



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

RIDIVALDO PROCOPIO DA SILVA

GENEALOGIA DOS VAGABUNDOS: Aleturgia Dos Cínicos Periféricos

Recife

2018

RIDIVALDO PROCOPIO DA SILVA

GENEALOGIA DOS VAGABUNDOS: Aleturgia Dos Cínicos Periféricos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Educação e Espiritualidade

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

Recife

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Andréia Alcântara, CRB-4/1460

S586g Silva, Rivaldo Procópio da.
Genealogia dos vagabundos: aleturgia dos cínicos periféricos /
Rivaldo Procópio da Silva. – Recife, 2018.
114 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.
Programa de Pós-graduação em Educação, 2018.
Inclui Referências e Apêndice.

1. Educação - Filosofia. 2. Espiritualidade. 3. Formação humana.
4. UFPE - Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre Simão de. II. Título.

372.4 CDD (22. ed.)

UFPE (CE2018-50)

RIDIVALDO PROCOPIO DA SILVA

GENEALOGIA DOS VAGABUNDOS: ALETURGIA DOS CÍNICOS PERIFÉRICOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em: 28/02/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr. Maria Sandra Montenegro Silva (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

Em memória dos meus amigos que morreram com um tiro na cabeça.

AGRADECIMENTOS

As sete mulheres da minha vida:

A minha bisa Quitéria – Mãe Véia – pela sabedoria, que não herdei, mas fico muito orgulhoso de descender dessa mulher que era rezadeira e consternava a moralidade quando respondia as pessoas que queriam lhe pagar: “não cobramos o que Deus dá de graça”.

A minha vó Marta, por seu cinismo e iconoclastia, mas que se estivesse viva para escutar isso, diria na minha cara: “vai cheirar, Nem!”.

A minha vó Diva a parte única da família de meu pai que se tem notícia. Não sei quase nada de sua vida, mas no momento conturbado de minha vida e de meu pai, ele contou a origem de meu nome... RiDIVAlDO. Achei massa!!!

A minha mãe. A pessoa que herdei o “medo mais medonho” de se ter numa vida. Medo medonho uma vez que não deixamos de fazer as coisas que têm que ser feitas em função do medo.

A uma desconhecida. Poderia chamar de Maria. É um nome que gosto antes de qualquer coisa. Chamo minha mãe de “Maria”, ela pensava que era por outro motivo, mas chamar Maria pra mim é a mesma coisa que chamar Mãe. Essa “Maria Desconhecida” me deu a primeira roupa para vestir ainda na maternidade... Sem quaisquer motivos aparentes, talvez uma sabedoria semelhante da velha Quitéria, não sei, mas o que ela tinha em vista era uma mulher mais pobre que ela com um filho nu nos braços, e dessa forma repartiu o pouco que tinha com uma pessoa que nunca mais iria ver... A essa desconhecida, agradeço. Sorrateiramente me deu minha primeira e mais importante roupa. Agora sem ela saber, agradeço publicamente o gesto de quem tem a coragem de ajudar um pobre nu e desconhecido!

A Auta. Minha Azeda. Pessoa que pode ganhar um Nobel de paciência por me aturar. Mas ela faz mais que isso... Muitas vezes parece que esqueço, mas só parece. Agradeço por sua dedicação. “Há muito tempo” quando lhe desejava às escondidas, como se esconde um truque sob as mangas, não poderia imaginar como se poderia misturar numa relação amorosa, coisas tão “sérias” com o prazer. Eros e Dionísio sabem o que estou falando! Ela vem me ensinando o que Ovídio ensinava na arte de amar: queres amar, seja amável.

A Kauane. Minha filha. Muito diferente (uma pessoa muito doce) e muito parecida comigo e com minha mãe (teimosa!). Que possamos teimar juntos por muito tempo. Em um tempo que não liguemos para sua duração e assim possamos aprender um com o outro não no

passar das horas, nem dos dias, mas com a respiração e o compasso nervoso de nossos corações.

A experiência NEIMFA. Ao NEIMFA como experiência formativa. A Lúcia (a primeira educadora), a Aurino Lima (o primeiro mestre), a Ana Cláudia (pelo gosto que tive em escutar suas “aulas de história” nos Agentes de Desenvolvimento Comunitário), A Valda pela sinceridade, (dizia na minha cara, na época do curso dos Agentes, para eu tomar jeito de homem/gente, e tempos depois disse na mesma forma que não gostava de mim... adoro ela! Amaria mais gente nessa vida se esse tipo de coragem fosse mais frequente/cultural); a Everson Melquiades (a pessoa que mostrou que se pode ser educador e ser ao mesmo tempo um gaiato); A Tatiana (Tati), a educadora que uma vez, no Neimfa, mostrou que não há relação direta de quanto se recebe com a profissão/gesto de educar. Desconfio que sua simplicidade e doçura foram o proto-dispositivo que desencadeou uma vontade de ser educador um dia... Não sei se desconfio mais. A Alexandre, o mestre que fez a educação ter um sentido na minha vida, fazendo com que a filosofia incorporasse a mim não como mero aparato epistêmico, mas como prática de vida. Agradeço a ele essa dívida contraída, pois sem ela minha vida seria outro erro.

Ao Coque Vive. Agradecer a Rede é agradecer ao seu fundador: João Vale Neto! Essa criatura vez por outra procura quem foi a pessoa que teve a ideia tão disparatada e por isso procura a toa, foi não foi outro, foi ele mesmo. Só ele tem a luz de juntar gente com desejos semelhantes para fazer coisas além de quaisquer coisas bonitas. Só quem tem esse macete é João Vale Neto. A pessoa que por sorte ou magnetismo estava filiada intensivamente a mulher mais rápida e inteligente que conheço: Yvana Fachine. Não sei a ordem ao certo, mas ela é tão rápida quanto inteligente, sem esquecer como corajosa: todos do Coque Vive, acredito, se lembram de sua audácia ao levar sua turma para o Coque em 2005 num processo que durou dois meses. Ela disse simplesmente que todo jornalismo é uma questão de comprometimento. E de fato foi o que ela e João Vale fizeram, se comprometeram, dentro de suas possibilidades (e foram muitas!) com um projeto que logo depois se desdobrou na Rede Coque Vive.

A Igor Cabral, por sua conspiração intensiva/extensiva. Ele no primeiro momento parece ser uma pessoa de má vontade (talvez seja), mas acredito que sua conspiração seja para ver as coisas funcionarem, se não do jeito dele, pelo menos que valha a pena o empreendimento. A Pedro Amador, um cabra estranho: dançarino, educador, dançarino novamente, pessoa de versatilidade invejável. Sem contar (contando!) que ele me deu uns livros... Adoro quem me dá esse tipo de presente! A Apolo! Eita menina/mulher linda! Essa

francesa “retoquada” a brasileira. Passei um tempo pensando que éramos o oposto simétrico um do outro. Mas não tenho mais essa certeza, só sei que Rafaz/Apolo de francesa talvez não tenha nada, mas tem o coração do tamanho da América Latina. A Valéria (Val-Léria), a sua simplicidade, doçura e incapacidade de fazer o mal, assim como sua firmeza de coração. A Maria do Socorro (Relps), mulher mais louca não conheço. De coração mais mole também. Os nietzschianos pregam que para criar, tem que ter a dureza do coração; Relps, só de safadeza, mostra que isso é frescura! Ela é capaz de rir e chorar ao mesmo tempo e ainda aglutinar gente ao seu redor para criar com ela. A Carol Senna, com seus “olhos de profeta” ou da sabedoria, capaz de se antecipar perante as coisas mais embrionárias possíveis. Eu, com a metade desse poder talvez já tivesse chegado muito longe (como o Cérebro do desenho animado, tinha dominado o mundo). Ao amigo Chico Ludemir, ele que fala como escreve, quando li/escutei ele falar/escrever “dentro de cada casa, existe uma vida, uma história e uma memória. É invisível? Eu quero ver!” É de arrepiar! Ah, quando crescer quero desenvolver um poder assim! A Roberta (Robs) por sua concentração/dedicação no que faz. Ao olhar ela trabalhar ou canso ou fico com inveja de como ela é dedicada. Quantas vezes pensei que ela fosse de aço! Tinha uma admiração secreta por ela (agora não mais!).

Ao Coque. Isso que não é simplesmente um território afetivo, nem muito menos geográfico, mas um lugar de heterotopias enigmáticas possíveis. Esse lugar misto de tribo e de fantástico. Esse lugar que nos marca como moeda: uns como caras e outros como coroas. Os “caras” é a parte da escola/moeda que ensina o tempo todo a ligação inseparável entre o lugar e a vida. Os “coroas” por sua vez nos fazem encarnar a vontade de potência, ou como disse uma vez meu pai: “tem que trabalhar com força”.

A minha família. Uma família de vários sobrenomes, mas que destaco um aqui: Brito. Esse nome é a soma de coração de mãe e busão lotado: tem de tudo. Mas uma coisa merece ser destacada: tenho um tio que chamo de “DeBrito”, é o meu fantasma ou meu duplo. Como queria ter a metade da disposição que ele teve para colecionar todos seus calos que ostenta em suas mãos. Mesmo sem letramento ou “analfabeto”, como ele mesmo diz, me ensinava sobre a “vontade de poder” que ele chamava de “força de vontade”, narrando a história de nossa sofrida/suada família. Sintetizava sempre dizendo que nascemos nus e hoje estamos vestidos. Mais uma vez tenho que agradecer a minha mãe. Ela que é capaz de aguentar duas pessoas universitárias em casa! Só sendo Maria para isso! Eu mesmo não aguentaria. Pense numa presença insuportável! Quando criança pensava muito na morte e na morte dela. Na época rezava muito para que o mundo acabasse antes desse dia chegar. É fraqueza de minha parte? Talvez seja, mas meus votos são sempre renovados...

AOS AMIGOS COQUENSES

Almir – um sujeito que teve seu sonho frustrado de ser um garoto mal por ter um coração fadado a ser “mole”. Seu coração é bom demais para carregar um corpo mal. É um sujeito capaz de desejar enforcar você e na mesma hora lhe abraçar e dizer “pirraia tu eis um irmão para mim”, você não pode acreditar, mas ele está falando a pura verdade. Meu cumpadi, comparsa e irmão de miséria e sem miséria também...

Antoniél (tony cão), como poucos, sabe a hora de pular do barco, mas não esquece dos amigos. Por incrível que pareça ele sabe respeitar uma amizade, é só saber fazer ele escutar... O macete é esse.

Berg – por sua audácia. As vezes esqueci disso, mas só as vezes. É capaz de grandes atos generosos, mas só as vezes... São esses “as vezes” que ele é capaz de lembrar a gente que “as vezes” somos capazes também. Mas tem uma coisa que não posso esquecer: foi o primeiro dia que o vi, que empolgação, que vibração, o cabra suscitou um entusiasmo geral, digno de um general de guerra.

Bizu – dos loucos ele tem a vida de roqueiro como modo de vida. Ele vem mostrando há um bom tempo que se pode viver da forma que se quer, doa a quem doer...

Carlindo (Gordo). Dos canalhas esse aqui se diverte em ser um. Essa figura é daquelas que acredita em você sem que se faça alarde para isso (com a exceção de lhe tirar do juízo). Tem uma expressão muito em voga que se chama “tiozão”, mas Gordo não é o tiozão da galera não, ele é o canalha da galera...

Dita (“Tiliquete”)! Ele mesmo traduziu seu nome por “gatinho bonito”. Esse cara tem o semblante de deixar um Buda babar na fronha de tanta inveja! Nos termos do mestre Aurino, um sujeito resiliente como Tiliquete, é de você pagar ingresso para ver! Quando crescer vou fazer muito por merecer ter um humor parecido como o de Dita!

Hilton Bala! Esse aqui não tenho o que agradecer, mas a injuriar: como é que ele morre primeiro que a galera?! Isso é da ordem do imperdoável... Coisa que não tivesse ninguém que desconfiasse, mas aconteceu. O amigo não era só o mais irreverente (isso estava demasiadamente evidente), mas na realidade ele era o mais, para falar novamente como Aurino, resiliente. Já tinha aprendido com ele que a gente sempre pode sofrer sempre mais um pouco, mas não precisava ser tanto...

Cleiton Lins do Nascimento (Fofão). Cara mais burro não teve igual! Não era burro, mas simples, coisa que minha arrogância tem dificuldade de entender. Como é que essa figura deixa ser levado por outra pessoa bêbada numa moto?! Na moto dele?! Só mesmo sua forma simples de ser foi a mesma capaz de jogar sua vida não em risco, mas no fim da linha. Isso

nem todo mundo pode entender! Viver a vida ao ponto de colocar ela em risco é um preço. De fato, isso não é para todos.

Chiva/Shiva. Quando cheguei em casa no dia do enterro de Fofão e não podia mais segurar de tanta tristeza, aprendi mais uma lição com os cães. Eu, com a pretensão em falar dos cínicos, mas não tinha aprendido ainda que os cínicos choram com os outros. Antes estava tendo muita dificuldade de lidar com ele, mas ele mostrou que já me conhecia. Foi esse absurdo, não o cão me conhecer, mas chorar comigo, me fez não só ser agradecido por ele existir como amá-lo também.

Irândir é o amigo de sabedoria ímpar. Não é questão de idade (ser um dos mais velhos), mas por ser assim, um modo Irândir de ser. Sem brincadeiras, por ser capaz de voltar atrás com qualquer coisa, acho que nem todo mundo, eu no caso, tem essa vocação. Mas ele quer ganhar. Agradeço a ele por lembrar que devemos querer ganhar, embora ache que não tenha vocação para isso...

A Israel. Ah nego psicopata! Não há quem não goste dele e não tente o moralizar. “Mas negão, você é uma pessoa tão inteligente por que não faz isso e deixa essas outras coisas”. Uma vez dado as costas, ele faz tudo aos avessos... Ele não é bom, não acredito que ele tenha o coração bom, não é porque ele me chama de filho do diabo, mas é porque tem alguma coisa de estranha nele que fica difícil ficar com raiva dele. Eu queria o segredo dessa coisa estranha...

Joelson. A meu irmão de miséria e de sonhos. Sonhamos juntos que quando cada um tivesse seu primeiro filho, ele se chamaria Raul (de Raul Seixas). Acho que não foi um sonho, mas uma aposta. Ele ganhou. Essa figura chamada Joelson, é a expressão viva daquilo que vez por outra escutamos: “a ideia é uma só”. Se ele é seu amigo será pelo mesmo motivo que “sempre” foi.

Junior Rato ou Junior José ou simplesmente Rato. Esse cara nasceu para calcar aos pés a moral e os bons costumes. Queria muito ser assim, posso até ser um dia, mas Rato nasceu assim, ele é um incorrigível! Não imaginava que pudesse acreditar nas coisas da ordem do nascimento ainda, mas Rato teima em provar a possibilidade.

Lucas. Meu primeiro cumpadi! A pessoa que olho e faz lembrar que é possível incomodar ainda. Não por sonho nem por possibilidade, mas por obrigação ética mesmo. Uma pessoas que não se puder mais incomodar a vida não vale mais a pena ser vivida.

Marcelo Merda por ter (re)apresentado muitos dos amigos aqui citados. De todos os meus amigos, a pessoa que me deu mais amigos de presente foi esse cabra safado! Que pena (merda) que ele não foi bom assim com ele mesmo!

Paulo Alves – É um sujeito que é capaz de abarcar muitos nomes e todos eles descreverem muito bem ele. Meu sonho de ser um dia assim... Meio camaleão. Ele tem algo de muito semelhante com Lucas, esse me ensina que sempre é possível incomodar, mas Paulo já vive por incomodar se não o mundo, pelo menos quem está ao seu redor.

Ricardo (Rico/Barata): embora seja (acredito) a figura do trabalhador como a “contradição interna” da equipe do rock, o cara consegue mostrar que ainda é possível viver de convicções e, à moda cínica, mandar se danar o mundo.

Rodrigo Edu é o cara que sempre mostra a possibilidade de ser gentil e alegre, sem perder nenhum milímetro da malícia imoral. Por ele não ter uma moralidade arraigada é capaz de uma alma leve. Acho que isso é uma condição de uma vida não necessariamente feliz, mas em todo caso leve...

Samuel (Patão) é o amigo mais bonito de coração que tenho, tão bom que coloca a bondade de Almir no bolso. A diferença grande entre os dois é que ele não tem a frustração de um sonho de ser um dia mal. É todo bondoso. Não é budista por ser bom demais. Já tentou ser cristão, mas é bom demais. É daquelas pessoas que dizemos “gosto de tu de graça”!

Sérgio – ou simplesmente Sejo. É um sujeito de um psicológico curioso. Ele é capaz de brigar com um amigo para defender outro. Poucos sabem disso, e por estar no meio desses poucos, fico feliz. Apanhamos duas vezes da polícia juntos. Isso é o tipo de coisa que estreita as relações - não que não tenha acontecido com os demais citados, mas com Sejo apanhamos mais que ladrão num linchamento... Possível lema de um filme de juventude transgressora: “apanhar juntos não tem igual”.

A minha turma de ciências sociais, não à turma de ciências sociais, mas a minha turma: Kiki do crack, Rafael Saúba, Thiago Corleone, Júlio Julói (conhecido por mim como o Chico Buarque). Essa galera foi quem me “salvou” nos momentos mais tristes/difíceis da vida de universitário, do “*habitus* de universitário”. Quando me perdia na imensidão do mundo da universidade, eles puderam me mostrar as periferias que podiam habitá-la. Com eles, pude relaxar em minha favelisse e cagar para a burguesia de plástico reinante. Não posso esquecer das nossas melhores aulas no DACS (Dominó Acadêmico de Ciências Sociais), que dávamos com o maior amor e compaixão aos reles mortais que tiveram a oportunidade de desfrutar.

Aos traficantes de dons: essa reunião de “noiados de pensamento”. Mas só agradeço aqueles que ficam ao redor do conhecimento cuja intenção é secar, absorver, incorporar até o limite de não poder viver mais sem ele, na ausência dele... Em especial um beijo para Girlane que logo-logo irá contrabandear conhecimento falsificado em algum beco periférico pelo mundão a fora...

Ao MABI – essa matilha de vagabundos que mostraram na minha vida que é possível fazer intervir na polis sem fazer nada de produtivo.

Ao PPGE pela acolhida como estudante de mestrado e a Capes por contribuir com as condições materiais necessárias a manutenção de uma vida acadêmica.

Por fim, e mais uma vez, ao mestre Alexandre, pela orientação de/na vida. É minha alegoria do que posso chamar de uma formação humana cínica. É um corpo vivo que educa. É como um espelho-cínico que reflete um misto de Nietzsche e Diógenes. Capaz de uma veridicção não inflada e nem tão pouco sedutora, pois sabe ensinar a partir de suas próprias superações.

O Neveu de Rameau tem fome e o diz. O que há de voraz e descarado no Neveu de Rameau, tudo o que nele pode renascer e que é cínico, não é uma hipocrisia que se decide a revelar seus segredos, pois seu segredo é justamente não poder ser hipócrita (FOUCAULT, 2010).

[...] vale o que afirmou Voltaire: [...] Quando o populacho se mete a raciocinar, tudo está perdido (NIETZSCHE, 2005).

RESUMO

A experiência da pobreza na atualidade vem apontando um emergente interesse *sui generis* sobre o modo de vida das periferias. Se, por um lado, filósofos contemporâneos da biopolítica, enfatizam que a vida dos pobres tornou-se uma vida eliminável, por outro, os próprios sujeitos periféricos também têm produzido ou incitado formas esquivas de reconhecimento, através da valorização positivada da sua maneira de viver. Problematizar os modos de exposição dessa vida é estratégia central para a realização desta dissertação. Uma genealogia dos vagabundos foi parte desse processo. No primeiro capítulo delineamos um processo de construção social e discursiva da noção de vagabundo balizada no âmbito das genealogias desenvolvidas por Foucault. No segundo capítulo buscamos ampliar o ponto de vista oferecendo um desvio epistêmico-conceitual a fim de mostrar como o crescimento emergente de minoridades excêntricas foram figuradas por devires vagabundos. Encontramos ainda na forja foucaultiana um caminho de pensamento que nos permitiu repensar teórica e metodologicamente os processos de formação humana dos sujeitos periféricos, os quais chamamos de aleturgia dos cínicos periféricos. Por fim, constatamos a experiência de um devir-cínico-periférico como gesto imanente ao reconhecimento efetivo dos moradores das periferias como sujeitos plenos da educação.

PALAVRAS CHAVE: Genealogia. Vagabundos. Periferia. Aleturgia. Educação.

ABSTRACT

The experience of poverty today has been pointing to an emerging *sui generis* interest in the way of life of the peripheries. If, on the one hand, contemporary philosophers of biopolitics emphasize that the life of the poor has become a life that can be eliminated, on the other hand the peripheral subjects themselves have also produced or incited elusive forms of recognition through the positive appreciation of their way of living. To problematize the modes of exposition of this life is central strategy for the accomplishment of this dissertation. A genealogy of the vagabonds was part of this process. In the first chapter, we outline a process of social and discursive construction of the notion of a homeless vagrant within the genealogies developed by Foucault. In the second chapter we seek to broaden the point of view by offering an epistemic-conceptual drift in order to show how the emergent growth of eccentric minorities has been depicted by vagabond devires. We also find in the Foucaultian forge a path of thought that allowed us to rethink theoretically and methodologically the processes of human formation of the peripheral subjects, which we call the enlightenment of the peripheral cynics. Finally, we see the experience of a becoming-cynical-peripheral as an immanent gesture to the effective recognition of the habitants of the peripheries as full subjects of education.

KEY WORDS: Genealogy. Vagabonds. Periphery. Alethurgy. Educacion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Vista aérea da Shanty Town no Emoya Luxury Hotel and Spa	18
Figura 02 – Recém-casados hospedados na Shanty Town	18
Figura 03 – Vista aérea da comunidade de Shanty Town	19
Figura 04 – Vista aérea do Coque	72
Figura 05 – Palafitas do Coque	72
Figura 06 – Vista aérea do Polo Médico, localizado em território próximo ao Coque, mas que não atende a comunidade	73
Figura 07 – Muro da Comunidade do Coque	73
Figura 08 – Capa do Jornal Laboratório publicado em 2007	75
Figura 09 – Jovens do Curso de Agentes de Desenvolvimento Comunitário realizado em 2003	76
Figura 10 – Integrantes do MABI	77
Figura 11 – Atividade Realizada pela Rede Coque Vive	77
Figura 12 – Cinzas do Rock, Realizado em 2010 pelo MABI na Rua Catalão	80
Figura 13 – Muro da Rua Catalão no Coque (Reduto do MABI)	80
Figura 14 – Evento Realizado pelo MABI na Rua Catalão	81
Figura 15 – Participação da banda Porcos (integrantes do MABI) no <i>Sopa Diário</i> , programa de TV diário	81
Figura 16 – Integrantes do MABI	82
Figura 17 – Integrantes do MABI	82
Figura 18 – Integrantes do MABI	83
Figura 19 – Integrantes do MABI	83
Figura 20 – Integrantes do MABI	84
Figura 21 – Integrantes do MABI	84
Figura 22 – Integrantes do MABI	85
Figura 23 – Integrantes do MABI	85
Figura 24 – Moradores retirando entulhos de casas removidas pela Prefeitura de Recife	86
Figura 25 – restos de casas desapropriadas e removidas pela Prefeitura	86
Figura 26 – Imagem do “temido Temudo” – Viaduto Capitão Temudo que corta a Comunidade do Coque	88
Figura 27 – Muro da Comunidade, pintado em ação realizada pela Rede Coque Vive	103
Figura 28 – Entulhos de Barracos Derrubados da Comunidade, formando o nome MABI	104

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 “EU SOU POBRE, MAS NÃO SOU VAGABUNDO!”	28
2.1 A construção da pobreza como signo pre-visível da vagabundagem	29
2.2 O perigo e o medo como afetos políticos endereçados aos pobres	35
2.3 Do homem pobre à pobreza do humano: a máquina antropedagógica	36
2.4 Mas são os vagabundos educáveis?	40
3 ENQUANTO ISSO... DEVIRES VAGABUNDOS NOS RONDAM COMO ESPECTROS	44
3.1 O vagabundo devém flâneure dândi	46
3.2 Devir-boêmio ou devir-lumpeproletariado?	51
3.3 Do devir-subsolo ao devir-periférico	54
4 POR UMA DRAMATURGIA POLÍTICA DA VERDADE PERIFÉRICA	62
4.1 A genealogia dos vagabundos como um contra-método de pesquisa	64
4.2 A dramaturgia do discurso verdadeiro na proximidade com os sujeitos periféricos	66
5 MABI – MOVIMENTO ARREBENTANDO BARREIRAS INVISÍVEIS: Uma dramaturgia em busca por reconhecimento na periferia	71
5.1 Modo de vida: uma ligação inseparável com o morar	89
5.2 A melodia escandalosa da verdade: “olha, lá vem os meninos do rock”	95
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: Educar com a Periferia	104
REFERÊNCIAS	111

1 INTRODUÇÃO

O *Emoya Luxury Hotel and Spa*, na África do Sul, reserva uma atração especial para os seus hóspedes: a *Shanty Town*. Trata-se da reprodução de uma favela feita no *resort* de luxo para acomodar seus clientes mais extravagantes. Formada por doze “barracos”, foi construída em uma antiga reserva de caça. A ideia é que os hóspedes possam experimentar ficar em uma favela, mas contando com um ambiente seguro. Cada “barraco” custa em média US\$ 82 por noite. O site faz questão de ressaltar que a imersão permite vivenciar um *life-style* alternativo, ao qual todos podem ter acesso independentemente da sua condição social. O ambiente é descrito como sendo ideal também para trabalhos de equipes e festas temáticas, considerando a hospedagem como uma verdadeira experiência para a vida. Os quartos são feitos de placas de metal e madeira, com acesso restrito à energia elétrica, mas o piso, segundo o gerente, tem aquecimento.

Figura 1 – Vista aérea da *Shanty Town* no *Emoya Luxury Hotel and Spa*



Fonte: <http://www.viralnova.com/shanty-town-resort>

Para os responsáveis pela atração é possível viver na *Shanty Town*, em escala ampliada, aquilo que, em países como o Brasil, tem sido chamado de *turismo nas favelas*,

obviamente sem a presença dos riscos implicados em uma inserção nos territórios das periferias urbanas das grandes cidades. Segundo os idealizadores do *Emoya Luxury Hotel and Spa*, a favela simulada permite que seus hóspedes sintam a carência e a escassez sem arriscarem suas vidas. Os responsáveis pela *Shanty Town* não têm dúvidas, eles estão oferecendo aos seus clientes uma “autêntica experiência” de como vivem os pobres no continente africano.

Figura 2 – Recém-casados hospedados na *Shanty Town*



Fonte: <http://www.borgenmagazine.com/shanty-town-draws-international-criticism>

Essa sugestiva e excêntrica “experiência” é evocada aqui para reportar a emergência de um interesse crescente sobre o modo de vida dos moradores das periferias das grandes cidades. Se, por um lado, como enfatizam alguns filósofos políticos contemporâneos da biopolítica (HARDT; NEGRI, 2011; AGAMBEN, 2011), a vida dos pobres tornou-se uma vida eliminável, por outro, parece que os próprios sujeitos periféricos têm sido alvo sistemático de algumas das formas mais esquivas de reconhecimento, através da valorização agora positivada da sua maneira de viver (VALLADARES, 2005; ZALUAR, 1985).

Figura 3 – Vista aérea da comunidade *Shanty Town*



Fonte: br.pinterest.com/jonathanstuck/shanty-towns-and-such/

Com base nos elementos (não) ditos e (não) escritos que compõem a exposição dessas *vidas ordinárias* apreendidas como passíveis de se tornarem empreendimentos, em um sentido forte de fazer da vida pobre uma pequena empresa (CABELEIRA, 2014), é curioso constatar como as favelas brasileiras são percebidas também como verdadeiros “celeiros de empreendedorismo” (MEIRELLES; ATHAYDE, 2014). Assim, não casualmente, cresce o número de pesquisas que vêm sendo realizadas a fim de demonstrar a necessidade de se valorar e, sobretudo apoiar o potencial econômico presente nas favelas¹. Nesse contexto, ressalta-se que os cerca de 12 milhões de moradores desses territórios chegam a movimentar mais de 80 milhões de reais por ano². A compreensão é que os negócios desenvolvidos nas favelas, além de serem bastante diversificados, envolvendo desde botecos e restaurantes, salões de beleza, lojas de varejo, até gráficas e oficinas, geram emprego e renda de forma sustentável na medida em que são atividades comumente realizadas em áreas próximas das casas das pessoas, o que contribuiria para o fortalecimento dos vínculos, os chamados *laços*

¹Conforme reportagem “Aprendizado e apoio financeiro potencializam o empreendedorismo nas periferias”, publicada no site **Brasil Econômico**, pela jornalista Mayara Rozário, em 13/09/2017: Economia - iG @ <http://economia.ig.com.br/2017-09-13/empreendedorismo-nas-periferias.html>. Acesso em 09/11/2017.

²O volume de recursos é tão impressionante que o SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas) criou o programa Favela Legal, um projeto-piloto nas duas maiores favelas de São Paulo, Paraisópolis e Heliópolis, a fim de identificar moradores com perfil empreendedor, incentivar a formalização dos pequenos negócios já existentes e promover a capacitação empresarial nessas regiões.

de confiança, e dinamizariam uma potente economia criativa capaz de fortalecer as próprias comunidades.

Vale ressaltar que parte significativa desse discurso em torno do empreendedorismo nas favelas emergiu na região Sudeste, onde também teve origem a chamada *Favela Holding* (FHolding), isto é, um conjunto de empresas que têm como intuito o desenvolvimento das favelas e de seus moradores. Trata-se de uma iniciativa do ex-coordenador da Central Única de Favelas (CUFA), Celso Athayde³, que identificou a necessidade de uma mudança na matriz de negócios da sua comunidade de pertencimento, que se baseava em uma economia informal e paralela⁴. O projeto busca gerar parcerias entre empresários de diferentes segmentos, que pretendem investir em favelas por apostarem no potencial dos novos empreendedores, os transformando em potenciais *sócios*⁵. Para os gestores desse projeto, a iniciativa não tem apenas resultados financeiros, impactando diretamente na autoestima das pessoas.

Protagonismo e empreendedorismo são as duas palavras constantes nos enunciados que circulam em projetos dessa natureza. Em geral, apresenta-se uma favela ainda pobre, quer dizer, atravessada por problemas estruturais quase sempre reputados à uma suposta ausência do Estado e dos seus governantes, mas, ao mesmo tempo, mais conectada e consciente das potencialidades locais. A favela aparece como um ponto de referência singular nas tentativas que visam mover uma mudança radical no país, um “espaço de surgimento de novas tendências, que definem o perfil cultural dos considerados emergentes, e que repagina atividades econômicas por meio de novos padrões de consumo” (CABELEIRA, 2014, p. 132).

³**Celso Athayde foi considerado o empreendedor do ano 2017 em impacto social, coordenando um conglomerado que reúne 21 empresas, que por meio do empreendedorismo social impulsionou os chamados “negócios das quebradas”.**

⁴Reunindo “técnicas de pesquisa e vida real para mostrar para o mundo o potencial oculto das favelas brasileiras”, Renato Meirelles e Celso Athayde, no livro *Um país chamado favela*, contam como, com o apoio dos artistas e atores Luciano Huck e Regina Casé, do pesquisador Luis Eduardo Soares e das empresas P&G, Sebrae Nacional, C&A, Vai Voando e Light, foi possível fomentar a maior pesquisa, já realizada no Brasil, “sobre as características atuais de consumo e hábitos dos moradores de favelas a fim de atrair empresários a investir nestes locais” (CABELEIRA, 2014, p. 131).

⁵ Junto com a CUFA, a Favela Holding desenvolveu ainda o *CufaCard*, uma empresa de negócios financeiros sociais, que tem como “carro chefe” um cartão social, customizado para as favelas. Um de seus projetos mais ambiciosos, contudo, é a construção de um shopping center no Complexo do Alemão que contará com o investimento de grandes empresários e será composto exclusivamente pela mão de obra de seus habitantes. Um destes empresários é o “apaixonado por favelas” Elias Tergilene, que compra empreendimentos falidos para construir shoppings nas favelas por acreditar que eles podem “substituir o tráfico de drogas e que o investimento ali dá certo, pois ‘na favela comprar o original é sinal de status’. Para ele, apenas a pequena burguesia é que gosta de pirataria, pois para quem é favelado, o produto original é que faz a diferença (CABELEIRA, 2014, p. 138).

Mais ainda: a favela é situada como uma espécie de *laboratório* de uma nova economia popular e alternativa, espaço privilegiado para a incubação de novos negócios. Enfim, um “berço de empreendedores”. O fato é que, circunscritos no interior da racionalidade neoliberal de governo, esses novos empreendedores de si, os favelados, são convocados a aderir aos valores de mercado reconfigurando suas vidas pessoal, social e cultural (GADELHA, 2009); valores ancorados em uma moralidade que exige que a pobreza gere lucro para todos.

Assim, destaca-se todo “um palavrório que exalta a vida nas favelas”, quase um mantra, construído em consonância com as demandas do “desenvolvimento capitalista sustentável”, visando construir um *futuro melhor* para todos (CABELEIRA, 2014, p. 135). Um *futuro melhor* que permita às populações acessarem os *serviços da cidadania* sem sair dos seus lugares⁶.

Essa breve digressão visa evidenciar como a favela se tornou, mais uma vez, um alvo preferencial de diferentes formas de governo. Agora não apenas do Estado com suas políticas e projetos assistenciais ou mesmo dos programas de distribuição de renda, mas dos próprios mercados que, com suas empresas e organizações, tomam os favelados como um novo corpo a reformar, regularizar e revitalizar. Observa-se um interesse crescente por seus hábitos, gostos, costumes e rotinas, movendo investigações que contam inclusive com a participação direta dos envolvidos como prescreve o receituário para uma *boa governamentalidade*.

Constata-se a formatação de um exemplo genuinamente pedagógico sobre o que significa o governo dos vivos, em geral (VEIGA-NETO, 2000), e o governos dos pobres, em particular (NUNES, 2014) no contexto neoliberal. Sem dúvidas, o governo das vidas pobres configura-se como parte central dos sentidos que atravessam as motivações mais amplas para a realização desse trabalho de pesquisa no âmbito do curso de mestrado em Educação, da Universidade Federal de Pernambuco, ou seja, a investigação realizada articula-se ao desejo de problematizar a vida dos pobres pensada filosoficamente como *vida nua* (AGAMBEN, 2010)⁷.

⁶Assim, se nos anos 1990 a favela se tornou comunidade, nas primeiras décadas do século XXI, a favela “volta a ser favela”, mas agora como um mercado emergente, mobilizando, simultaneamente, “força de lei e capacidade de capitalização: fuzil, farda e cartão de crédito como via de pacificação para incluir o que antes era alvo de abandono, assistencialismo, eliminação” (CABELEIRA, 2014, p. 140).

⁷Vida nua, em termos agambenianos, é a vida que por direito está desprovida de todo direito. A máquina governamental, por sua vez, funciona excluindo de si como não humano (ainda) um já humano, instituindo uma vida separada e excluída de si mesmo (Cf. *O Aberto* e a série *Homo sacer I e II*).

A delimitação dessa temática não se trata de uma escolha qualquer, uma vez que diferentes abordagens teóricas contemporâneas têm tematizado as periferias e as favelas, bem como o pobre, como refúgio humano e/ou dejetivo (BAUMAN, 2005), o supranumerário (FARIAS PINHEIRO; OLIVEIRA DIAS, 2009), o inimigo da sociedade (WACQUANT, 2008), ou como sujeitos privados de capacidade (SEN, 1999). Enfim, parece que os que habitam esse espaço figuram como os “desfiliaados” por excelência (CASTEL, 2010).

Essa situação me levou a querer focalizar alguns pressupostos filosóficos, políticos e pedagógicos associados ao que estou denominando como *sujeitos periféricos* ou mais precisamente como *vagabundos*. A ideia consiste em perceber até que ponto os novos discursos sobre os pobres e as periferias têm conseguido ultrapassar as leituras moralizantes historicamente associadas a essa temática mesmo em análises críticas da pobreza.

No campo educacional brasileiro, por exemplo, os estudos que abordam a relação educação-pobreza têm sido localizados quase que totalmente no debate sobre a melhoria da qualidade da educação e a elevação de seus níveis, como etapa prévia para a resolução dos diversos problemas socioeconômicos que o país enfrenta. Pressupõe-se que as vantagens de uma sociedade mais educada, quer dizer, mais escolarizada sejam incontestáveis, pois a educação escolar sempre carregaria inúmeros benefícios sociais (BARROS; FOGHEL, 2000; BROCK; SCHWARTZMAN, 2005). Nessa concepção, um indivíduo mais educado tem maior produtividade, maior noção de cidadania, além de possuir maior autonomia para decidir sobre aspectos fundamentais de sua vida (CAMPOS, 2003). Via de regra, o tema da pobreza, nesse âmbito, é pensado desde o problema da desigualdade estrutural do sistema educacional.

Em síntese, o argumento é que os baixos níveis de educação, no Brasil, estão diretamente associados à pobreza e à desigualdade social, destacando-se que a pobreza é a principal responsável por reduzir as oportunidades sociais de parcelas significativas da população (GUIMARÃES-IOSIF, 2009; ALGEBAILLE, 2004; YANNOULAS, 2013). Como resultado, constata-se uma ênfase na formulação de políticas públicas que consigam gerar, desde a melhoria dos indicadores educacionais, mudanças que modifiquem o conjunto da sociedade. Essas mudanças podem incluir desde o exercício mais ativo da cidadania até a diminuição dos índices de criminalidade. Mas, o principal objetivo é o crescimento de trabalhadores qualificados, uma vez que a educação permanece sendo pensada como o principal determinante da mobilidade social via integração pelo trabalho (CARNEIRO, 2003).

Em que pese o fato do tema educação-pobreza configurar um campo de estudos em permanente redefinição, as análises permanecem concentradas em um enfoque na área da economia e do serviço social, cujas linhas de pesquisa tendem a estar mais direcionadas à

avaliação dos programas de transferência de renda, com a educação aparecendo como uma variável positiva. Em uma ampla pesquisa sobre a relação educação-pobreza no Brasil (YANNOULAS; ASSIS; FERREIRA, 2012), constatou-se a prevalência de análises situadas no contexto da educação formal⁸, ao mesmo tempo em que há “dificuldade com a localização dos conceitos, muitas vezes dispersos pelos textos sem uma clara definição. Localizaram-se multiplicidade de expressões e termos por vezes empregados ingenuamente e que remetem a uma pluralidade de conceitos e enfoques teóricos muito distantes da unanimidade” (p. 339).

Como exemplo do que foi citado, a educação formal é interpretada como sinônimo de nível de escolaridade, apontando muitas vezes para a educação infantil. Por vezes, a educação é tida como uma área que deve receber investimentos, sendo esse um meio de mudança da condição social vigente e uma política que deve receber maior atenção do governo por se tratar da formação do cidadão, pois a escola seria o ponto de partida para a construção de um futuro melhor. A situação de pobreza é apontada como uma condição a ser combatida, prevenida. São lembrados termos como “linha da pobreza”, que é utilizado para descrever o nível de renda anual com o qual a pessoa não tem condições para sobreviver, estabelecido pelo Banco Mundial como menos de um dólar por dia (YANNOULAS; ASSIS; FERREIRA, 2012, p. 339).

No entanto, um consenso parece prevalecer: a educação formal como condição ou como estratégia para a ruptura do círculo da pobreza. O que significa pensar a educação formal como uma espécie de antídoto contra os vários males produzidos pela pobreza.

Assim, a educação formal é visualizada como parte de uma complexa trama que na tessitura da relação Estado-sociedade reúne elementos não apenas cognitivos ou propriamente pedagógicos, mas elementos econômicos (distribuição de bens simbólicos que operam posteriormente como chaves para a inserção no mercado de trabalho capitalista e para o consumo dos bens materiais), elementos culturais (reconhecimento dos bens simbólicos que merecem ser conservados, distribuídos e certificados) e elementos políticos (estabelecimento de mecanismos de exclusão total e de inclusão excludente, seleção “meritocrática” de lideranças) (YANNOULAS; ASSIS; FERREIRA, 2012, p. 343).

Mas, ao contrário do que propõe a pesquisa acima, o interesse deste trabalho de dissertação não consiste em revigorar as pesquisas em torno da relação educação-pobreza. Em outra direção, encaro a pobreza e a vida na periferia como um *modus vivendi*, ou nos termos de Giorgio Agamben (2014) como uma forma-de-vida, o que do ponto de vista teórico-

⁸ A produção bibliográfica sobre educação formal e situação de pobreza está, em larga medida, concentrada na região Sudeste do Brasil, sendo os assuntos mais discutidos: os programas de transferência de renda; a exclusão social e as desigualdades sociais; e desenvolvimento do país (YANNOULAS; ASSIS; FERREIRA, 2012, p. 338).

metodológico adotado pode fornecer outras respostas ao estatuto dos sujeitos moradores dos espaços periféricos das nossas cidades. Defendo que a pobreza se configura, ela mesma, como uma forma-de-vida potencialmente articuladora de práticas de liberdade e resistência⁹. Assim, considero que indicadores como a falta de trabalho e renda têm funcionado como elementos que restringem o universo semântico da pobreza em chave pedagógica.

O uso restritivo desses indicadores faz como que a experiência de viver na periferia seja lida, quase sempre, em associação com o imaginário da carência e da falta. Na mesma direção que Nunes (2014), mas inspirado e conspirado com as análises foucaultianas acerca do cinismo na Antiguidade, proponho partir de uma espécie de *genealogia crítica dos vagabundos* a fim de defender a experiência de um *devir-clínico-periférico* como gesto imanente necessário ao reconhecimento efetivo dos moradores das periferias como sujeitos da educação.

Em outras palavras, parto do pressuposto que as relações de poder, na atualidade, requerem não só a disciplinarização dos corpos desviantes, compreendidos aqui como periféricos, mas, sobretudo sua regulamentação biopolítica, capturando as formas de vida dos sujeitos aqui nomeados, reiterados e citados intencional e ironicamente como *vagabundos*.

A figura dos vagabundos visa elevar à enésima potência os perigos identificados com a forma-de-vida (do) pobre, a forma-de-vida dos sujeitos periféricos na medida em que ela encarna os modos contraproducentes ao dispositivo biopolítico. Parafraseando Agamben, admito que esse dispositivo exige separar na população pobre sua fração produtiva, trabalhadora, empreendedora, da sua fração improdutiva, inoperosa, perigosa. Alguns autores já vêm manejando esse argumento ao explicitar a criminalização crescente da pobreza e dos pobres (WACQUANT, 2008). De minha parte, retomo essa problemática em uma chave analítica que busca apreender como essa questão afeta o imaginário da educação.

A intenção é contribuir com alguns fragmentos para uma *genealogia crítica dos vagabundos*, no campo da educação, visando problematizar os discursos ainda vigentes, mesmo na esfera acadêmica, de certa *penalização* em torno da vida dos pobres (no duplo sentido de pena, comiserção e piedade; e de criminalização penal da miséria), que acaba por

⁹Agamben, em seu livro *Altíssima Pobreza*, publicado em 2015, reconstrói a vida dos monges, de Pacômio a São Francisco, para abordar os dilemas enfrentados na tentativa de construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela. Para explicitar a radicalidade dessa ideia ele se dedica ao estudo do franciscanismo, uma vez que a aspiração originária dos frades franciscanos era reivindicar uma vida e não uma regra, uma *forma vitae* e não um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas. Com os franciscanos, ressalta Agamben, pode-se aprender o valor de uma forma de vida que não é doutrina, nem conselho, nem moral, nem ciência, nem lei, mas funciona como o princípio material de uma comunidade que, embora subscrevendo a possibilidade de uma existência humana fora do direito, conserva um legado precioso para confrontar o processo de redução mercadológica da vida no nosso presente.

reproduzir um discurso moralizante em torno dos moradores das periferias que, no limite, obstruem sua percepção como sujeitos plenos, de direito e de fato, da educação.

Obviamente, não se trata aqui de idealizar ou romantizar as condições sociais e econômicas a que estão expostos os sujeitos periféricos, mas de sinalizar os elementos obscuros, porque invisibilizados, que cerceiam a compreensão de como suas experiências são abordadas nos processos educativos. A ideia é barrar o discurso securitário que vê a educação dos pobres sempre em uma lógica preventiva, a fim de eliminar a existência de “futuros vagabundos” no presente. Atente-se, mais uma vez, que o enunciado “vagabundos” visa destacar aqui seu lugar como *pedra de tropeço* nos discursos que lidam com todas as formas de vidas *outras* em nossas sociedades. Por isso, ao me incorporar ao projeto de uma possível e desejável *genealogia crítica dos vagabundos* não tenho a intenção de dizer o que são, objetivamente, os vagabundos, não me interessa nomeá-los e menos ainda “dar voz” a esses sujeitos em nossa cultura.

Reitero que o esforço é uma tentativa filosófico-educacional, um experimento ético-estético, no âmbito do pensar, voltado a evidenciar como a presença dos vagabundos, como um intercessor pedagógico, incomoda os discursos hegemônicos sobre os pobres, podendo funcionar também como uma espécie de linha de fuga (DELEUZE, 1978) aos modos dominantes de governamento da educação dos pobres. A própria ênfase na genealogia evita a tentação de criar ou validar mais um novo ou autêntico conceito de periferia ou de pobreza, procurando antes pensar os elementos que compõem historicamente os discursos que delimitam a formação dos sujeitos pobres/periféricos, visando intencionalmente subverter o processo de naturalização das categorias pedagógicas projetadas para mover a formação desses sujeitos¹⁰.

O vagabundo comparece aqui, portanto, como uma espécie de fantasma sempre a assombrar os discursos de proteção ou de inclusão, comuns na educação, tendo em vista que o vagabundo está sempre em risco de ameaçar a positividade e a produtividade desses mesmos discursos. Não por acaso, o vagabundo paira aterrorizante sobre o conjunto dos sujeitos

¹⁰ A genealogia como forma própria de fazer história se opõe à pesquisa da origem (FOUCAULT, 2008, p. 260 e 261). O propósito é desestabilizar verdades para fazê-las entrar em crise, sem querer propor outra melhor para substituir (SÁNCHEZ MECA, 2005). Não tentamos recolher o que era o antes do agora. Fazer genealogia foi o cuidado de escutar a história, em vez de crer na metafísica, aprender o segredo de que os fenômenos são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2008, p. 262). Logo, fazer a genealogia dos valores “[...] nunca será partir em busca de sua “origem” [...] será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades em nos acasos dos começos; [...] O genealogista tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, [...]. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos” (p. 264).

identificados nas classes populares ou localizados nos territórios da pobreza, alimentando clichês, acadêmicos ou não, que estão na origem de uma política do medo e do ódio (PELBART, 2000). Isso porque os dois gestos paradigmáticos do vagabundo consistem em recusar o estudo e recusar o trabalho, o que faz dele um inimigo por excelência dos aparatos de governo da vida

Curiosamente, por outro lado, o campo estético sempre foi mais sensível à experiência da vagabundagem. Nesse âmbito, os vagabundos são chamados para reler a história ao avesso. Diferentes artistas, no século XIX, escandalizaram a sociedade por flanarem à moda dos vagabundos. Esse é um dado bastante significativo e que será levado, no devido tempo, em conta nesta dissertação. Pois, tanto nas tentativas de eliminação dos vagabundos, assim como na emergência de seus *devires*, encontramos aquilo que nós conhecemos e aquilo que nós somos não como a verdade e o ser, mas como a exterioridade e o acidente (FOUCAULT, 2008). Logo, se os vagabundos têm sido objeto de desqualificação social e epistêmica, não é por causa de uma limitada perspectiva teórica vigente, mas por uma disposição política arraigada de controle das diferenças. O gesto de vagabundear sinaliza para a lógica da propriedade *biopolitizada*.

Daí porque levar uma vida na vadiagem ou vagabundagem em uma sociedade administrada só é tolerada aos privilegiados. Walter Benjamin (2015, p. 199) lembra-nos: no momento em que a burguesia conquistando o poder alterou as linhas de força da sociedade feudal, essa mudança foi fatal para os artistas, esses vagabundos por excelência, que passaram a se constituir como exemplos de “não-trabalhadores”. É nesse contexto que, dentre outros, Baudelaire buscou falsificar sua “existência ociosa numa insígnia”, transformando-se em um *flâneur*, uma das figuras mais conhecidas e comentadas do modo de vida vagabundo.

No início do século XX, o que ainda havia resistido nessa verdadeira batalha contra os vagabundos, no contexto da industrialização das sociedades ocidentais, sofreu mais uma dura derrota. Hardt e Negri (2014, p. 256), qualificam essa derrota com os signos da teleologia e da eugenia. A primeira, diz respeito ao fato dos vagabundos terem se tornado os estrangeiros por excelência, abordados como uma visita não desejada e recebidos com desprezo pela hospitalidade liberal e neoliberal: “nossa casa é sua casa, mas não toque em nada”, ou, pensando no tempo presente, nem isso. Já a eugenia aponta para uma visão trágica porque indica a naturalidade com que se relega à morte a vida dos que não têm trabalho. O vagabundo aqui, encarnado prioritariamente em crianças e adolescentes pobres, é exposto a uma violência radical e sistêmica, literalmente deixados para morrer em função da sua vagabundagem. Por isso, nos termos de Hardt e Negri, toda vida vagabunda torna-se um

sintoma da vida transformada em mercadoria. Isso significa expor e legitimar essa vida como um objeto privilegiado dos dispositivos de intervenção estatal voltados a assegurar a nova ordem social.

É nesse cenário que as cidades precisaram ser reprojctadas a fim de eliminar ou, no mínimo, “esconder” suas margens, tornando as favelas algo a ser expurgado da paisagem urbana (VALLADARES, 2005). Doravante, os favelados tornam-se um signo das formas de vida indesejáveis, verdadeiramente vidas fora de lugar. Mais uma vez, o vagabundo é pensado como aquele que não sabe (ou não aprendeu) a se colocar no seu devido lugar (FANON, 2008).

Como sabemos, as formas de desclassificação são inseparáveis de juízos morais. Os discursos do poder não se descolam de uma paisagem moral de caráter normativo. Por isso, a intenção derradeira deste texto consiste em *falsificar* a própria desclassificação pela qual os sujeitos periféricos passam quando se veem marcados pelos signos da vagabundagem, pensando-a em uma dramaturgia da forma de vida cínica (FOUCAULT, 2011, p. 225). Assim como Benjamin evidenciou a desfiguração operada por Baudelaire que transformou sua existência vagabunda na insígnia do *flâneur*, com Michel Foucault enxergo na “carne dos sujeitos cínicos” a possibilidade de “pôr a nu” as relações entre “verdade e éthos”, desmascarando com os vagabundos a dimensão trágica da formação humana vigente.

2 “EU SOU POBRE, MAS NÃO SOU VAGABUNDO!”¹¹

O propósito desse capítulo consiste em delinear o processo de construção social e discursiva da noção de vagabundo balizada no âmbito das genealogias desenvolvidas por Foucault, no curso *Os anormais* do *Collège de France* e na sua obra mais conhecida, *Vigiar e punir*, ambos de 1975. Trata-se de um passo importante, pois é com base na noção de *anormal* que determinados tipos de pobres, os vagabundos, bem como determinados locais urbanos frequentados por eles, serão considerados uma fonte de periculosidade para a sociedade.

No entanto, como ressalta Guillaume Le Blanc (2013 p. 173), já na sua *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault apontava uma “nova história da pobreza”, posto que “loucos e pobres não cessaram de se olhar em um jogo de espelhos, de serem considerados como sujeitos das margens que uma longínqua semelhança acabava sempre por reinscrever em um espaço comum”. Por isso, recuperar os rastros de uma história da pobreza não é uma mera “curiosidade epistemológica”, uma vez que a solidariedade entre o louco e o pobre tende a se reconstituir, hoje, sob outras formas, manifestando-se na (des)estabilização das diferentes instituições de cuidado social como a escola. Ao evocar a “grande libertação dos mendigos” do hospital geral, Foucault delineou uma “percepção purificada da pobreza” já que, naquele momento, visava-se construir uma nova fronteira “entre pobres válidos e pobres inválidos”.

Aos pobres inválidos recaiu a necessidade das estruturas de cuidado, enquanto os pobres válidos “não serão mandados nem para as *poorhouses* nem para as *workhouses*, devendo-se proporcionar-lhes o mais rápido possível um trabalho conveniente às suas forças e capacidade” (LE BLANC, 2013, p. 174-175). Nessa nova partilha das imagens da pobreza, passa-se a lidar com os pobres válidos a partir da perspectiva de inseri-los na lógica do trabalho.

Articula-se, com efeito, uma consistência econômica irreduzível aos signos da pobreza, onde não se busca mais simplesmente suprimi-la, pois ela pode se tornar uma fonte de riqueza. A consistência econômica do pobre abre, assim, um novo caminho para sua reabilitação pelo caminho da integração no mundo do trabalho. Nesse processo a pobreza se viu esvaziada de todo estatuto ontológico privilegiado para aparecer como simples carência econômica, deixando de ser uma figura da transcendência e caindo na órbita do mundo social.

¹¹ Essa expressão foi ouvida por mim, muitas vezes, enquanto apresentava e discutia aspectos deste trabalho de dissertação em congressos e seminários no campo da educação e da filosofia da educação, evidenciando a identificação de vários educadores com a pobreza, mas recusando taxativamente o status de vagabundagem.

É nesse cenário que a pobreza atrai para si uma nova avaliação moral que, ao invés de santificá-la, a torna alvo de condenação. A pobreza vira uma figura da abjeção¹², o que abre margem para a demanda de uma “defesa da sociedade” que “[...] se assenta sobre uma guerra social face a esses indivíduos potencialmente perigosos” (LE BLANC, 2013, p. 184).

Em outros termos, a pobreza como questão social desdobra um novo cenário de classificação e enquadramento de enormes contingentes populacionais. A mera presença dos pobres produz constrangimento já que sua existência desvela não tanto as disfunções da sociedade, mas seu funcionamento efetivo. Essa ideia coloca, na ordem do saber, uma série de questões: Como identificar os pobres? Como medir a pobreza? E, por último, mas não menos importante: O que fazer para combater a pobreza? Todas essas questões indicam que a pobreza é mais que exclusão social ou econômica, estando associada a um complexo jogo de valorização e/ou desvalorização de determinados modos de ser, de morar, de se relacionar, enfim, de viver.

A pobreza, desse ponto de vista, é o próprio estigma do pobre, seu primeiro e fatal delito (NUNES, 2014), pois a condição de pobreza se transforma em um fardo por ser ela também signo potencial de desvio e inclinação a condutas capazes de suscitar o medo. Por essa razão, eliminar a pobreza se tornou uma das tarefas centrais da política. O veículo fantasmagórico dessa tarefa é a imagem do pobre como um *criminoso em potencial*. Essa imagem menos que descrever a condição de pobreza do pobre serve para justificar as intervenções sobre suas vidas, a fim de regular suas condutas e sua circulação nas grandes cidades.

2.1 A construção da pobreza como signo pre-visível da vagabundagem

Pobreza e violência vinham sendo associadas desde o século XVIII, o século que teve na instituição hospitalar uma função bem diferente do que podemos ver na atualidade. Naquele contexto, o hospital era, antes de tudo, uma instituição de assistência, separação e exclusão dos pobres do restante da sociedade, forjando uma concepção específica de pobreza confundida com a mendicância. Os pobres e os mendigos tinham estatutos diferentes, mas

¹² Isso significa que, em nossa cultura política, a figura do pobre se vincula não apenas a uma história dos lugares sociais, ela aponta as condições de possibilidade das práticas que distribuem toda uma arquitetura do que significa *ser* um ser humano, a partir do centro e da periferia como lugares outorgados a uns e recusados a outros. Dentre outros, Alfredo Veiga-Neto (2001, p. 105) tem explorado essa dinâmica de “incluir para melhor excluir”, através das chamadas “políticas de inclusão dos anormais”, entre os quais estão os deficientes, os usuários de crack, etc.

compartilhavam semelhanças no que diz respeito às suas *pauperis*, herdeiros que eram da antiga mística cristã que equiparava, no imaginário da Idade Média o Cristo e o pobre.

Gradativamente, porém, os pobres foram percebidos sobretudo como objetos de assistência porque portadores de doenças e vícios passíveis de serem transmitidos ao conjunto da sociedade. Surge uma nova sensibilidade que, por um lado, despoja a pobreza de sua positividade mística e, por outro, a coloca sob o efeito de desordens sociais múltiplas.

Doravante, a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a desordem e a ordem que a encerra numa culpabilidade. [...] no mundo da caridade estatizada se tornará complacência consigo mesma e falta contra a boa marcha do Estado. [A pobreza] passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. As grandes casas de internamento encontram-se ao final dessa evolução: laicização da caridade, sem dúvida — mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria (FOUCAULT, 2010, p. 59).

A caridade deveria ser assumida como um dever do Estado, encarregado de eliminar as mazelas da pobreza e da miséria, através da instrução e da ocupação do tempo. O passo seguinte consiste na chamada moral ao trabalho e na condenação do ócio dos pobres. Essa é uma das razões estratégicas do dispositivo hospitalar, encerrando em seus limites os pobres para impedir que sua mendicância nas ruas provocasse desordem na sociedade. Entretanto, apesar dessas medidas, a pobreza não deixou de aumentar, exigindo novos aparatos para sua regulação, o que deu origem às primeiras recomendações para que os mendigos fossem processados juridicamente. Todos os que não estivessem devidamente localizados ou dispostos a contribuir para o processo de produção das riquezas deveriam parar nas chamadas casas de correção.

Em 1532, o parlamento de Paris decidiu mandar prender os mendigos e obrigá-los a trabalhar nos esgotos da cidade, amarrados, dois a dois, por correntes. [Outra decisão] datada de 1606 decide que os mendigos de Paris serão chicoteados em praça pública, marcados nos ombros, a cabeça raspada e expulsos da cidade. [...] um ordenamento de 1607 estabelece nas portas da muralha da cidade companhias de arqueiros que deveriam impedir a entrada a todos os indigentes (FOUCAULT, 2010, p. 64).

Ao longo de todo o século XVIII, administrar a mendicância tornou-se um problema central. Enquanto se buscava reabilitar moralmente o pobre como fonte de riqueza da nação, restava o que fazer com os chamados pobres inválidos, cuja presença passou a materializar toda sorte de risco e medo para a ordem social vigente. É nesse momento que, do ponto de

vista epistêmico, a teoria da degeneração, formulada em 1857 por Morel, adquire importância. O degenerado torna-se uma chave explicativa de largo alcance (FOUCAULT, 2010).

O termo anormal passa a funcionar como um conceito epistemológico-político, elaborado a partir das noções de “monstro humano”, “incorrigível” e “onanista”, que aliado à “descoberta do instinto e do mecanismo da hereditariedade” vai propiciar a emergência de todo um arcabouço teórico mobilizado para uma “[...] nosografia do controle de comportamentos desviantes” (FOUCAULT, 2010, p. 75). A figura-conceito do anormal reconfigura o estudo acerca dos monstros, uma categoria usada passa a se referir a “pessoas cuja conduta, tipo físico e modos de viver” eram considerados abomináveis para a maioria da população, causando medo. O monstro é uma espécie de violação das leis da natureza, uma aberração natural¹³.

O conceito surge no âmbito *jurídico-biológico*, pois, segundo Foucault (2010), o monstro originalmente não era um termo médico. O anormal, diz ele, é um descendente direto do monstro. No século XIX, a anormalidade é pensada como uma “monstruosidade diáfana”, cujo maior exemplo é dado pelos indivíduos considerados *incorrigíveis*. A incorrigibilidade exige descobrir a monstruosidade que existe por detrás das pequenas anomalias, das pequenas ações que apenas parecem destoar do estado normal. Por isso, a incorrigibilidade guarda, de fato, o “segredo comum e singular” de uma nova monstruosidade (FOUCAULT, 2010, p. 75).

O monstro era algo raro, uma forma de exceção, o indivíduo a ser corrigido, ao contrário é um fenômeno comum, presente em várias situações da vida em sociedade. Os incorrigíveis podiam “ser encontrados em qualquer lugar” (FOUCAULT, 2010, p. 76)¹⁴. Temos então um outro tipo de monstro: o monstro moral. Ao contrário do que pode aparecer em uma primeira visada, esse se trata de um dos monstros mais perigosos, pois todo indivíduo podia se transformar, potencialmente, em um criminoso. Como explica Foucault (2010), “Todo criminoso poderia muito bem ser, afinal de contas, um monstro, do mesmo modo que outrora o monstro tinha uma boa probabilidade de ser criminoso” (p. 101). Estamos diante de uma nova série de monstruosidades. Curiosamente, o primeiro, sendo o próprio político quando este prioriza, de forma despótica e tirânica, “os seus interesses e assim rompe com o pacto ou contrato social” (FOUCAULT, 2010, p. 115). As ações políticas desse monstro

¹³No limite, o que é o monstro? Um misto de homem e de animal, uma transgressão, portanto, dos limites naturais. Nesse contexto, o monstro aparece como um fenômeno extremo e raro (FOUCAULT, 2010, p.70).

¹⁴A diferença entre o monstro e o incorrigível pode ser percebida também na terceira figura precursora da anormalidade, segundo Foucault (2010): a figura do masturbador. Situado em um espaço mais íntimo da vida do ser humano, no âmbito privado, sua prática desviante é considerada vetor de transmissão de doenças, bem como a origem de deformidades do corpo, configurando uma monstruosidade de comportamento situada a meio caminho entre o monstro natural, uma aberração das leis da natureza, e o incorrigível, uma aberração das leis sociais.

dependem de suas paixões e suas escolhas não obedecem a regras racionais de administração, devendo ser substituído pelo Estado de Direito.

O primeiro monstro [moral] é o rei. O rei despótico é, assim creio, o grande modelo geral do qual derivarão historicamente, por toda uma série de deslocamentos e de transformações sucessivas, os vários monstros que vão povoar a psiquiatria e a psiquiatria legal do século XIX. Parece-me, em todo caso, que a queda de Luís XVI e a problematização da figura do rei assinalam um ponto decisivo nessa história de monstros humanos. Todos os monstros humanos são descendentes de Luís XVI (FOUCAULT, 2010, p. 118).

O segundo monstro moral rompe o contrato social através da revolta, atacando o corpo social e assassinando as pessoas. Esse vem da “classe mais baixa”, e é acusado de, não poucas vezes, “comer carne humana, sequestrar crianças e causar desordem” (FOUCAULT, 2010, p. 173)¹⁵.

Essas duas figuras estão presentes na individualidade anormal. Mas nenhuma delas identificará tão bem o perfil do anormal como o terceiro monstro moral: o incorrigível, representado exemplarmente pelos vagabundos. Esse é o principal monstro moral do final do século XIX e início do século XX. Alvo de correção na escola, nas instituições sociais, até nas casas de reclusão, com ele o embate entre a força que quer governar e a resistência que se oferece instala uma guerra cujos ecos ainda estão presentes entre nós. Os vagabundos, enquanto modelos paradigmáticos de uma nova monstruosidade, a incorrigibilidade, requerem uma série de intervenções sobre os corpos que envolvem tarefas nada simples.

[Pois] o que define o indivíduo a ser corrigido é que ele é incorrigível. E, no entanto, paradoxalmente, o incorrigível, na medida em que é incorrigível, requer um certo número de intervenções específicas em torno de si, de sobre intervenções em relação às técnicas familiares e corriqueiras de educação, isto é, uma nova tecnologia da reeducação (FOUCAULT, 2001, p. 73).

Nas décadas finais do século XIX, a incorrigibilidade é deslocada para o âmbito das questões sociais que articulam a urbanização das grandes cidades, fazendo surgir em toda sua virulência o problema da vagabundagem. Ao serem reclassificados de vagabundos, os incorrigíveis passam a ter suas histórias contadas através da burocracia policial, que demonstra estatisticamente a relação entre a reincidência dos crimes de contravenção, fonte de crimes maiores, e a ineficácia dos métodos na correção e/ou punição destes mesmos crimes.

¹⁵ Destaque-se que as figuras mais monstruosas são aquelas acusadas de praticar um misto de antropofagia e sexualidade (FOUCAULT, 2010, p. 176), provocando pânico e estigmatizando o grupo social enfocado. Isso ocorreu com judeus, hereges, pessoas pobres e com toda população considerada perigosa.

Assim, o sistema de percepção e avaliação moral muda, fazendo do vagabundo o inimigo da sociedade, sendo seu principal desvio o fato de não se submeter à lógica da produção.

Nas análises do século XVII, partia-se do desemprego para explicar a mendicância e a delinquência, no século XIX o organizador já não é esse par. Os vagabundos já aparecem como inimigos sociais em virtude do poder violento que exercem sobre a população e de sua posição no processo de produção como recusa ao trabalho. Os moralistas e economistas do século XVIII acreditam que a multiplicação da vadiagem era pensada como um poder fora da lei. Nesse tipo de moralidade alguém não se torna vagabundo por falta de trabalho, e sim por livre e espontânea vontade em recusar trabalhar. Assim, no século XIX, o objetivo da sociedade é essencialmente controlar esses elementos marginais, perturbadores da ordem. No início desse século, só se falava daqueles que não trabalhavam (FOUCAULT, 2010, p. 406).

O problema é como exercer um poder de correção nos vagabundos, fazendo deles “verdadeiros pobres”, isto é, inculcando neles o gosto pelo trabalho. No entanto, a ineficácia dos métodos corretivos voltados a esses indivíduos é mais que evidente. Entende-se que isso se devia mais à degenerescência moral do caráter dos vagabundos do que propriamente à ineficácia dos métodos empregados. De toda forma, o saber em torno dos vagabundos se constrói lentamente. Trata-se de um “saber que nasce de técnicas pedagógicas, de técnicas de educação coletiva, de formação de aptidões” (FOUCAULT, 2010, p. 77), demandando uma renovação das aparelhagens de correção, pois é imputado a estes um novo “estado anormal”.

[o estado anormal dos vagabundos] não é exatamente uma doença. O estado é uma espécie de fundo causal permanente, a partir do qual podem se desenvolver certo número de processos, certo número de episódios que, estes sim, serão precisamente a doença. O estado é a base anormal a partir da qual as doenças se tornam possíveis. Pode ser uma deformidade, um distúrbio funcional, um impulso, um ato de delinquência, a embriaguez. Em suma, tudo que pode ser patológico ou desviante, no comportamento ou no corpo, pode ser efetivamente produzido a partir do estado. A noção de anormal construída a partir do modelo médico-jurídico e a noção de estado servirão para a sociedade se proteger dos perigos definitivos de que ela pode ser vítima de parte das pessoas que estão no estado de anormal (FOUCAULT, 2010, p. 402).

Ainda segundo Foucault, ao juntar o conceito de “estado anormal” com as “noções de degeneração e as análises da hereditariedade”, a psiquiatria e as práticas judiciárias deram lugar a um racismo diferente do racismo étnico ou histórico:

[...] é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer,

podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. Racismo interno que terá por função não tanto a prevenção ou defesa de um grupo contra ou outro, mas sim contra todos que poderão ser efetivamente portadores do perigo, no interior do mesmo grupo (FOUCAULT, 2010, p. 403).

No caso brasileiro, a junção do racismo étnico e histórico com o racismo contra os anormais encontrou uma sociedade ainda escravocrata que associava pobreza e degradação moral. Por essa razão, aos olhos da elite brasileira, os pobres, “[...] com sua aura de viciosidade, não se encaixavam no ideal de nação” (RIZZINI, 2008, p. 46), fazendo recair sobre a população negra de escravos e de ex-escravos as ideias morais de preguiça, vadiagem, vício e perigo, que, sob determinados aspectos, são generalizadas para o campo inteiro da pobreza¹⁶.

Mas é, no século XX, com o discurso higienista que a população pobre e negra será percebida como a causa de vários empecilhos à modernização. Sua presença sendo sentida como naturalmente corruptora e representando tanto perigo físico como perigo moral. A ideia de moralidade associada ao pobre e às suas condições de vida, nesse momento, torna-se um elemento do pensamento político e pedagógico, gerando “[...] práticas desumanizantes de adaptação do pobre a nova ordem liberal do capitalismo vigente” (RIZZINI, 2008, p. 80). Práticas que deslocam a atuação do aparato policial: do combate à prostituição ao controle dos cortiços.

O viés da moralidade como embasamento da prática policial, principalmente em relação aos crimes de contravenção, sob os quais se enquadravam a vadiagem e a vagabundagem, aponta diretamente para a ideia de um estado anormal dos indivíduos ou grupos considerados como anomalias sociais (SOUZA, 2015). Neste sentido, é possível constatar que a ideia de periculosidade, associada aos vagabundos, está na origem dos métodos de correção, mas também de educação, mobilizados para o enquadramento moral das populações pobres.

¹⁶Como sabemos, a maneira pela qual se processou o desmonte do estatuto da escravidão, concomitante com a consolidação da medicina e do direito no corpo Estatal e com o projeto de modernização e civilização da sociedade brasileira induziu a uma percepção do escravo como um “empecilho a este projeto (...) [e] um desafio à higiene, que via nele um bolsão de resistência ao poder normalizador” (COSTA, 2004, p. 121).

2.2 O perigo e o medo como afetos políticos endereçados aos pobres

As estatísticas policiais acerca da reincidência criminosa de determinados vagabundos, evidenciam o caráter de incorrigibilidade de determinados indivíduos, funcionando para operar e legitimar uma nova partilha entre os pobres. De um lado, aqueles que se deixam enquadrar nas práticas e nos meios empregados para o controle e prevenção da delinquência urbana. Por outro, aqueles que não se adequam, doravante considerados, de direito e de fato, como os verdadeiros vagabundos, desencadeando o medo nas sociedades e forjando um imaginário social atrelado à urgência de banir do cotidiano urbano os vadios e os vagabundos.

O medo torna-se então um afeto político consistente que permite perceber a pobreza como uma experiência capaz de gerar inúmeros crimes. Esse medo articula todo um discurso, médico e jurídico, que terá por função detectar os perigos da pobreza potencialmente criminosa, articulando, nos termos de Foucault (2010, p. 44), uma questão crucial: devemos aplicar aos vadios e vagabundos as leis? A pergunta é pertinente tendo em vista a compreensão de que os vagabundos são incorrigíveis, logo, passíveis de não demonstrar o discernimento ou a capacidade, adquirida ou inata, de compreender e viver sob as leis sociais. Como os loucos e as crianças, os vagabundos são considerados inimputáveis. Assim, pergunta novamente Foucault (2010, p. 120): “[...] não deve a sociedade se livrar deles, sem nem sequer passar pelo arsenal da lei?”. Dizendo de modo direto: face aos vagabundos contumazes de nada valeria a aplicabilidade da lei, seja para proteção da sociedade, seja para sua correção e reeducação, pois

[O vagabundo] é um déspota ao contrário que não observa os princípios morais das leis sociais. O criminoso, principalmente o vagabundo moral, passa a ser caracterizado não pela qualidade do crime cometido, mas pela própria natureza deste crime. Dessa maneira, se o crime tem uma natureza e o criminoso [é] um ser natural [este passa a ser caracterizado] no próprio nível de sua natureza, por sua criminalidade (FOUCAULT, 2010, p. 112).

Esta caracterização impõe a necessidade de um novo saber que pressupõe o estudo minucioso dos indivíduos acusados ou presos por vagabundagem. Deve-se estudar “seu espírito, seus costumes, o vigor das suas qualidades corporais, sua idade, seu sexo. Deve transportar-se, tanto quanto puder, ‘para dentro’ do criminoso, a fim de penetrar, se possível, sua alma” (FOUCAULT, 2010, p. 116). A construção desse saber relaciona-se a uma nova economia da punição, com a ressalva de que o saber/poder de punir, no caso dos vagabundos, não está relacionado ao tipo de crime cometido, mas sim ao tipo de criminoso que se é.

[...] se punirão indivíduos que serão julgados como criminosos, porém avaliados, apreciados, medidos, em termos de norma e de patológico. A questão do ilegal e a questão do anormal, ou ainda, a do criminoso e a do patológico, passam a ficar ligadas, e isso não se dá a partir de uma ideologia própria, nem de um aparelho Estatal, mas em função de uma tecnologia que caracteriza as novas regras da economia do poder de punir (FOUCAULT, 2010, p. 114-5).

Fecha-se aqui um ciclo: os rastros do “monstro humano”, tematizado no final do século XVIII, vão se fazer presentes, nos séculos XIX e XX, “[...] vivazes, atenuados, discretos, mas ainda assim realmente ativos, em toda essa problemática da anomalia e em todas as técnicas judiciárias ou médicas” (FOUCAULT, 2010, p. 71), ressurgindo nos chamados vagabundos.

Mas, na justa medida em que aos vagabundos não cabe a aplicação da lei, são previstos novos mecanismos para integra-los ao projeto de modernização. O medo endereçado à vagabundagem imputa aos pobres, de forma ampla, a ideia de um verdadeiro perigo social. Como resultado, a pobreza passa a suscitar não apenas reações sociais, mas também um “pânico moral” (MISKOLCI, 2007), um mecanismo sorrateiro de domesticação dos modos de ser considerados dissonantes, e que permite acionar um novo dispositivo político de segurança.

Nesse contexto, o Estado deve garantir o policiamento dos efeitos indesejáveis gerados pelos pobres, regulando sua circulação no espaço público em nome da proteção da vida de todos os cidadãos. Essa ideia aparentemente banal carrega consequências políticas e filosófico-educacionais. O modo de tematização dos pobres fala de um poder, simultaneamente, ontológico e social voltado a constituir aquilo que nomeamos como *nossa* humanidade.

2.3 Do homem pobre à pobreza do humano: a máquina antropológica

Nessa direção, tanto Foucault como Agamben se esforçaram para mostrar que a suposta garantia de proteção pelo Estado ao conjunto dos cidadãos é inseparável do abandono e da produção de morte para determinados contingentes populacionais. No primeiro volume da sua *História da Sexualidade*, afirma Foucault (1997, p. 134): “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”.

Na esteira dessa indicação, Agamben (2002) amplia o relato foucaultiano de captura da vida pelos mecanismos de poder, desdobrando uma análise onto-política da *vida nua*. A análise de Agamben indica que o ingresso da *zoé* na esfera política da *polis* constitui um evento decisivo da nossa modernidade filosófica. Para ele, a fratura biopolítica, entre vidas a proteger e vidas abandonadas, consome a metafísica da subjetividade, traçando uma espécie de limiar entre a vida protegida e aquela que deve ser exposta à morte. Uma vida considerada indigna.

A politização do caráter *sacer* da vida humana acaba por converter o pobre em um problema pedagógico de primeira ordem. Pois, se outrora coube ao hospital geral encerrar “[...] os vagabundos, os mendigos, as prostitutas, os sem-teto” (GROS, 2012, p. 254) a nova sensibilidade gerada pelas práticas biopolíticas reconstruiu a figura do pobre como uma questão a ser resolvida em termos de escolarização obrigatória. Tocamos assim os limites de nossa modernidade, uma vez que a pobreza passa a ser vista como uma espécie de mal a ser evitado, mobilizando-se toda uma semântica moralista em torno do “dever ser” dos pobres.

O pobre e a pobreza se torna uma figura do avesso da modernidade, evidenciando seus limites mais explícitos, os quais consistem naqueles que refletem sobre a humanidade do homem. Na figura do pobre encontramos o “outro” da modernidade pedagógica, que será mantido sempre sob uma vigilância constante. Como resultado, a oferta de educação escolar aos pobres traz, na sua esteira, uma intensa carga de desqualificação social, econômica e moral. Educar os pobres significa, nesse contexto, dotar esses sujeitos dos predicados necessários para sua inclusão no jogo que os produziu a partir da imagem negativizada de si mesmos¹⁷.

A experiência formativa dos pobres está associada a uma busca constante por retirar o pobre da sua pobreza. O maior infortúnio da pobreza consistindo no fato dessa mesma condição impedir o desenvolvimento da educação que lhe é oferecida. Pensados como um *resto* da plebe, os pobres são aquilo que sobra entre o povo e ele mesmo. Por isso, os vagabundos expõem as divisões a que estão sujeitos os indivíduos que compõem uma população identificada como um povo. Os vagabundos são um excesso até mesmo para aquela parte do povo identificada como pobre, fazendo com que os próprios pobres busquem se afastar dessa parte anômala de si mesmos, pois os vagabundos encarnam a parte assombrosa, perigosa e temida da pobreza.

¹⁷ O pobre ocupa “um lugar de subtração”. Ao “conjunto da plebe nomeia-se ‘povo’, título que prima pela mesma indiferenciação atribuída às ‘classes populares’” (CERQUEIRA, 2010, p. 22-23), mas uma parte específica dessa plebe põe em perigo o próprio povo. São os vagabundos.

Os vagabundos compõem um grupo de pura exposição da vida nua, mas que tem sua exposição velada por um conjunto mais amplo, os pobres. Esse velamento é o que permite ao povo negar o seu próprio resto, controlando, purificando, no limite, eliminando sua presença ameaçadora. Os vagabundos são colocados no centro de uma problematização que não se reduz a questões meramente políticas, econômicas ou sociais. Eles são uma figura-limite entre o homem e o não-homem, entre o povo integrado e a plebe disruptiva, entre a vida que merece ser vivida e aquela que pode ser descartada e abandonada. Daí que, ao legitimar e reproduzir a concepção do pobre como o desafortunado, o desvalido, o carente, isto é, como objeto privilegiado de nossas boas intenções e intervenções políticas e pedagógicas, esse mesmo regime de verdade articula a figura do pobre-vagabundo como o *outro* de nossa modernidade e de nossos sistemas de pensamento, contribuindo para alimentar o desejo de “superação da pobreza”, seja eliminando os pobres, seja colocando-os no seu devido lugar.

Cabem aqui as análises de Agamben (2006, p. 60) sobre a *máquina antropológica*, o dispositivo que produz o humano e separa, no homem, a humanidade da não humanidade. Na interpretação de Agamben, o termo “homem” não define uma substância, mas funciona como uma máquina que busca produzir o reconhecimento do humano através do não-humano.

O homem é, por conseguinte, o ser vivo que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, trate-se de fazer ou de não fazer. O que o expõe, mais do que qualquer outro ser vivo, ao risco do erro, mas, simultaneamente, lhe permite acumular e possuir livremente as suas capacidades (AGAMBEN, 2010, p. 58).

Nessa perspectiva, o que caracteriza o humano é a sua pobreza ontológica, ou seja, o fato de ser desapropriado de uma essência fixa. Todo sujeito reconhecido como “humano” é, portanto, essencialmente pobre. Em termos antropológicos isso significa dizer que a pobreza deixa de ser entendida como o não ter recursos, pois isso sempre reitera a pobreza como um impedimento e uma privação, prendendo os pobres como sendo sempre desvalidos e carentes, e, ao mesmo tempo, destinando os vagabundos ao posto de encarnação da “potência do mal e do perigo” para a sociedade, nossos “monstros banalizados” (FOUCAULT, 2010, p. 71), justificando as exclusões de indivíduos e grupos em nome do bem da própria humanidade.

Disso decorre o imperativo de se construir técnicas e práticas para punição, contenção e correção dos vagabundos. Em geral, essas técnicas e práticas estão circunscritas pela prisão como método pedagógico e pelo trabalho educativo como instrumento regenerador. Mais importantes, para o nosso argumento, são os aspectos morais que fundam o exercício desse direito de punir, focado menos em função da gravidade do delito, e mais em função das circunstâncias e das motivações comportamentais associadas a uma suposta natureza do

criminoso. É essa dimensão moralizante que permite ao Estado empregar formas sofisticadas de controle e exclusão como medidas preventivas para tranquilizar a parte ordeira da população.

Assim, uma *genealogia dos vagabundos* guarda uma crítica radical aos gestos dominantes nas ciências humanas, em geral, e nas teorias educativas, em particular. Como indica o próprio Foucault (2013), em *Vigiar e punir*, é possível dizer que os vagabundos desvelam o modo de funcionamento dos nossos humanismos domesticadores¹⁸. A análise de *Vigiar e punir* aponta não apenas como o Ocidente penaliza extrajudicialmente aqueles que não se enquadram nas leis e normas, traz à tona os segredos de nossa disposição humanista articulada à produção de corpos úteis e dóceis. A escola, nesse contexto, constitui-se como um espaço privilegiado de cultivo da arte de pôr os homens enfileirados. Contrariando nossa bem intencionada práxis pedagógica, Foucault (2013, p. 164) lembra: na escola os sujeitos são organizados por *partições* através do bom adestramento, a fim de impedir que os indivíduos, principalmente os mais pobres, sejam atraídos pela sedução da vagabundagem.

O problema educativo chave, nesse processo, é como prever a evolução de um dado indivíduo a fim de corrigi-lo de forma segura. Foi a busca desse tipo de saber que permitiu desdobrar um conjunto de técnicas e discursos no campo educacional¹⁹. Nesse contexto, uma das tarefas da educação consiste em formar um sujeito que, adestrado habilidosamente, esteja destinado a submeter àquela parte de si que não é dotada de características racionais, resistindo aos apelos da vadiagem. O vagabundo com-partilha, quer dizer, faz parte do processo de partilha do próprio sujeito humanista ou humanizado *da e pela* educação.

Tematizada a partir dos fragmentos estilhaçados de uma *genealogia da vagabundagem*, a educação e a escola se veem convidadas a repensar as categorias que fundam os seus humanismos domesticadores. Pois se, como vimos, a *incorrigibilidade do incorrigível* prefigurou a emergência do vagabundo, requerendo certo número de intervenções em relação às técnicas comuns de educação, não poderia o ponto de vista dos próprios

¹⁸ O estatuto extemporâneo dessa genealogia explicita os processos de normalização disciplinar e a dinâmica regulamentadora da biopolítica, antecipando algumas premissas subjacentes aos trabalhos finais de Foucault acerca da ética do cuidado de si e da *parresia* cínica (FREITAS, 2016).

¹⁹ O próprio panóptico é uma máquina de fazer experiências voltadas à modificação de comportamentos. A generalização desse dispositivo é o que permite o desenvolvimento de investigações pedagógicas cruciais, ou seja, capazes de tornar viável a análise das transformações que se pode ou que se busca obter com os seres humanos. Nos termos de Foucault (2013, p. 193), “[...] usando crianças encontradas, ver-se-ia o que acontece quando aos dezesseis ou dezoito anos rapazes e moças se encontram; poder-se-ia verificar se, como pensa Helvetius, qualquer pessoa pode aprender qualquer coisa; criar diversas crianças em diversos sistemas de pensamento, fazer acreditarem que dois e dois não são quatro e que a lua é um queijo, depois juntá-los todos quando tiverem vinte ou vinte e cinco anos; haveria então discussões que valeriam bem os sermões ou as conferências”.

vagabundos funcionar como força desconstrutiva da força normalizadora das práticas educativas?

2.4 Mas são os vagabundos educáveis?

A questão crucial gira em torno da educabilidade dos vagabundos, pois herdeiros diretos dos chamados indivíduos incorrigíveis, eles expõem as aporias e dilemas enfrentados pelos poderes que se propõem normalizar suas condutas e formas de vida. Para responder à questão Foucault (2013, p. 238) lembra que, antes de tudo, o vagabundo não deve ser confundido com o infrator. Sem dúvidas, seu estado anormal o qualifica como um delinquente. No entanto, o que caracteriza o delinquente não é tanto seus atos quanto sua vida. Logo, os processos educativos que lhes são endereçados precisam totalizar, quer dizer, envolver completamente a existência desses seres singulares. Suas histórias de vida é o que deve revelar a formação do seu caráter. A investigação biográfica, reconstituindo a vida desses seres infames, configura-se, ela mesma, como uma técnica formadora de uma existência retreinada. Assim, a eficácia da educação dos vagabundos depende diretamente do escrutínio minucioso das suas vidas.

Uma tarefa prioritária da pedagogia aqui é desenhar tipologias sistemáticas, como a que foi retomada e analisada por Foucault da obra de G. Ferrus. Analisada na segunda parte de *Vigiar e punir*, a obra *Des prisonniers* apresenta uma classificação própria aos vagabundos. Em primeiro lugar, estão os que são dotados de recursos intelectuais considerados superiores à média, mas que são perversos ou por uma predisposição inata ou por uma moral iníqua. Para esses se indicava um isolamento completo. Um segundo grupo de vagabundos é formado pelos que são levados ao crime por sua inaptidão ou incapacidade para o pensamento e para o trabalho. Esses deveriam viver em pequenos grupos, sendo estimulados por ocupações coletivas e submetidos a uma vigilância permanente. Por fim, há os vagabundos que se deixam arrastar para o crime por preguiça ou por falta de resistência às más inclinações. É justamente a esses que convém mais educação que repressão.

Essas classificações quase etnográficas das vidas vagabundas, bem como o debate em torno da melhor maneira de educá-los, serviram para unificar as duas linhas, antes divergentes, de objetivação jurídica do criminoso: os monstros morais e o infrator jurídico. A conclusão de Foucault, aqui brevemente sintetizada, ainda hoje nos alcança. Para ele, o esforço de corrigir ou educar os vagabundos contribuiu para generalizar o dispositivo prisional.

Por isso, o que inquieta os leitores atentos de *Vigiar e punir* não é a afirmação de que “a prisão fabrica [os] delinquentes” (FOUCAULT, 2013, p. 241), mas o modo como é desvelada a produção de toda uma gestão positivada das ilegalidades, cuja economia moral mal esconde seus usos políticos e pedagógicos, reverberando sobre o conjunto da sociedade. Dizendo de outro modo, a produção discursiva em torno da vagabundagem disseminou um processo generalizado de moralização das condutas, principalmente das classes populares, que se viram privadas do seu próprio poder de revolta²⁰, regulamentando as forças que se formam a partir da constituição de toda multiplicidade organizada, com vistas a neutralizar os efeitos de contrapoder que daí nasce e que cria resistências: as agitações, as revoltas, os conluíus. É nesse contexto que o poder domesticador exige, por um lado, que o vagabundo se torne um indivíduo a conhecer, e, por outro, que se construa uma barreira entre ele e as camadas populares “de onde saíram e com as quais permaneciam ligados” (p. 270) nos meios urbanos das grandes cidades. A hostilidade quanto aos vagabundos configura-se como uma estratégia capilarizada de educação política, rompendo a relação entre os delinquentes e as camadas populares.

Como consequência, emerge uma batalha surda contra a “pobreza-dissipação-preguiça-bebedeira-vício-roubo-crime” (FOUCAULT, 2013, p. 272). Nesse combate participam os filantropos de todo tipo, empenhados em impedir que o fantasma da monstruosidade criminosa fizesse “cair todo o seu escândalo” sobre os pobres (p. 274). Um verdadeiro exército de educadores é convocado para lidar menos com a infração do que com as “pequenas indisciplinas” (a preguiça, a despreocupação, a devassidão, o ócio). Os incorrigíveis, como ressaltamos, sempre estiveram na base dessas pequenas delinquências com as quais se acusa pedagogicamente as populações pobres em sua totalidade e que fornecem o horizonte mais amplo de inteligibilidade dos perigos e do medo que são endereçados aos seres da infâmia.

Foucault (2013, p. 278) nos conduz para uma data emblemática: 22 de janeiro de 1840. Essa data que não é senão aquele dia de “uma glória de calendário” demarca a abertura oficial da colônia de Mettray, uma espécie de *prisão falha*, onde eram detidos jovens citados nos tribunais, mas absolvidos em virtude do artigo 66 do Código Penal, que impedia o aprisionamento legal de crianças e jovens. Para Foucault, essa colônia constituiu-se como o

²⁰ Em outras palavras, a todo instante, observamos o esforço sistemático de Foucault (2013) para mostrar um longo trabalho para impor à percepção que se tinha dos vagabundos e delinquentes com contornos bem determinados, apresentando-os como estando bastante próximos, isto é, em toda parte, devendo ser em toda parte temíveis. A produção da delinquência e seu investimento são tomados pelo que manifestam: táticas que se deslocam.

símbolo maior de uma série de instituições que se colocam na fronteira do que ele passaria a denominar de o *arquipélago carcerário*. Em Mettray foram unificados os cinco modelos de referência na base do novo poder punitivo: o modelo da família, do exército, da oficina, da escola e o modelo judiciário. Simultaneamente claustro, prisão, quartel, oficina e colégio.

Mettray é o protomodelo de transformação em *massa* do vagabundo em *homo economicus*, cujo atualidade, como vimos anteriormente, é fornecida pela ênfase nas práticas empreendedoras de si mesmo e, como vimos, se volta, mais uma vez, para os pobres. Os gestores de Mettray não eram “nem juízes, nem professores, nem contramestres, nem suboficiais, nem pais, mas um pouco de tudo isso” (FOUCAULT, 2013, p. 278). Um pouco de tudo isso, na medida em que aí estavam sendo preparados os novos engenheiros da conduta e os ortopedistas da individualidade. A colônia de Mettray foi o caso limite de todas as operações do adestramento disciplinar e biopolítico. Mas nela o “elemento essencial” está no fato de serem aplicados aos futuros gestores-educadores os mesmos aprendizados e coerções que seriam impostos aos jovens detentos. Trata-se da primeira “escola normal” da disciplina pura.

Em seu interior as práticas que visam normalizar o comportamento dos sujeitos indisciplinados foram elas próprias normalizadas. *Normalização do poder de normalização*. Esse é o verdadeiro ponto cego das análises pedagógicas (FREITAS, 2016): foram as tentativas de educar os vagabundos que deram nascimento a uma sofisticada técnica refletida das normas. Uma técnica própria da instituição penal que logo se expandiria para o conjunto da sociedade.

Com Mettray, uma “rede carcerária sutil, graduada, com instituições compactas” deixaria de lançar o “elemento inassimilável” em um inferno confuso, constituindo um “grande *continuum* carcerário que difunde as técnicas penitenciárias até as disciplinas mais inocentes” (FOUCAULT, 2013, p. 282) nos confins da vida social. A partir de Mettray, o poder não pode mais consentir em perder nem sequer o que insiste em desqualificar, tomando “por um lado, o que parece excluir por outro” (FOUCAULT, 2013, p. 285). Uma sociedade domesticada só se torna possível quando os vagabundos deixam de estar do lado de fora da lei. Isso significa que, desse momento em diante, somos todos, sem exceção, passíveis de sermos tratados como delinquentes em potencial, ou seja, como os vagabundos, bastando para tal que manifestemos qualquer tipo de insatisfação, insubordinação ou insurreição às normas vigentes nas instituições. Em uma sociedade que incita o adestramento generalizado, prefigurado na educação dos vagabundos, em Mettray, apaga-se “o que possa haver de

violento” e de arbitrário em nossas regras normais de convivência, “atenuando os efeitos de revolta” (FOUCAULT, 2013, p. 286) que elas possam eventualmente suscitar.

Agora, não é mais suficiente simplesmente perguntar se podemos educar de outro modo os vagabundos, realimentando o tema de sua possível in-corrigibilidade. Essa não é e não pode ser mais a nossa questão. Também não serve pedir à pedagogia e à filosofia da educação que traga “de volta para a luz essa ocultação” do poder expressa em Mettray, pois essa ocultação “fundamenta sua existência e garante seu funcionamento” como um novo poder político com a forma da ciência e do Estado (FOUCAULT, 2014, p. 145). A questão não é se os vagabundos podem ser corrigidos ou educados, mas: se e como eles podem subverter o dispositivo que os inclui-excluindo do próprio discurso educacional, tornando-o inoperante?

A resposta foucaultiana a essa problemática, veremos, virá nos anos 1980, quando Foucault nos faz retornar ao mundo grego para observar o imperativo do cuidado de si emergindo até se tornar um princípio intolerável no modo de vida errante dos cínicos. Diógenes, o representante máximo de uma antiga *Lumpen intelligenzia* (PERNIOLA, 2010, p. 51), ao mesmo tempo, torna presente e atualiza a situação de tantos seres desidentificados com a educação escolar, rompendo a conexão tornada naturalizada e, conseqüentemente, normativa entre *arete* e *Paideia*, entre excelência e saber. Para os cínicos, veremos, a virtude seria independente do conhecimento, e por isso eles chamam de bílis (*kholé*) a escola (*skholé*).

De fato, os cínicos parecem ter sido os primeiros monstros a fugir da escola, os primeiros incorrigíveis, os vagabundos ancestrais da educação. Logo, não é casual que tenha sido à sombra do cinismo que Foucault tenha buscado concluir sua escavação das raízes do pensar contemporâneo, desmascarando nossas supostas disposições humanistas.

Ao repor a vagabundagem, juntamente com a animalidade, como um espelho de nossa própria condição indigente, os cínicos manifestaram ao genealogista uma reversão importante na vontade de saber que historicamente circunscreveu nossa “moral do delito” (FOUCAULT, 2014, p. 153), mostrando como o homem emergiu, na espiritualidade política ocidental, como um animal atravancado pela própria escolarização. Lição dura e impiedosa. Essa herança ainda impensada de nossas instituições formativas, também parece guardar a chave do poder que a educação tem de resistir, e, quem sabe, exceder por subversão, às suas próprias formas e obras, quando resolver abdicar da tarefa de correção ortopédica das potencialidades humanas.

A partir dessa fenda intempestiva aberta pela emergência do vagabundo, em nossos sistemas de pensamento, procuramos mostrar que tanto o indivíduo incorrigível, como os cínicos parecem endereçar aos educadores um convite enigmático. Trata-se de um convite a

desconfiar da existência de objetos e teleologias naturais no campo educacional, a fim de vislumbrar nela forças reais que, embora não atuais, são possíveis ainda de se manifestar.

3 ENQUANTO ISSO... DEVIRES VAGABUNDOS NOS RONDAM COMO ESPECTROS

Após discutir como a elaboração social do vagabundo esteve ancorada na construção do conceito de anormalidade, como um monstro moral, justificando práticas jurídicas, médicas, filantrópicas e educacionais no controle das condutas consideradas desviantes, principalmente em relação aos pobres classificados como incorrigíveis, buscamos aqui ampliar o ponto de vista, entendendo que é preciso suspender qualquer tentativa de exposição evolucionista da história dos vagabundos em nossa cultura. Para tanto, oferecemos uma espécie de desvio epistêmico-conceitual a fim de mostrar, por meio de outros fragmentos ou cascalhos genealógicos, como, apesar do esforço de normalização da presença dos vagabundos, eles não pararam de assombrar no contexto mesmo em que se desenrolavam as várias tentativas de fazê-los desaparecer.

Assim, se a partir do século de Kant a figura do homem como sujeito soberano da razão entrou na sua maioria, chamando-o a assumir seu lugar no mundo do trabalho, também é verdade que nesse mesmo contexto observa-se um crescimento de arrebatamentos profanos e profanadores provenientes de minoridades excêntricas figuradas aqui pelos *devires vagabundos*. Isso se deu de formas múltiplas e diferentes e, quase sempre, de modo errático e fugidio. Mas por que falar aqui em *devires vagabundos* e não simplesmente em vagabundos?

Devir é um dos conceitos mais criativos e potentes de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e se contrapõe à noção metafísica de um Ser imutável. O *devir* propõe que a mudança é uma dinâmica constituinte do real, apontando o acontecer, o *ir sendo*, ou o simplesmente passar, o mover-se em contraposição às estruturas hierarquizadas da sociedade, do estado e do sujeito. “*Devir* é um verbo tendo toda sua consistência: ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’” (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p.19). Logo, os *devires* se definem em um campo de desdobramento da diferença, onde as forças que constituem um corpo entram em uma zona limite, fronteira. Assim, não por acaso

Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao eterno, mas remetendo ao Agora, ele quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir-democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito, ou mesmo um devir-grego que não se confunde com o que foram os gregos. Diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, "médico da civilização" ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um *devir-filosófico*. Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provêm, ou antes, que só vêm dela para dela sair? (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p.144-5).

O *devir* é uma multiplicação de si. Por isso, há um *devir-criança*, um *devir-mulher*, um *devir-negro*, um *devir-índio* e outros, ou seja, há sempre inúmeros modos de experimentar a vida, mais do que seríamos capazes de descrever. Essa é uma das razões pelas quais os *devires* escapam das representações, indicando apenas trilhas, rastros ainda desconhecidos pela maioria, o que faz de todo *devir* um *devir minoritário*. Ou seja, um elemento de variação que não se encaixa, que escapa, que se descola das classificações hegemônicas. Não casualmente, um dos espaços comumente evocados para expor a potência dos *devires* é a literatura.

Em seu livro *Kafka- Para uma Literatura Menor*, por exemplo, Deleuze e Guattari (1978) mostram os contos animais de Kafka como exemplos de situações de *devir*: tanto o homem-animal como o animal-homem mostram seres fora de sua zona de conforto e deslocados de sua suposta natureza originária, imersos numa realidade que obriga os personagens à ação, à ruptura do padrão estabelecido. Mas é preciso atenção: em Kafka, o *devir-animal* é uma linha de fuga que “[...] não deixa subsistir nada da dualidade de um sujeito da enunciação e de um sujeito de enunciado, mas constitui um único e mesmo processo, um único e mesmo processo que substitui a subjetividade” (DELEUZE, 1975, p.54-55). Em outros termos, se trata de uma reconfiguração não apenas do ponto de vista narrativo, portanto, metafórico ou simbólico, mas da própria subjetividade. Assim, a literatura kafkiana nos expõe ao desejo de transgressão de um dado ser – ou povo – minoritário, e que traz qualquer coisa de anárquico ou revolucionário.

Alguns *devires vagabundos* adentraram, na era moderna, pela porta da frente dos movimentos políticos de contestação ou revolucionários; outros, no entanto, preferiram o caminho da poesia, da literatura, da música, do teatro, das artes de um modo geral,

compartilhando uma mesma paixão pela vagabundagem, agora voltada a estilizar suas existências contra a modernização movida pelo capital e seus impactos nas formas de vida.

3.1 O vagabundo devém flâneure dândi

O arruinamento do imaginário medieval trouxe consigo a perda das formas de vida e das identidades tradicionais, desdobrando um sofisticado processo de individualização, que alterou a própria forma de compreender o que significa *ser* um ser humano. Nesse contexto, os vagabundos reivindicaram uma nova forma de vida, assombrando, dessa vez, o mundo das artes.

Talvez fosse melhor dizer: assombrando a política desde o âmbito da arte, a fim de contrariar a brutalidade de um mundo crescentemente administrado e desencantado. As análises de Benjamin (2015) permitem apreender como um dos espectros mais conhecidos do vagabundo materializou-se, primeiramente, na figura do *flâneur*²¹. Esse conhecido *botânico do asfalto*²². Esse personagem excêntrico surge em pleno coração da urbe moderna com uma visão científica aguçada para apreensão e representação desse novo espaço. O *flâneur* age como um precursor dos nossos cientistas sociais. Primeiro, ele suspeita que, na cidade, nada é uniforme, pois ela parece esconder uma realidade subterrânea invisível e inacessível ao homem ordinário. Segundo, ele é obcecado pelo método mobilizado em seu trabalho de campo. Assim, o *flâneur* segue para as ruas e dispõe seu tempo para ler vagarosa e minuciosamente a cidade e seus habitantes.

Mas, de forma distinta da racionalidade científica moderna, seu método de investigação configura-se como uma forma branda de vadiagem: a *flânerie* alçada à condição de atividade intelectual, está também próxima da arte na medida em que envolve um uso deliberado do ócio. Baudelaire nos serve aqui como protótipo e guia. Como observador sensível da cidade moderna, a rua converte-se em seu laboratório onde ele faz seus experimentos, inclusive consigo mesmo a fim de descobrir, ao final, que pode se tornar outros que não ele mesmo.

A cidade é o templo do *flanêur*, o espaço sagrado de suas perambulações. Nela ele se depara com sua contradição: unidade na multiplicidade, tensão na

²¹*Flâneur* significa "errante", "vadio", "caminhante" ou "observador". *Flânerie* é, por sua vez, o ato de passear. O *flâneur* era, antes de tudo, um tipo literário francês, figura emblemática das ruas de Paris no século XIX. A palavra carrega um conjunto rico de significados correlatos: homem do lazer, malandro, explorador urbano. Benjamin, baseando-se na poesia de Baudelaire, fez dessa figura um foco de interesse acadêmico, como um emblemático arquétipo da experiência moderna. Um símbolo maior dos artistas e escritores parisienses.

²²Falar de "botânico do asfalto" pode soar estranho para os ouvidos desatentos, uma vez que, são duas alegorias articuladas, cada qual trazendo uma imagem aparentemente dissonante. Mas como alegoria não é charada, é imagem, então vamos trabalhar com o que foi colocado sobre a mesa: ciência+ cidade = arte.

indiferença, sentir-se sozinho em meio a seus semelhantes. Ao errar entre as galerias e bulevares, ao passear pelos mercados, o *flanêur* é o ser que vê o mundo de uma maneira particular, sem a pretensão de explicar, mas com a intenção de mostrar, levando a vida para cada lugar que vê. Sua paixão é a exterioridade, na rua encontra o seu refúgio, desvincula-se da esfera privada, buscando sua identificação com a sociedade na qual convive. Ocorre, porém, que essa identificação resulta em grande parte complicada pela natureza complexa da sociedade moderna. Nas ruas das metrópoles, o *flanêur* constata que o homem moderno é vitimado pelas agressões das mercadorias e anulado pela multidão, estando condenado a vagar pela cidade como um embriagado em estado de abandono (MASSAGLI, 2008, p. 56).

Benjamin (2015, p. 56), por sua vez, nos apresenta o *flâneur*, destacando que, antes de tudo, ele é um ocioso. Não um ocioso qualquer. Na verdade, ele faz do ócio um trabalho. Na verdade, a arte da *flânerie* configura-se como uma iconoclastia ao mundo do trabalho.

Se na sociedade burguesa a preguiça deixou de ser “heroica”, elevando o trabalho em detrimento do ócio, o *flâneur* faz do ócio seu instrumento de trabalho, desmascarando a administração feroz sobre o tempo, expressa na fórmula: “tempo é dinheiro”. Flanar à moda vagabunda é, portanto, uma atitude sem cabimento, uma pura perda de tempo. Um gesto improdutivo. O vagabundo-*flâneur* dá-se o luxo de desperdiçar tempo.

Um escândalo para uma sociedade que tem como fundamento o crescimento indefinido das forças produtivas e atribuiu a si mesma esse crescimento como seu fim (BATAILLE, 2015, p. 48). O uso do ócio é uma prática vagabunda usada para criticar o mundo burguês, contrariando o imperativo moral com o poder de lei, “tempo é dinheiro”, segundo a qual quem não trabalha só pode ser um vagabundo. Sujeito infame não trabalha. No contexto das sociedades feudais,

[...] desfrutar do lazer e do ócio – estar isento de trabalhar – era um privilégio. Privilégio não apenas de fato, mas também de direito. As coisas mudaram na sociedade burguesa. A sociedade feudal podia, por isso, reconhecer mais facilmente o privilégio do lazer de alguns dos seus membros, a quem conferia os meios de enobrecer essa atitude (BENJAMIN, 2015, p. 198).

Assim, o uso crítico do ócio compõe o ritmo de vida do *flâneur* enquanto uma disritmia nas operações da indústria pulsante. A industrialização promove, de um lado, o trabalho em parcelas e anônimo, os artistas-vagabundos, de outro, flanam com suas tartarugas, deixando de bom grado que elas lhe ditem o ritmo da passada (BENJAMIN, 2015, p. 56). Sabemos ainda que o século XIX foi pródigo em suas críticas ao trabalho capitalista, mas nenhuma dessas críticas questionava o poder, em si mesmo, formativo, dizia-se ontológico, do trabalho humano. Os artistas vagabundos, ao contrário, pretendiam uma crítica radical ao trabalho. Flanando, eles

mostravam o proletário como um novo escravizado. A crítica ao trabalho se ligava à crítica ao progresso, apreendido como uma verdadeira polícia espiritual dos tempos modernos.

Assim, vagar não visa apenas tomar distância do mundo das máquinas. Tratava-se de ficar aquém das promessas do progresso e sua oferta de novidades na forma do consumo de mercadorias. O progresso une-se ao consumo e os vagabundos indolentemente o desdenham. Essa é a sua heresia. Mas, o *flâneur* permanece um paradoxo, uma aporia, pois não é ele a forma mais aristocrática de vagabundagem? Sim! O *flâneur* não é um vagabundo qualquer, é um vagabundo tolerado e até mesmo invejado, pois, no fundo, ele não se distingue da lógica vigente no mundo burguês, encarnando, antes de tudo, um modo de se distinguir através do ócio. O *flanêur* é um burguês que leva “uma vida sem objetivos definidos a não ser buscar no complexo urbano rusgas, vãos, becos por onde entrar em busca de algum espetáculo para os seus olhos sobre pernas” (MASSAGLI, 2008, p. 57). O seu ócio não constitui verdadeiramente uma ameaça.

A vida do *flanêur* é uma espécie de *mimesis* da forma de vida dos vagabundos. Embora, ele parta do “espetáculo urbano” que lhe é oferecido pelo comportamento das classes baixas (vendedores, soldados, gente da rua), na verdade, é um “gentleman” que passa a maior parte do tempo observando “as modas, as lojas, as construções”. Seus meios de vida “são invisíveis, ficando a sugestão de uma riqueza particular, porém sem a presença da responsabilidade familiar ou gerencial dessa riqueza”. E seus interesses são primordialmente estéticos, passando a vida nos cafés e restaurantes onde atores, escritores e artistas se encontram.

[Baudelaire] nos primeiros anos de sua vida literária, [...] os amigos admiravam a discrição com que banira do quarto todos os vestígios do trabalho [...] o seu objetivo era, simbolicamente, a conquista da rua. Mais tarde, à medida que ia abandonando pouco a pouco o modo de vida burguês, a rua tornou-se cada vez mais um refúgio. Mas desde o princípio a *flanerie* implicava uma consciência da fragilidade dessa existência (BENJAMIN, 2015, p. 72-3).

Ao transfigurar a forma andarilha dos vagabundos em um “modo elegante” de andar, buscava-se sobretudo uma forma de “andar com estilo”, imprimindo ao gesto de vagar uma “personalidade”, em grande medida, desconhecida ou mesmo antagônica ao anonimato das deambulações dos vagabundos invisibilizados pela mesma ordem criticada pelo *flâneur*. Nos termos de Balzac (2012, p. 61), a “toalete pesa sobre toda existência”, quer dizer, as caminhadas do *flâneur* desvelavam-se mais como um artifício para experimentar a vida urbana na sua multiplicidade antes que uma saída efetiva aos dilemas existentes nesse espaço.

De todo modo, aos olhos de Benjamin, lançando-se no caos da vida cotidiana e buscando apropriar-se dessa vida pela arte, o *flâneur* experimentou sentir a solidão no meio da multidão (BENJAMIN, 2015, p. 52), trazendo ao exercício estético outros ritmos e outras vidas.

[...] Ao passar, o *flanêur* captura a paisagem em um estado de distração, caracterizado por sucessivos e cambiantes pontos de vista. Nessa distração, ou melhor, nessa “embriaguez anamnética” em que vagueia, não importam apenas os fenômenos que, sensorialmente lhe atingem o olhar. Nesse estado, ele também se apossa do “simples saber”, cuja transmissão se dá, sobretudo, por notícias orais, que para Benjamin, se compõe de dados mortos, como de algo experimentado e vivido (MASSAGLI, 2008, p. 58).

Por tudo isso, Benjamin acreditava que o *flâneur*, em meio aos frangalhos das multidões fustigadas pelo excesso de trabalho nas cidades modernas, possibilitou uma compreensão crítica das transfigurações vividas, evidenciando o papel da própria multidão como sujeito político. Isso porque a *flanerie* nunca deixou de transitar pelas margens da cidade.

Na *flanerie*, isto é, no deambular desprovido de propósitos, o *flanêur* nos oferece a imagem movente, resultado da apreensão de uma fugidia profusão de imagens instantâneas, cuja essência reside nas fantasmagorias de um cotidiano vivido nos subsolos do consciente. Na psicologia do *flanêur* opera a memória insurrecionista, que faz com que as cenas impagáveis que todos nós podemos rever fechando os olhos (MASSAGLI, 2008, p.64).

Assim, Benjamin (2015) acredita que a desarticulação das relações espaço-temporais, intrínseca à modernidade, encontrou na poesia de Baudelaire uma forma possível de resistência, enfatizando sobretudo as transfigurações das personagens, as quais sempre surgem desafiando as regras vigentes do jogo social. Como se Baudelaire recorresse ao uso de máscaras para salvar o poeta da corrosão mercantilista. Por isso, mesmo a “bufonaria do comportamento de Baudelaire” tem a ver com o fato dele ser “[...] obrigado a reivindicar a dignidade do poeta numa sociedade que já não tinha nenhuma espécie de dignidade a conceder” (BENJAMIN, 2015, p.159).

Sigamos então acompanhando Baudelaire em seus *devires vagabundos*, pelos olhos infantis de Benjamin, para quem a tarefa do crítico consiste em revelar a luta social que se trava no interior mesmo da linguagem. Deixemos o poeta vaguear livremente e assim se misturar com as pessoas comuns, com a *genssansaveu* (gente sem linhagem), com *acanaille* (a

canalha, a turba). Sabemos que é no meio dessa multidão e nas passagens que o *flâneur* se sente em casa.

A mesma multidão que fascina o *flâneur* se tornará sua “fonte de dor e amargura”, recebendo-o a cotoveladas. Em pouco tempo, ele compreenderá “o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a perda da aura e a vivência do choque” (BENJAMIN, 2015, p. 145)²³. Com isso, fatalmente, precisará aprender a usar uma nova máscara, a fim de *devir-outro-vagabundo-de-si-mesmo*. Surge assim a figura do dândi. Nele, não há dúvidas, reconhecido por sua altivez, própria àquele que pertence a uma casta superior, o dândi dedica sua existência ao cultivo e à apreciação do belo. O dândi goza, sem culpa, do privilégio de ocupar-se com a busca de sua felicidade possibilitada pelo tempo livre e pelo dinheiro²⁴.

Há no olhar do dândi uma sutil frieza. Essa mesma frieza impõe tarefas árduas. O dândi realiza um conjunto de práticas que expressa a sua luta contra o trivial, uma luta de quem se revolta contra toda forma de vulgaridade. Nesse processo, o dândi faz do seu corpo, do seu espírito, enfim, da sua vida um objeto de trabalho, identificando-os com uma obra artística.

Ao invés de partir em direção a uma “descoberta sobre si, sua verdade e segredos”, o dândi decide manter consigo uma relação de invenção e criação (FOUCAULT, 2008). Figura vagabunda excêntrica, excessiva, o dândi encarna a tentativa poética de viver a verdadeira vida, “o último vislumbre de heroísmo em tempos de decadência” (BENJAMIN, 2015, p. 97).

Trata-se de um ser em luta direta com a crescente e furiosa administração do Estado sobre a vida dos indivíduos. O dandismo é um combate travado consigo mesmo para destruir a trivialidade que busca governar e nivelar tudo e todos, abrindo experiências com a alteridade e contrapondo-se à apatia mercantil da civilização moderna²⁵.

O *vagabundo-dândi* não luta por distinção e reconhecimento, ele quer principalmente transformar seu modo de vida em uma espécie de paradigma político e estético: “aos homens que haviam perdido a desenvoltura, o *dandi*, que transforma a elegância e o supérfluo na

²³ Nesse momento, então ele entenderá: “ser moderno é não aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam” (FOUCAULT, 2008, p. 344), o que exige tomar a si mesmo como objeto de uma estilização muito mais complexa e dura acerca dos seus modos de vida na cidade moderna.

²⁴ Baudelaire faz questão de ressaltar que o dandismo é uma instituição “antiga, pois dela César, Catilina, Alcibíades nos dão exemplos impressionantes” (BAUDELAIRE, 1988, p. 62). Mas, ele surge em períodos de transição, “o último rasgo de heroísmo nas decadências” (p. 196), pois os dândis são seres desiludidos, não necessariamente pertencentes a uma classe superior, mas dotados de uma sutil riqueza subjetiva. O dandismo é como “um sol poente”, como um “astro que declina”: magnífico, sem calor e cheio de melancolia.

²⁵ Na América, é Thoreau quem reivindica como seu antepassado, o vagabundo-dândi, pensando “o essencial de sua existência”, através do esforço estético e político de construir para si uma vida autônoma. Para tanto: nada de trabalho fixo; redução de seu consumo ao essencial; eliminação do supérfluo em tudo/ ascese existencial; nada de mulher, filhos, família ou amigos invasivos (ONFRAY, 2017, p. 68-9).

própria razão de viver, ensina a possibilidade de uma nova relação com as coisas” (AGAMBEN, 2007, p. 82). O dândi buscou situar-se à margem das leis, e mesmo assim, possuindo e criando suas próprias leis, encontrou apenas o desinteresse. Embora o dândi indique, em sua forma de viver, uma potência capaz de corroer as hierarquias que sustentavam os valores burgueses, sua “frivolidade radical” foi recebida com desprezo. Um radicalismo sem consequências.

Por mais que buscasse incomodar a ordem estabelecida, o seu gosto pelo decorativo e pela moda com seus figurinos extravagantes e gestualidade cenográficas, destoava das ações cultivadas pela sensibilidade revolucionária então reinante²⁶. Restou, então, ao vagabundo-poeta-marginal-desenraizado, recolher os seus próprios restos. Atravessado por um pungente processo de arruinamento de seus devires, o dândi se converte em um velho colecionador.

[O poeta-vagabundo busca] nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heroico. Com isso, no tipo ilustre do poeta aparece a cópia de um tipo vulgar. Trespasam-no os traços do trapeiro que ocupou a Baudelaire tão assiduamente [...]. Aqui temos um homem, ele tem de recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele. Compila os anais da devassidão, o cafarnaum da escória; separa as coisas, faz uma seleção inteligente; procede como um avaro com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis. Essa descrição é apenas uma dilatada metáfora do comportamento do poeta (BENJAMIN, 1989, p. 78-79).

Trapeiro, vagabundo ou poeta, a escória diz respeito a ambos. Suas naturezas solitárias realizam suas tarefas nos momentos do dia em que os burgueses se entregam ao sono. Até os gestos vagantes se equivalem: o passo do poeta erra pela cidade à cata de rimas; o trapeiro se detém no caminho para recolher o lixo em que tropeça. Ambos forçados a retirar as mercadorias de circulação, fazendo desaparecer o valor que o mercado lhe apregoou. Os trapeiros-catadores e os poetas são, neste sentido, subversivos em relação aos padrões mercantis. Enfim, um lugar para a *revolução vagabunda* ou apenas mais um despertar de um sono sem sonhos? (RAMÍREZ, 2010)

3.2 Devir-boêmio ou devir-lumpeproletariado?

²⁶ Para Agamben (2007), talvez, o dândi comportasse uma ambiguidade que a urgência do modernismo não tinha interesse de ruminar. O fato é que, com seu “orgulho de pavão”, seu desafio ao mundo comercial permaneceu um enigma: é ele um aristocrata ou um democrata? (AGAMBEN, 2007, p. 82).

Na segunda metade do século XIX, os vagabundos se veem em uma encruzilhada. Após os fracassos sucessivos em *devir* no campo das artes, seja como *flâneur* ou como dândi, despojando-se das companhias burguesas e se desterritorializando como um mero catador de lixo e trapos abandonados, parece que chegava a hora de interromper o curso do mundo.

Aos olhos de Benjamin, cartógrafo privilegiado dos *devires vagabundos*, tanto Baudelaire como Marx, habitantes da mesma Paris, do início da década de 1840, eles não se conheceram, sendo pouco provável que tenham realizado leituras um do outro. Mesmo assim, é possível encontrar ressonâncias, ainda que controversas. Pois, Baudelaire parece se encantar com o *lumpemproletariado*, não enquanto conceito, mas como uma simpatia profunda endereçada aos aventureiros destinados a serem cooptados, signos maiores, no pensamento marxiano, das forças contrarrevolucionárias da sociedade. É fato: o conceito de *lumpemproletariado*, em bom português, o “homem trapo”, com seus sentidos pejorativos, constitui uma pedra no sapato até mesmo para os interessados em emancipar os humanos desclassificados. O “homem trapo” está sitiado pelas fronteiras invisíveis que se entrecruzam justo onde se quer demarcar uma distinção notável entre “os sujeitos oriundos da decadência burguesa e a escória da classe operária”. O *lumpemproletariado*, sabemos, é composto por homens e mulheres “à mercê do álcool, andarilhos urbanos, trapeiros, vagabundos sem classe definida e susceptíveis aos encantos da vida boêmia” (RAMÍREZ, 2010, p. 243).

[...]lado a lado com aventureiros rebentos da burguesia, havia vagabundos, soldados desligados do exército, presidiários libertos, forçados foragidos das galés, chantagistas, saltimbancos, *lazzarani*, punguistas, trapaceiros, jogadores, *maquereaus* (alcoviteiros), donos de bordéis, carregadores, *literati*, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de faca, soldados, mendigos – em suma, toda essa massa indefinida e desintegrada, atirada de meca em meca, que os franceses chamam *laboheme*; com esses elementos afins Bonaparte formou o núcleo da Sociedade de 10 de Dezembro. “Sociedade beneficente” no sentido de que todos os seus membros, como Bonaparte, sentiam necessidade de se beneficiar às expensas da nação laboriosa; esse Bonaparte que se erige em chefe do lumpemproletariado, que só aqui reencontra em massa, os interesses que ele realmente persegue, que reconhece nessa escória, nesse refugio, nesse rebotinho de todas as classes (MARX Apud. RAMÍREZ, 2010, p. 243-4).

O tom depreciativo é incisivo. O problema? O *lumpemproletariado* não “toma partido” em nome da classe trabalhadora. Representa um “dano às intenções socialistas”, sujeitos “desleixados” tiram o seu “ganha pão” da “baderna e da *boheme*”²⁷. Mas não são meros arruaceiros. Formando o sedimento mais profundo de uma superpopulação que vegeta

²⁷ Baudelaire poderia tranquilamente ser associado ao *lumpemproletariado* (BENJAMIN, 2015).

no inferno da indigência e do pauperismo, esses elementos desclassificados do proletariado urbano, composto majoritariamente por vagabundos, delinquentes e prostitutas, são “conspiradores profissionais”, isto é, têm uma vida oposta ao trabalho e não a favor dele²⁸.

A boêmia surge em Marx num contexto revelador. Ele aí inclui os conspiradores profissionais, de que se ocupa detalhada resenha das *Memórias do Agente Policial de La Hodde*, publicadas em 1850 na Nova Gazeta Renana. Rememorar a fisiognomia de Baudelaire significa falar da semelhança que ele exibe com esse tipo político. Marx assim o delinea: “Com o desenvolvimento das conspirações proletárias surgiu a necessidade da divisão do trabalho; os membros se dividiram em conspiradores casuais ou de ocasião, isto é, operários que só exerciam a conspiração a par de suas outras ocupações e que, só com a ordem do chefe, frequentavam os encontros e ficavam de prontidão para comparecer ao ponto de reunião, e em conspiradores profissionais, que dedicavam todo o seu serviço à conspiração, vivendo dela ... As condições de vida desta classe condicionam de antemão todo o seu caráter ... Sua existência oscilante e, nos pormenores, mais dependente do acaso que da própria atividade, sua vida desregrada, cujas únicas estações fixas são as tavernas dos negociantes de vinho – os locais de encontro dos conspiradores –, suas relações inevitáveis com toda a sorte de gente equívoca, colocam-nos naquela esfera de vida que, em Paris, é chamada boêmia (BENJAMIN, 1989, p. 09-10).

Em termos diretos, o *lumpemproletariado* opta pela *práxis da taverna*, diluindo o projeto revolucionário no álcool e nas drogas. Distante dos princípios racionais é um perigo, uma escória que não se compromete com o trabalho revolucionário. Mas o que importa, no fundo, não é criticar a crítica de Marx aos seres da taverna, e, sim o fato dele perceber que há neles uma potência política disruptiva: a potência de conspirar. Por vias distintas Baudelaire, Marx e Benjamin apreendem no *devir-boêmio* dos vagabundos o sinal de algo que incomoda.

Os vagabundos apontam para movimentos nos subterrâneos da cidade moderna que escapam aos cálculos da razão, seja a razão econômica ou revolucionária. Daí o horror provocado por sua revolta surda. É contra esta revolta que, desde o Segundo Império, o espaço urbano parisiense, por exemplo, começou a ser planejado e reorganizado. Essas transformações levaram Benjamin (1991, p.41) a dizer que nessa época Paris se tornou “uma cidade estranha para os próprios parisienses”. Conciliando os interesses do Estado e dos grandes grupos financeiros, os governantes realizam uma nova política de urbanização, impondo uma diferenciação crescente entre os bairros ricos e pobres, distendendo o círculo da sua periferia.

²⁸Vê-se então que Marx não abre mão de uma ética do trabalho, na qual a racionalidade e a vida regrada são a fonte da inspiração revolucionária, negando o ócio e tudo que é inútil à produtividade do mundo do trabalho.

Mas é nessa cidade clivada que os nossos vagabundos e seus *devires*, boêmios ou *lumpen*, encontram a energia que os move a conspirar, agindo como rebeldes incorrigíveis e inesperados. Nessa e em outras cidades partidas mundo a fora, eles se tornam “os alquimistas da revolução e compartilham plenamente da confusão das ideias e da parvoíce dos antigos alquimistas” (BENJAMIN, 1991, p.50). Sem dúvidas, uma *revolução vagabunda*, cujos traços nos alcançam em plena atualidade com as novas jornadas e ocupações primaveris.

Tudo indica, entretanto, que até mesmo o projeto revolucionário, cientificamente inspirado, conspira contra a memória dos vagabundos, assim como a antiga distinção entre “pobres válidos” e “pobres inválidos”, faz da cisão entre os “conspiradores profissionais” e os “verdadeiros militantes revolucionários” uma diferença de natureza a apontar uma negatividade imanente aos que recusam trabalhar, nesse caso, para o bem da libertação humana universal, *restando* ao infante Benjamin propor um estranho materialismo histórico, no qual a revolução visaria “mudar o passado e não projetar um futuro”, pois, aos que devem vagabundos

[...] não será o trabalho que mudará a humanidade, senão o ócio e o prazer. Se é preciso interromper o curso do mundo, é também necessário puxar o freio do trem que anda sobre os trilhos do progresso. A função da revolução é o “retorno” ao estágio infantil em que o jogo e o brinquedo são as galinhas dos ovos de ouro da criatividade, em que o saber e conhecimento escapam ao utilitarismo e das práticas que visam a produtividade industrial. O futuro revolucionário é o universo comparável ao grande afazer da criança (RAMÍREZ, 2010, p. 258).

Imagens vagabundas da revolução: o jogo infantil, a paixão dos amantes, uma taverna na estrada sempre aberta a todos. Todas essas imagens falam de um mundo em que a ação não se cinde do sonho. As atividades boêmias dos vagabundos, rechaçadas pelo pensamento burguês e marxista, adquirem um papel efetivamente fabuloso. Uma brincadeira para crianças.

3.3 Do devir-subsolo ao devir-periférico

Ao longo do século XX, os vagabundos se desengajam da ação política direta ou foram por ela abandonados. Nesse contexto, seus *devires* oscilavam ora para o lado da arte, ora para o âmbito insurrecional-conspiratório-terrorista da política, sendo cada vez mais

arrastados por uma *política menor* (DELEUZE, 2014)²⁹. Apesar do ranço de abjeção ainda impregnado na garganta dos críticos morais da atividade conspiratória do *lumpen*, os *devires vagabundos*, pouco a pouco, traçam uma nova geopolítica, dando a conhecer novos subsolos.

Enquanto Paris se modernizava e expurgava seus pobres, e cidades como Recife e Rio de Janeiro passavam por grandes reformas dos seus aparelhos urbanos, a *gente pobre* encontrava uma voz na avenida Nevski, em Petersburgo, Rússia³⁰. Dizem: foi apenas uma promessa, mas comunicou algo como um abismo (BERMAN, 2007).

A literatura russa colocou em cena a questão do reconhecimento e da invisibilidade dos pobres, trazendo à tona novos territórios e novos desafios para as potências vagabundas. Ao retratar as classes oprimidas sem cair em análises simplórias recusou fazer uso dos clichês em torno do pobre: destino trágico e vítima passiva, perguntando: por que na vida das pessoas pobres tudo deve estar virado do avesso? Por que as pessoas pobres não podem ter nada de secreto, nenhuma vaidade que seja, nenhum orgulho, de jeito nenhum?

Em contraste com os *devires vagabundos* de Baudelaire, que vagueiam elegantemente nas ruas e mercados de Paris, os *devires-da-gente-pobre* de Dostoiévski adentram, sem reservas, nos bairros e nos apartamentos alugados de São Petersburgo. Nesse âmbito, surgem *devires* erráticos, comumente banidos da vista ou apenas entrevistados de passagem: o agiota, a senhoria, o bêbado, a prostituta. Entra em cena também a língua furiosa e inculta dos *pequenos homens* e das *pequenas mulheres* com sua oralidade tosca e grosseira. Mas aqui, vale ressaltar, um inusitado *devir vagabundo*: o *tchinovnik*, o funcionário público! Antes, uma figura vaga, carregada de estereótipos: o oportunista e o corrupto. Agora, as lentes são trocadas: o chefe da estação (de Púchkin) luta com a prepotência e as injustiças do meio social a que ele serve, e que insiste em humilhá-lo e ofendê-lo; o funcionário que integra a nona classe na hierarquia do serviço público russo (de Gógol) passa a vida trabalhando sem jamais experimentar nenhum tipo de mobilidade social, alvo de chacotas e galhofas pela escolha desse tipo de carreira.

Contudo, nenhum desses personagens atingiu a potência desterritorializante de Makar Dévushkin (de Dostoiévski), na sua condição de indivíduo humilhado e ofendido: um auxiliar administrativo que passou trinta anos copiando documentos enquanto morava em uma pensão,

²⁹ Nesse sentido, 1968, talvez, ainda seja o grande enigma-acontecimento a assombrar nosso tempo, enquanto signo de um modo de viver-o-político ao modo dos devires-vagabundos.

³⁰ Bem ao lado das maravilhas arquitetônicas da avenida Nevski, com seus teatros, museus, salas de concertos, cinemas, bibliotecas e restaurantes, que só uma sociedade extremamente rica e culta poderia levantar, ficavam as moradias dos pobres e dos humilhados.

dormindo no quarto ao lado da cozinha, com um salário tão baixo que, após pagar suas dívidas, sobrava apenas o suficiente para o chá, com açúcar, um luxo que ele não abdicava³¹.

Anteriormente só quem “falava” era o narrador. Makar Dévushkin, porém, têm consciência e voz própria, o que lhe permite inclusive reagir com violência às humilhações sofridas. Nesse sentido, ao *devir-subsolo*, a *gente pobre* rompe com o processo de domesticação que lhe é imposto. Uma virada. A falta de recursos não faz do pobre um indivíduo insignificante. Sim, Makar se sente resignado e até feliz com a sua vida simples: “Tenho para comer, para vestir, para calçar-me; para que agora vou complicar a minha vida?”, ele se pergunta.

Suas condições materiais não o impedem de “continuar respirando”, e, acima de tudo, escrever. Daí a primeira tarefa do *homem do subsolo*³²: deixar à vista o que os discursos do poder querem esconder: as castas ainda imperam mesmo nas chamadas democracias. O Estado de direito configura-se mais como um Estado de exceção democratizado. Não há exemplo mais claro que as inúmeras ofensas e humilhações a que a *gente pobre* está exposta cotidianamente.

Atormentava-me o fato de que, mesmo na rua, não pudesse tratá-lo de igual para igual. “Por que és sempre o primeiro a te desviar?”, insistia comigo mesmo, em desenfreada histeria, acordando às vezes depois das duas da madrugada. — “Por que justamente tu e não ele? Não há nenhuma lei nesse sentido, nem isso está escrito em parte alguma. Ora, que seja de igual para igual, como geralmente se dá quando duas pessoas delicadas se encontram: ele há de ceder metade do caminho: tu farás o mesmo, e assim passareis um ao lado do outro, respeitando-vos mutuamente” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 66-7).

O *devir-subsolo* dos vagabundos questiona o estatuto precário de toda cidadania concedida. Nos subterrâneos, os devires vagabundos “montam guarda”, desconfiados das novidades prometidas pela democracia burguesa. Além disso, essa forma obscura de *devir* abre uma passagem pelo mundo da reclusão. A estada na prisão de Omsk, na Sibéria, permitiu a Dostoievski (2006) trazer à tona antigas *Recordações da casa dos mortos*.

Nessa “estranha moradia” habitam assassinos, chefes de quadrilhas, batedores de carteira, escroques e vigaristas, dando-se a ver como esses indivíduos conseguem continuar

³¹No romance *Gente pobre*, Diévuchkin, um funcionário público das escalas mais baixas, e Varvara, uma jovem órfã, trocam cartas. Na trama, a pobreza dos personagens contrasta com a nobreza de seus sentimentos. Assim, o comportamento virtuoso deixa de ser uma exclusividade dos ricos caridosos. A fração da população que sempre fora descrita como mera receptora da bondade alheia se manifesta solidária, inclusive de uma maneira muito mais genuína do que aqueles que abdicavam de recursos que não lhe fariam falta.

³²O “homem do subsolo” pode ser visto também em Kafka, Hesse, Camus e Melville: é o anti-herói morbidamente obcecado com a sua própria impotência ao lidar com a realidade que o cerca.

vivendo “sob a navalha do não reconhecimento”, resistindo a ser tratados como meros objetos. Em nossa cultura política, sabemos, o preso é um ninguém. Dostoievski, ao contrário, entendeu que é preciso recusar a suposta impotência desses sujeitos que constroem sua vida na invisibilidade, mas contrariando e ofuscando a lógica imposta da precariedade, do apagamento e do silenciamento.

Mesmo na cadeia, entre os bandidos, eu acabei por descobrir os homens ao longo desses quatro anos. Acredite: existem naturezas profundas, fortes, maravilhosas, e como é bom descobrir ouro sob uma casca rude. Em suma, não perdi meu tempo. Aprendi a conhecer, senão a Rússia, ao menos seu povo, a conhecê-lo bem, como talvez poucos o conheçam (DOSTOIÉVSKI, 2006, p. 324).

A narrativa é reveladora também da animalização da sociedade carcerária, revelando, para além das diferenças sociais e históricas, que o poder punitivo (FOUCAULT, 2013) apresenta características semelhantes à de instituições presentes em vários países europeus da época, que, impulsionados ironicamente por uma ética calvinista, utilizavam da força de trabalho dos prisioneiros e controlavam os pobres/camponeses pelo sistema penal.

Logo compreendi que o trabalho forçado, a privação de liberdade são coisas horríveis, mas o pior de tudo é ser obrigado a ficar o tempo inteiro com os outros, sem direito a um momento consigo próprio. A vida em comunidade é um ato em escolha, voluntário, ao passo que na prisão é imposta, não estabelece laços, e eu creio que cada prisioneiro sente isso; ainda que inconscientemente, sente isso (DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 32).

Mais uma vez, a literatura torna-se uma ferramenta imprescindível na luta dos *devires vagabundos*, um campo onde podem resistir ao poder da linguagem que promove o esquecimento das experiências vividas pela *gente pobre*, alterando nossos regimes de verdade (GIRARD, 2011). O exercício da memória, potencializado, nesse contexto, pela narrativa literária, contribui para instalar um outro *a priori* ético e político acerca do mundo dos pobres e seus valores. A força da memória contra o esquecimento, ensaiada na escritura, abre caminhos para que os *devires vagabundos* lutem contra o silenciamento e o aprisionamento de suas vivências. A literatura torna-se um limiar para a possibilidade/contingência de uma atitude soberana, enquanto uma atitude menor, daqueles homens e mulheres marcados pelos estigmas decorrentes da pobreza. Com isso, a literatura permite que os sujeitos marginalizados tomem o centro da cena artística, politizando-a molecularmente. Na linguagem de Bataille (2015), essa é uma forma de pensar o político sem cair nos perigos da estetização do real, pois não importa se o jogo do poeta-escritor falhar.

O poeta frustrado, o poeta humilhado permanece sendo um fraterno ao vagabundo dos subsolos em que se encontram encarcerados, ambos traídos pelo poema e pela sociedade. A vida inviável do vagabundo é o que fez Baudelaire desejar o impossível até o fim, e Dostoievski transformar a pobreza e a miséria em matéria formativa do artista. Os dois mostram que a condição de desterro, vivida pelo poeta pobre, não impede o surgimento de grandes obras.

Aí está, mais um enigma da “potência da impotência”, da “potência pobre”, da “altíssima pobreza” de que nos fala Agamben (2015), uma potência falha, mas que fala de uma recusa padecida, e que denuncia a dificuldade de compreensão, seja pelos moralistas da economia, seja pelos moralistas da filosofia e da educação acerca da experiência vivida pelos sujeitos pobres.

Todos os moralistas são incapazes de entender: a *gente pobre*, o *povo do subsolo*, tem uma literatura pobre, uma poesia pobre, uma cultura pobre, uma pedagogia pobre, uma arte pobre, uma política pobre, uma ciência pobre. Os moralistas querem apagar os traços de todas as suas artes de viver, apagando do mundo a experiência mesma de sua possibilidade. O genealogista dos *devires vagabundos*, ao contrário, deve reivindicar todos esses saberes menores, a fim de mostrar que as comunidades pobres, como as favelas, portam uma cultura política própria e legítima.

Sendo diretos, toda busca genealógica dos *devires vagabundos* deve afirmar: as favelas são também espaços de liberdade³³. Em nossa atualidade, essa afirmação passa pelos movimentos culturais que têm se insurgido contra a visão simplificadora da favela e dos favelados (CARVALHO, 2008; GAMEIRO, 2008; D’ANDREA, 2013). A arte e a periferia, cada vez mais, se hibridizam para dar lugar a um renovado *devir-periférico* dos vagabundos.

Não casualmente, os artistas periféricos dizem: não frequentamos escolas de arte, aprendemos com a vida mesmo. A miséria, a fome e a violência não são veladas, mas expostas como elementos constitutivos de sua arte. Daí o espanto dos “especialistas”: como é possível “fazer arte praticamente do nada”? Como é possível fazer arte da própria vida? Para os artistas que devém periféricos, entretanto, não há aqui nenhuma contradição. A própria vida é a matéria constituinte da arte. A vida dos vagabundos é parte da arte dos vagabundos. Além disso, nem toda carência precisa ser assimilada à desordem, ou melhor a desordem pode ressignificar a

³³As representações dos observadores que cunharam o primeiro discurso sobre as favelas têm na sua origem o mito de Canudos. Foram as imagens fortes e impactantes transmitidas pela obra *Os sertões* que permitiram aos intelectuais brasileiros entender e interpretar a favela emergente. A ideia de comunidade, assim como morar na favela corresponde a uma escolha, do mesmo modo que ir para Canudos depende da vontade individual de cada um. Como comunidade organizada, tal espaço constitui-se como um perigo, uma ameaça à ordem moral e à ordem social onde está inserida. Por suas regras próprias, por sua persistência em continuar favela, pela coesão entre seus moradores e por simbolizar, assim como Canudos, um espaço de resistência (D’ ANDREIA, 2013).

carência, preenchendo-a de uma outra vida, de muitas outras vidas. Por isso, a arte periférica vaza e fere.

A arte periférica vaza porque os ritos de segregação não são completamente eficazes, como mostram as mídias assombradas quando os pobres e suas artimanhas tomam de assalto a cidade, contagiando-a não apenas com explosões de violência, mas com arte viva, pulsante. Espanto! Na favela não tem apenas bandidos, marginais, criminosos. O crime aqui é quando os pobres são suspeitos de se tornarem modelos: convocados a representar o papel de bons pobres para todos os pobres. Mas a arte periférica também fere quando testemunha os estigmas que expõem a favela e os favelados como exóticos e ameaçadores aos processos civilizatórios³⁴.

A arte periférica vaza e fere porque recusa sistematicamente os olhares objetificadores medicalizados, higienistas, patologizantes moventes do reconhecimento dos sujeitos moradores das favelas³⁵. Esses olhares dotados de tantas expertises contribuem para atualizar as marcas herdadas e silenciadas do colonialismo e da escravidão (VALLADARES, 2000). Por meio das artes periféricas, somos forçados a ver que os delinquentes em potencial também produzem arte, cultura, política, economia, educação. Contrariando o senso comum filosófico-pedagógico, o *devir-periférico* dos vagabundos-favelados carrega uma potência formativa para as artes, a política e o pensamento. No entanto, eles permanecem sendo silenciados.

Miguel Arroyo (2012) lembra: até mesmo as pedagogias ditas populares operam dividindo o mundo entre os do lado de cá, os cultos, civilizados, racionais; e os do lado de lá, incultos, ignorantes, irracionais. O *devir-periférico* requer outro plano de imanência para a emergência de *outros* sujeitos e *outras* formas de educar e ser educado, reconhecendo a pluralidade e a singularidade movente das potências dos *devires vagabundos*.

Isso seria possível na educação? Uma vadiagem formativa comprometida com o reconhecimento da alteridade periférica? Pode a educação vadiar como artifício metodológico para experimentar outros tipos de sujeitos em suas singularidades? A educação é capaz de conspirar não contra os vagabundos, mas com os vagabundos? Pode a educação recusar as promessas metafísicas do trabalho e do progresso? É possível construir tabernas da educação, enquanto território privilegiado de conspiração? Um dandismo educativo preocupado em estilizar a educação como forma de vida? Uma educação menor para lidar com as minorias

³⁴Curiosamente, o primeiro reconhecimento formal da existência das favelas, no ano de 1937, se deu por uma medida de proibição da criação de novas favelas (VALLADARES, 2000).

³⁵ Reconhecemos o vagabundo pelo “olhar mau”, pelo “semblante mal encarado” (VALLADARES, 2000, p. 06).

precárias sem medo, mutismo e invisibilidade? Uma teoria pedagógica que pensa a formação humana através de uma percepção marginal, de um ponto de vista enviesado, através de uma espécie de raciocínio instantâneo, indireto e ao mesmo tempo negativo?

A todas essas perguntas uma *genealogia dos vagabundos* deve recusar um sim peremptório, não por niilismo, mas por perspicácia já que jogamos um jogo onde os gestos difíceis são facilitados para serem melhor digeridos e expelidos. Nunca é demais repetir: as teorias educativas operam com formas de conhecer os sujeitos periféricos, segundo uma lógica de poder que recria hierarquias e subordinações. Dessa forma, é preciso, mesmo que a duras penas, suspender a compulsão do juízo crítico e sua necessidade de resolver os conflitos e amansar a virulência de outras formas de pensar. O pensamento colonizador se alimenta de uma forma grotesca de pensar os pobres, incluindo-os para melhor extirpar suas formas próprias de perceber e viver o mundo, civilizando-os por meio da instrução pública. É preciso que a periferia e os pobres deixem de ser pensados sempre como “problemas a resolver”, pois

[...] As favelas subindo pelos morros em ruelas tortuosas incomodam nossas vistas e atrapalham os negócios [...]. O seu interior não é alcançado pelos nossos olhos sensíveis. Desconhecemos o que lá se passa, embora nossa fértil imaginação o faça, desde logo, um antro de banditismo, violência, sujeira, imoralidade, promiscuidade, etc. Duplamente excluídos por serem "outros", "incultos" e "perigosos", os pobres urbanos vivem, neste olhar etnocêntrico e homogeneizador, o avesso da civilização (ZALUAR, 1985, p. 12).

Obviamente, não se trata aqui de se cantar ou se contentar com um “elogio da pobreza”, ocultando as dimensões trágicas da vida a que estão submetidas inúmeras vidas subjulgadas as condições econômicas e sociais, recusando, por exemplo, a educação formal. Trata-se, antes, de pensar o *devoir-periférico* da educação enquanto caminho para experimentar outros sentidos, no campo da filosofia da educação, que problematizem as condições pelas quais a modernidade pedagógica possibilita ou não formas efetivas de lidar com os outros sujeitos da educação.

Sabemos que “outros” não é uma noção qualquer. Historicamente vivemos processos cruéis de eliminação desses “outros”. Na verdade, desde Auschwitz, esses “outros” têm sido alvos permanentes da abjeção e do extermínio. Precisamos então cuidar de que o ciclo infernal da repetição banalizada e cotidiana de Auschwitz não nos deixe indiferentes. Precisamos, insistimos, problematizar as formas de invisibilização e marginalização das vidas pobres. E, nesse processo, defendemos que uma experiência de pensamento ancorada na

imagem de pensamento do vagabundo pode abrir um novo *devir-cínico-periférico* no âmbito da educação.

Esse sujeito estranho da educação é, na verdade, um sujeito coletivo capaz de suscitar um mal-estar nos dispositivos de poder vigentes. Por isso, ser morador de uma favela, por exemplo, não é uma condição suficiente para fazer-se um sujeito *devir-periférico*. O foco não são os marcadores identitários, muito menos o brilho das chamadas vidas militantes.

Lembremos que há pessoas com alto nível de escolarização formal que também não estão engajadas social e politicamente, mas isso não recai sobre elas como uma acusação. Assim, a ausência de um *ethos* militante, pelos sujeitos pobres, não é um demérito ou característica intrínseca ao sujeito periférico, tornando-o alvo sistemático de conscientização.

Como então apreender o sujeito periférico? Por sua minoridade. O sujeito periférico surge em meio ao dissenso e aos conflitos que rasgam toda forma de vida pacificada. Para D'Andrea (2013), a forja desse sujeito é paradoxalmente seu orgulho impotente. Condição que lhe permite não negar e não limitar sua vida às condições factivas da sobrevivência. É por meio dessa forma de orgulho que ele poder fazer da arte de existir sua principal bandeira de luta.

A filiação intensiva dos artistas periféricos remonta à linhagem dos velhos cínicos (FOUCAULT, 2012), pois o sujeito periférico escolhe estar no meio da ralé, da gente miúda, ajudando em suas sublevações. Vamos então em busca dessa raiz comum entre o vagabundo e o cínico. Sabemos, nenhum deles maneja os chamados “projetos de inclusão da canalha”, sabem que os pobres são sempre incorrigíveis. Assim, suas práticas pedagógicas não buscam esclarecer, conscientizar ou incluir, mas experimentar com eles novas formas de viver.

Segundo Foucault (2012, p. 144), as práticas educativas cínicas carregam uma “função etopoiética”, isto é, são operadoras da transformação “da verdade em êthos”. Em outras palavras, suas práticas educativas-éticas-políticas-estéticas visam erigir rotas de fuga daquilo que lhe é imposto social e pedagogicamente. Seu alvo é o poder-tomar a própria palavra, procurando nas artes, os gestos de recusa que visam criar subjetivamente outros modos de viver.

Para Foucault, os cínicos são como uma pedra de toque da estética da existência, gerando formas de vida resistentes aos poderes instituídos que se apropriam da vida dos sujeitos marginais. Dessa forma, se pode fazer aqui, um paralelo entre a ascese cínica da Antiguidade e a ascese que se encontra nas formas estéticas da periferia. Ambas parecem questionar os sentidos que atribuímos à educação como formação humana, problematizando os efeitos possíveis de uma agência discursiva gerada por uma *formação vagabunda*.

4 POR UMA DRAMATURGIA POLÍTICA DA VERDADE PERIFÉRICA

Encontramos na forja foucaultiana um caminho de pensamento acerca dos pobres, da pobreza e dos vagabundos que nos permite repensar teórica e metodologicamente os processos de formação humana dos sujeitos periféricos. Esse caminho ele denominou de uma *dramática política da verdade* (FOUCAULT, 2011). Nesse âmbito, deparamos com o fenômeno da *aleturgia*, isto é, o ato pelo qual uma determinada verdade se manifesta concretamente na existência de quem a profere, gerando assim efeitos éticos e políticos inusitados.

Do ponto de vista do trabalho de pesquisa que permitiu construir essa dissertação, a *aleturgia* configurou-se como uma espécie de método problematizador de algumas das práticas estéticas mobilizadas pelos sujeitos periféricos, aqui abordadas como práticas formativas de si e dos outros. Mais concretamente, a *aleturgia* permitiu colocar em evidência um conjunto de práticas de veridicção desdobradas por um grupo de jovens moradores de uma favela do Recife, no Estado de Pernambuco, apreendendo os afetos desdobrados em seus processos de subjetivação enquanto moradores de um espaço periférico dessa metrópole nordestina.

Nesse contexto, o primeiro ponto a destacar é sua insistência em se reconhecerem como favelados e moradores de uma favela, positivando aspectos e dimensões que são, comumente, renegados pelas teorias ou políticas públicas que lhes são endereçadas. Apesar das múltiplas desigualdades que atravessam a favela, ou melhor, apesar das desigualdades operarem como filtros modeladores da percepção que a sociedade tem desse espaço, os sujeitos abordados na pesquisa persistem em visibilizar os aspectos positivos imanentes ao seu modo de viver.

Esse é um traço confirmado por várias pesquisas que abordam o papel dos movimentos culturais e estéticos oriundos das periferias urbanas. Em todos esses movimentos, destaca-se o desejo de resistir aos processos de desqualificação social da vida dos sujeitos favelados (CARVALHO, 2008; GAMEIRO, 2008). As práticas coletivas periféricas configuram-se, elas mesmas, um acontecimento formativo *sui generis*, denunciando das barreiras invisíveis, as fronteiras classificatórias morais ou sociais. A cidade de Recife tem sido palco de várias manifestações artísticas dessa natureza. O exemplo mais conhecido é o *Manguebeat*. Um movimento que fundiu a lama da cidade com a terra do

sertão, o barraco de tábuas com os de taipa, assim como o xerém e o pirão, permitindo aos moradores da cidade *Manguetown* ver e ouvir, por outras perspectivas, os Chicós e Marias banhados de lama-vida.

O *Manguebeat* abordou a pobreza e os pobres fora da cifra restritiva da escassez/falta/desordem, uma visão que historicamente silencia a cultura das favelas, mas também dos morros e outros espaços abandonados e segregados da cidade, mostrando como Recife foi construída sobre os manguezais onde hoje habitam as populações desclassificadas, e contribuindo para criar um circuito estético-cultural *underground* situado às margens dos suplementos culturais, dos jornais e dos eventos promovidos pelos órgãos governamentais.

Essa situação permite evidenciar como arte e periferia não são duas categorias estanques, ou seja, uma vida artística para os coletivos periféricos não existe separada do seu cotidiano, das suas formas de vida. As manifestações artísticas desdobram gestos singulares de resistência ética e política. Parafraseando Foucault (2009, p. 414), o espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço capaz de engendrar heterotopias modificadoras da existência³⁶.

Dessa ótica, as artes periféricas se constituem em ferramentas potentes na criação ou recriação de *outros* modos de vida: modos de vida que dão lugar “a relações intensas, que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas” (FOUCAULT, 2010, p. 351), visto que abrem espaços para uma cultura, para uma política e para uma ética inimaginável para os regimes de verdade dominantes. Em um tempo que valoriza individualidades encapsuladas, a criação de vínculos singularizantes, por meio das práticas estéticas, configura-se como um desafio às normas veiculadas e reproduzidas socialmente. Pensamos a arte periférica como

[...] técnicas de si visto que em todas essas práticas estão em causa procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados, que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, pela gestão da própria vida, pelo controle e transformação de si por si, alcançar determinado modo de ser. É esse sentido que devemos dar a essas artes de viver (FOUCAULT, 2016, p. 33-34).

³⁶ Foucault lança mão da noção de *heterotopia* para pensar outras formas de se conceber e vivenciar a construção dos espaços. A *heterotopia* seria um *lugar sem lugar*. Como um espelho (ou, em nosso caso, uma favela) onde nos percebemos ausentes no lugar mesmo em que estamos presentificados (FOUCAULT, 2009, p. 415).

As artes periféricas produziriam um *outro lugar* nesse lugar mesmo onde comumente se diz que é um *não lugar*, articulando a cultura política das favelas, cultura ancorada na produção de laços e afetos, por meio dos quais surgem novas leituras do mundo.

4.1 A genealogia dos vagabundos como um contra-método de pesquisa

Inicialmente, é importante destacar que toda tentativa de delinear ou circunscrever metodologicamente uma *genealogia dos vagabundos* só pode ser uma tarefa precária e, no limite, fadada ao fracasso. Isso porque essa genealogia só se deixa captar na forma de um riso intempestivo. É assim que, nas fábulas de Calvino, nas peripécias de Kerouac, na libertinagem dos dândis, nos passos do *flaneur*, na embriaguez dos boêmios, na vida a-produtiva do lumpemproletariado, na intoxicação voluntária dos *queer*, a voz dos vagabundos emerge como um ruído, às vezes, um sussurro surdo proveniente do fundo de uma vida tornada infame.

Constituída por discursos que revelam pequenos segredos, as vidas infames são parte intrínseca da rede de poder-saber que confina indivíduos e grupos ao lugar unívoco de um apelo vitimado a instâncias supostamente altruístas encarregadas de salvaguardar suas liberdades, posto que essas vidas são pensadas como incapazes de reivindicar algo para si próprias.

As vidas vagabundas são vidas infames, esse é o nosso argumento, e como tal vidas relegadas aos cinzéis de uma contra história passível de ser captada por contra métodos. Como lembra Foucault, o discurso não é um signo do poder, mas uma incisão, posto que ele realmente atravessa as vidas, sobretudo aquelas riscadas e perdidas nas palavras do tempo. Isso significa que o discurso não é uma mera expressão de uma história passada ou vivida, nem mesmo a representação de um poder que lhe seria externo³⁷. O discurso não é como uma história que contamos depois, um acontecimento tardio. Para ele, todo discurso que se pretenda histórico serve a uma perspectiva, sendo necessário então deslocar intencionalmente suas formas de apropriação e de expropriação, revelando seus segredos e desnudando o desejo de neutralidade. Portanto, o papel dos fragmentos de histórias que são evocadas aqui é o de mostrar que as “leis enganam, que os reis se mascaram”. Não se trata de uma história

³⁷ No texto, *A vida dos homens infames*, Foucault (2006, p. 203) retoma arquivos que tinham sido consultados nas pesquisas desenvolvidas no *Collège de France*: arquivos de internamento, da política, das cartas régias com ordem de prisão; e que foram ganhando importância no exercício metodológico de problematizar as abordagens tradicionais da história. Mas em *A vida dos homens infames* esse material receberá um tratamento distinto, como ele mesmo faz questão de explicitar na introdução: “este não é um livro de história. É uma antologia de existências”

contínua, mas uma “história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada” (FOUCAULT, 2005, p. 84).

Isso significa que é preciso desinstalar a genealogia da historiografia tradicional, porque nela nem todas as vidas se encontram contempladas. Decorre daí o caráter fragmentário de uma *genealogia dos vagabundos*, que opera com uma multiplicidade relegada, abrindo-se para “aqueles que não têm a glória”, lançados na obscuridade (FOUCAULT, 2006, p. 82).

Nos termos de Foucault, quando se abordam as vidas infames, como são as vidas dos vagabundos, é preciso que a leitura não produza categorias para que essas vidas não sejam, mais uma vez, aprisionadas em classificações destinadas a apagá-las em suas singularidades. O que se busca é apenas enxergar vidas lá onde elas foram censuradas. A constelação de “blasfemadores, alquimistas, libertinos, leprosos, vagabundos, prostitutas”, entre outros, não deve ser institucionalizada em vagos conceitos. Toda vida infame busca apenas “vaguear seu pobre espírito por estradas desconhecidas”, cabendo ao pesquisador prestar atenção às suas experiências singulares, uma vez que não se trata de apreender nem uma lição moral nem um método de análise, mas de apontar existências carregadas por uma estranha comoção filosófica.

Eu ficaria embaraçado em dizer o que exatamente senti quando li esses fragmentos e muitos outros que lhes eram semelhantes. Sem dúvida, uma dessas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se pudesse haver outras. E confesso que essas “notícias”, surgindo de repente através de dois séculos de silêncio, abalaram mais fibras em mim do que o que comumente chamamos literatura, sem que possa dizer, ainda hoje, se me emocionei mais com a beleza desse estilo clássico, drapeado em algumas frases em torno de personagens sem dúvida miseráveis, ou com os excessos, a mistura de obstinação sombria e perfídia dessas vidas das quais se sentem, sob as palavras lisas como a pedra, a derrota e o afinco (FOUCAULT, 2006, p. 204).

As vidas infames, privilegiadas aqui são como enigmas a esperar uma leitura cuidadosa de suas experiências, mas que não se esgotam em nenhuma das leituras possíveis. Mais: essa leitura não requer nenhum método especial, mas tão somente um gesto admirado. Pensadas como “existências-relâmpagos”, “poemas-vida”, Foucault (2006, p. 206) enxerga as vidas em jogo nesse tipo de investigação como uma “dramaturgia do real”. Perante essas vidas, os únicos critérios metodológicos válidos são “certo efeito misto de beleza e de terror”. Ele próprio relata suas dificuldades ao tentar lidar com essas vidas:

O sonho teria sido o de restituir sua intensidade em uma análise. Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido a sua razão de ser. Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneciam do lado de fora. E uma vez que havia o risco delas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-la? (FOUCAULT, 2006, p. 204-205).

Essa distância entre a “ordem das razões” e as “intensidades primeiras” diz da dificuldade de incorporar aquilo mesmo de que falamos na teoria ou a respeito dos outros. As intensidades implicam a exigência, no trabalho da escritura, de marcar os afetos vividos.

A ênfase nos afetos fala do compromisso do genealogista de expor(-se) à alteridade. E nesse âmbito, a experiência mais radical permanece sendo aquela em que o pesquisador é capaz de apresentá-la sem desejar, ele mesmo, ser uma espécie de porta-voz do outro. O contato com as vidas infames ou vagabundas emerge como sendo inseparável de uma ética do discurso.

Assim, se a pesquisa educacional ou mais propriamente a pesquisa filosófico-educacional é composta de esclarecimentos lógicos e estáveis, a partir dos quais discernimos verdades seguras acerca do mundo, a proposição de uma *genealogia dos vagabundos* dela não pode fazer parte porque o que está em questão aqui é o que, na filosofia, para Foucault, permite justamente desembaraçar-se do que é estável e seguro. Uma ética e uma pesquisa infames³⁸.

É nesse ponto que explode o riso extemporâneo que emana da carne dos vagabundos. Obrigados à provação de ter que viver “uma vida sem futuro” e sem contratos políticos ou pedagógicos, seu riso faz ranger não apenas a engrenagem dos dispositivos de segurança da biopolítica, mas as próprias estratégias de produção do conhecimento vigentes.

4.2 A dramaturgia do discurso verdadeiro na proximidade com os sujeitos periféricos

A fim de responder aos desafios da abordagem genealógica, tal como delineada acima, como pesquisador me aproximei da produção estética de alguns sujeitos periféricos por meio da noção de *parresía*. Uma noção operada por Foucault, entre 1980 e 1984, para analisar os efeitos éticos e políticos gerados por um *ato parresiástico*, isto é, um ato de enunciação no qual os sujeitos situados fora das redes hegemônicas de poder-saber diz sua própria verdade.

³⁸ Importa considerar que, seguindo a trilha teórico-metodológica mais percorrida que exposta pelo próprio Foucault em *A vida dos homens infames*, a genealogia entrecruza e pressupõe uma implicação entre discurso e poder, mas exige também a noção de *parresía*, a coragem de dizer a verdade, a fala franca.

Trata-se do paradoxal caso de não simbiose em que o discurso vem atuar contra o poder. Para Foucault, existem momentos em que o discurso viria desafiar o poder, compondo a tarefa de inscrever e escrever uma outra ciência, uma ciência menor, uma outra ética, uma ética do cuidado e uma outra política, uma política da vida, situando o pesquisador em seu próprio presente, quer dizer entre aquilo que ele herdou e aquilo em que ele empenha a sua liberdade.

O que as [as vidas infames] arrancam da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto. (...) É, sem dúvida, para sempre impossível recuperá-las nelas próprias, tais como podiam ser “em estado livre” (FOUCAULT, 2006, p. 207-208).

A noção de *parressía* tem implicações metodológicas importantes por portar uma ligação ontológica com os sujeitos marginalizados tanto pelo poder como pela ciência. Em nosso caso, a noção foi aproximada ao modo de vida do cinismo antigo. Pois, nos dois casos, nos deparamos com modos de vida e discursos desclassificados. Na Antiguidade greco-romana, o cinismo implicava uma espécie de coragem em que o sujeito se arriscava como condição de possibilidade do seu próprio discurso (FOUCAULT, 2011, p. 12), pois ao falar o que pensava, desde as suas condições reais de existência, ele fica exposto ao ridículo e ao descrédito.

[...] o cínico é enviado como batedor à frente, além do front da humanidade, para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou pode lhe ser útil. A função do cínico [será a de determinar] onde estão os exércitos inimigos e onde estão os pontos de apoio [...] É para isso que o cínico, enviado como batedor, não poderá ter nem abrigo nem lar nem mesmo pátria. Ele é um homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade. E depois desse errância [...] o cínico deve voltar. Ele voltará para anunciar a verdade [...] sem [...] se deixar paralisar pelo medo (FOUCAULT, 2011, p. 146).

Não casualmente, a vida cínica foi dramatizada nos discursos filosóficos na figura exemplar do pobre. Na atualidade, o cínico devém sujeito periférico, assumindo, com suas artes, o compromisso de não se calar e de reagir aos modos como suas vidas são interpretadas pelos discursos do poder oriundos dos governos, das mídias, das universidades. A verdade cínica tem apenas um compromisso: a ligação com seu modo de vida. Essa é a sua virtude, resistir aos discursos de negação que multiplicam as carências e limitações dos pobres ao ponto de expropria-los da possibilidade mesma de dizer qualquer verdade sobre si mesmos.

Assim, a noção de *parresía* é fundamental, pois permite que percebamos que o dizer verdadeiro do pobre não se separa do modo como ele vive e, em nosso caso, do modo como ele se engaja na sua produção artística. O dizer a verdade sobre si mesmo é possibilitado justamente pelo seu gesto de engajamento com a arte que surge inseparável de sua vida³⁹. É por meio da sua arte que o sujeito periférico, constitui seu *devir-cínico*. Aqui é preciso muita atenção, pois quando dizemos *devir-cínico* não queremos com isso afirmar que os sujeitos periféricos abordados nessa investigação sejam cínicos ou que os cínicos antigos são antepassados empíricos dos sujeitos periféricos. Como lembra Deleuze e Guattari (2014), *devir* não é uma reprodução, nem mesmo uma metáfora. O *devir-cínico-periférico* é um gesto perturbador ancorado no desejo de dizer e viver outras verdades habitando os regimes de verdade sobre os espaços periféricos.

O *devir-cínico* dos pobres, com suas artes periféricas, é uma *máquina de guerra* (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 38), contra a captura biopolítica de suas vidas, expressando um pensamento da diferença que ameaça, questiona, desestabiliza e subverte as representações estabelecidas e os preconceitos dirigidos aos sujeitos habitantes das favelas. À precarização programada das formas de vida da *gente pobre*, o *devir-cínico-periférico* responde com seus grunhidos estéticos, recusando a figura do jovem-pobre-bom-integrado-aos-projetos-sociais.

O *devir-cínico-periférico* traça linhas de fuga em proveito de uma vida indomesticável. Ao invés de lutar *contra* as normalizações e enquadramentos, constrói saídas, tocas, brechas para outros modos de ser e de viver a vida no meio da *gente pobre*. No meio, quer dizer, nem pela linha mortífera do vagabundo criminalizado, nem pela linha mortal do pobre empreendedor-de-si. Só se pode *devir-cínico-periférico* pelo meio, pelo *entre* essas duas linhas, porque em ambas não se livra da figura do “é pobre”, mas, “é trabalhador e paga suas contas”.

[...] se a questão é achar uma saída, essa saída não consiste de modo algum em fugir, ao contrário. Mas, por outro lado, a fuga só é recusada como movimento inútil no espaço, movimento enganador da liberdade, ela é afirmada em contrapartida, como fuga no mesmo lugar, fuga em intensidade (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p. 28)

³⁹O *parresíasta* abre espaço para o dizer-a-verdade em suaprópria forma de existência, quer dizer, “nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150).

Por isso, o *devir-cínico-periférico* não é aqui apenas uma metáfora ou um simbolismo. É um conjunto de estados alterados em uma realidade normativa que impõe aos sujeitos periféricos uma única saída possível: *estudar, trabalhar para ser alguém na vida ou morrer*. Ao desenhar fantasmáticas linhas de fuga nos interstícios de sua própria impotência, os devires vagabundos presentes na produção estética aberta pelo *devir-cínico-periférico* recusam essa falsa alternativa. Vamos então *flanar* em busca desses devires enquanto nos aproximamos, com nossa *leitura aletúrgica*, de um grupo de jovens músicos moradores de uma favela do Recife, e integrantes do *Movimento Arrebentando Barreiras Invisíveis*, o MABI.

A intenção é expor a compreensão que eles têm do que significa *ser* um ser humano situado nas margens da cidade. A *parresía* cínica, como dissemos, é o procedimento mobilizado para apreender como esses sujeitos fazem uso de seu *éthos* para pensar e agir na sua realidade. A questão condutora: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?

O material analítico foi construído com base em extratos de entrevistas abertas, realizadas nas casas dos próprios entrevistados, com a exceção de uma delas que aconteceu na casa do pesquisador. Em mãos, tínhamos um roteiro com poucas questões, um bloco de notas, um celular com aplicativo de gravação e o instrumento mais complicado de toda essa investigação: uma relação amizade intensa com no mínimo quinze anos.

As primeiras tentativas de “formalizar” o processo da entrevista foi um fracasso. A sensação resultante foi “difícil de tragar” para as partes envolvidas. Foi bastante custoso, para o pesquisador, exercer o papel esperado de um entrevistador acadêmico. Ao final, as entrevistas ficaram mais parecidas com conversas, produzindo um tipo de narrativa parecida com as que ocorrem quando dois amigos se reencontram depois de um tempo sem se verem: os sujeitos simplesmente passaram a discorrer sobre suas experiências de fazer arte na favela do Coque.

Por ironia do destino, os integrantes do MABI sempre foram entrevistados com uma trilha sonora ao fundo. A ironia é justamente uma duvidosa “questão de gosto”, pois comumente não era o *rock & roll*, símbolo supremo da contracultura e das juventudes transviadas, que escutávamos ao fundo, mas um “exaustivo” brega. Os chamados “dados da pesquisa” foram produzidos em uma atmosfera musical que nem os entrevistados, nem o entrevistador compartilham, por considerarem o *brega* uma expressão normalizada da nossa cultura.

As questões que moveram as entrevistas foram agrupadas em dois grandes blocos. A exposição analítica dos dados seguiu essa mesma ordem: em “Modo de vida”, apresentamos o horizonte mais amplo de problematização da pesquisa empírica - “viver no Coque e fazer arte como movimento”, onde tematizamos os enunciados do MABI em sua relação com a verdade de cada um dos integrantes abordados; no eixo “Escândalo da verdade”, interrogamos “as ferramentas para escandalizar a vida domesticada”. Após uma descrição-analítica desses elementos, apresentamos um breve ensaio, de caráter experimental e provisório, no qual extraímos algumas ressonâncias para pensar a formação humana⁴⁰.

⁴⁰ A contextualização do cenário em que surge o *Movimento Arrebentando Barreiras Invisíveis* também fez uso das pesquisas de Freitas (2005), Beltrão (2009), Rego (2009), Peixoto (2009), Lasalvia (2009) e Amador (2010).

5 MABI – MOVIMENTO ARREBENTANDO BARREIRAS INVISÍVEIS: Uma dramaturgia em busca por reconhecimento na periferia

O *Movimento Arrebentando Barreiras Invisíveis*, o MABI, tem como contexto de suas possibilidades de existência um território comum às grandes metrópoles brasileiras: a pobreza que habita e assombra as favelas. Também chamadas de comunidades ou periferias. A favela é a “outra face do MABI”, o duplo que fornece a materialidade do *Movimento*, que surge em um território reivindicado e reiterado pelo imaginário que cerceia a pobreza entre nós.

O território tem um nome que ainda faz *temer e tremer* os incautos: Coque! Mas quando o MABI nasce, a favela do Coque já portava mais que um nome. O local carrega uma infâmia que vem de longe. Há muito ela havia deixado de ser apenas um mero espaço geográfico, habitado por alguns milhares de seres desterritorializados, para se tornar um dos maiores problemas sociais da cidade. O Coque. Sua história compõe um verdadeiro caso de polícia. Os que consultaram seus arquivos afirmam que ele já foi muitos. Hoje, nas mídias, ele é “A morada da morte”⁴¹. Para os que passam em seu entorno, o Coque é medo e perigo em estado puro⁴².

Dos vários Coques já existentes restaram pequenas frestas. É por elas que visualizamos as precauções que o cidadão comum precisa tomar quando caminha desatento à geografia invisível da cidade. As mesmas frestas que reduzem nossa compreensão da história desse lugar se apresentam como modelos de visão e de comportamento acerca dos moradores que aí vivem: pobres, carentes, analfabetos, violentos, etc. Os clichês são intercambiáveis. Por isso se queremos realmente nos aproximar do MABI é preciso não dar muita atenção aos filtros dispostos nessas frestas. Claro, com isso já evocamos a coragem, não a coragem da verdade, tematizada por Foucault em seus cursos, mas uma outra forma de coragem, mais pueril e mais ingênua: a coragem de atravessar justamente as barreiras invisíveis que dividem a cidade do Recife, e dispõe o Coque do “lado de cá”, às margens dos braços mortos do Rio Capibaribe⁴³. É preciso coragem porque apesar de localizado próximo ao centro geográfico do

⁴¹Esse é o título da reportagem de capa publicada no *Diário de Pernambuco* em 12/01/1997.

⁴² A região que hoje é chamado Coque começou a ser povoada no final do século XIX, tendo o processo se acelerado, em dois períodos distintos, no início dos anos 1940-50 e nas décadas de 1970-80. A maioria das famílias é constituída por antigos moradores de municípios do Agreste e da Zona da Mata do Estado de Pernambuco, que chegaram à região metropolitana do Recife há cerca de oitenta anos (ver FREITAS, 2005).

⁴³ O Coque situa-se entre os bairros de São José e Afogados. Localiza-se a cerca de 2,5 Km do centro do município do Recife e a 3,5 Km do bairro da Boa Viagem, entre os ambientes da planície e o litoral. Trata-se, na verdade, de uma ilha. A chamada “Ilha Joana Bezerra” ou antiga “Ilha de Anna Bezerra” (FREITAS, 2005, p. 256).

Recife, o Coque está sitiado por uma extensa e persistente “barreira” que envelopa a localidade.

Figura 4 – Vista aérea do Coque



Fonte: Acervo Neimfa

Figura 5 – Palafitas do Coque



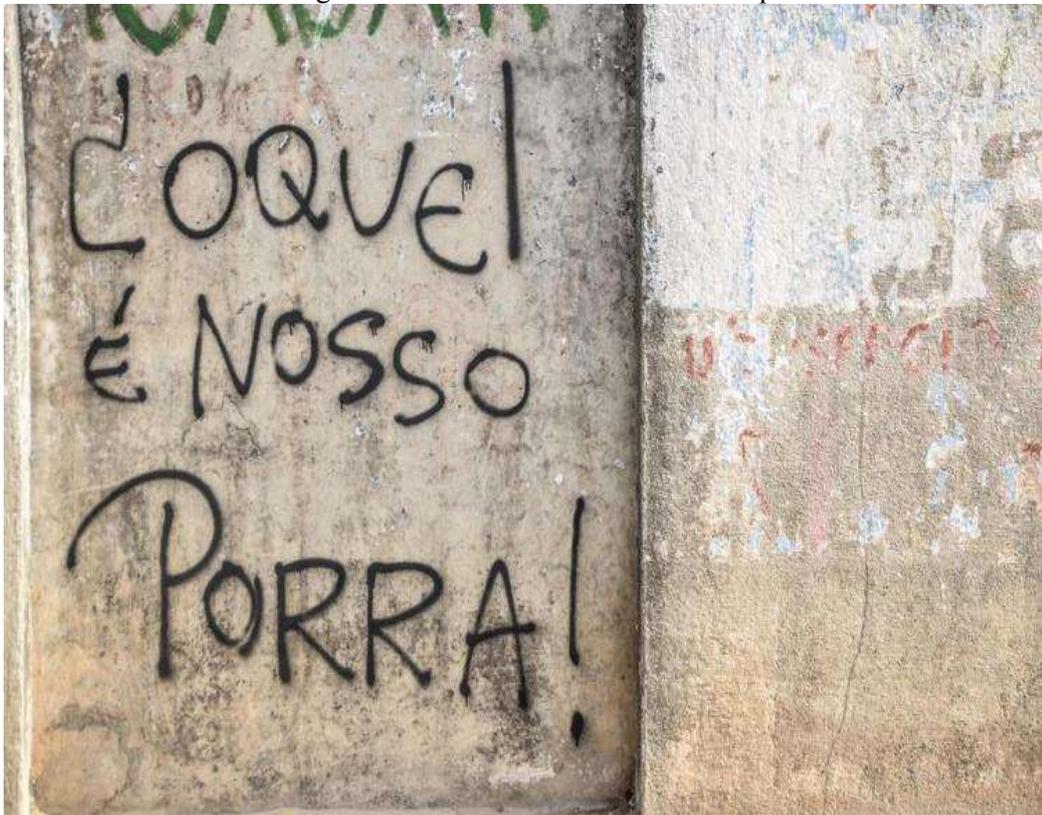
Fonte: Acervo Neimfa

Figura 6 – Vista aérea do Pólo Médico, localizado em território próximo ao Coque, mas que não atende à comunidade



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

Figura 7 – Muro da comunidade do Coque



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

Freitas (2005) foi quem apresentou a fórmula que enredou os moradores: *ninguém colabora porque a região é violenta, e a comunidade é violenta porque ninguém contribui com o desenvolvimento da localidade*. As “barreiras invisíveis” não são por isso menos concretas. A sensação de ser discriminado é comum entre seus moradores, e a falta de investimentos públicos sistemáticos contribuiu para consolidar essa percepção. Nos anos 1990, a situação aparentemente começou a ser modificada. O Coque entrou no eixo de vários empreendimentos governamentais e empresariais. O chamado “Complexo Joana Bezerra” investiu aproximadamente quarenta milhões de reais na região. No início dos anos 2000, foram mais cem milhões de reais para a consolidação do Pólo Médico do Recife, referência para todo o Nordeste, que funciona do “lado de lá” do Coque. Paradoxalmente, essas ações forneceram visibilidade a problemas antigos. O principal deles, como vimos acima, a violência.

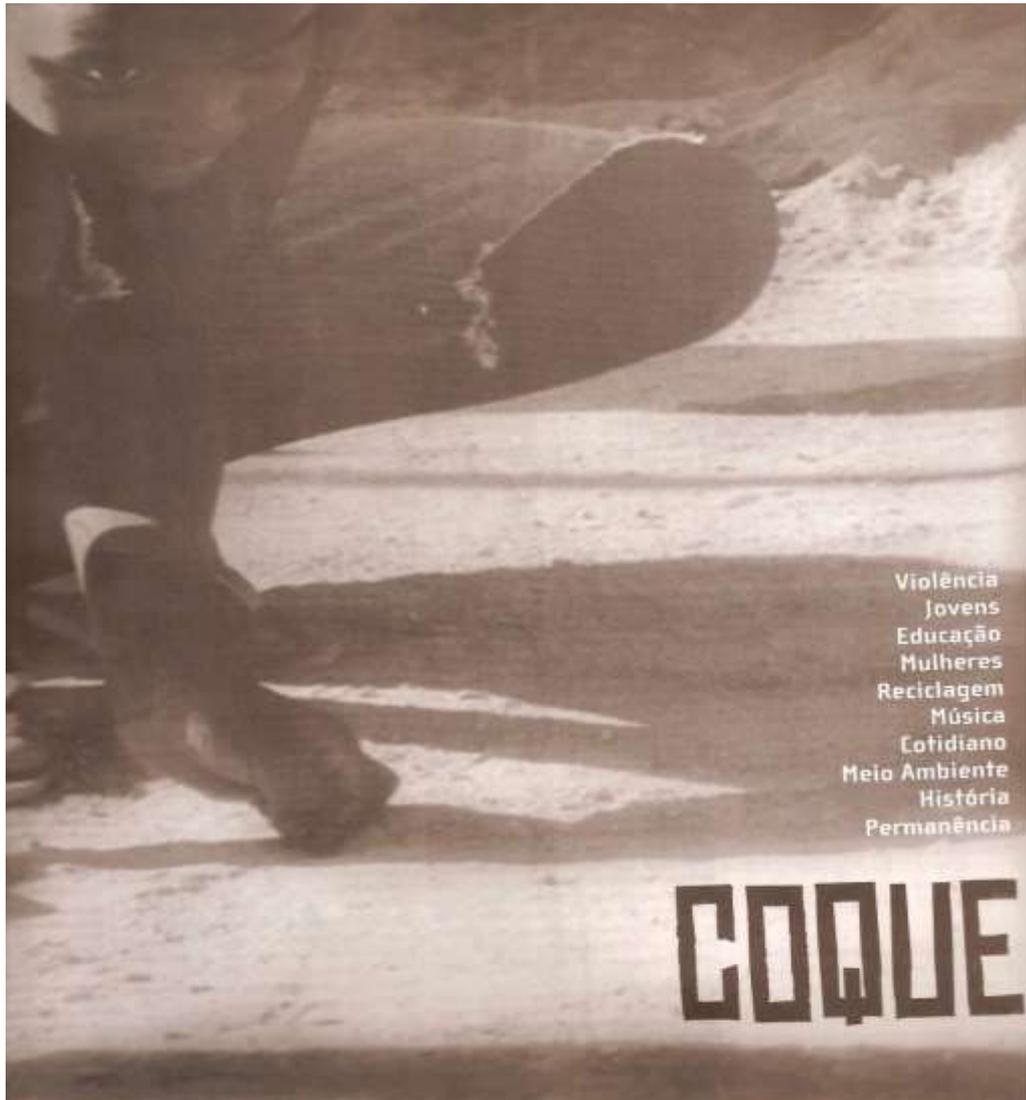
É nesse contexto que emerge o MABI, embalado na música midiaticizada da violência, ritmada pela contribuição, não menos violenta, dos aparelhos governamentais e não governamentais que passaram a agir no Coque para alterar o “estado anormal” de violência concentrado na região. Talvez, por isso o MABI tenha nascido de um desejo também violento: arrebentar as barreiras invisíveis que cercam o Coque em um contexto hiper-midiaticizado pelo tema da violência sofrida e praticada por alguns dos moradores do Coque: os jovens.

O desejo de destruir os muros invisíveis passava então pela suspeita dos integrantes do MABI de que os “tijolos” com que eram fabricados esses muros são constituídos de uma substância moral. Era apenas uma suspeita. Em 2006 começou por se formar uma rede agregando distintos atores sociais: o MABI, o NEIMFA⁴⁴ e a UFPE⁴⁵. O propósito era problematizar a realidade do Coque a partir dos estigmas que pesavam sobre o local como um lugar violento e um reduto de criminosos. Para tanto, foram realizados vários projetos de extensão, que se configuraram no que passou a ser chamado de *Rede Coque Vive*, por meio da qual foram produzidos vídeos, jornais, fanzines e livros, além de um site e um blog.

⁴⁴ Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, organização localizada no Coque.

⁴⁵ A Universidade Federal de Pernambuco foi convidada a participar da rede por um estudante do curso de Jornalismo para produzir um jornal sobre o Coque, projeto que recebeu, em 2007, o Prêmio Caixa de Jornalismo.

Figura 8 - Capa do Jornal Laboratório publicado em 2007



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

No ano de 2009 surge a *Revista do MABI*, abordando o tema juventude-periferia. Na revista é possível encontrar duas *versões* sobre o MABI. Na versão filosófica, o MABI configura-se como uma potência de reconhecimento das minorias, não só limitada às periferias pobres. Na sua versão imanente, trata-se de um coletivo de pessoas ligadas à música que fazem intervenções na comunidade com uma visão crítica sobre a cidade (BELTRÃO, 2009, p. 34). De fato, a música tem um lugar de destaque, nas intervenções e nos desejos de reconhecimento dos integrantes do grupo. Um olhar mais atento permite vislumbrar também que esse coletivo não assume como horizonte as formas clássicas de lutas sociais nos espaços populares, comuns nos anos 1970 e 1980 no Brasil. Os integrantes não se veem como militantes, mas como

[...] um grupo de amigos que se juntou por afinidade musical. A proposta inicial era unir uma forma de expressão, o rock, a uma vontade comum a todos do grupo: desmistificar a forma de ver o mundo e, sobretudo, a forma de ver o Coque. O objetivo principal do MABI é a transformação de uma lógica de exclusão em prol de uma sociedade mais justa, na qual as pessoas não deixem de ter acesso a lugares e oportunidades simplesmente por morarem em um lugar estigmatizado como perigoso e miserável (RÊGO, 2009, p. 07).

Por outro lado, Amador (2010), ao pesquisar a *Rede Coque Vive*, lembra que alguns membros do grupo que compõe o MABI estavam ligados aos cursos oferecidos pelo NEIMFA, principalmente o curso de *Formação de Agentes de Desenvolvimento Comunitário*. O que lhe permite afirmar que “a formação crítica que compartilharam junto à associação nesse curso potencializou a motivação de se engajar em alguma ação propositiva no bairro” (p. 78). Com isso, o coletivo foi afetado pela intenção de tornar visíveis “outras faces” do Coque, um objetivo explícito dos projetos educativos do NEIMFA, potencializado com a formação movida pela *Rede Coque Vive*, que priorizava questões relativas ao papel da juventude nas periferias (p. 80).

Figura 9 - Jovens do Curso de Agentes de Desenvolvimento Comunitário realizado em 2003



Fonte: Alexandre Freitas (Acervo pessoal)

Figura 10 – Integrantes do MABI



Fonte: Alexandre Freitas (Acervo pessoal)

Figura 11 – Atividade Realizada pela Rede Coque Vive



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

Contudo, a forma de atuação do MABI é bem diferente das ações e projetos movidos por outros coletivos situados no terreno da sociedade civil ou mesmo da chamada Educação não formal. Uma prova disso é que o MABI nunca se constituiu juridicamente como uma

organização social, focalizando suas atividades na produção de eventos, onde tocam, projetam filmes e documentários, sempre focando em questões relacionadas à visibilidade do Coque.

[Assim] as origens do grupo remontam ao ano 2000 com a formação da banda de rock *Bastardos Infames*, cujas letras retratavam a comunidade e protestavam contra as desigualdades sociais. Com a dissolução da banda outros grupos começaram a surgir e, mesmo com as diferenças entre eles, articularam-se criando para si a identidade coletiva MABI (AMADOR, 2010, p. 78).

O grupo não busca desenvolver intervenções focadas na “melhoria da infraestrutura material” da comunidade, priorizando ações que questionem nas imagens preconceituosas e desqualificadoras que circulam no e sobre o Coque (PEIXOTO, 2009, p. 32), a fim de perspectivar as visões sobre os problemas enfrentados pelos pobres nas grandes cidades. A ideia, de fato, é que os próprios pobres falem como enxergam esses problemas, enquanto estratégia de resistência ao modo como as grandes mídias pautam e descrevem, muitas vezes, de forma estereotipada os acontecimentos e a vida cotidiana dos moradores das favelas.

[Por isso] o “inimigo” do MABI tem uma forma bem “concreta”: o sistema midiático que sempre expõe as comunidades periféricas como signo do mal, das drogas, da violência, da criminalidade, etc. No caso do Coque o estigma está tão enraizado que mesmo notícias “positivas” quando são veiculadas tem um tom pejorativo. O estigma e a visibilidade que estruturam o imaginário social da comunidade são o alvo da música e da luta do MABI (RÊGO, 2009, p. 06).

Nessa direção, Peixoto (2012) evidencia que uma atitude comum entre os “mabianos” é “ter um comportamento mal-comportado”, ou seja, eles assumem um “estilo provocativo”, que “incomoda” os próprios moradores do Coque, a fim de questionar os “enquadramentos sociais” produzidos para expor os favelados. Daí a escolha do termo “desclassificados”, usado para demarcar suas posições identitárias, afirmando, no entanto, que eles o são não por imposição, mas “por opção”. Em seus próprios termos: “nós absorvemos a podridão da sociedade, cultivamos a ‘vontade de ser perigoso’ e alimentamos a revolta que existe no mundo” (PEIXOTO, 2012, 59). Essa atitude tem como alvo desestruturar os estigmas que organizam as relações entre os moradores das favelas e as outras áreas da cidade; estigmas induzidos por certo padrão de comunicação midiática, que contribuiu inclusive para deflagrar uma verdadeira guerra com os agentes da segurança pública. Como profetizou a *Província Rebelde*:

Uso minha farda e boto pra fuder,
 Pois eu estou na praça, só pra te prender,
 Espero na esquina poder te encontrar,
 E com meu coturno o teu saco chutar
 Pois a arma me protege
 A farda é armadura
 Sou filho do governo
 E nem a mídia me censura

Nesse contexto, alguns integrantes do MABI foram “presos por desacato” às autoridades policiais por questionarem o método como esses estão habituados a entrar na comunidade, durante a noite, para procurar “suspeitos” de crimes ou traficantes de drogas. Comumente, os jovens da comunidade estão sujeitos a serem detidos em “revistas” sem maiores justificativas. Por outro lado, esse tipo de situação explicita a compreensão que o MABI tem da experiência da pobreza como uma potência, que, no entanto, só se efetiva quando os pobres se reconhecem como favelados ou, no seu caso, como moradores do Coque. Esse auto reconhecimento, dizem, é uma conquista e não um dado natural de quem nasceu ou mora no bairro. Reconhecer-se como morador do Coque passa primeiro por uma transformação de si mesmo. O grupo entende que qualquer pessoa que viva ou encarne esse desejo de reconhecimento pode participar do *Movimento* independentemente de ser ou não um morador efetivo do Coque.

Outra questão importante é a relação barreira-estigma que desdobra um jogo de poder-saber extremamente complexo. Pois, se, de um lado, temos barreiras invisíveis, discursos morais de desrespeito e de não reconhecimento dos pobres, por outro, temos estruturas discriminatórias que têm implicações concretas na vida dos moradores, como no caso da presença coercitiva da segurança pública ou mesmo quando os moradores são obrigados a mentir acerca do seu endereço para conseguir uma vaga de emprego. São situações como essa, aparentemente banais e diáfanas que forçam os moradores a se “desprenderem” subjetivamente do seu território de pertencimento, perdendo parte significativa da verdade de si mesmos.

Além disso, as barreiras se tornam mais visíveis quando o poder público busca empreender seus projetos recorrentes de requalificação urbana, começando obviamente por expulsar os moradores de suas comunidades (REGO, 2009, p. 7). Os sujeitos do MABI não deixam de se posicionar sobre a violência empregada nesses projetos, que tem um papel

crucial nas suas práticas estéticas. É dessa forma que lutam para a construção de um outro Coque.

Figura 12 – Cinzas do Rock, realizado em 2010 pelo MABI



Fonte: Rivaldo Procópio (Acervo pessoal)

Figura 13: Muro da Rua Catalão, no Coque (reduto do MABI)



Fonte: Rivaldo Procópio (Acervo pessoal)

Figura 14 – Evento realizado pelo MABI na Rua Catalão



Fonte: Ridivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 15 – participação da banda Porcos (integrantes do MABI) no *Sopa Diário*, programa de TV local



Fonte: Ridivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 16 – Integrantes do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 17 – Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 18: Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 19 – Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 20 – Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 21 – Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procopio (Acervo pessoal)

Figura 22 – Integrante do MABI



Fonte: Rivaldo Procópio (Acervo pessoal)

Figura 23 – Integrantes do MABI



Fonte: Rivaldo Procópio (Acervo pessoal)

Figura 24 - Moradores retirando entulhos de casas removidas pela Prefeitura do Recife



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

Foto 25 – Restos casas desapropriadas e removidas pela Prefeitura



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

A ferramenta de combate mobilizada é a música. Onde encontra uma barreira invisível, o MABI dispara suas músicas como se elas fossem verdadeiras máquinas de guerra: “se você faz uma música, é porque você quer que aquela música mude alguma coisa, mude alguém”.

A gente não escolheu a música por nada, para nada, entende? A gente escolheu a música porque jovem de periferia é condicionado, desde cedo, que tem que estudar pra ser alguém na vida, e se não quer estudar tem que trabalhar. Às vezes, mesmo o cara estudando ele tem que trabalhar, entende? O cara é condicionado a vender pipoca na estação, entende? A gente é condicionado a não reivindicar nossos direitos, a gente é condicionado a aceitar uma escola que é um estábulo, a gente é condicionado a sair de três horas da manhã pra pegar uma ficha num posto de saúde que é dentro da comunidade. Entende? A gente é condicionado a uma série de coisas negativas, mas a gente pode fazer diferente. Por isso a gente escolheu a música (LASALVIA, 2009, p. 40).

A música tem um peso formativo imenso para os integrantes do MABI, expressando não apenas sua compreensão da realidade, mas também os desejos que eles cultivam para si mesmos enquanto moradores da favela. A música diz do modo de vida que eles almejam: “veja, eu não sou condenado a ser quem você quer que eu seja, para atender às expectativas da sociedade, eu não vou mentir para mim mesmo, eu não me deixar trair”. A música articula os sonhos coletivos e as formas singulares de vida dos integrantes. A música é um veículo para gritar e saltar *para além dos muros* que separam “os carros que passam pelos viadutos que cortam o Coque, fingindo que não podem ver nem ouvir o que se passa e o que se vive aqui”.

Figura 26 - Imagem do “temido Temudo” – Viaduto Capitão Temudo, que corta a comunidade do Coque



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

5.1 Modo de vida: uma ligação inseparável com o morar

Não sou condenado a não poder lutar
 e ver a morte me levar pra forca,
 Não sou condenado a viver minha vida,
 intensamente a procurar
 por algo que não posso
 por ser caro demais para comprar;
 Não sou condenado a não ter liberdade
 e ver o mundo se fechando pra mim
 (MATÉRIA BRUTA).

O MABI é uma máquina de produção da *aleurgia* da *gente pobre*, dos sujeitos moradores dos espaços considerados periféricos na cidade; uma máquina de guerra voltada à produção das verdades que incomodam, verdades encarnadas na vida dos próprios sujeitos pobres e favelados, verdades constituídas na forma de uma paixão explosiva. A paixão de querer dinamitar as representações que lhes são impostas pelo simples fato de serem pobres, de serem moradores de uma favela, de serem sujeitos periféricos. A questão é saber como os integrantes do MABI transformam esse processo de produção das suas verdades em *éthos*?

Antes de responder essa questão, antes de tudo, é preciso ter claro os sentidos presentes na expressão *aleurgia* cunhada nos trabalhos finais de Michel Foucault. Como sabemos, em 1979, no curso *Segurança, território, população*, o conceito de poder cede lugar a uma noção mais sofisticada de governo, o que leva Foucault a aprofundar o conceito de saber. Assim, em 1980, aparece o termo *aleurgia*. Ele ressalta a existência de uma espécie de excedente no nível epistemológico em relação ao regime político, algo que embora acompanhe o exercício do poder, o ultrapassa. O termo *aleurgia* indica essa ultrapassagem, esse excesso no exercício do poder. Ele usa *aleurgia* e não mais *resistência*, sobretudo para que o sentido do termo não seja estabelecido em termos de ideologia (ADVERSE, 2017, p. 121). A reflexividade em questão na *aleurgia*, quer dizer, nos “atos de verdade”, visa compreender de que modo os indivíduos definem o que é ou não aceitável em termos das relações de poder vigentes. O que ganha destaque é a ênfase no processo mesmo de subjetivação, apreendida como um conjunto de procedimentos em que o sujeito se constitui em relação consigo e com o outro. Essa abordagem permite a Foucault situar a ação de governar na fronteira que vincula a ética e a política, materializando, em seguida, seu interesse na relação entre *parresía* e democracia.

A *parresía* é uma forma de *aleturgia*, um “dizer-verdadeiro” que não se deixa definir por seu conteúdo, mas pela própria maneira de se dizer a verdade. Nesse modo, o sujeito que enuncia se encontra vinculado àquilo que enuncia. Trata-se, portanto, de um enunciado distinto de uma descrição ou de um enunciado científico. A *parresía* corresponde a um dizer que deve produzir certos efeitos sobre quem a ouve, mas sobretudo sobre aquele mesmo que diz.

Por isso, Foucault situa o discurso *parresiástico* no espaço público, na cidade democrática, pois é engajando-se no discurso, e assumindo suas consequências, quaisquer que sejam, inclusive a morte, que o *parresiasta* exerce a liberdade em uma de suas formas mais elevadas, isto é, “na livre coragem pela qual nós nos ligamos a nós mesmos no ato de dizer o verdadeiro” (ADVERSE, 2017, p. 128). Essa é a ética do dizer-verdadeiro, a qual permite a alguns indivíduos, dirigindo-se aos outros, dizer-lhes o que pensa, o que pensa ser verdadeiro, e, dizendo o verdadeiro, se dirige à cidade e dela se ocupa. Uma nova figura do “sujeito político”, aquele que se lança no jogo do poder no qual são estabelecidas a relação com a cidade e consigo mesmo, e onde o *ethos* do próprio sujeito é que está em questão. A *aleturgia* aponta um caminho que a mostra como uma estrutura política se faz presente no modo como exercemos a liberdade de dizer o que pensamos, como exercemos uma fala franca em um espaço público.

Essa digressão visa nos mostrar que, no caso dos sujeitos integrantes do MABI, esse exercício *aletúrgico-parresiástico* da liberdade política se expressa através de um vínculo inseparável entre o *morar* (em uma favela, em uma comunidade periférica) e o *modo de vida* (que se escolhe viver). Não importa, contudo, para eles se se mora em um dado território desde o seu nascimento biológico, o fundamental é a ligação inseparável entre *morar* e *viver*. Morar no Coque torna-se sinônimo de aprender um modo de vida. Aprende-se a ser morador do Coque, assim como se cultiva um modo próprio de se viver a própria vida⁴⁶.

Viver no Coque é um... eu não me vejo morando em outro lugar, viver no Coque pra mim faz parte de minha identidade, eu me sinto como parte do Coque. Foi onde eu nasci. Por isso nunca tive um pensamento de sair daqui, *tais ligado?* Pelo menos a vida toda, *tais ligado?* (Sérgio).

Viver no Coque. Vou fazer quarenta anos morando no Coque e nunca me vi morando fora do Coque. Acompanhei toda evolução e involução da história do Coque. Viver aqui? Significa viver mesmo. É onde estão os amigos, as

⁴⁶ Também aqui topamos com a noção de Agamben (2014) sobre *forma-de-vida*, um conceito que aparece em um texto de 1993, denominado *Altíssima pobreza*, para designar uma vida “em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida, sempre e primeiramente potência” (p. 14), quer dizer, uma vida que não se separa dos seus modos, do modo de viver.

pessoas mais próximas, o centro da cidade. Viver no Coque é viver, é onde está todo mundo. Foi onde eu nasci. É isso, significa viver mesmo (Irander).

A ligação entre viver e morar no Coque surge, na fala dos integrantes do MABI, quase como um ponto indiscernível de suas existências. As falas apontam quase um “colapso” entre o fato de viver nesse lugar e aquilo que eles são. Mas, vale ressaltar, quando eles dizem “foi aqui que eu nasci”, não se está reportando apenas ao nascimento biológico.

Eu, praticamente, eu não nasci no Coque, cheguei no Coque eu tinha seis anos de idade. Pequeno mesmo, morava no bairro vizinho, que tanto ainda convivo lá nos Coelhos. Convivo lá também já que minha família toda é de lá, mas moro e vivo no Coque. Cheguei pequeno, conheci certas amizades, a rua, os meninos, essas coisas todas, aí, pronto. Pra mim eu nasci aqui. As amizades foram fundamentais, foram as primeiras pessoas que me ensinaram como é viver aqui. Aí pronto, eu acho que nasci aqui, aí nisso fui seguindo e tal e depois disso tudo a gente foi crescendo, entendendo da vida (Lucas).

Ao enunciar “eu nasci aqui”, os integrantes do MABI apontam para suas aprendizagens, não enquanto informações e conhecimentos como os que são adquiridos na escola, mas de aprendizagens vitais. Trata-se de um “aprender a viver” nas “quebradas da favela”, onde “aprende-se a crescer com os outros que estão crescendo aí com você” (Sérgio). Para eles, é crescendo juntos que se aprende, pouco a pouco, os sentidos de suas vidas.

Nesse processo, as amizades têm um lugar central. Percebemos isso, quando ao longo das entrevistas, sem que o roteiro apontasse para essa questão, vinham à tona as “perdas dos amigos” como “alguma coisa que te pega inesperadamente, *tais ligado?*” (Sérgio). A perda dos amigos de infância é percebida como uma espécie de fratura, embora também seja uma experiência constitutiva de suas aprendizagens como moradores do Coque.

[...] de repente... perder aquelas pessoas que ajudaram no teu crescimento enquanto participante da comunidade não é uma experiência banal [...] aí como é que você fica numa situação dessa? Perder um amigo com quem eu cresci junto... você fica *na merda!* Como amigos, ficamos *na merda* (Irander).

São nas histórias de amizade, construídas desde a infância, que encontramos a primeira lição que os integrantes do MABI extraem para sua condição social e ontológica de serem moradores do Coque: eles são sobreviventes! Pois, se “a gente viveu as mesmas coisas” (eles estão se referindo aos amigos assassinados) o “fato da gente estar vivo agora é por que cegaram a gente?”. É porque eles não estão *já* mortos também, eles aqui significando sempre o pesquisador e os entrevistados, é porque algo foi aprendido “amargamente com a

experiência de perder os amigos”: “no meu modo de ver, estamos aqui um pouco por sorte e pelo caminho”.

Que caminho, perguntamos? A resposta veio mais enigmática: “é que tínhamos aquela tangente”. Após um tempo buscando analisar esse “caminho”, essa “tangente”, elaborei uma “tradução periférica”: eles se veem como sobreviventes por conta mesmo da relação de amizade que aprenderam a cultivar, foi a convivência mesma com outras pessoas moradoras do mesmo território que permitiram que eles tivessem sobrevivido a tantas perdas. Como se na relação de amizade, convivendo com pessoas “as mais diferentes possíveis”, “nós somos muito diferentes, *tais ligado?*”, eles tivessem encontrado suas “linhas de fuga” (DELEUZE, 2014).

A segunda lição, também elaborada a partir das relações de amizade, é que morar no Coque, ser um morador do Coque, “é estar ligado”. Mais que uma expressão, “estar ligado” emerge nas suas falas como a questão mais urgente do seu pensamento crítico diante das desigualdades que atravessam os territórios periféricos. Viver nesses espaços é uma arte sutil de “estar ligado”. Se você não “ficar ligado”, desde criança, “você não vai ver como é o sistema de certa localidade, compreende?” (Lucas). “Estar ligado” é uma condição para que o morador do Coque possa apreender as forças em conflito presentes naquele lugar. Um saber de sobreviventes⁴⁷.

A terceira lição aprendida por quem é morador do Coque passa pelo entendimento de que o modo de viver nessa localidade tem uma relação direta com o “compartilhar”, inclusive “compartilhar o desejo de ver outros moradores poderem compartilhar também” (Sérgio).

Desde crianças a gente aprende como é viver aqui na comunidade. A gente aqui compartilha tudo. Se não souber compartilhar não sabe morar aqui na comunidade. Desde cedo, a gente aprende a compartilhar de tudo aqui. Pra quem é de fora, isso é porque a gente não tem as coisas, entende? Pode ser isso também. Às vezes, pode ser. Mas não é só isso não. A gente aqui a gente compartilha porque é o jeito da gente mesmo aqui, entende? A gente aprende com a vida mesmo que a gente tem que compartilhar pra viver (Lucas).

Por meio dessas lições, o MABI mostra como pessoas diferentes, com histórias de vidas diferentes podem se engajar em um projeto coletivo em função de nutrir uma potente e intensa relação de amizade. Sem “a amizade o *Movimento* não se sustentaria” (Sérgio).

⁴⁷“Estar ligado” é um saber que também não se separa, nas histórias de vida dos integrantes do MABI, como amigos que aprenderam na vida como sobreviver sendo um morador da favela, da chamada *maloqueiragem*. *Aprender na maloqueiragem* é uma condição tanto para enfrentar as atribulações de viver na favela, como para driblar os inúmeros abusos a que estão expostos pelo aparato policial.

Já perguntaram isso várias vezes pra gente. Acho até que, em algum momento, a gente se perguntou também: por que não formalizar o MABI? Por que não transformar o MABI em uma organização? Mas é que pra gente mesmo se o MABI fosse uma organização ele só se sustenta se tiver amizade, não tem relação formal que sustente o MABI não (IRA net).

Eu penso que na aproximação com o MABI não cabem formalidades. Não que a gente seja necessariamente contra essas coisas, contra essas organizações mais formais, mais formalizadas. Mas, no MABI, o que importa mesmo é a nossa amizade, entende? Sem a amizade a gente não seria quem a gente é, a gente não faria o que a gente faz. A arte, a música da gente, a música que a gente faz, tudo isso é por conta da amizade que a gente tem (Lucas).

O MABI não tem esses negócios formais, não tem estatuto, não é uma empresa, não é uma ONG, não tem formação, não tem hierarquia, não tem nada disso. No MABI é assim: “se você tem a intenção de revolucionar, então você é do MABI”. Então a nossa maneira de revolucionar é ajudar você, cada pessoa, cada morador do Coque a revolucionar também. Então pronto, pra mim eu sou do MABI por causa disso. Eu estou pra ajudar nisso (Sérgio).

A amizade atravessa praticamente todas as relações vividas no *Movimento*, estruturando suas atividades tanto individuais como coletivas. Mas, se a amizade fornece o “tom” que constitui a ligação de suas vidas, é o gesto de “fazer música” que configura sentido de suas vidas com o Coque. O MABI só existe propriamente como “movimento artístico” (Sérgio). O MABI é uma “ideia que só sobrevive na ação”, não existe “um MABI sem ação, não existe MABI de boca” (Irândir). As ideias que funcionam são as ideias encarnadas, sobretudo no modo como eles pensam e fazem música no contexto da comunidade do Coque.

[...] sim, é isso mesmo. O que nos aproxima no MABI é o estilo de música que a gente compartilha e que a gente faz. Hoje no Coque, como em qualquer comunidade, temos o *brega*, o *funk*, um *monte de mistura*. Mas, aí a gente gostade algo um tipo de música diferente, a gente resolveu fazer música de forma diferente do que era habitual aqui no Coque. A gente resolveu fazer *rock* e tentar não passar essas *nojeiras* que têm em muita música por aí. A gente queria fazer música e ao mesmo tempo fazer crítica, usando o *rock* como crítica à comunidade estigmatizada. Aí a gente começou a fazer músicas com letras de protesto e crítica, trazendo a nossa crítica para a música. Então fazer música no Coque é tentar mostrar um pouco uma realidade do que a gente pensa (Irândir).

A música funciona como um catalisador dos desejos políticos do MABI. Por meio do “fazer música”, eles expressam sua visão do Coque, da pobreza, da periferia, mas também dos seus instrumentos de luta política, tentando na música “viver essa ideia”. A música funciona como um espelho, refletindo a vida de cada sujeito do *Movimento* e refletindo o *Movimento* na vida de cada sujeito. Seu fazer musical é um canal por onde ecoam sua crítica à sociedade dos muros invisíveis. Antes de tudo, a música visa expressar “o sentimento de você fazer

parte do Coque e não ter vergonha de fazer parte do Coque (Sérgio)”. Para os entrevistados, essa é a versão verdadeira sobre a origem do *Movimento*: “o orgulho de ser do Coque é o pensamento da vida de cada um do MABI, é o que juntou o grupo e deu origem ao nome. Ser do MABI é ter orgulho de ser do Coque e dizer isso pra todo mundo ouvir em nossas músicas” (Irandir).

A música materializa a potência revolucionária do MABI, esse é “o nosso carimbo, a nossa marca” (Sérgio). Mas aqui não é a ideia de revolução que conta, é o que eles chamam de “maneira de revolucionar”. Essa “maneira” é a verdade que se manifesta na música e na vida dos integrantes, sempre visando “passar que dá pra ser feliz dentro do Coque, dá pra fazer música, dá para ser ser-humano, dá pra dizer para quem está lá fora: ‘Que nada! Eu tenho valor!’, dá pra dizer eu tenho orgulho de morar no Coque” (Irandir).

Eu acho que essa é a verdade que o MABI consegue mostrar. Essa é a verdade: aqui não é o pior lugar do mundo, aqui é o melhor lugar do mundo. Isso a gente consegue mostrar em todas as nossas músicas: ter orgulho de morar no Coque. Aqui a gente aprendeu a fazer cultura, a fazer música de qualidade. Nossa música fala pra todo mundo da necessidade de acreditar e lutar pela comunidade do Coque, dizendo: “vamos melhorar a comunidade, ela é nossa. A gente consegue mostrar essa verdade na música (Lucas).

O “orgulho de ser do Coque” aponta ainda para uma “alegria contestadora”, proveniente da não vergonha de ser morador do Coque. Um sentimento contestador compartilhado e que leva os sujeitos do MABI a experimentar uma espécie de *embriaguez* decorrente do próprio fato de ser integrante do *Movimento*. Essa “alegria contestadora” decorre do desejo de afrontar as “pessoas domesticadas”. Essa é a “uma mania do MABI: ficar sempre contestando”. No entanto, “não necessariamente contestar o mundo, o fora, o outro, mas a gente mesmo. A gente tem prazer de contestar a si mesmo” (Sérgio), no mesmo gesto de “contestar as formas de se fazer arte na comunidade” (Lucas). Esse é o sentimento básico da nossa luta.

O que o MABI mais tem em comum é essa crítica e essa vontade de fazer com que o Coque seja conhecido pelo que realmente tem, e não pelo que as pessoas imaginam ou julgam do bairro. Aqui tem marginal, tem tráfico, mas da mesma forma que a gente vê em Boa Viagem, por exemplo, e em todo canto. Aqui não iria ser diferente nunca. Mas não significa que todos que moram na comunidade são assim. Mas, quando a mídia televisiva vai falar de droga, é sempre Coque, Coelhos, Santo Amaro. São comunidades que estão sempre à margem (Irandir).

A música do MABI é atravessada por esse desejo de “despertar” (palavra pomposa, mas não fora do contexto) para uma consciência coletiva em relação ao “viver no Coque”, evidenciando nas letras o Coque, em seu cotidiano, e os moradores, em seus modos de vida. A vida, o modo de viver e morar no Coque são os temas acionados para pensar criticamente as questões que cercam os espaços periféricos. O modo de vida do MABI se compõe assim: sobreviver às perdas, “ficar ligado”, compartilhar, “fazer música”, contestar, “ter orgulho”. Tudo isso atravessado por uma amizade potente e intensa que nunca exige formalização.

5.2 A melodia escandalosa da verdade: “olha, lá vem os meninos do rock”

O principal enunciado *aletúrgico* do MABI é parte da luta política por reconhecimento e auto reconhecimento de sujeitos que se veem como sujeitos periféricos, pobres e favelados, mas que, sobretudo, têm orgulho de serem moradores da comunidade do Coque. Esse enunciado é o que lhes permite, através da sua produção musical, elaborar um saber próprio acerca de si mesmos e da sua comunidade de pertencimento. Saberes *etopoéticos*⁴⁸ direcionados a explodir as *barreiras invisíveis* que separam os moradores do Coque da cidade do Recife, por meio de valores morais que funcionam como práticas classificatórias das suas formas de vida.

O Coque é constantemente assediado pela mídia televisiva, impressa. Há toda uma construção perversa aí, *tais ligado?* São muitos anos essa visão negativa sendo transmitida para as pessoas, inclusive para os moradores do Coque mesmo, tanto que tem gente aqui que também tem a mesma visão do Coque que é passada pela mídia. Acha que o Coque não presta, que aqui só tem *alma sebosa*, que não é possível criar seus ou ter um projeto de vida legal vivendo aqui na comunidade. A questão é que, para nós, o povo do Coque não é bandido, *tais ligado?* Esse é um modo da sociedade, digamos assim... *foder* com a gente, *tais ligado?* Esse tipo de ideia se o cara não pensa, se num tem um pensamento crítico, esse tipo de ideia *fode* tanto o cara que, ou ele acredita nisso ou tem uma hora que o cara explode. Aí, ele quer mostrar que existe, *tais ligado?* Ele quer mostrar que ele está ali e que ele não é bandido, que a comunidade dele num é uma comunidade que só tem bandido. Cada um procura uma forma de explodir. Alguns, digamos assim, escolhe uma forma criminosa mesmo, *tais ligado?* Ele entra pro crime mesmo pra mostrar que ele está aqui, que ele existe. A gente escolheu outra de explodir que é fazendo música (Sérgio).

⁴⁸Saberes *etopoéticos*, quer dizer, saberes qualificados por enunciados que atuam como matrizes de constituição do *éthos* do sujeito, forjando uma espécie de “armadura protetora” (*paraskeuê*) (FOUCAULT, 2010b, p. 20), constituída pelos indivíduos, no caso dos integrantes do MABI, contra os preconceitos e as desqualificações endereçados pelos poderes normativos vigentes à sua forma-de-vida como moradores favelados.

Nessa luta contra os “muros” há elementos constituintes da verdade enunciada no contexto do *Movimento* que adquire uma visibilidade específica como o “orgulho” e a “alegria contestadora” apreendidos enquanto afetos moventes de um processo de auto reconhecimento necessário para defender o Coque das representações cristalizadas pelas mídias. Essa verdade manifestada pela forma de vida dos que fazem o MABI não pretende, contudo, ser a “fala do Coque”, como se o *Movimento* fosse um porta-voz ou um representante da comunidade.

Mas o fato da gente fazer nossa música, da gente usar nossa música pra expressar o que a gente pensa e o que a gente sente enquanto moradores de uma favela, enquanto moradores do Coque, isso não quer dizer que a nossa verdade seja a verdade de todo mundo que vive aqui não, entende? O MABI luta pelo Coque, mas não quer ser e não é representante de ninguém (Lucas).

O grande desafio não é “dar voz” ao Coque, mas fazer com que os seus moradores, e mesmo os de outras comunidades, possam ouvir outras vozes da favela que não aquela “repisada” pela mídia. Então essa é a luta do grupo: produzir outras vozes que gerem outras formas de reconhecer e ser reconhecido dentro e fora do Coque. Por isso eles, sabem que estão na luta quando “nas andanças pela favela”, alguns moradores param e perguntam: “e aí, vai ter quando? “Quando é que o MABI vai organizar outro evento artístico ou cultural?” (Sérgio).

O efeito desse tipo de pergunta é ainda maior quando ela vem de pessoas consideradas “desconhecidas”. Assim, como quando eles estão transitando pelo bairro e “aí, do nada, um desconhecido passa perto da gente e fala: “olha os meninos do rock!”.

[...] cara, quando você passa e uma galera, assim desconhecida, do nada, chama a gente da galera do rock, tipo, você passa e escuta assim: ‘lá vai os cara do rock’. Nesse momento, isso é tudo pra gente. Isso é muito importante. A gente passa e é reconhecido como os *caras do rock*. Isso mostra, na prática, que a nossa luta é real, que ela é verdadeira. Na hora *cai a ficha*: é possível, sim, viver da nossa música, mostrando pras pessoas que têm outras formas possíveis de viver no Coque, mesmo que seja como loucos: lá vai os *roqueiros* (Irander).

Para eles, serem identificados na comunidade como os “roqueiros” do Coque é um momento ímpar no reconhecimento da luta política que eles estão movendo. Até a associação, caricata ou simbólica, entre o rock e a loucura é considerada positiva porque indica que o “rock está na nossa pele negra e suja, entende? (Lucas). Segundo os entrevistados, eles são chamados de “loucos” por causa do modo como eles portam “os instrumentos musicais, pelas

roupas pretas, sempre chamando a atenção quando a gente anda pelas ruas do bairro, falando alto, sorrindo, até mesmo perturbando a paz da galera” (Irander)⁴⁹.

[...] porque nosso *cinismo* está nisso aí também, pô! É o que a gente é. Aí, a gente também acaba com as sextas feiras da galera! É massa demais! Principalmente, quando é final de novela! É massa demais! A gente se reúne bem na hora do final da novela e faz a maior *zoada*! Às vezes, a gente nem tocava nada, pô! Era só para fazer *zoada* mesmo: “*vap, vavap* [som da bateria em ritmo *hardcore*]. E a vizinhança: “ora *porra!!!*” [risos]!!! (Lucas).

Por essas e outras estratégias “cínicas”, o grupo vai sendo reconhecido como os “loucos do rock”. Uma nomeação que “pegou de verdade” depois da realização de alguns eventos chamados de *Coque Rock*, que teve uma repercussão significativa, e acabou construindo essa “imagética dos integrantes”, servindo para qualificar os sujeitos do MABI ao ponto da “a gente não ser conhecido mais pelo nome da gente mesmo” (Irander). Essa situação, segundo eles, potencializa o seu auto reconhecimento, inclusive contribuindo para melhorar a visão que os moradores têm deles.

Hoje, eu sou visto como um rapaz de seus trinta anos, trabalhador, pai de família e tal, mas que também segue alguns movimentos sociais; que faz coisas pela comunidade, e tal. O que a comunidade vê em mim, eu acredito. Não sei se também me veem como *maconheiro*, coisa assim, não sei. Pode ter isso aí também. Gente envolvida com rap, rock é tudo *manconheiro*, né? [risos]. Mas o que fica é que eles me veem como alguém que curte fazer rock (Lucas).

[...] Aí, formou essa imagem da gente como *peessoas dignas* [risos]. Lá vai a galera do rock, a galera envolvida com as questões sociais. As pessoas começaram a entender que o rock não é só *sexo e drogas*, que tem um papel, que luta por mudanças, que valoriza o Coque como ele é: tem crime, tem; tem ladrão, tem; mas tem música, pessoas organizadas pensando a comunidade, lutando com os estigmas que botam na gente (Irander).

Ao mesmo tempo, eles sabem que nem todos apreciam o estilo musical que eles escolheram, e que muita gente no Coque sequer ouviu falar da luta que eles movem. No entanto, o grupo não enxerga nisso uma limitação. Primeiro, porque “o Coque não é cego, ele vê/ouve [de] tudo” (Sérgio). Segundo, o fato de alguns não gostarem da música ou não

⁴⁹Segundo Foucault (2011, p. 277), a militância cínica deve ser vista como uma monarquia do “desatino”, encobrindo o elemento imaginário e mitológico desse pensamento político. O louco é a caricatura do rei, o “anti-rei escondido que conhece a verdade do rei”. Nesse contexto, o cinismo foi o ponto de partida para o ascetismo cristão e desembocou no militantismo revolucionário do século XIX – essa espécie de realeza escondida, sob forma de miséria, despojamento e renúncia, empenhando-se na luta incessante para a mudança do mundo.

conhecerem as ações do grupo não tem se manifestado como uma recusa do que eles fazem: “porque se fosse uma coisa ruim, se o que a gente faz fosse algo considerado negativo, a gente veria as críticas” (Lucas). Tudo indica que, mesmo os que não compartilham os ideais presentes no fazer artístico do MABI, reconhecem algum tipo de verdade importante para a comunidade.

[...] o MABI conseguiu através do rock mostrar para a comunidade que até a música rock sofria e sofre preconceito. Mas a gente conseguiu quebrar um pouco disso através do *Movimento*. Tanto é que a rua em que nos encontrávamos, a Catalão, era conhecida como a *rua do rock*. Não foi a gente que deu esse nome, foram os próprios moradores, entende? (Irander).

Assim, não há dúvidas, a música é um veículo que manifesta a *aleurgia* do MABI. A música está inscrita em seus modos de vida, marcando na carne seus processos de subjetivação como indivíduos favelados, pobres e periféricos, mas orgulhosos de serem moradores do Coque, denunciando as formas de assujeitamento que sufoca e silencia a vida das periferias. A escolha do rock é parte imanente da estilização do modo de vida do grupo.

A escolha desse gênero musical aumenta a força das verdades que o *Movimento* mobiliza e difunde, onde a convicção de que existe na “irreverência *rock & roll* uma simetria com a vida dos que fazem o MABI” (Sérgio). Nesse cenário, Foucault (2011) tem a expressão “ser a testemunha da verdade”, que permite entender as ações do MABI como uma forma de *devir-cínico-periférico*. Trata-se de uma ideia para expressar uma relação com a própria vida como “presença imediata, brilhante e selvagem da verdade” (p. 152). É o “escândalo” próprio à vida cínica e que os integrantes do MABI tentam ficar à altura em seu modo de viver.

Meu irmão, a *parada* não poderia ser de outra forma não. Esse é o nosso orgulho. Todos nós temos esse sentimento, é a nossa autoestima. Veja bem, a pessoa que mora em Boa Viagem, ela diz que mora em Boa Viagem. Numa perspectiva, ela tem o orgulho de morar em Boa Viagem, mas é numa perspectiva completamente materialista, *tais ligado?* Ela diz: “eu sou de Boa Viagem”. Ela tá usando esse orgulho, mas de uma forma materialista, porque “morar em Boa Viagem” para ela tem o sentido de ter dinheiro, de ter uma “família estruturada”, de ter estudado numa escola caríssima. Mas, meu irmão, quando a gente do MABI diz que é do Coque, com tudo o Coque representa na cabeça do povo, como um lugar que carece, digamos assim, do Estado, do mercado, da própria sociedade... E aí você chega e diz: eu tenho orgulho de morar no Coque, *tais ligado?* Isso não poderia ser dito de outra forma não, *tais ligado?* Aí a gente tá quebrando completamente essa perspectiva materialista dessa galera que afirma: “Ah! pô, eu moro em Boa Viagem”. Aí vem os cara que mora lá no Coque, teoricamente, tá se *fodendo*, *tais ligado?* Os cara tá se *fudendo*, por causa desses governos e desses empresários corruptos, por causa dessa elite sem vergonha na cara, por causa dessa sociedade preconceituosa.

Aí mesmo assimos caraao invés de tá reclamando do bairro dele, *tais ligado?* O bairro dele tem os fatores negativos, mas o cara vive lá, o cara existe lá. Aí, a gente chega e diz: “eu gosto do Coque, eu não quero sair do Coque”. Porra!!! Isso aí não poderia ser dito de forma diferente não. Isso aí é um fato que escandaliza, que escandaliza qualquer um, porque quando a gente diz que tem orgulho do Coque não é numa perspectiva materialista, utilitária ou mercantil não. Não é porque a aqui a gente tem tudo do bom e do melhor. Não é porque a gente tem as condições materiais pra ser e fazer o que a gente faz. É o contrário! É porque a gente num tem nada, e ainda assim a gente diz: “eu tenho orgulho do Coque, eu vivo aqui, eu gosto daqui e nunca vou sair daqui” (Sérgio).

Essa é *coragem da verdade* do MABI. Essa é a “nossa coragem” e ela é escandalosa, sim. A verdade do MABI é escandalosa pelo fato, de que como favelados, pobres e moradores do Coque, não vamos nos calar e deixar os outros falarem o que quiserem sobre a comunidade. Os membros do MABI sabem que não tem um status privilegiado para falar do Coque. Eles falam como “desclassificados”, que é como o regime de verdade imposto os veem, por isso sua fala beira à infâmia. Seu ato de fala pode até ser negado ou invalidado por não ser considerado cientificamente validado ou por não ser universalizável. Mas é o seu ato de verdade.

Enquanto a sociedade normalizada espera, e só consegue ver ausências nas periferias, os sujeitos do MABI falam do seu orgulho de viverem nesse lugar. É essa a sua afronta moral.

[...] o Coque tem voz, não que o MABI fale em nome do Coque, não, nunca. O que eu quero dizer é que as pessoas da favela, a gente também fala, entende? A gente não só sabe escutar o rádio, vê a televisão, não! A gente fala, a gente tem nossa opinião, tem nosso ponto de vista. A gente sabe o que é viver aqui, porque a gente está aqui porra! Eu sei o que está acontecendo aqui, todo mundo que está aqui sabe o que acontece. Por mais que a gente não tenha uma escolaridade assim, isso não vem ao caso. A gente sabe, a gente tem um pensamento próprio sobre o que se passa em nossa vida. Mesmo quem não tá envolvido com o *Movimento*, com as lutas sociais, sabe o que se passa aqui. A questão é que ninguém quer saber, ninguém escuta o que a gente sabe (Lucas).

É por meio do seu ato de verdade que os integrantes do MABI se subjetivam como moradores do Coque, como moradores das periferias, tornando-se agentes políticos na medida em que suas verdades vêm à luz (FOUCAULT, 2014, p. 75). As periferias já vêm, há algum tempo, percebendo a ausência de eco, no espaço público, das suas verdades. No limite, as periferias são requeridas para confirmar o que já se sabe. Em São Paulo, os *Racionais Mcs* fizeram uma música *Negro Drama* que reverbera a *aleurgia* do MABI.

Escritos
 Não é conto
 Nem fábula
 Lenda ou mito
 Não foi sempre dito
 Que preto não tem vez
 Então olha o castelo irmão
 Foi você quem fez cuzão

Os sujeitos periféricos têm voz, produzem saberes e fazem política. “A gente também tem voz pra falar, *tais ligado?* A gente quer falar, quer mostrar nosso ponto de vista” (Sérgio). O problema é que as instituições da chamada *esfera pública*, inclusive a escola, não têm ouvidos, nem paciência, nem disposição para ouvir os “desclassificados”, os “canalhas”.

Então, o MABI “falsifica a moeda”⁵⁰, e como os cínicos, fala nas esquinas das ruas, nos becos, nos bares. Como o “homem de manto curto, barba hirsuta, pés descalços e sujos, com a mochila, o cajado, e que está ali, nas esquinas, nas praças públicas, na porta dos templos, interpelando as pessoas para lhes dizer algumas verdades” (FOUCAULT, 2011, p. 171).

[...] o MABI fala, o MABI tem voz e quando fala, diz o seguinte: “a gente é do Coque, a gente é favelado, a gente é negro, a gente é pobre”. A gente é tudo isso, e a gente não tem medo nem vergonha de ser quem a gente é. É isso que a sociedade não quer ouvir, *tais ligado?* (Sérgio).

[...] o *Movimento* fala, entende? Mas ele não fala o que vocês querem ouvir, ele não fala o que mídia fala. A gente também fala, a gente está aqui dentro e está falando o tempo todo. Mas, a forma do MABI falar é considerada agressiva porque não obedece ao modelo transmissor institucionalizado e normalizado. Então a gente vai à rua falar algumas verdades, ofender a serenidade da nossa cidade pacífica. Não temos nada pra ganhar, nem pra perder (Lucas).

⁵⁰ O tema da verdadeira vida (*alethésbios*) está ligado a um episódio da vida de Diógenes, o cínico, que teria recebido a missão divina para “falsificar o valor da moeda”. No contexto grego, essa expressão se refere a uma aproximação entre “moeda” e “costume”, significando que é possível trocar a “efígie da moeda” por outra, fazendo que ela circule com outro valor. No cinismo antigo, “alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de “cão”, que Diógenes dava a si mesmo, para indicar uma vida sem pudor, que faz em público e aos olhos dos outros o que somente os cães e outros animais ousam fazer, e que mesmo os homens mais ordinários procuram esconder. Por isso, a vida dos cínicos é uma vida de prova, um “cão de guarda” para salvar os homens deles mesmos, retorno escandaloso da vida não-dissimulada, despudorada, direta, franca, sincera, justa, verdadeira (FOUCAULT, 2011).

Ao final das entrevistas direcionamos o foco para as *barreiras invisíveis*, e como superá-las politicamente, quando fomos surpreendidos pela emergência de mais um afeto do repertório *aletúrgico* do MABI. A verdade periférica, o *devir-cínico-periférico* do MABI, a sua *parresía*, explode com a “questão do amor”! Amor ao Coque, amor à música, amor aos amigos, amor ao seu modo de vida. O amor é a expressão concreta da política do MABI. O amor é a *melodia explosiva* do *Movimento*, é o “gatilho” que aciona sua máquina de guerra.

[...] pra arrebentar as *barreiras invisíveis*?Aí, aí... eu acho que a coisa mais importante é gostar de onde se está, gostar de quem se é. É isso. Acabou velho! Pronto. Gostou daqui, vive aqui, mesmo que não viva não [mesmo não resida na localidade], se gosta de estar aqui, se sente que tem que estar aqui, se adora esse lugar, pronto. Acabou-se as barreiras. Tem barreira que se sustente não. Quando você gosta de viver aqui. É o que? São as pessoas? É o clima? É a facilidade de locomoção? Sei lá!Cada um sabe o que é.Mas se gosta do lugar, se teve amor, aí, você vai lutar. Aí, você vai arrebentar aquelas barreiras. Perdeu esse gostar, perdeu esse amor, aí perdeu a verdade (Lucas).

[...] acho que é isso: se tirar a música do MABI, a questão da música, do rock, mais recente do maracatu, acho que o MABI não conseguiria existir não. Porque discutir, na comunidade, melhorias, a luta por mudanças na política,isso já tem gente fazendo, a mais de cem anos. Mas, aí, a gente vem com a música. O MABI não é um movimento muito grande, mas a gente consegue mudar um pouco a cultura da comunidade. Por que? Porque a gente gosta de música, a gente gosta do Coque, a gente gosta de viver aqui. Acho que é esse gostar mesmo, o amor que a gente tem pelo Coque que faz a gente mudar (Irandir).

No curso *Coragem da verdade*, quando abordou a *parresía* cínica, Foucault (2011) levanta questões referentes ao verdadeiro, ao *alethés*⁵¹, cujos sentidos podiam ser aplicados não só a proposições e enunciados, como a maneiras de ser, fazer e agir. Curiosamente, ele escolhe como exemplo desses usos do verdadeiro: o *alethés éros*, o verdadeiro amor, para enfatizar que a vida cínica não se separa do amor verdadeiro. Pois, sem amor verdadeiro, o cínico não cumpre sua missão: cuidar dos outros para que estes se empenhem em construir uma *outra vida*⁵².

⁵¹As questões são: como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso? E em relação a um comportamento, um sentimento? O que é um verdadeiro amor? E uma vida-verdadeira, *alethés bios*? O que é esse verdadeiro? Na filosofia grega clássica, as respostas foram as seguintes: 1) é verdadeiro o não-escondido, o não-dissimulado; 2) o que não recebe nenhuma adição suplementar, que é sem alteração; 3) o que é direito, direto e reto, o que se afasta do rodeio; 4) o que existe e se mantém no interior de toda mudança (FOUCAULT, 2011, p. 315).

⁵² Uma *outra vida* distinta da ideia metafísica que postula a crença em outro-mundo ou em outra-vida.

Sim, é verdade, o cínico possui uma agressividade explícita e voluntária endereçada à humanidade, mas essa agressividade não é distinta do amor que ele tem pelo mundo, e que o faz empenhar-se para mudar o seu *éthos* e as formas normalizadas de existência na cidade.

No caso do MABI, o amor é também uma condição necessária, juntamente com o orgulho e a voz, da luta política dos sujeitos periféricos. Para além das condições objetivas que lhes permite efetuar uma série de movimentações artísticas nos interstícios da favela, esses são os motores dos seus processos de subjetivação. São os fragmentos da sua potência vagabunda, dos seus devires, da sua liberdade, compondo não apenas sua política, mas também sua ética, uma vez que uma *genealogia dos vagabundos* é feita daquilo que pode ser, do que se pode fazer e das possibilidades de vida. A ética não vislumbra um ideal, a partir do qual se pode pensar um mundo melhor. A ética fala *aí* onde as pessoas lutam em situações concretas.

Para os integrantes do *Movimento Arrebentando Barreiras Invisíveis* esse *aí* fala Coque. E ao falar Coque diz do pobre como figura paradigmática das formas de assujeitamento, mas também das lutas e resistências por reconhecimento de suas potências, de sua capacidade de *devir-outro-de-si-mesmo* para tornar visível e audível a voz e a vida dos sujeitos periféricos. Um convite para que todos e qualquer um possam mover seu próprio *devir-cínico-periférico* com vistas a experienciar o processo ético-político de formar-se humano.

Figura 27 – Muro da comunidade, pintado em ação realizada pela Rede Coque Vive



Fonte: Acervo Rede Coque Vive

Figura 28 – Entulhos de barracos derrubados da comunidade, formando o nome do MABI



Fonte: Rivaldo Procópio (acervo pessoal)

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: Educar com a Periferia

Dirigir-se aos outros, escrever e falar também são atos educativos-formativos que pressupõem um trabalho sobre si mesmo e coragem para expor esse trabalho. Com essa percepção, levanto a questão derradeira desse trabalho: quais contribuições a noção de um *dever-cínico-periférico* no contexto de uma *genealogia dos vagabundos* pode ter para o campo da educação? Vou tentar responder perspectivando a própria questão, falsificando-a à moda cínica. Pois, estou partindo do princípio que a questão fundamental aqui não é como aplicar ou transpor a reflexão que foi aqui construída para o campo educacional. Assim pensando ou fazendo, estaria indo de encontro àquilo mesmo que foi defendido nesse percurso.

“O caso Phillis Wheatley”,⁵³

Na obra *A escória do mundo*, Eleni Varikas apresenta “o caso Phillis Wheatley”, uma pequena alegoria que nos serve ao propósito de pensar os processos de formação do humano a partir de uma *genealogia dos vagabundos*. Em meados do século XVIII uma menina sai do

⁵³O caso foi extraído de VARIKAS (2014), tendo sido adaptado para a conclusão dessa dissertação.

continente africano como escrava. Ela chegou em Boston, em 1761, a bordo de um navio negreiro chamado *Phillis*. Na época, inferiram que ela tivesse 7 ou 8 anos, em função de um dente faltando. A esposa de um rico negociante tinha ido ao porto à procura de uma doméstica e acabou comprando a menina, por quase nada, diz em uma correspondência familiar. A criança praticamente nua, estava envolta em trapos. Como a patroa não sabia o seu nome resolveu “batizá-la” com o nome *Phillis* (como o navio) e o sobrenome *Wheatley* (dos patrões).

Em uma tradução livre, o nome da menina soava algo como o “barquinho da patroa”. Mas, isso, talvez, não venha ao caso, então continuemos. Na casa de seus senhores/donos, *Phillis Wheatley* logo aprenderia o inglês. Com 12 anos, tinha escrito seu primeiro poema e, aos 14 anos já havia publicado um deles. Uma de seus poemas foi publicado na Inglaterra. No entanto, em outubro de 1772, *Phillis Wheatley*, com 17 ou 18 anos, entrou no tribunal de Boston para passar por um exame insólito, um “esquadrinhamento de si” em nome de “um bem comum”. O que de fato levava essa jovem, negra e escrava, aos tribunais? O gesto indecoroso de sendo uma negra e escrava, “ostentar” uma “arte tão refinada como a poesia”.

Algo devia estar errado na sua história. Afinal de contas, até o momento não se tinha ouvido falar que algum “orangotango tivesse composto uma ode”⁵⁴. Para a resolução do litígio foram escolhidos os membros mais eminentes e cultos da sociedade de Boston, um “areópago” de dezoito juízes. Entre as figuras ilustradas estavam: o governador de Massachusetts, o governador da colônia, dois reverendos (os dois poetas, e um, entre eles, poeta e satirista) e James Bowdoin - esse último ganhou um nome aqui em função de sua ligação direta como um dos principais representantes do Iluminismo norte-americano. O desenrolar do “caso” mostra que, poucos cidadãos de Boston, estavam dispostos a acreditar que uma escrava-negra pudesse ter a necessária inteligência, imaginação e talento para escrever poesia.

Segundo Thomas Jefferson, a “condição de negra” negava qualquer possibilidade dela ser a autora das poesias. Em suas *Notas sobre o Estado da Virginia*, afirmou que as composições da menina não eram “nem dignas de crítica”. Henry Louis Gates Jr, que escreveu um livro sobre essa história, acreditava que ela carregava em seus ombros a responsabilidade de “provar” a “racionalidade dos negros” e sua capacidade de aceder à escrita literária, colocando “em jogo” não apenas a “autenticidade de um manuscrito”, mas a “autenticação da humanidade plena de todo o povo negro”⁵⁵. No final do processo, o júri

⁵⁴ VARIKAS, 2014, p. 3.

⁵⁵ VARIKAS, 2014, p. 4.

confirmou ao mundo que os poemas haviam sido de fato feitos por uma negra vinda do continente africano.

Phillis Wheatley tornou-se a primeira pessoa originária da África a publicar um livro, assim como, a primeira poetiza negra e escrava norte-americana. Ela faleceu em 1787, sozinha e na mais extrema pobreza, mas sua história e sua obra sobreviveram, embora esta ainda continue a passar por “rituais periódicos de autenticação”. Mas entre o século XVIII e o século XXI algo parece ter se invertido (para permanecer o mesmo): se antes a poesia de *Phillis Wheatley* não era aceita por nascer de uma poeta negra e escrava, agora sua poesia é acusada por ser “branca demais” ou “embranquecida”. Sua obra tem sido recriminada, no presente, por fundir “elementos residuais africanos” e seu entusiasmo pela “independência norte-americana”.

Quatro versos extraídos de sua obra, escrita aos seus 14 anos de idade, descrevem a África como “minha terra pagã”, fazendo dela “uma espécie de pária” póstuma nos círculos políticos e literários negros. Esses versos foram difamados e ridicularizados, cobrindo como um véu de esquecimento suas críticas feitas à escravidão e à inferiorização dos negros, assim como sua paixão pela liberdade e sua defesa do “bem comum”⁵⁶. O destino de *Phillis Wheatley* se inscreve na nossa tentativa de pensar a educação desde uma *genealogia dos vagabundos*.

Varikas (2014, p. 5) se pergunta se e como o “relato das Luzes” poderia dar conta dos feitos dessa “criança prodígio”, sem ocultar a violenta desumanização que marcou sua elevação ao patamar de humanidade pensante? A aprovação da poesia de *Phillis Wheatley* se fez primeiro por sua negação, cujo dispositivo é bastante claro: o atestado que obteve a remete a uma categoria cuja humanidade é desde o início suspeita, até mesmo suprimida. *Phillis Wheatley* faz parte da longa “coorte de párias, banidos e rejeitados” que surgem no exato momento em que o Ocidente luminoso e esclarecido proclama que a emancipação intelectual é um direito de todos. Mas *Phillis Wheatley* sitiada no meio de um combate surdo, entre dois mundos, entre dois regimes de verdade, encontrou em sua poesia apenas um signo do seu “estado anormal”. Por meios do seu “destino extraordinário” revelou-se ao mundo o destino de uma população⁵⁷.

Porque os periféricos são sempre os outros?

⁵⁶ VARIKAS, 2014, p. 5.

⁵⁷ VARIKAS, 2014, p. 6.

A literatura, ou mais precisamente, a escrita, sempre foi um dispositivo que o humanismo domesticador colocou como chave para se reconhecer a humanidade da humanidade. Sua especificidade é marcar alguns sujeitos, suspendendo sua humanidade, ou, dito de outra forma, colocando-os em estado de exceção. Nesse âmbito, o “caso *Phillis Wheatley*” só se torna inteligível se o lemos a contrapelo. Uma vez que a sua história é contada sem que a personagem tenha alguma participação na sua defesa. O seu dizer-a-verdade em nenhum momento entra em questão. Ela e sua poesia são sempre objetos de veridicção, nunca sujeitos de seu próprio dizer, de sua própria enunciação. Do ponto de vista da *aleurgia* e da *parresía* interessa menos, não porque não seja importante, o conteúdo de sua obra para os movimentos negros e suas resistências, e mais o modo como vozes críticas legitimadas obstruem a própria expressão de *Phillis Wheatley*, ecoando a maneira como os saberes das populações pobres das grandes cidades são também tratados nos dias biopolíticos que correm.

Embora produzam inúmeros poemas, fazendo das suas vidas a maior escola a céu aberto, seus discursos e suas verdades simplesmente não nos atingem. Os sujeitos desqualificados e invisibilizados, em nossos sistemas de pensamento, são de difícil acesso, barreiras invisíveis os separam de nós e das nossas teorias políticas, filosóficas, pedagógicas. Muitas dessas teorias, aliás, contribuem para o esquecimento forçado dessas vidas. Pois nunca nos perguntamos o que poderíamos aprender com elas (ARROYO, 2012), porque sempre preocupados com o que e com como ensina-las, como educa-las para que essas vidas sejam a vida de alguém.

Fazer alguém ser alguém na vida, é o lema de nossas teorias educativas, sobretudo se esse alguém é um pobre. Aqui não há ambiguidades. Pobre que não se deixa educar não pode ser alguém na vida. A forma como nossas teorias pedagógicas reconhecem os direitos do pobre implica, diz Foucault (2010, p. 181), “um ponto de vista enviesado”, gerado através de um “raciocínio instantâneo”: sem educação, eles nunca poderão ser alguém. É urgente, “falsificar” a moeda da educação que é oferecida aos pobres em nossa pobre cultura política. É necessário operar com outras formas de reconhecimento desses sujeitos da educação. Isso significa, reconhecer a lógica de poder-saber que inferioriza e desclassifica esses sujeitos.

Nesse processo, os conceitos de desigualdade e exclusão social são fundamentais, mas, ao mesmo tempo precisam ser articulados em outra chave de leitura para que os pobres e suas pobreza não sejam encarceradas em um ciclo infernal. Os pobres e as pobreza não são problemas apenas econômicos, problemas a serem equalizados em termos sociais, políticos ou pedagógicos. Fazer isso é desconhecer as potências disruptivas, os devires, imanentes às suas

formas de vida, condenando os pobres à exposição massiva do poder punitivo. Faz-se preciso encontrar formas de teorização e problematização em torno dos pobres e da pobreza que não reiterem, com a pior das boas vontades, o “mito da marginalidade”, ou seja, da ideia de que a pobreza aumenta os riscos pessoais e sociais dos sujeitos com ela identificados, podendo conduzir à ilegalidade e à criminalidade. A pobreza é fixada, por essa via, à ideia de “mal” e de “pecado”, próprias de um imaginário teológico-político, onde os pobres surgem como signos exemplares das chamadas “classes perigosas” (ZALUAR, 1985, p. 45-47).

E que não se repita o velho mantra de que, com isso, estamos demandando um novo “elogio da pobreza”, romantizando-a e ocultando suas tragédias. Basta dessa chantagem epistêmica que reproduz as formas mitigadas de silenciamento das alteridades. As alteridades, sabemos, portam consigo uma verdade ferina, uma verdade que fere. Contudo, isso não é razão para que nos esquivemos dos seus gestos, capturando-os e eliminando-os. Podemos experimentar um outro exercício. Um outro gesto, menos soberano, mais simples: ouvir os pobres, deixar-se atravessar pela experiência da pobreza e não fazer da experiência da pobreza um objeto a ser eliminado de nossos regimes de verdade. A primeira prova de realidade do verdadeiro discurso político será a escuta do que diverge e se diferencia do *nomos*, do normal.

Essas premissas não querem dizer-toda-a-verdade da educação, fazendo dos pobres um novo modelo, um novo ideal. Não se trata aqui, nem de sobrepujar outras formas de compreender os sentidos da formação humana, nem reificar os processos experimentais vividos pelos sujeitos periféricos em seus territórios de pensamento. O desejo é apenas o de atravessar os muros.

Para as grandes almas livres, existe uma vida livre. Na verdade, quanto menos se possui menos é possuído; louvada seja a pobreza modesta (NIETZSCHE, 2007, p. 164).

Estamos cientes de que a forma como tematizamos a pobreza coloca problemas para a cultura e para o pensamento pedagógico/educacional, abrindo desafios imensos para uma ética do reconhecimento de suas potências e de suas experiências. Localizada no âmbito de uma *genealogia dos vagabundos*, a pobreza subverte a *genealogia moral* de nossa sociedade, a fim de tornar inoperante os dispositivos normalizadores que almejam controlar seus devires. Mas, acreditamos que esses devires, *devires-vagabundos*, *devires-cínicos-periféricos*, *devires-menores* podem nos ajudar a perceber aspectos sutis da formação humana que escapam aos olhares medusantes que articulam as práticas educativas na atualidade, sobretudo aquelas que insistem em fazer dos pobres e da pobreza um novo empreendimento-de-si.

Nesse aspecto, os antigos cínicos são companhias provocadoras, pois para eles o desejo de uma verdadeira vida, a construção de uma outra vida, não precisa temer ou reduzir os significados da pobreza, o que modifica radicalmente as fronteiras que balizam e circunscrevem o pensamento pedagógico eurocêntrico⁵⁸. Para os cínicos, não há nada de trivial na pobreza. A pobreza cínica é uma pobreza ativa, criadora, contribuindo para suspender e subverter os valores sociais instituídos. A pobreza, para a vida cínica, não se reduz a “uma indiferença à fortuna” ou à “aceitação de uma situação dada”. A pobreza cínica é uma operação que fazemos sobre nós mesmos, e que exige coragem e resistência (FOUCAULT, 2011, p. 228)⁵⁹.

A dramaturgia da pobreza cínica aponta para despojamentos possíveis, transvalorações que começam em pequenos gestos, no jeito mesmo de se viver aquilo que se diz como verdade. Nesse sentido, as periferias pobres das grandes cidades atuais nunca seriam objetos de escárnio ou abjeção para os cínicos. Ao contrário, eles procurariam aí, como Diógenes, simplesmente um humano, quer dizer, alguém capaz de viver outras formas de conduta. Eles queriam mestres que os ensinassem a viver diferentemente, a fazer de suas vidas uma verdadeira obra de arte, pouco importando se esses mestres fossem analfabetos, desempregados, bêbados, prostitutas, gays, lésbicas, travestis, transgêneros ou simplesmente alguns cães soltos nas ruas.

Pois, para os cínicos, o que importa não é o status ou o estatuto social ostentado, os certificados dos cursos concluídos, o grau de escolarização alcançado que diz da formação do humano. Qualquer um que viva de acordo com as verdades que professa pode se tornar então um grande educador para os cínicos. Assim, provavelmente, eles também escandalizariam ao atravessar as *barreiras invisíveis* de nossas cidades, caminhando com seus trapos em direção às ruas e becos de nossas favelas. Porque aí eles não procurariam as organizações educativas, formais ou não formais, quem sabe, eles iriam em busca das pessoas comuns em suas vidas comuns. Ao invés de perguntar o que é educar ou como educar os pobres, talvez, suas questões fossem outras: Como o pensamento pedagógico poderia aprender com os sujeitos periféricos?

⁵⁸ Por conseguinte, diz Foucault (2011, p. 226), “o problema da pobreza como componente da verdadeira vida não foi um problema simples; vê-se em todo caso privilegiar essa ideia de que, para uma verdadeira vida, o importante não é tanto ter ou não ter dinheiro, é ter uma posição e uma atitude em relação ao dinheiro [...] que não nos preocupemos com a ideia de que poderíamos perdê-la [...] nessa verdadeira vida de que falam os filósofos, de certa atitude em relação à fortuna e ao infortúnio e em relação à mudança de fortuna em infortuna”.

⁵⁹ A estrutura do pensamento pedagógico crítico atual, ao contrário, e fez herdeiro da forma de pensar a pobreza pela nobreza romana, que a classificava como um estado inaceitável, imoral e inconcebível. A plebe era pensada na ordem da infâmia, decorrendo daí “a *adoxia*, isto é, a má reputação” que a acompanha até os dias atuais. Pois bem, a *adoxia* foi vivida como “uma virtude na vida despojada dos cínicos” (FOUCAULT, 2011, p. 229).

Os cínicos nos alertam que é um erro e um perigo indexar toda vida pobre com os valores da falta, da carência, da ausência. Para eles, não há vida política ou vida ética que não tome a pobreza como ponto de apoio, posto que nela reside o enigma de nossas impotências, sem as quais não há propriamente falando a possibilidade de se pensar a formação do humano.

Encerro com mais uma última: Podem ainda os cínicos nos fazer entender-ensinar-aprender que o pobre é um ponto de manifestação de toda vida resistente aos biopoderes?

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, G. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: Destruição da Experiência e Origem da História**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. **Medios sin Fin: notas sobre la política**. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**. Sobre el Método. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2009.
- ALGEBAILLE, Eveline B. **Escola Pública e Pobreza: expansão escolar e formação das escolas dos pobres no Brasil**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004 (mimeo).
- ARROYO, Miguel. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BARROS, R. P. d., FOGUEL, M. N. Focalização de gastos públicos sociais e erradicação da pobreza no Brasil. In: HENRIQUES, R. (Ed.). **Desigualdade e pobreza no Brasil**. Rio de Janeiro: IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2000. p. 719-739.
- BATAILLE, Georges. **A literatura do mal**. Belo Horizonte: Autentica, 2015.
- BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira. (Org.). **A modernidade de Baudelaire**. Trad: Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BAUDELAIRE, Charles. O vinho dos trapeiros. In: **As Flores do Mal**. Tradução, introdução e notas: Ivan Junqueira. Edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BERMAN, Marschall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: Um lírico no auge do Capitalismo** (Obras escolhidas III). São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENJAMIN, Walter. Baudelaire e a modernidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BROCK, C., SCHWARTZMAN, S. (Eds.). **Os desafios da educação no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- CABELEIRA, M. M. Empreendedorismos, protagonismos e o governo das favelas. **Revista Ecopolítica**, 10: set-dez, 2014, p. 131-140.

CAMPOS, M. M. Educação e políticas de combate à pobreza. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, ANPEd; Campinas, Autores Associados, n. 24, p. 183-191, set./dez. 2003.

CARNEIRO, Francisco Galvão, "Perfil da pobreza e aspectos funcionais dos mercados de trabalho no Brasil", In: **Pobreza e mercados no Brasil**, Brasília, CEPAL, 2003.

CARVALHO, Cristina. GAMEIRO, Rodrigo. **O Movimento Mangubeat na mudança da realidade sociopolítica de Pernambuco**. Recife, 2008. Disponível em: <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/462.pdf>.

CERQUEIRA, Monique Borba. **Pobres, Resistência e Criação: Personagens no Encontro da Arte com a Vida**. São Paulo: Cortez, 2010.

D' Andrea, Tiarajú Pablo. **A formação do sujeito periférico: cultura e política na periferia de São Paulo**, tese apresentada ao departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo em 2013. Disponível em file:///C:/Users/Proc%C3%B3pio/Downloads/2013_TiarajuPabloDAndrea_VCorr.pdf.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Kafka. Por uma literatura menor**. Trad. Jorge Aguilar Mora. México, Ediciones Era: 1978.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1975,

DOSTOIÉVSKI, F. **Recordações da Casa dos Mortos**. São Paulo: Nova Alexandria. 2006.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias Do Subsolo**. São Paulo: ed. 34, 2006.

DOSTOIÉVSKI, F.

FOUCAULT, M. "A vida dos homens infames" in: **Ditos e escritos**, v. 4. Trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

FOUCAULT, M. **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2005.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: MOTTA, Manoel Barros. (Org.). **Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Vontade de saber: História da Sexualidade I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Alexandre Simão de. **Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas** / Recife: O Autor, 2005.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GIRARD, René. **A crítica no subsolo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011

GROS, F. Preguiça e Capitalismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Mutações: Elogio à Preguiça**. São Paulo: Edições SESC SP, 2012. p. 253-265.

GUIMARÃES-IOSIF, R. **Educação, pobreza e desigualdade no Brasil**. Brasília: Liber Livro, 2009.

LE BLANC, G. História da loucura na Idade Clássica: uma história da pobreza. In: MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Márcio A.; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **O mesmo e o outro: 50 anos de História da Loucura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MASSAGLI, S.R. Homem da multidão e o flâneur no conto “O homem da multidão” de Edgar Allan Poe. Terra roxa e outras terras – **Revista de Estudos Literários** Volume 12, Jun., 2008), p. 55-65.

MEIRELLES, R.; ATHAYDE, C. **Um país chamado favela**: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira. São Paulo: Editora Gente, 2014, 167 pp.

MISKOLCI, Richard. “Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay”. In: **Cadernos Pagu**, v. 28, p. 101-128, janeiro-junho 2007.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Commonwealth – El Proyecto de Una Revolución del Común**. Madrid: Akal Ediciones, 2011.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

NUNES, Cleiton de Barros. **Educar na periferia de si mesmo: um estudo da noção de formação humana como potência dos pobres**. Recife, UFPE, 2014. Dissertação.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre política**: a pequena e a grande política. Organização, tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo, 2007. Edições Loyola. Vol. II.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio**: Políticas da Subjetividade Contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.

RAMÍREZ, P. N. A Revolução Vagabunda: Baudelaire, Walter Benjamin e o fim da história. **Revista ponto-e-vírgula**, N. 8, p. 242-260, 2010.

REDE COQUE VIVE. **Revista Mabi**: movimento arrebatando barreiras invisíveis. Recife, 2009.

RIZZINI, I. **O Século perdido: raízes históricas das políticas públicas para infância no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SOUZA, A. R. M. de. **O papel do Estado na construção da Assistência através da ação da polícia do Rio de Janeiro: 1870-1930**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social - PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2015.

VARIKAS, Elini. **A escória do mundo: figuras do pária**. 1. Ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VALLADARES, Lícia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem a favela.com**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VEIGA-NETO, A. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetivações. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, G. **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000, p.179-217.

VEIGA-NETO, A. Incluir para Excluir. In: LARROSA, J.; SKLIAR, C. (Org). **Habitantes de Babel: Políticas e poéticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 105-118.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza**. Brasiliense, São Paulo, 1985.

WACQUANT, Loic J. D. **As duas faces do Gueto**. São Paulo: Boitempo, 2008.

YANNOULAS, S. C.; MONTEIRO, K. F.; ASSIS, S. G. Educação e pobreza: 11miaries de um campo em (re)definição. **Revista Brasileira de Educação** v. 17 n. 50 maio-ago. 2012, p. 329-496.

YANNOULAS, Sylvia C. Literatura Recente sobre uma Antiga Problemática. In: YANNOULAS, S.C. (org.) **Política Educacional e Pobreza. Múltiplas abordagens para uma relação multideterminada**. Brasília: Liber livro, 2013.