



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO - BICOCCA**  
**DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE**  
**“RICCARDO MASSA”**  
**DOTTORATO DI RICERCA IN ATROPOLOGIA DELLA CONTEMPORANEITÀ:**  
**ETNOGRAFIA DELLE DIVERSITÀ E DELLE CONVERGENZE CULTURALI**

**Vivere un mondo di violenza. Battaglie, desiderio di vittoria,  
sofferenze e conversione pentecostale in alcune favelas di  
Rio de Janeiro.**

Candidata: Laura Petracchi

Matricola: 716355

Supervisore: Professor Roberto Malighetti

Coordinatore del Dottorato: Professor Roberto Malighetti

**XVII CICLO**  
**ANNO ACCADEMICO 2014/2015**

Ai miei genitori

A Dani

A Pablo

## INDICE

<b>Ringraziamenti.</b>	1
<b>Introduzione. Prospettive.</b>	5
Violenza, campo, costruzioni e limite.	5
Un'etnografia dei vissuti di violenza.	14
Favelas <i>crentes</i> . Mettere il pentecostalismo al centro.	19
Il cammino del testo.	28
<b>Capitolo 1. Configurare i confini dell'(in)sicurezza. Divisioni, guerra urbana, pacificazioni e conversione delle favelas.</b>	33
1.1. Oltre la violenza urbana.	33
1.2. Pacificare che violenza? UPPs, ordine morale e tutela.	44
1.3. <i>Blindados/as por Deus</i> . La comprensione pentecostale del problema della sicurezza.	55
<b>Capitolo 2. Dalla favela come lotta alla favela come campo di battaglia.</b>	67
2.1. Da ragazzina scalza ad artigiana. La lotta di <i>Dona Augusta</i> .	67
2.2. Umili dimore. La lotta di <i>Dona Fernanda</i> , la lotta per la casa.	74
2.3. Nera, povera e favelada. La lotta di <i>Roberta</i> per l'educazione.	81
2.4. La fu tranquillità e conflitto intergenerazionale.	87
<b>Capitolo 3. Corpi e cuori in polvere.</b>	96
3.1. Neve a Rio. L'apparizione della cocaina	96
3.2. Ana e la polvere.	103
3.3. Guerriera, bandita, <i>poderosa</i> e nemica.	109
3.4. La cocaina e i suoi demoni. Influenze e restaurazioni.	117
<b>Capitolo 4. Giovani che danzano con il diavolo. Farsi <i>sujeito homem</i>.</b>	131
4.1. In memoria di Junior.	131
4.2. <i>Meninos, menores</i> e marginali formati. La voce della <i>socioeducazione</i> .	136
4.3. Gioventù e violenza. Guerrieri nel mondo del crimine.	148
4.4. Nem da Rocinha. Da giovane padre lavoratore, a capo dell'A.D.A.	152
4.5. L'uscita di Robson.	160

<b>Capitolo 5. Le maternità del <i>continuum</i>. Autonomia, controllo e responsabilità.</b>	167
5.1. Autonomia. Maternità come fantasia di vita.	168
5.2. Controllo.	178
5.3. Responsabilità.	185
5.3.1. I tremori di Winny.	185
5.3.2 Francisca e Luis.	190
5.4. Silenzi. Il problema dell'accettazione della violenza.	192
<b>Capitolo 6. <i>Cada luto uma luta</i>. Madri contro la violenza.</b>	199
6.1. La voce e i registri di Deize Carvalho, madre vittima di violenza.	201
6.2. Carne, dolore e diritti.	211
6.3. L'autorità materna sul narcotraffico.	222
<b>Capitolo 7. Paralisi e stress da violenza. Incorporare l'incertezza.</b>	228
7.1. Pastor Elias e Caio. Paralisi e proiettili.	228
7.2. Paralisi da stress. Carol e <i>Dona</i> Marlene.	235
7.3. Stress da violenza.	246
<b>Capitolo 8. Il lamento dei violenti. La sofferenza e la conversione pentecostale dei banditi.</b>	252
8.1. Il <i>testemunho</i> pentecostale degli ex-trafficati.	252
8.2. La sofferenza dei banditi.	267
8.3. Il limbo della violenza. La stanchezza di Joao, le lacrime e la ricerca di un nuovo mondo.	276
8.4. Trasformazioni (im)possibili. Dis-incorporare il bandito?	281
<b>Note Conclusive.</b>	287
<b>Bibliografia.</b>	295

## **Ringraziamenti.**

Il mio primo pensiero e il mio primo grazie, speciali e commossi, vanno al Professor Ugo Fabietti. Semplicemente, senza di lui la mia breve e acerba carriera di aspirante antropologa, non sarebbe stata possibile.

Ringrazio il mio tutor di dottorato, il Professor Roberto Malighetti, per la professionalità, le attenzioni, la pazienza, la perseveranza, le “spronature” e il supporto a tutte le fasi di questa ricerca.

Un ringraziamento speciale va al Professor Joao Pacheco de Oliveira Filho del *Museu Nacional-UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro)* per avermi accolta in una prestigiosa università brasiliana, per avermi permesso di frequentare corsi e seminari, per l'appoggio burocratico e soprattutto per l'ascolto umile, interessato e puntuale sull'andamento della mia ricerca, per i consigli e i confronti.

Questa ricerca non sarebbe stata possibile senza il supporto finanziario e logistico del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione Riccardo Massa dell'Università Milano-Bicocca. Ringrazio di cuore tutto il corpo docenti del Dottorato di Antropologia della Contemporaneità per i seminari, gli incontri, le lezioni, gli ascolti e gli stimoli a crescere e portare avanti il lavoro.

Ringrazio tutti i colleghi di dottorato incontrati in questi anni in diverse parti del mondo e tutti i colleghi della Bicocca per le riflessioni, gli scambi, gli affetti. In particolare Lorenzo D'Orsi, Giacomo Tabacco, Gloria Carlini, Chiara Pilotto, Francesca Nicola, Marta Bettinelli. Un ringraziamento particolare va a Luca Rimoldi, la terra ferma dell'antropologia in Bicocca e a Manuela Tassan, perché, se ho intrapreso questi anni di ricerca, lo devo anche a tutte le attenzioni dedicatemi durante la scrittura della tesi specialistica.

Un grazie speciale va anche alla commissione MAM di ANPIA di cui faccio parte, per i preziosi stimoli professionali, politici e intellettuali e per l'affetto.

Non ringrazio Rio de Janeiro, città ostile e violenta, che difficilmente è riuscita a farmi sentire a mio agio. Ringrazio Mariateresa Muraca, Sofia Giliberti, Laura Squillace e Nicole Rosner per l'affetto, l'amicizia e il supporto datomi durante la ricerca sul campo.

Ringrazio con cuore, anima e corpo tutte le persone che mi hanno accolta nelle loro vite in favela, è chiaro che senza di loro questo lavoro non sarebbe stato possibile. Grazie per esservi fidati di me e grazie per non avermi detto o mostrato tutto quello che avreste potuto. Roberta, Ana, Dona Augusta siete modelli di vita a cui tendo quotidianamente. Chiedo perdono primariamente a tutti i miei interlocutori per tutti i punti in cui questo testo non funziona.

Grazie a tutti i bambini e le bambine che sono stati/e con me tra i vicoli delle favelas. Che Dio vi protegga.

Un pensiero va a tutti i miei amici e alle mie amiche e in particolare ad Andrea Romano per l'amore, la stima e la pazienza incondizionati che mi ha riservato nella sua vita e per essermi stato sempre vicino durante il lavoro di campo.

Ringrazio tutti i bar del quartiere in cui vivo che mi hanno accolta, a suon di caffè americani, in questi ultimi mesi di scrittura permettendomi di lavorare a due passi da mio figlio.

Inutile dire che senza l'amore infinito dei miei genitori, Dindi e Giorgio, il loro esempio, l'intelligenza, la comprensione, la generosità, il cuore, la forza, il supporto emotivo, materiale, economico questa ricerca non sarebbe stata possibile e, probabilmente, non sarei riuscita a terminare il lavoro. Grazie infinite.

Ringrazio Daniel e insieme a lui tutta la famiglia brasiliana di Santo Anastácio (SP) Regina, Waldir, Mariane, Fabricio, Paola e Miguel.

Grazie Dani per l'amore e la passione, per l'uomo meraviglioso che sei, per avermi aiutata nella scrittura, intellettualmente e praticamente, per aver lasciato tutto per stare con me, per curarci e amarci e per essere non solo il compagno, ma IL papà che va oltre l'immaginazione.

E Pablo, il mio capolavoro, grazie di esistere.



Finora si è parlato di desiderio astrattamente perché si è isolato un oggetto che si suppone essere l'oggetto del desiderio, e allora si può dire 'desidero una donna, desidero partire per un viaggio...' E noi dicevamo una cosa semplice: non si desidera mai veramente qualcuno o qualcosa. Si desidera sempre un insieme. Qual è la natura dei rapporti tra gli elementi perché ci sia desiderio, perché diventino desiderabili? Dice Proust, non desidero una donna, ma desidero anche un 'paesaggio' che è contenuto in quella donna, un paesaggio che forse neanche conosco, ma che intuisco e finché non ho sviluppato questo paesaggio non sarò contento, cioè il mio desiderio non sarà compiuto, resterà insoddisfatto. Quando una donna dice 'desidero un vestito' è evidente che non lo desidera in astratto. Li desidera nel suo contesto, nella sua organizzazione di vita. Io desiderio non solo in relazione a un paesaggio, ma a delle persone, i suoi amici o no, la sua professione. Non si desidera mai qualcosa di isolato. Ma ancora, non desidero neanche un insieme, desidero in un insieme. In altri termini non c'è desiderio che non scorra in un concatenamento. Di modo che il desiderio per me è sempre stato.... Se cerco il termine astratto corrispondente, è 'costruttivismo'. Desiderare è costruire un concatenamento, costruire un insieme. L'insieme di una gonna, di un raggio di sole...di una strada, il concatenamento di un paesaggio, di un colore. Ecco cos'è il desiderio. E costruire un concatenamento significa costruire una regione. Concatenare. Il concatenamento è un fenomeno fisico, è come una differenza. Perché accada qualsiasi evento c'è bisogno di una differenza di potenziale e ci vogliono due livelli, bisogna essere in due, allora accade qualcosa. Un lampo o un ruscelletto e siamo nel dominio del desiderio. Un desiderio è costruire. Tutti passiamo il nostro tempo a costruire. Per me quando qualcuno dice 'desidero la tal cosa' significa che sta costruendo un concatenamento. Il desiderio non è nient'altro (Deleuze, 2014).

Questo *desiderio* di semplificazione è giustificato, la semplificazione non sempre lo è. È un'ipotesi di lavoro, utile in quanto sia riconosciuta come tale e non scambiata per la realtà; la maggior parte dei fenomeni storici e naturali non sono semplici, o non semplici della semplicità che piacerebbe a noi. Ora, non era semplice la rete dei rapporti umani all'interno dei Lager: non era riducibile ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. In chi legge (o scrive) oggi la storia dei Lager è evidente la tendenza, anzi il bisogno, di dividere il male dal bene, di poter parteggiare, di ripetere il gesto di Cristo nel Giudizio Universale: qui i giusti, là i reprobri. Soprattutto i giovani chiedono chiarezza, il taglio netto; essendo scarsa la loro esperienza del mondo, essi non amano l'ambiguità. La loro aspettazione, del resto, riproduce con esattezza quella dei nuovi arrivati in Lager, giovani o no: tutti, ad eccezione di chi avesse già attraversato un'esperienza analoga, si aspettavano di trovare un mondo terribile ma decifrabile, conforme a quel modello semplice che atavicamente portiamo in noi, «noi» dentro e il nemico fuori, separati da un confine netto, geografico (Levi, 1991).



## Introduzione. Prospettive.

### Violenza, campo, costruzioni e limite.

Dopo tutto se la mia capacità di sopravvivenza dipende dalla relazione con altri, con un “tu” o con un insieme di “tu”, senza i quali non posso esistere, allora la mia esistenza non è soltanto mia, ma va trovata al di fuori di me, in questo intreccio di relazioni che precede e oltrepassa i limiti della mia persona. Se io non possiedo affatto un limite, o se invece si può dire che un limite mi appartenga, allora è solo in quanto io sono separato da altri ed è solo a condizione di questa separazione che mi posso relazionare con loro. Così il limite è una funzione della relazione, una mediazione della differenza, una negoziazione in cui io sono legato a te, nel mio essere separato. Se cerco di conservare la tua vita, allora ciò non avviene soltanto perché cerco di conservare la mia vita stessa, ma perché ciò che “io” sono non è nulla senza la tua vita, e la vita stessa deve essere ripensata alla luce di questo insieme di relazioni verso gli altri complesso, appassionato, antagonista e necessario (Butler, 2008, p. 5)

Ci misi due mesi prima di accedere alla Rocinha, l’immensa e spettacolare *favela*<sup>1</sup> abbarbicata su un *morro*<sup>2</sup> della zona sud di Rio de Janeiro e scavata nell’ormai defunta rigogliosa *Mata Atlântica*. Due volte, nel maggio del 2013, ho preso l’autobus per andare in Rocinha, adrenalinica ed entusiasta di immergermi tra i suoi 200mila abitanti<sup>3</sup> e tra il labirinto di *becos*, *vielas*<sup>4</sup> e case che la

---

<sup>1</sup> A partire da questo momento, per tutto il testo, il termine *favela* non sarà più messo in corsivo. L’origine del termine *favela* risale alle fine dell’Ottocento. I soldati che parteciparono alla *Guerra de Canudos*, combattuta nella cittadina omonima nello stato di Bahia e che vide schierati da un lato esercito brasiliano e dall’altro integranti di un movimento religioso, una volta di ritorno a Rio de Janeiro, furono lasciati senza gloria al proprio destino e cominciarono a occupare quello che è conosciuto come Morro da Providencia situato nel centro della città, in prossimità della stazione centrale. A Canudos vi era quello che era conosciuto come *Morro da favela* – la collina della *favela* – in virtù del fatto che era disseminato di piante *Cnidioscolus quercifolius* popolarmente chiamate *favelas*. La collina situata nel centro di Rio de Janeiro, occupata dai soldati di Canudos cominciò, dunque, a essere popolarmente riconosciuta come Morro da Favela in memoria di quello Bahiano, marcando per sempre, o per lo meno fino a oggi, la denominazione dei luoghi abitativi informali a Rio de Janeiro e in Brasile.

<sup>2</sup> La traduzione del termine *morro* è collina. Dato che molte delle *favelas* di Rio de Janeiro sono state costruite sui *morros* che costellano lo spazio urbano, spesso *morro* viene usato come sinonimo di *favela*. In alcuni casi anche nel presente testo l’uso del termine *morro* andrà a sostituire quello di *favela*. Quando il termine *morro* entra nel nome stesso della *favela* o insieme di

<sup>2</sup> La traduzione del termine *morro* è collina. Dato che molte delle *favelas* di Rio de Janeiro sono state costruite sui *morros* che costellano lo spazio urbano, spesso *morro* viene usato come sinonimo di *favela*. In alcuni casi anche nel presente testo l’uso del termine *morro* andrà a sostituire quello di *favela*. Quando il termine *morro* entra nel nome stesso della *favela* o insieme di *favela*, come nel caso di Morro da Babilonia, non sarà messo in corsivo.

<sup>3</sup> Il dato ufficiale pubblicato dall’*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* nel censimento del 2010 è 69356 abitanti (IBGE, 2010). Tutti i dati IBGE citati sono consultabili al sito: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm> (ultimo accesso Settembre 2017). Il dato citato è stato diffuso dall’*Associação dos Moradores* – letteralmente Associazione degli Abitanti, ovvero un’entità politica diffusa in tutto il territorio nazionale che si

compongono. E due volte sono scesa alla fermata di São Conrado, il ricco quartiere che confina con la grande favela, l'ho guardata da lontano, ho pensato che fosse bellissima e sono tornata indietro.

In generale, usare la tecnica della *flânerie* per esplorare lo spazio urbano di Rio de Janeiro non funziona. Non puoi bighellonare, vagare senza meta, fermarti, osservare, fotografare, essere lenta. A Rio de Janeiro la violenza, nelle sue molteplici forme e usi, è sempre in agguato. Si cammina velocemente, con diffidenza, fingendo sempre di sapere dove stai andando, simulando o ostentando che ci sia qualcuno ad aspettarti e sperando che questo qualcuno si presenti.

Questa tesi di dottorato è un'etnografia dei vissuti di violenza e si pone l'obiettivo di esplorare i modi in cui le soggettività articolano il *continuum* di violenza (Scheper Hughes, Bourgois, 2004) in alcune favelas di Rio de Janeiro. Se, come affermano Robben e Nordstrom (1995, p. 4), per essere in grado di discutere la violenza bisogna andare dove la violenza si consuma e ricercarla mentre si verifica, le favelas di Rio de Janeiro, strette fra "restrizioni materiali essenziali, l'implementazione di politiche pubbliche speciali, la criminalizzazione del territorio, la demonizzazione della povertà e la violenza esercitata dai poteri armati" (Malighetti, 2011, p. 23), erano il luogo ideale per condurre il mio lavoro di campo.

Ho vissuto e lavorato per quindici mesi<sup>5</sup> prevalentemente in due delle circa 763 favelas (IBGE, 2010) che partecipano dello spazio urbano della città: il Morro

---

occupa di tutelare gli abitanti di quartieri o comunità garantendo diritto alla salute, infrastrutture, servizi, educazione ecc. – della Rocinha. Fonte: <http://www.rocinha.org>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>4</sup> Letteralmente vicoli stretti.

<sup>5</sup> La ricerca è stata condotta tra aprile e ottobre 2013 e tra febbraio e novembre del 2014. Ho vissuto cinque mesi e al Morro da Babilonia e sei in Rocinha senza mai smettere di frequentare entrambe. Esplorendo la rete di fiducia costruita nelle due favelas, e nella città in generale, sono riuscita a esplorare, anche se mai in maniera sufficientemente densa, altre favelas della città: Cidade de Deus, Andaraí, Mangueira, Senador Camarà. In seguito a un problema di salute mi sono trasferita nel salotto della casa di un'amica italiana che viveva nel quartiere di Santa Teresa continuando a lavorare nelle due favelas e fermandomi spesso a dormire. Nel settembre-ottobre 2014 ho condotto una parte della ricerca al DEGASE (*Departamento Geral de Ações Socioeducativas*) di Rio de Janeiro diminuendo un po' l'intensità delle visite in favela. In questi anni – marcati dai tentativi di ordinare il materiale etnografico e dalla nascita di mio figlio Pablo – ho continuato a parlare su skype, facebook e whatsapp con molte delle persone che mi hanno permesso di fare questo lavoro. Ho partecipato e seguito da lontano cambiamenti, vittorie, fallimenti, morti, (ri)nascite, delusioni, disfacimenti di relazioni e nascite di altre nonché le temporanee riesplosioni e pacificazioni del conflitto armato che marca le quotidianità in favela. Se consideriamo come mostra Miller (2016) che i *social media* sono molto più che una forma di

da Babilonia e la Rocinha, entrambe situate nella zona sud di Rio de Janeiro. Secondo i dati dell'IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*) pubblicati nel censimento del 2010, Rio de Janeiro è la città con il maggior numero di persone che vive in favelas<sup>6</sup> di tutto il Brasile. Se i 1.443.773 esseri umani che vivono nelle circa 763 favelas della città si trasferissero in massa, formerebbero il settimo municipio più popoloso dell'intero Brasile. Va da sé, dunque, che il presente lavoro non ha alcuna pretesa di essere esaustivo.

La scelta di vivere in due favelas non è stata dettata da un'esigenza o progetto teorico-metodologico voltato a un'analisi comparativa, come sarà evidente in tutto il corso del testo. Come mostrato in apertura, ho faticato ad avere accesso alla favela che mi ero proposta di esplorare, la Rocinha. "Entrare" e trasferirmi a vivere al Morro da Babilonia è stato molto più semplice. Il *morro*, in realtà, ospitava due favelas, Chapeu Mangueira e Babilonia, e accoglieva circa 10mila abitanti<sup>7</sup>.

Il contatto con un centro culturale frequentato e creato da un gruppo di anziane signore di Chapeu Mangueira e Babilonia e, successivamente, con Ana, una donna di 48 anni, cocainomane incallita, nata e cresciuta a Babilonia, aveva guidato e calmato la mia disperata ricerca di "entrare in favela" per lavorare su quello che al tempo era un vago e non meglio definito oggetto di ricerca: la relazione tra violenza, politiche di sicurezza urbana e soggettività. Nonostante la vaghezza delle intenzioni, è così che mi sono presentata nelle due favelas in cui ho vissuto e in quelle che avevo cominciato a visitare nel mio elemosinare contatti

---

comunicazione, ma anche un luogo in cui viviamo, mi sento di dire che l'etnografia a distanza ha contribuito notevolmente alle riflessioni proposte in questo lavoro.

<sup>6</sup> L'IBGE considera le favelas tra gli agglomerati subnormali ovvero l'insieme di minimo cinquantuno unità abitative (case, baracche, palafitte) disposte in maniera disordinata e densa che occupano un suolo che appartiene a terzi (pubblico o privato) carente di servizi pubblici essenziali (IBGE, 2010). Tra il 1991 e il 2011 la popolazione nelle *favelas* carioca è cresciuta del 57,9%, in confronto al 15,5% del resto della città. Circa il 22% del totale degli abitanti della città vive nelle favelas.

<sup>7</sup> Anche in questo caso il dato ufficiale stima 3.740 abitanti di cui 2.450 a Babilonia e 1.288 a Chapeu Mangueira (IBGE, 2010). Il dato citato mi è stato fornito dall'*Associação dos Moradores* ed è decisamente più credibile. Non me ne vogliano gli abitanti delle due favelas se in alcuni passi del lavoro considero la mia esperienza al Morro da Babilonia come un insieme o addirittura una favela e non due nonostante sia consapevole che, come mostrerò, le due favelas del *morro* hanno una storia di occupazione e politica, nonché criminale in parte differente. Sebbene abbia vissuto a Babilonia ho frequentato quotidianamente anche Chapeu Mangueira data la contiguità spaziale che rende la separazione una questione puramente politica e identitaria nemmeno sempre condivisa da tutti gli abitanti. Detto questo raramente nel testo non farò distinzione tra le due favelas ospitate dal *morro* quando analizzo voci e traiettorie dei miei interlocutori.

di fiducia a conoscenti di conoscenti: come un'antropologa che era intenzionata a lavorare sulla violenza e sulle politiche di sicurezza, con particolare riferimento al processo di pacificazione agito attraverso l'occupazione permanente dei territori da parte delle UPPs (*Unidades de Policia Pacificadora*) e che aveva investito alcune favelas della città a partire dal 2009.

Ho tentato di affermare la mia autorità etnografica (Clifford, 1983; Malighetti, 2004, 2008) sul campo mobilitando quelle poche conoscenze sulle dinamiche della violenza in favela acquisite tramite lo studio della letteratura di area. Per tutti i mesi della ricerca, per molte persone del Morro da Babilonia, nonostante i miei sforzi di sovvertire questa immagine, io sono rimasta “la *gringa* che studia le UPP, ma è contro l'UPP”. Sebbene questa immagine non fosse del tutto vera, in parte mi faceva comodo – specialmente quando veniva sottolineato che ero contro le UPP – e mi permetteva di avere continuamente accesso alla violenza, alle definizioni di ciò che contava come violenza per i miei interlocutori, ai suoi vissuti e ai tentativi quotidiani, individuali e collettivi di arginarla, di limitarla, riprodurla e rivendicarla.

L'accesso alla Rocinha sono riuscita a conquistarlo dopo due mesi dal mio trasferimento a Rio de Janeiro. Una pedagoga dell'UERJ (*Universidade Estadual do Rio de Janeiro*), la professoressa Ligia Aquino, mi diede il contatto di un'insegnante che viveva in un elegante quartiere della città e lavorava in un asilo nella parte bassa e commerciale della Rocinha, la quale, a sua volta, con non poche reticenze, mi diede il contatto di Roberta, una donna di 47 anni nata e cresciuta in Rocinha, che gestiva un asilo nella parte alta del *morro*. Dopo tre o quattro incontri decidemmo di fidarci una dell'altra e, pian piano, mi trasferì a vivere a casa sua con lei e suo marito, Edson, 54 anni, anch'egli nato e cresciuto nella grande favela<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> In Rocinha ho vissuto e lavorato prevalentemente in due delle più carenti e violente tra le 24 località in cui è suddivisa la grande favela, riconosciuta come *bairro* ovvero quartiere già dal 1993. Data la sua enormità, il numero di persone che la abitavano e l'immensità di strade e vicoli, credo sia onesto ammettere che sono molte le aree della Rocinha a me quasi totalmente sconosciute. Consapevole che possa essere letto come un eccesso di prudenza, non farò il nome delle località in cui ho lavorato e vissuto – né in Rocinha né al Morro da Babilonia – per proteggere me e i miei interlocutori e garantire loro l'anonimato, senza rischi. I nomi di alcune delle persone citate in questo lavoro non saranno di fantasia – come da loro richiesto – ma non lo dirò per il motivo esplicitato sopra.

In Rocinha sono stata per poco tempo “la *gringa* che lavora sulle UPP” trasformandomi presto nella “*gringa* che lavora sulle chiese evangeliche e la violenza”, identità emersa dall’osservazione della partecipazione (Tedlock, 1991), che non solo mi faceva comodo, ma è stata in grado di garantirmi una protezione, un rispetto e un’ autorità all’inizio per me sconvolgenti e inaspettate. Se a Babilonia il tardo pomeriggio e la sera erano emersi come momenti particolarmente fertili per intrufolarmi nella vita, nei vicoli e nelle case delle persone che animavano timidamente la favela tornando dal lavoro, in Rocinha mi trovai immediatamente in difficoltà a praticare la sera come tempo privilegiato della ricerca etnografica. La presenza ancora importante – nonostante l’UPP – del narcotraffico armato per le strade<sup>9</sup>, il bighellonare di (prevalentemente) uomini fatti di cocaina o ubriachi e il rischio delle sparatorie hanno bloccato la mia spinta impavida testata a Babilonia. In principio, recarmi in chiesa con Roberta era stato un ripiego, una tattica per costruirmi una rete solida in Rocinha, una scelta dettata dalla contingenza che, oltre a rivelarsi estremamente preziosa per la mia ricerca, è altamente significativa.

Le difficoltà e i dettagli del mio accesso al campo che penso, con Fabietti (2008), come un “mondo che sta in mezzo (...) [un] mondo terzo fatto di dialoghi, dove s’interconnettono i significati del nativo e quelli dell’antropologo” (ibidem,

---

<sup>9</sup>Sono tre le *facções* (fazioni) di narcotraffico che si contendono lo spazio urbano e la vendita di droga – principalmente di cocaina – a Rio de Janeiro: *Comando Vermelho*, *Amigos dos Amigos* e *Terceiro Comando Puro*. La Rocinha era governata dagli *Amigos dos Amigos* e, nonostante fossero sullo stesso *morro*, Chapeu Mangueira dal *Terceiro Comando Puro* e Babilonia dal *Comando Vermelho*. Questo lavoro lascerà completamente fuori dall’analisi un altro attore centrale della guerra urbana che pervade la quotidianità della metropoli brasiliana: le *milícias* (milizie). Questo non perché la loro azione sia meno pervasiva di quella del traffico armato legato alle fazioni sopra citate, ma semplicemente perché non ho vissuto né lavorato, né visitato (se non una volta fuggacemente) favelas governate dalle *milícias*. Le milizie cominciarono ad affermarsi nel 2006 e il termine si riferisce a gruppi di poliziotti o ex poliziotti, pompieri e agenti penitenziari tutti con una formazione militare alle spalle (Cano, Duarte, 2012; Zaluar, Conceição, 2007). L’obiettivo autodichiarato delle milizie è di garantire la sicurezza degli abitanti delle favelas minacciate dal potere del narcotraffico e di fornire protezione chiedendo in cambio ai commercianti tasse da pagare. Oltre a mantenersi con quello che in Italia definiamo pizzo, le milizie hanno cominciato ad arricchirsi attraverso il controllo di diverse attività economiche come la vendita di gas, servizi alternativi di accesso alla rete elettrica e idrica, accesso alla TV via cavo e servizi di trasporto informale/illegale (Cano, Duarte, 2012, pp. 13-14). Secondo Misse (2011) e Zaluar e Conceição (2007) le milizie si approssimano a quelli che erano conosciuti negli anni Sessanta, Settanta e Ottanta come gruppi di sterminio. Le novità sostanziali rispetto ai gruppi di sterminio starebbero nelle attività economiche e nel dominio militarmente orientato del territorio. Durante quella fugace visita in una favela dominata dalla milizia, un’amica che viveva in una favela della zona nord, governata anch’essa dalla milizia, si era messa a piangere perché mi ero allontanata da lei per cercare da mangiare fermandomi a chiacchierare con gli avventori di un bar. “Non capisci proprio nulla, vero Laura? Potevano scambiarti per una giornalista. Per me potevi essere anche morta”

p. 43), saranno analizzate nel corso di tutto il testo. È una scelta metodologica, teorica e narrativa non isolare nello spazio dell'introduzione i modi in cui la violenza è stata in grado di sbarrare o aprire il mio cammino di esplorazione etnografica.

L'enfasi sui modi in cui le persone fanno i conti con una vita sotto assedio, sull'esperienza, pratica e quotidianità della violenza, rende necessario rivolgere l'attenzione verso le condizioni della ricerca sul campo. (...) Il carattere ontico della violenza – l'esperienza vissuta della violenza – e l'epistemologia della violenza – i modi di conoscere e riflettere sulla violenza – non sono separati. Esperienza e interpretazione sono inseparabili per carnefici, vittime e per gli stessi etnologi. Su questo piano l'antropologia ha innumerevoli responsabilità oltre e al di là di quelle associate alle etnografie più tradizionali: responsabilità verso la sicurezza del ricercatore, verso la sicurezza dei suoi informatori e verso le teorie che aiutano a plasmare atteggiamenti nei confronti della realtà della violenza, tanto espressa quanto vissuta (Robben, Nordstrom, 1995, pp. 3-4).

I modi in cui la violenza cronica e diffusa si dissolveva nella quotidianità delle favelas, a volte esplodendo, a volte fingendo di essere invisibile, ha inevitabilmente agito sul processo di costruzione del campo e sulla costruzione di reti di fiducia.

Ana e Roberta sono state senza dubbio la mia terra ferma, un punto (quasi) sicuro da cui partire per esplorare e a cui ritornare in caso di necessità. A partire dalla relazione di fiducia con queste due donne, sono riuscita ad affermare la mia autorità non solo come antropologa, ma anche come donna e a garantirmi, quasi sempre, il rispetto. Rispetto e autorità sono emersi come elementi vitali nel contesto delle favelas in cui ho lavorato. Se è vero che violenza fisica e interpersonale, simbolica e strutturale sono in grado di minarli è anche vero che, spesso, la disperata ricerca di autorità e rispetto viene condotta esattamente attraverso l'uso della violenza stessa.

Il mio campo è esploso principalmente intorno e a partire dalle traiettorie di queste due donne seguendo, fin dove mi era concesso andare, le loro reti affettive e lavorative, i loro nemici e amici, le loro passioni, ideologie, modelli. Le loro

traiettorie mi hanno suggerito cosa approfondire e su che terreni muovermi, man mano che passava il tempo con un'autonomia sempre maggiore, sebbene sempre profondamente limitata. Le loro vite mi hanno aiutata a guardare e fare della vulnerabilità, troppo poco sperimentata da me fino a quel momento<sup>10</sup>, uno spazio creativo dal punto di vista lavorativo – nonché certamente personale – anche se sofferente.

Ho lentamente compreso che se non c'è nessuno nei vicoli, non si deve attraversare la favela per andare a chiacchierare con un pastore, si sta fermi e si vive nell'incertezza di poter raggiungere obiettivi e soddisfare desideri. Ho lentamente compreso che i miei eroici progetti di seguire la quotidianità dei giovani nelle *bocas de fumo*<sup>11</sup> e contemporaneamente intervistare i poliziotti, erano fallimentari anche solo nell'averli pensati. Ho lentamente compreso che lavorare solo con madri che avevano perso i propri figli o pezzi della loro integrità fisica ed emotiva, sulla violenza domestica, di genere, sui bambini, mi affettava troppo.

Così questa etnografia dei vissuti di violenza non ha un focus di genere, generazione, non si fonda sull'esplorazione delle costruzioni, sensi e significati attribuite alla violenza da parte di un gruppo in particolare – movimenti sociali, chiese pentecostali, narcotraffico – ma è un'etnografia che si fonda sulla negoziazione continua tra me e i miei interlocutori dei limiti, confini, intollerabili (Fassin, 2014)<sup>12</sup> che delimitano instabilmente il mondo di violenza in favela. Un

---

<sup>10</sup> Ci tengo a sottolineare che l'esperienza di vulnerabilità-da-violenza da me vissuta durante il mio lavoro di campo non coincide, se non in minimissima parte, con quella vissuta dai miei interlocutori. In primo luogo io non ho sofferto e non soffro il *continuum* di violenza nella forma in cui veniva vissuto dai miei interlocutori. Solo il proiettile vagante non sceglie tra me donna, bianca, europea di classe media e un abitante della favela. In secondo luogo l'unica integrità che era messa a rischio in favela era la mia, non c'erano i miei affetti, i miei cari, le persone che amo, amici, familiari. In terzo luogo, prima di fare del male a una bianca europea, il narcotraffico ci pensa trecento volte, dato che la morte o il ferimento di una, ripeto, bianca europea è in grado di scatenare un putiferio mediatico, politico e militare che di certo non conviene al crimine organizzato. Tengo anche a sottolineare che la dimensione che più mi ha affettata durante il lavoro di campo non è stata la violenza in sé, ma la sofferenza-da-violenza dei miei interlocutori che mi è entrata dentro in maniera dirompente e profonda, senza che io fossi preparata ad accoglierla. Questo affetto penetra tutto il presente lavoro e ha reso complesso, nonostante il tempo passato e le nuove e pervasive esperienze da me vissute in questi anni, il lavoro di scrittura – come sto tentando di mostrare in questa introduzione.

<sup>11</sup> Le *bocas de fumo*, letteralmente “bocche del fumo”, sono quegli spazi fisici – ma anche sociali, politici ed economici – che si affermano come centri di spaccio da difendere nel contesto delle favelas.

<sup>12</sup> Scrive Fassin (2014, p. 115): “Lo scopo, qui, è ben altro: non è etico, ma antropologico. Non sospende il giudizio, suggerisce un metodo. Il relativismo in questione non è morale, ma culturale.

mondo poroso continuamente situato e attraversato, vissuto attraverso continue entrate e uscite, invasioni e strategie di protezione e che, come forse è superfluo sottolineare, plasma le soggettività e, come forse non è superfluo far emergere, è storicamente e politicamente strutturato e sorretto. Come i miei interlocutori, anch'io ho cercato e sono stata obbligata a essere mobile nel mondo di violenza incontrato in favela, ho cambiato posizioni e posizionamenti, mi sono mossa nomadicamente e allo stesso tempo ho cercato di andare a fondo nelle traiettorie di vita, senza però sfondare i limiti di accettazione, rispetto e decenza miei e loro.

Se è vero che la violenza “soffoca il ricercatore con l'esuberanza dei suoi significati e delle sue immagini” (Beneduce, 2008, p. 13), confondendolo e angosciandolo (Robben Nordstrom, 1995, p. 1), spingendolo ad arretrare (Beneduce, 2008; Malighetti, Lazzarino, 2010) e, simultaneamente, “sfugge alla sua comprensione (...) attraverso l'adattamento e l'assuefazione che caratterizzano (...) [la] malattia infantile dell'antropologismo che riesce a normalizzare l'esperienza offuscando il pensiero” (Malighetti, Lazzarino, 2010, p. 28), allora si pone, ancora una volta, il problema di come ricercare, vivere, comprendere, descrivere, interpretare e testimoniare la violenza (Dei, 2005).

Se l'obiettivo della scrittura antropologica è farci cogliere il punto di vista dei nativi, cioè ricostruire la compattezza fenomenologica del loro mondo, di fronte alla violenza radicale si tratta piuttosto di restituire il senso della *dissoluzione* [corsivo dell'autore] di un mondo culturale. È come se l'etnografo abituato a cercare di seguire faticosamente la via che porta al significato dovesse ripercorrerla a ritroso. E in questo tornare indietro la stessa nozione di “ragione etnografica” viene messa in discussione. (...) Si può ben sostenere, naturalmente, che in quanto attività umana la violenza è

---

Si tratta semplicemente di spostare il problema: non cercare di capire le ragioni per cui ciò che ci sembra intollerabile qui non lo è in un altro luogo, ma piuttosto di cercare di capire ciò che è intollerabile in un altro luogo: adottare, per parlare delle società culturalmente lontane, una lettura “emica”, ovvero una lettura che tenga conto delle categorie indigene. La domanda che abbiamo il diritto di porci rispetto a una società data è la seguente: quali sono i limiti di ciò che è ammesso come tollerabile? Se, per esempio, la tortura, il cannibalismo, la violenza o l'infanticidio sono tollerati nel rigido quadro di un insieme preciso di norme, dove si pone il confine tra ciò che è accettato e ciò che è inaccettabile? (...) [L]'intollerabile è una cosa diversa dalla proibizione morale, anche se è accompagnata da tali interdizioni pratiche. Esso rappresenta una soglia tra le categorie del male – male fatto o subito – il cui superamento mette in gioco l'*etica collettiva* [corsivo dell'autore]– e non semplicemente la norma collettiva”.



una pratica significativa e governata-da-regole come tutte le altre, e che comprenderla equivale a scoprire tali regole e significati; se pensassimo che comprendere equivalga a perdonare confonderemmo “l’idioma disciplinare delle scienze sociali con il linguaggio quotidiano” (Abbink, 2000, pp. XII-XIII) (Dei, 2005, pp. 15-16).

La violenza e i suoi effetti si riverberano sulla struttura di questo testo, che sono certa si mostri in tutti i suoi limiti e metta in luce le difficoltà a “dare forma razionale all’esperienza, superando il piano emotivo e traducendo la violenza in una narrazione coerente” (Malighetti, Lazzarino, 2010, p. 29). L’antropologia della violenza-come-“ulteriore antropologia speciale” (Dei, 2005, p. 7) ha contribuito notevolmente a ripensare, interrogare e mettere in discussione lo statuto epistemologico della disciplina, a riformulare questioni etiche e le politiche della rappresentazione. Tutti i lavori sulla violenza che fanno da scheletro a questo lavoro l’hanno sottolineato, senza esclusioni. I modelli discorsivi classici, rappresentazioni dialogiche e polifoniche, i racconti a strati (Rambo Ronai, 1995), i testi che parlano della violenza contaminandosi con i linguaggi che la invisibilizzano, naturalizzano e de-politicizzano e quelli che sembrano voler far rimbombare il frastuono della violenza – scoprire il velo conservandone la qualità allucinatoria scrive Taussig (2005a, p. 83) citando Conrad.

Questo lavoro tenta la strada dialogica mettendo in luce le negoziazioni e cerca di far risuonare i concatenamenti tra differenti forme e usi della violenza (Auyero, Berti, 2015) in favola come strategia metodologica e posizionamento politico, non come obiettivo. Nel farlo, ne sono certa, non si sottrae al rischio di estetizzare la violenza, ma tenta di non ridurla ai suoi effetti pornografici (Dei, 2005; Grassi, 2015; Malighetti, Lazzarino, 2010).

La scarsità di indagine etnografica sulle devastazioni prodotte dalla povertà, specialmente negli anni Ottanta e Novanta, ha in parte a che fare anche con il timore (...) di indulgere a una pornografia della violenza che ha l’effetto di alimentare gli stereotipi razzisti più diffusi. La maggior parte degli etnografi propone letture empatiche delle culture e delle persone che studia, e in effetti questo fenomeno è un prodotto del fondamentale imperativo

antropologico del relativismo culturale: le culture non sono mai buone o cattive, semplicemente possiedono una logica interna. E tuttavia la sofferenza è in generale sgradevole: è un solvente dell'integrità umana, e gli etnografi non vogliono far apparire disdicevoli le persone che studiano (Bourgois, 2005, p. 43).

Allora la vulnerabilità, continua l'autore, è stata spesso igienizzata (ibidem), idolatrata, trasformata in un luogo effervescente di resistenza, *agency* e ribollire creativo positivo, arrivando a negare le "reali esperienze di dolore e sofferenza socialmente e strutturalmente imposte lungo le coordinate di razza, classe, genere e sessualità" (Bourgois, 2005, p. 42).

Il ritardo della disciplina nell'assumere la violenza come oggetto di studio, non ha risparmiato l'antropologia che si è occupata di marginalità, vulnerabilità e periferie urbane. La violenza è stata spesso lasciata ai margini dell'analisi della stessa marginalità, delle dinamiche di segregazione urbana, della povertà, della precarietà, del lavoro informale. Come mostrano Kilansky e Auyero (2015, pp. 11-12), focalizzarsi sui tipi di violenza che plasmano la vita quotidiana nelle comunità nere e meticce urbane può contribuire a (ri)produrre stereotipi negativi e a costruire particolari corpi razzializzati e ingenerati, come più capaci e coinvolti nella violenza di altri, specialmente quando si privilegiano e si circoscrivono, analizzandole separatamente, certe forme di violenza come la violenza di strada, la *narco-related-violence*, ma anche quella domestica.

Parlare di mondo di violenza in favela significa certamente ribadire la centralità della violenza nei contesti in cui ho lavorato. Ma analizzarne i vissuti e le esperienze, significa mostrare questo mondo nella sua natura porosa, instabile, socialmente e storicamente costruita. In questo senso, vivere un mondo di violenza non è (solo) rimanervi dentro immobili e incastrati, ma è riabitare e rifare (Das, 2000), è muoversi al suo interno, calpestando differenti cammini, testando uscite ed entrate e ridefinendone costantemente i limiti.

### **Un'etnografia dei vissuti di violenza.**

Il presente lavoro di dottorato, ripeto, si pone l'obiettivo di esplorare i modi in cui le soggettività articolano il *continuum* di violenza in alcune favelas di Rio de

Janeiro. Analizza l'esperienza quotidiana della violenza ai margini urbani<sup>13</sup> (Auyero, Bourgois, Scheper Hughes, 2015) tentando di non fermarsi all'esplorazione dei modi in cui le persone usano, pensano, situano e parlano della violenza, ma provando a comprendere come la incorporano, sentono e percepiscono (Auyero, Berti, 2015, p. 187). Non è un'etnografia della violenza urbana, né della violenza criminale, né del narcotraffico anche se, a partire dalle esperienze, dai vissuti e dalle narrazioni dei miei interlocutori, riconosce l'inevitabile centralità del conflitto armato nella configurazione del mondo di violenza vissuto dagli abitanti delle favelas.

Il declino di Rio de Janeiro, iniziato alla fine degli anni 80, cominciò a causa di una politica che aveva fallito nella decade precedente e successiva: la guerra alla droga. Prima la Colombia, dopo i Caraibi e il Brasile e alla fine il Messico hanno pagato con il sangue di centinaia di migliaia di uomini, donne e bambini. In Brasile queste circostanze hanno scatenato un conflitto urbano complesso che negli anni 90 affettarono Rio (...) le favelas più di qualsiasi altra città del paese. (...) nelle favelas gli indici di omicidio erano comparabili a quelli di paesi in guerra. All'inizio il conflitto si limitava a essere tra trafficanti e polizia. Successe una cosa singolare a Rio che non accadde in nessun'altra parte del Brasile: si scatenò una guerra implacabile tra gli stessi narcotrafficienti, una guerra che trasformò la Rocinha, fino a quel momento una comunità povera ma pacifica, annidata nel maestoso scenario della Mata Atlantica, in un turbinio di morte e miseria (Glenny, 2016, p. 90).

Questo lavoro farà emergere una molteplicità di attori che tentano di affiorare da una condizione d'invisibilità imposta su di loro dal *frame of war* (Santiago, Fernandez, 2017) esperito quotidianamente e discuterà i modi in cui le loro tattiche di movimento siano in grado di parlarci dell'impatto estremo che la violenza armata ha sulle vite. Dietro questa struttura di (in)sicurezza pubblica ci sono molti volti, voci e vite che soffrono l'impatto diretto della guerra sui loro

---

<sup>13</sup> Dal titolo della recente raccolta *Violence at the Urban Margins* (Auyero, Bourgois, Scheper Hughes, 2015).

corpi e soggettività (Lacerda, 2014; Moura, 2010; Pearce, 2006; Santiago, Fernandez, 2017, p. 36).

Le traiettorie di vita, di morte, o di prossimità con la morte (Mbembe, 2000) delle persone con cui ho vissuto e lavorato e dei loro affetti, sfidano la comprensione normativa della violenza in favela come un affare pubblico, giovanile, maschile (Auyero, Berti, 2015; Hume, 2009; Wilding, 2012) e suggeriscono l'urgenza di far esplodere i rigidi confini tra violenza domestica, abuso, *drug-related violence*, violenza interpersonale, intima, quotidiana, poliziale, strutturale, simbolica<sup>14</sup>. Nonostante, forse, si possa dire che questo lavoro si concentri principalmente sulla violenza interpersonale (Auyero, Berti, 2015) e sulle forme "dirette" (Wilding, 2012) di violenza, a partire dalle voci, dalle traiettorie di vita dei miei interlocutori e "dal punto di vista di coloro che la sperimentano" (de Giorgi, 2005, p. 6), tenterà di articolare i "nessi che concatenano la violenza strutturale, politica e simbolica nella produzione di una violenza quotidiana, capace a sua volta di rafforzare le relazioni di potere diseguali e di *distorcere* [corsivo mio] ogni tentativo di resistenza" (Bourgois 2001, p. 30)"

I modi in cui la violenza si dissolve nella quotidianità, nelle traiettorie di vita e nelle soggettività di donne, uomini, madri, padri, giovani e anziani con cui ho lavorato, confonde i confini tra vittime e agenti, pace e guerra, dimensioni private e pubbliche, casa e strada, tollerabili e intollerabili (Fassin, 2014), esposizione/invasione e protezione alla violenza. Il conflitto armato tra fazioni di narcotraffico e tra queste e la polizia, il controllo che il narcotraffico esercita sulle

---

<sup>14</sup> I confini rigidamente costruiti – anche da parte della stessa antropologia – si mostreranno essere estremamente fluidi. Vale la pena, però, definire, forse in modo un po' troppo didattico, cosa intendo con alcune di queste "violenze" lasciando affiorare il senso delle altre definizioni in altri luoghi del testo. La *violenza intima* comprende la violenza interpersonale, delinquente, il crimine organizzato e disorganizzato (Bourgois, 2007); con *violenza strutturale* intendo quella "violenza esercitata in modo sistematico – ovvero in modo indiretto – da chiunque appartenga a un certo ordine sociale" Farmer, 2006, p. 21) e che è prodotta dall'organizzazione sociale stessa, dalle sue profonde disuguaglianze e che si traduce in patologie, miseria, mortalità infantile, abusi sessuali ecc" (Quaranta, 2006, p. 7); con *violenza simbolica* mi riferisco "ai meccanismi che portano i subordinati a misconoscere la disuguaglianza quale ordine naturale delle cose e a biasimare se stessi per la propria posizione all'interno della gerarchia sociale. Attraverso la violenza simbolica le disuguaglianze sono presentate come realtà di senso comune e si riproducono a livello subconscio nelle categorie ontologiche condivise dalle classi e dai gruppi di una determinata società" (Bourgois, 2011, p. 36; Bourdieu, Wacquant, 1992). Per quanto riguarda la *violenza interpersonale*, faccio mia la definizione data dall'OMS (2014, p. VII): "la violenza che si verifica tra membri della famiglia, partner intimi, amici, parenti e estranei, violenza giovanile, violenza sessuale e abuso".

soggettività, sulla quotidianità, sulle relazioni sociali e affettive, gli impensabili assalti a corpi e dignità da parte della polizia e delle istituzioni di violenza (Scheper Hughes, 1996), hanno agito nei contesti in cui ho vissuto ricreando instabili e provvisori confini di ciò che è accettabile e tollerabile, di ciò che è legittimo o non legittimo, muovendo i limiti stessi della violenza. Hanno alimentato e delegittimato diverse forme e usi della violenza in favela e strategie per proteggersi o rendere visibile e ascoltabile la propria *inevitabile* sofferenza.

La violenza, dunque, è un concetto scivoloso, *slippery* (Scheper Hughes, Bourgois, 2004; Taussig, 1987). Come un *matra*, questa affermazione viene ripetuta, ri-situata o parafrasata in tutti le etnografie della violenza e le antologie sulla violenza che hanno fatto da linfa analitica al presente lavoro.

La violenza è un concetto scivoloso – non lineare, produttivo, distruttivo, e riproduttivo. È mimetico, come la magia imitativa e l’omeopatia. (...) La violenza da vita a se stessa. Quindi possiamo legittimamente parlare di catene, spirali, e specchi di violenza – o come preferiamo – di continuum di violenza. (...) Le dimensioni sociali e culturali della violenza sono quelle che danno alla violenza potere e significato. (...) [A]lla fine non possiamo dire che ora noi sappiamo esattamente cosa sia la violenza. (...) La violenza (...) sfida facili categorizzazioni. Può essere tutto e niente; legittima o illegittima; visibile o invisibile; necessaria o inutile; insensata e gratuita o completamente razionale e strategica. (...) Piuttosto che *sui generis* [corsivo degli autori], la violenza è negli occhi degli spettatori. Cosa costituisca violenza è sempre mediato da un’esplicita o implicita dicotomia tra legittimo/illegittimo, atti ammessi o sanzionabili, come nei casi in cui la violenza “legittima” dello stato militarizzato è differenziata dalla violenza turbolenta e illecita della massa e dei rivoluzionari. (...) Forse il massimo che si può dire della violenza è che come la follia, la malattia<sup>15</sup>, la sofferenza, o la morte stessa, è una condizione umana” (Scheper Hughes, Bourgois, 2004, p. 1-2).

Come Scheper Hughes e Bourgois, Taussig (1987), Robben e Nordstrom (1995), Jones e Rogers (2009) – tra gli altri – sottolineano come la violenza

---

<sup>15</sup> Il termine usato è *sickness* (Young, 1982).

rifugga facili definizioni e penetri i più fondamentali ambiti della vita delle persone (Robben, Nordstrom, 1995, p. 4). La violenza è produttiva, generativa, formativa e *simultaneamente* altamente distruttiva e disgregante.

Se si accetta di rappresentare e studiare la violenza nelle sue molteplici forme e usi spesso tra loro concatenati (Auyero, Berti, 2015) e le sue propaggini produttive (Beneduce, 2008), allora la sfida consiste nel cercare di comprenderla senza giustificarla o cercare di renderla ragionevole (Nordstrom, Martin, 1992; Robben, Nordstrom, 1995), senza occultare sofferenza e distruzione e senza essere eccessivamente spaventati dalle “connotazioni negative degli oppressi” (Bourgois, 2005, pp. 42-44), tentando la strada della delicatezza etnografica, sul campo e nell’analisi e restituzione testuale.

Nonostante la sua scivolosità come categoria, la violenza non scivola su corpi e soggettività delle persone che la vivono, anzi vi si appiccica e contribuisce a costruirli e configurarli. Come suggeriscono Das e Kleinman (2000, p. 1), è “necessario considerare come la soggettività – l’esperienza interiore di una persona che comprende la sua posizione in un campo di potere relazionale – è prodotta attraverso l’esperienza di violenza”, esaminare i processi di produzione e consumo della violenza e analizzare “i modi in cui la vita quotidiana è trasformata nel coinvolgimento con la violenza” interrogando contemporaneamente la “nozione di quotidiano come sito dell’ordinario” (ibidem, p. 2).

Questo lavoro guarda alla soggettività “come molteplice e multiposizionata” (Pinelli, 2011, p. 30), definita a partire dalla “simultanea esperienza delle molteplici posizioni che si occupano” (ibidem, p. 31; de Laurentis, 1999; Moore, 1994). Parlando di soggettività come multiposizionata<sup>16</sup> ed “entità formata e trasformata dinamicamente” (Biehl, Good, Kleinman, 2007, p. 10), intendo, con Ortner (2005), “l’insieme delle modalità di percezione, affetto, pensiero, desiderio, paura (...) che animano i soggetti attivi. Così come le formazioni culturali e sociali che plasmano, organizzano e provocano queste modalità” (ibidem, p. 31). Come una tecnologia che penetra i soggetti, la violenza, dunque,

---

<sup>16</sup> Parafrasando Pinelli (2011, p. 23), guardare alle soggettività multiposizionate, come suggerisce l’antropologia femminista, significa partire dall’idea che, ad esempio, essere un bandito è un posizionamento che si combina e si ibrida con altre identità sociali di padre, marito, fratello, lavoratore, disoccupato, credente, nero, bianco, povero come vedremo nel corso del lavoro. Per un’articolata, puntuale ed elegante riflessione sul ruolo dell’antropologia femminista nella definizione del concetto di soggettività vedi il capitolo *Guardare dal margine* in Pinelli (2011, pp. 23-62).

agisce sui modi di percepire, amare, desiderare, odiare, pensare, sentire paura, soffrire.

Guardare alla soggettività in termini etnografici permette di mettere in luce le “concrete costellazioni attraverso cui le persone plasmano (...) le loro vite intorno a ciò che è più in gioco” (Biehl, Good, Kleinman, 2007, p. 5), spinge a esplorare i processi che definiscono “cosa conta di più nella vita delle persone nel fare e disfare i significati” (ibidem, p. 15) e, dunque, ad analizzare le esperienze morali – lette come coinvolgimenti pratici che definiscono cosa è in gioco per gli attori nei mondo morali locali che abitano – della violenza (Kleinman, 2006; Yang, Kleinman, Link, Phelan, Lee, & Good, 2007, p.1525).

Varrebbe la pena, allora, fermarci a guardare come, quando, perché e attraverso quali discorsi la violenza si attacca a corpi e soggettività, certamente sia in termini produttivi che distruttivi, consapevoli che i tentativi di riabitare e riconfigurare il mondo possano agire contemporaneamente rimuovendo, ricreando e riaffermando vulnerabilità e marginalità – viste come posizioni politiche e *simultaneamente* luoghi di privazione e dolore (de Laurentis, 1999, p. 12; Pinelli, 2011, p. 24) – violenza e sofferenza sociale (Kleinman, Das, Lock, 1997).

### **Favelas *crentes*. Mettere il pentecostalismo al centro<sup>17</sup>.**

I pentecostali non piacciono al mondo intellettuale. Nel 1991 Harding scriveva che molti studiosi vedevano il fondamentalismo cristiano nei termini di un’alterità culturale ripugnante. Nonostante questo, come mostrano Coleman e Hackett (2015, p 10), negli ultimi anni lo studio delle chiese pentecostali ed evangeliche ha richiamato sempre di più l’attenzione dell’antropologia e delle scienze sociali.

Molti scienziati sociali del mondo contemporaneo (...) hanno trascorso la maggior parte del secolo passato a predire la scomparsa della religione in Occidente e potenzialmente anche altrove: tuttavia P/e<sup>18</sup> (insieme ad altre

---

<sup>17</sup> Una piccola parte di questo paragrafo e del paragrafo 1.3. sono già stata pubblicate, rielaborate, in Petracchi (2016).

<sup>18</sup> *Pentecostalism/Evangelism*. Il termine Pentecostale deriva dal termine greco che significa “cinquantesimo” e rimanda alla festa cristiana della Pentecoste celebrata cinquanta giorni dopo la Pasqua. La festa corrisponde alla discesa dello Spirito Santo tra gli Apostoli descritta nel Nuovo Testamento: “Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso

forze religiose in espansione come l'Islam) hanno dato prova di resistere alle forme secolari della modernità e di prosperare in contesti caratterizzati dai mercati globali, pluralismo culturale, industrializzazione e postindustrializzazione, migrazioni di massa e esplosione dei mass media. (...) Potenti centri religiosi sono stati sempre più "Southernized" (...) in regioni come l'America Latina e West Africa. (...) Probabilmente il *noise* del P/e è diventato troppo forte per essere ignorato dagli antropologi, rinforzato dall'uso cristiano di tecnologie e fiorenti attività missionarie (ibidem, p. 11).

Ho da subito trovato interessante la penuria di riferimenti al ruolo delle chiese pentecostali incontrati nei più recenti lavori antropologici internazionali sulla violenza in favela<sup>19</sup>. Il pentecostalismo, la conversione, e le traiettorie delle persone *da igreja* o *crentes*<sup>20</sup>, se va bene, si guadagnano piccoli paragrafi di due o tre pagine. Dopo un'accesa discussione con un giovane dottorando in filosofia di classe medio alta *carioca*, tornando a casa scrissi sul diario tutta la mia rabbia.

Lo spirito santo cosa fa? Normalizza? Donne nere, povere, ben vestite, depilate, *da igreja*, guerriere, capello crespo, culo grande, vittime di violenza, madri/figlie/nonne/soggetti/oggetti/spose di violenza. Perché la violenza è soggettività. È come se ci fosse una drammatica consapevolezza del fatto che la violenza genera violenza. Violenza strutturale micro penetra

---

luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi" (Atti, 20: 1-4). La glossolalia, ovvero il parlare in lingua, secondo molti autori è la pratica che contraddistingue i movimenti pentecostali. Spesso si fa risalire l'origine del Pentecostalismo all'improvviso parlare in lingue, nel 1901, di Agnes Ozman modesta studentessa della *Charles Parham's Bethel Bible School* nel Kansas e di William Seymour, pastore nero, figlio di schiavi e fondatore della popolarissima Missione di Azusa Street a Los Angeles. Come mostra De Bernadi (2015) è in realtà difficile restringere a un singolo luogo l'origine di questi movimenti. Il termine Evangelismo, invece, deriva da "buona notizia" (*gospel*) e indica più comunemente i *revival movements* del XVIII secolo inizialmente diffusi in Europa e Nord America come le chiese Battiste, Luterane, Metodiste, Presbiteriane e che secondo Noll (2004) di fondano su conversionismo, biblicismo, attivismo e crocicentrismo.

<sup>19</sup> Faccio riferimento ad esempio a Larkins (2015), Penglase (2014), Wilding (2015) con l'eccezione di tutti i lavori di Martijn Oosterbaan, Nel panorama dell'antropologia brasiliana fanno eccezione sicuramente alcuni lavori di Patricia Birman, Clara Mafra, Carly Barboza Machado, Cristina Vital da Cunha, Cesar Pinheiro Teixeira.

<sup>20</sup> I due termini *da igreja* e *crentes*, letteralmente "di chiesa" e "credenti", venivano usati dai miei interlocutori per definire l'appartenenza al mondo pentecostale. Verranno da me usati nel corso di tutto il testo, in lingua originale, come sinonimi.



i corpi che ne diventano un'estensione. Il problema è che questa estensione è fottutamente incontrollabile, assume forme *freak* strane incomprensibili. Si trasforma e a sua volta rimodella la violenza strutturale. (...) C'è un'alterità forte incarnazione di tutto e il contrario di tutto. Il linguaggio pentecostale favelado. Non è qualsiasi linguaggio pentecostale. È favelado, il che non significa che è solo ed esclusivamente squisitamente locale. Ma questo l'antropologia l'ha già sbrodolato senza pietà. Appadurai ha già detto tutto. Non credo possa più essere un oggetto di indagine. Per lo meno non è il mio. (...) Immaginazione immaginari fantasie. Sì. Mi interessano più le fantasie di sé. Il sé ribolle. Queer e stigma. (...) NON vincerà il pentecostalismo perché nell'enorme sforzo di normalizzazione i favelados *da igreja* stanno creando altri *freak* agli occhi della società. Quella che li ha violentati e li continua sfottere. Ecco cosa sono riusciti a creare, un'alterità drammatica che nemmeno la sinistra buona, resistente, quella dei movimenti dei senza (terra, casa, diritti), i movimenti neri, nemmeno l'antropologia sociale e culturale riescono a rispettare. Perché "dio mio I PENTECOSTALI", che noia, che arretratezza, che conservatorismo, che assoggettamento, che vestiti, che follia. Non sono esotici e bianchi come i fedeli di chiese afrobrasiliane, non sono rossi come i compagni dei movimenti sociali, non sono colorati come una *roda de samba*, non sono ricci come i militanti del movimento negro, non sono tamarri come i *funkeiros*, non sono armati e dorati come i narcotrafficanti. Cortocircuito. Contro coloro che accusano i trasformati di essere dei poveri ignoranti mendaci io dico che la trasformazione e la sua ostentazione non è prodotta per gli altri, ma per sé stessi e per coloro che vivono la vulnerabilità delle favelas (Diario di campo, 3 novembre 2014).

Nonostante la sua natura evocativa, frammentata, disordinata e intellettualmente scorretta, questo pre-testo diaristico mette in forma in maniera passionale il mio pensiero sul ruolo del pentecostalismo e sulle reticenze degli scienziati sociali a considerarlo nei propri lavori di ricerca, rendendosi inconsapevolmente complici della sua ascesa politica a livello nazionale. Certamente, a volte, è stato quasi più facile empatizzare con un narcotrafficante che ha ucciso, torturato, abusato delle proprie compagne e madri, che con un *crente* che s'infervora per convincerti che l'omosessualità è un abominio citandoti

tanto di passi della Bibbia per supportare la sua visione<sup>21</sup>.

Le chiese pentecostali sono un attore scomodo da analizzare etnograficamente, ma imprescindibile se si vuole lavorare sulla violenza come esperienza vissuta nel contesto delle favelas di Rio de Janeiro. Non ho conosciuto nessuno che non fosse o non avesse parte della famiglia appartenente alla comunità *crente* al Morro da Babilonia o in Rocinha. Si potrebbe quasi pensare di parlare di Favelas *crentes*<sup>22</sup>.

Ho sperimentato l'importanza del pentecostalismo sul mio corpo e sulla mia libertà di movimento e ricerca. Frequentando le chiese pentecostali, come già

---

<sup>21</sup> “Se uno ha con un uomo relazioni carnali come si hanno con una donna, ambedue hanno commesso cosa abominevole; dovranno esser messi a morte; il loro sangue ricadrà su loro” (Levitico, 20:13).

<sup>22</sup> Durante il mio lavoro di campo ho raccolto poco materiale etnografico utile a esplorare la relazione tra chiese pentecostali/neo-pentecostali e chiese di matrice africana, nonostante sia consapevole che tale relazione sia urgente e emergente dal punto di vista politico. Nei contesti in cui ho fatto ricerca il narcotraffico aveva cominciato da pochi anni a vietare i culti di umbanda e candomblé e a far chiudere i luoghi di culto. Parallelamente e intrecciandosi al lavoro del narcotraffico locale, le chiese pentecostali legate a differenti denominazioni hanno portato avanti un processo di marginalizzazione e “demonizzazione” delle religioni afrobrasiliane, un processo di criminalizzazione agito congiuntamente dalla cosiddetta *lei do trafico* e da quella che potremmo definire *lei das igrejas*. Una gran parte degli abusi e delle violenze subite dai fedeli delle chiese di matrice africana a Rio de Janeiro, infatti, avvengono per mano di appartenenti a chiese evangeliche come mostrano in un recente studio Fonseca e Giacomini (2013). “*Jesus é o dono do lugar*” viene urlato nelle chiese, tatuato sui corpi, scritto sui muri e cantato nei pezzi di funk carioca. La prima conversazione avuta in Rocinha con un gruppo di bambine tra i 7 e i 10 anni, è rimasta indelebile nella mia memoria.

C.: “Oh zia, tu di che religione sei?”.

L.: “Non saprei. Io sono cresciuta con la chiesa cattolica, ma non mi definirei cattolica”.

C.: “No zia, le cose stanno così. O sei *da igreja*, o sei cattolica, o sei *da macumba* e questo non sarebbe bello”.

Carol, una giovane amica di 9 anni, mi ammonì di non avvicinarmi mai al tempio di “*macumba*” vicino alla casa dove ero ospitata perché erano “cattivi”, perché entrando mi avrebbero tagliato i capelli e fatto bere sangue di ratto, di gallina o di altri animali. Durante le festività, nei racconti di Carol, era già successo che mettessero delle sostanze velenose in alcuni dolcetti e li offrissero ai bambini perché si ammalassero. L'unica volta che mi sono recata in una casa di umbanda nei contesti in cui ho condotto il mio lavoro di campo, è stata al Morro da Babilonia dopo oltre un anno di frequentazione della favela e fui accompagnata da alcune amiche che si diedero un gran da fare perché non ci vedesse nessuno mentre entravamo. Nel corso dei molti culti cui ho partecipato per il mio lavoro di campo, accadeva spesso che pastori e missionari percepissero la presenza di Exu o della Pompagira, confermando quella tendenza *religiofagica* come definita da Oro (2004) quando parla dell'*Igreja Universal do Reino de Deus* e di un “sincretismo al contrario” come scrive de Almeida (2003). Nel riflettere sulle relazioni tra Pentecostalismo e religioni afrobrasiliane, de Almeida ha mostrato in più sedi come la *Igreja Universal* si sia costituita ed espansa attraverso la negazione e assimilazione dell'universo simbolico delle religioni afrobrasiliane. “Si tratta di una specie di sincretismo al contrario che opera attraverso la logica dei binomi assimilazione/negazione inversione/continuità” (de Almeida, 2006, p.113). Secondo questo autore il Pentecostalismo contemporaneo combatte le altre religioni assimilandone le rappresentazioni, ne fagocita l'universo simbolico mentre le marginalizza, le fa esistere e nello stesso tempo le annienta. Questa capacità di far convivere le contraddizioni, come tenterò di mostrare, è centrale nell'inarrestabile processo di espansione del Pentecostalismo brasiliano.

accennato, sono diventata intoccabile in Rocinha. Nessuna molestia, nessun tentativo di seduzione fisica o verbale da parte di uomini e ragazzini, nessuna titubanza sulle miei “genuine” intenzioni, saluti educati per le strade, “buongiorno/buonasera signora” dalle *bocas de fumo*. L’essere *crente* in favela garantisce libertà di movimento, rispetto e autorità morale come sottolineano anche Lins e Silva (1990) e Teixeira (2011). Contemporaneamente la devozione per la “missione” pentecostale mi ha garantito la disponibilità spesso sfacciata e asfissiante di molte persone a raccontarmi le loro storie nei dettagli. “Anch’io Laura, ho una storia di perdizione terribile da raccontarti”. “Anch’io posso mostrarti la mia storia di sofferenza e come Gesù può cambiare la tua storia”. Così Crapanzano (2000b, p. 83) descriveva un suo incontro con un membro di una chiesa evangelica di Los Angeles “Mi ha colto alla sprovvista e non mi ha lasciato via d’uscita per più di quattro ore”.

Per quanto mi sia adoperata e sforzata di mostrare che il mio interesse per il pentecostalismo era prettamente antropologico e accademico, i *crentes* con cui ho lavorato insistevano sul fatto che, inconsapevolmente, io stessi portando avanti l’opera del Signore. “Io vedo Dio nei tuoi occhi, tu sei una persona del bene. Non l’hai ancora capito, ma Dio ha grandi progetti per te nel suo mondo”. “Solo una persona che è pronta ad accettare Gesù nella sua vita, fa un lavoro come il tuo”.

Questi incontri indicano la complessa dinamica di potere alla base dello studio del P/e: vecchie e paternaliste supposizioni circa il dare agli oppressi una voce, perdono un po’ della loro popolarità in incontri in cui gli informatori hanno confidenza e motivazioni a ridefinire la relazione etnografica a modo loro e attraverso le proprie narrative” (Coleman, Hackett, 2015, p. 13).

Nonostante scomode, le chiese pentecostali sono attori sociali centrali ed estremamente radicati in favela. Il pentecostalismo non è un movimento marginale ed esotico, né solamente la brutta e triste conseguenza del neoliberismo, né il segno della disperazione ignorante delle persone vulnerabilizzate da oppressione sociale e strutturale, violenza istituzionale o istituzionalizzata, ma un linguaggio – inteso come un “repertorio di rappresentazioni e di idee” (Fassin, 2006, p. 96) – complesso che da spazio alla

messa in forma di traiettorie di sofferenza, legittimandole. La conversione è un processo lungo, un'esperienza faticosa, dolorosa e che marca la quotidianità e le relazioni sociali e affettive in maniera profonda. Non è un allontanamento dal mondo di violenza come ha mostrato parte della letteratura (tra gli altri Birman, Leite, 2004; Birman, Machado, 2012; Leite, 2009; Machado, 2014; Zaluar, 2006), ma un modo per approssimarvisi, per penetrarlo pur mantenendo le distanze.

Il pentecostalismo si vede e si sente, la moda pentecostale, la musica e i canti che rimbombano per i vicoli, il camminare con la bibbia sotto mano, i concerti gospel, la disseminazione dei luoghi di culto sono forme per marcare lo spazio urbano (González Díez e Gusman, 2016) delle favelas. Il suo linguaggio ha contaminato tutti i discorsi, le rappresentazioni, le narrative, il *soudscape* (Osterbaan, 2008), i muri delle favelas (Vital da Cunha, 2008). Ignorarlo è una scelta politica e ideologica.

Vital da Cunha e Teixeira attraverso due immagini potenti, quella del “trafficante evangelico” (Vital da Cunha, 2008, 2014a, 2014b) e quella di “bandito evangelico” (Teixeira, 2010, 2011, 2014), estremizzano la contaminazione del linguaggio del narcotraffico con quello pentecostale che sarà in parte oggetto della riflessione di questo lavoro. Estremizzando un'esperienza come quella della conversione dei narcotrafficienti, evocandola come paradossale e assemblando due soggetti sociali che solo apparentemente sono distanti tra loro, in realtà ribadiscono la separazione.

Come abbiamo accennato, nonostante spesso le esperienze si coagulino intorno al conflitto armato, la violenza in favela va ben oltre l'azione del narcotraffico e la guerra tra fazioni e con la polizia. Il pentecostalismo va cercato e compreso nei modi in cui i concatenamenti tra forme di violenza sono vissuti, narrati e pensati dai soggetti, nella pacificazione delle relazioni e nella sua capacità di creare nuovi conflitti attraverso grammatiche violente e spesso discriminatorie. Il linguaggio pentecostale si è radicato in favela catturando quell'esperienza di incertezza economica, sociale, infrastrutturale e politica che ha marcato l'esplosione architettonica e demografica di questi contesti urbani. Il linguaggio pentecostale non si sovrappone a quello del narcotraffico, le chiese non agiscono a posteriori sugli effetti devastanti del radicamento del traffico di droga, perché si sono affermati contemporaneamente nel contesto delle favelas,

come attori centrali nella configurazione di mondi morali locali della violenza.

L'inarrestabile crescita numerica e politica del pentecostalismo in Brasile continua a stupire gli osservatori. Secondo l'*Instituto Datafolha* tra il 1994 e il 2016 il numero di cattolici è diminuito del 25%, quello degli evangelici è aumentato del 15% e quello dei "senza religione" è aumentato del 9%. Secondo lo stesso istituto si prevede che nel 2028 gli evangelici avranno superato i cattolici (37,2% contro 36,4%) e nel 2040 gli evangelici arriveranno al 45,4% e i cattolici al 22,7% (Datafolha, 2017).

Se è vero, come mostra la letteratura sociologica e antropologica<sup>23</sup>, che l'espansione delle chiese pentecostali ha investito principalmente le aree urbane socialmente ed economicamente più vulnerabili o "territori di povertà" (Machado da Silva, 2008), non stupisce che Rio de Janeiro si sia configurata come la città "più evangelica" del Brasile. Il censimento del 2010 rivela che l'87% degli evangelici viveva nelle aree urbane del Brasile. Il 30% della popolazione residente nello Stato di Rio de Janeiro era evangelica. I dati mostrano in maniera molto chiara che la maggior parte delle persone si dichiarava appartenente a chiese di origine pentecostale e percepiva un'entrata mensile fino a due redditi minimi<sup>24</sup>.

La densità dei vicoli che compone la Rocinha era costellata di piccole chiese, più o meno esposte, di un'infinità di denominazioni differenti. Mi stupiva la rapidità con cui vedevo nascere e morire i luoghi di culto disseminati per la favela. Prima di convertirsi nel marzo 2014, Edson, il marito di Roberta, faceva spesso emergere come gli evangelici stessero "occupando la Rocinha, come fa la polizia militare e il traffico" facendo il "lavaggio del cervello a tutti".

È a partire dagli anni Ottanta infatti, con la nascita della *Igreja Universal do Reino de Deus* e del conseguente «ammorbidente dell'etica quotidiana» (Aubrée, 2012, p. 222) o "brasilianizzazione del pentecostalismo" (Sanchis, 1994), che le chiese pentecostali hanno cominciato ad attrarre masse importanti di

---

<sup>23</sup> Si vedano, tra gli altri, i lavori di Ronaldo de Almeida (2003, 2006, 2009, 2011), Ricardo Mariano (1996, 2004, 2014), Clara Mafra (2011), Brend Arenari (2015).

<sup>24</sup> In Rocinha, nel 2010, il reddito medio pro-capite era di 488,11 *reais* al mese, ovvero inferiore al salario minimo nazionale di 510 *reais* previsto per quell'anno. I dati sul Morro da Babilonia concernenti sia la favela Chapeu Mangueira che Babilonia sono molto più complessi da reperire dato che non costituiscono quartiere a parte e sono considerati facenti parte del ricchissimo quartiere Leme con cui confinano e quindi compariranno molto di rado nel testo. La maggior parte dei dati sulla Rocinha citati nel testo andranno messi in relazione con il dato ufficiale di 69.356 abitanti (IBGE, 2010).

fedeli (Aubrée, 2012; Mariano, 1996, 2014; Vital da Cunha, 2014).

Nonostante il boom pentecostale sia relativamente recente e proiettato nel futuro, l'espansione di queste chiese in Brasile non costituisce un fenomeno nuovo né episodico ed è stato significativo tanto in termini numerici, quanto per la sua capacità di estendersi nel campo mediatico, politico, assistenziale e economico del Paese (Mariano, 2004). Il processo di crescita del Pentecostalismo in Brasile, infatti, può essere suddiviso e pensato in tre fasi o onde (Freston, 1994; Mariano, 1996, 2014): classica (1910), neoclassica (1950) e neo-pentecostale (1980)<sup>25</sup>.

L'avvento della *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977) – fondata proprio nella città di Rio de Janeiro – e la conseguente diffusione della Teologia della Prosperità, hanno inaugurato una nuova forma di Pentecostalismo. Secondo Ricardo Mariano (2014) la Teologia della Prosperità è un “congiunto di dottrine e riti [...] che apportano al pentecostalismo sorprendenti cambiamenti assiologici, estetici, nelle regole di comportamento e nel relazionarsi di questi religiosi con la società” (ibidem, p. 26).

In quegli stessi anni il pentecostalismo stava cominciando a conquistare l'arena politica brasiliana. Secondo Paul Freston l'origine della cosiddetta *bancada evangélica*<sup>26</sup> risalirebbe all'immediato post-dittatura militare quando l'*Assembleia de Deus* cominciò a scegliere candidati propri e a presentarli durante i culti nelle chiese disseminate per il paese. Come mostrato da Bruna Suruagy (2011), però, fu la *Igreja Universal do Reino de Deus* con la figura di Edir Macedo<sup>27</sup> che nei primi anni Novanta si impose nell'arena pubblica brasiliana con un piano politico e mediatico più strutturato.

Nonostante l'enorme potere politico e mediatico conquistato negli ultimi 20 anni, durante la mia ricerca sul campo ho lavorato e conosciuto pochissimi fedeli legati alla *Igreja Universal*. Anzi, la maggior parte dei fedeli con cui ho lavorato

---

<sup>25</sup>La prima ondata ha visto la nascita della Congregação Crista no Brasil (1910) e l'*Assembleia de Deus* (1911); la seconda la Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e *Deus é Amor* (1962); la terza, l'*Igreja Universal do Reino de Deus* (1977) e la *Igreja Internacional da Graça de Deus*.

<sup>26</sup>Per *bancada evangélica* si intende il gruppo di parlamentari del *Congresso Nacional do Brasil* legati a chiese evangeliche. Attualmente (2017) la *bancada evangélica* è costituita da 92 parlamentari alla Camera sparpagliati in diversi partiti di destra del paese.

<sup>27</sup>Edir Macedo è il fondatore della *Igreja Universal do Reino de Deus*, proprietario della seconda rete televisiva più influente del Brasile, la *Rede Record* e uno degli uomini più ricchi del mondo secondo la rivista americana Forbes.

erano profondi oppositori della IURD. In Rocinha erano presenti due templi di questa denominazione entrambi collocati nella parte bassa o commerciale della favela<sup>28</sup>. L'*Igreja Universal* non era presente in maniera capillare in Rocinha, al Morro da Babilonia così come in molte altre favelas da me frequentate o semplicemente visitate. In questi contesti, infatti, come mostra anche Gusman (2016) facendo riferimento al contesto Ugandese, il pentecostalismo si è espanso spazialmente, socialmente e culturalmente in maniera differente rispetto al resto della città. Secondo Ronaldo de Almeida (2009) le chiese della grande IURD non sono situate nelle aree di maggiore vulnerabilità economica e sociale al contrario di quanto avviene per quelle legate all'*Assembleia de Deus*. La IURD ha edificato preferibilmente i suoi templi in aree di maggior transito avendo come obiettivi principali l'adesione di massa e la visibilità mentre l'*Assembleia de Deus*, grazie allo sviluppo di una pratica religiosa comunitaria fondata sulle reti familiari e di reciprocità, è riuscita a riscuotere maggior successo nelle aree più vulnerabili del panorama urbano.

La creazione di reti di solidarietà e protezione, la prossimità socio-economica tra leadership locali e gli abitanti, la decentralizzazione religiosa/istituzionale (Vital da Cunha, 2008, p. 27), la condivisione di esperienze e traiettorie quotidiane e la narrativa della battaglia spirituale (Mariz, 1999), sono solo alcuni dei fattori che hanno contribuito al processo di affermazione del pentecostalismo nel contesto delle favelas.

L'investimento – politico, economico, emotivo, sociale – nel panorama urbano delle chiese pentecostali e neopentecostali verrà qui interpretato privilegiando il dialogo con una prospettiva che vede nella “comunicazione tra ethos<sup>29</sup> pentecostale e ethos di guerra presente in favela” (Vital da Cunha, 2008, p. 26) una componente centrale della diffusione pentecostale in questi contesti

---

<sup>28</sup> Il più grande dei due templi è situato in uno dei tre accessi alla Rocinha, al confine con il ricchissimo quartiere di *São Conrado* e visto dal basso sembra dominare e sottotitolare tutto il complesso di vicoli e case con l'espressione “Gesù Cristo è il Signore”. Un tempio più piccolo della stessa denominazione si trova nella Estrada da Gávea, una delle vie commerciali principali della *favela* che collega la Rocinha all'altro quartiere della Zona Sud con cui confina, Gávea.

<sup>29</sup> Con ethos intendo con Geertz (1998) “il tono, il carattere e la qualità della sua vita, il suo stile ed il suo sentimento morale ed estetico, nonché la sua visione del mondo, l'immagine che ha di come sono effettivamente le cose, le sue idee più generali di ordine” (ibidem, p. 114) e con Fassin (2006) “Gregory Beatson (1936) propone di indicare con ethos ‘l'espressione di un sistema culturalmente standardizzato di organizzare degli istinti e delle emozioni degli individui’. (...) [Insieme di] codici (...) che legano tra loro emozioni e valori, producendo l'evidenza di ciò che è bene e di ciò che bisogna fare” (ibidem, p. 93).

(Alvito, 2001).

Il presente lavoro non intende sostenere che l'espansione del pentecostalismo e neopentecostalismo nelle favelas sia comprensibile solo a partire dall'esperienza di violenza. Non essendo un'etnografia delle chiese pentecostali, bensì un'etnografia dei vissuti di violenza tenderà, tra le altre cose, di dimostrare la centralità del linguaggio pentecostale nel dare forma alla sofferenza-da-violenza in contesti in cui paradossalmente i suoi eccessi la delegittimizzano.

### **Il cammino del testo<sup>30</sup>.**

In tutte le traiettorie e i casi etnografici che faranno da scheletro a questo lavoro si tenderà di far emergere le porosità del mondo di violenza vissuto dai miei interlocutori sul campo, a partire dalle loro voci e corpi e in dialogo con la letteratura che ha guidato il mio sguardo interpretativo. Si tenderà di mantenere in tensione continua le tre esperienze che danno il titolo a questa tesi: battaglie, desiderio di futuro, sofferenza e conversione pentecostale.

Nel primo capitolo si farà emergere la violenza urbana nei termini di una grammatica che produce una comprensione pratico-morale della vita quotidiana a Rio de Janeiro. Una rappresentazione che informa e si radica nei discorsi prodotti dalle politiche di sicurezza urbana. Si mostrerà come la metafora di una città divisa tra asfalto e favelas abbia trovato nella violenza urbana la sua forza produttiva e viceversa. Si comincerà a tratteggiare i modi in cui il processo di territorializzazione della violenza nelle favelas di Rio de Janeiro – agito attraverso il radicamento del narcotraffico e la guerra alla droga – sia divenuto dispositivo privilegiato di configurazione di questi luoghi urbani come margini della città, della vita morale e legale e dello Stato. Le politiche repressive di sicurezza urbana sono dominate dalla classe medio-alta carioca e agiscono invisibilizzando l'esperienza quotidiana della violenza degli abitanti delle favelas. Il capitolo passerà a introdurre una particolare politica di sicurezza urbana, il progetto di Pacificazione. Si mostrerà come l'invasione permanente delle favelas da parte

---

<sup>30</sup> Data la densità che caratterizza questo paragrafo ho scelto di non inserire citazioni nel testo per non pregiudicarne la leggibilità. Tutti i concetti, le espressioni e le categorie che affiorano in queste quattro pagine e che non sono evidentemente a me attribuibili sono ampiamente e onestamente attribuite ai loro autori nel corso di tutto il testo.



delle UPP abbia contribuito a rafforzare l'immagine di questi luoghi come territori d'eccezione e abbia attivato dei complessi processi di ri-definizione di ciò che conta come violenza per gli abitanti delle favelas in cui ho lavorato. Si passerà a considerare i modi in cui il linguaggio pentecostale configura il problema dell'(in)sicurezza nei contesti delle favelas, pentecostalizzando i discorsi sulla segregazione socio-spaziale e ridefinendo l'esperienza dell'esposizione/protezione alla violenza tramite la narrativa della battaglia spirituale.

Nel secondo capitolo verranno esplorate le traiettorie e le voci di un gruppo di anziane signore legate a un centro culturale del Morro da Babilonia, di *Dona Fernanda* e di *Roberta*. Tramite le loro voci, si tenterà di esplorare la costruzione e le narrative che soggiacciono a quel passaggio dalla "favela come lotta" alla "favela come campo di battaglia" che dà il titolo al capitolo. Emergeranno, attraverso le storie di vita, i vissuti drammatici della transizione dall'esperienza di una vulnerabilità-da-carenza legata alla precarietà infrastrutturale, alla povertà, alla violenza istituzionalizzata, all'esperienza di una vulnerabilità-da-eccesso legata alla continua esposizione a paura, violenze, abuso e incertezza. La glorificazione delle lotte passate – per la favela, la solidarietà, la casa, l'educazione, il lavoro – si converte nell'evidenza dell'autorità e forza morale nel dialogo con le nuove generazioni e sulla costruzione dei bambini e adolescenti come soggetti di rischio e a rischio.

Nel terzo capitolo si tenterà di inquadrare quello che mi sembra venga compreso nelle favelas in cui ho lavorato, come il mito di origine del mondo di violenza. L'apparizione della cocaina, intesa come soggetto e oggetto di relazione, emergerà come l'evento che ha inaugurato il "mondo di perdizione" che affetta gli abitanti delle favelas. Dopo aver ripercorso la storia del radicamento del narcotraffico in questi contesti urbani, il capitolo darà voce alla traiettoria di Ana e alla sua vitale relazione con la polvere bianca. Si tenterà di uscire temporaneamente dalla centralità del conflitto armato e di mostrare che, lungi dal limitarsi a essere il nucleo centrale di una sanguinosa guerra urbana, l'apparizione quasi magica della cocaina in favela ha riconfigurato spazi, relazioni sociali, familiari e affettive, soggettività, femminilità, mascolinità, relazioni generazionali e attivato un processo estenuante di ricerca di un linguaggio per comprenderla. Continuare l'analisi con la storia di Ana ha l'obiettivo teorico e politico di sfidare

la comprensione della violenza come un affare pubblico, giovane e maschile. I suoi tentativi, spesso fallimentari, di affermarsi come donna di strada attingendo al repertorio di costruzioni della mascolinità egemonica favelada e il suo simultaneo abitare una femminilità guerriera e poderosa, hanno l'obiettivo di far emergere come, quando e a partire da quali posizionamenti il mondo della cocaina e del suo consumo venga vissuto come violenza nel contesto del Morro da Babilonia. La sua traiettoria permette di far affiorare i modi in cui la violenza si dissolve nella quotidianità, complicando quelle che si vorrebbero rigide separazioni tra spazio pubblico, intimo, soggettivo, familiare e affettivo. La relazione di Ana con la cocaina sfuma i confini tra dimensioni pubbliche e private della violenza. A partire dalla complessa relazione con il figlio, recentemente convertitosi al pentecostalismo, della voce di Fabricio e degli ospiti di un centro di recupero evangelico per donne e uomini tossicodipendenti, si analizzerà la costruzione pentecostale del problema della cocaina e delle sue soluzioni, il ruolo delle influenze esterne e degli affetti nei processi di entrata e uscita dal mondo della droga.

Il quarto capitolo il lavoro si concentrerà su quei soggetti che vengono configurati come principali vittime e carnefici della violenza a Rio de Janeiro, i giovani uomini. Introducendo la discussione a partire dalla traiettoria di Junior (RIP), nipote di Ana, si analizzeranno i discorsi, le esperienze e i valori che informano le entrate nel mondo di violenza, nel mondo del narcotraffico e nel mondo *da igreja* e le rispettive uscite, nonché le narrative a cui i giovani attingono per configurarsi come *sujeitos homens* (soggetti uomini) nel contesto delle favelas contemporanee. S'intrecceranno le voci, le storie, gli attraversamenti di coloro che facevano o avevano fatto parte del narcotraffico come protagonisti, alla voce delle istituzioni educativo-penali, dialogando con la letteratura. L'esplorazione dei modi in cui la traiettoria criminale di Nem da Rocinha, uno dei più famosi trafficanti della storia del crimine organizzato carioca, veniva compresa e situata, permetteranno di complicare l'associazione tra partecipazione al narcotraffico e violenza, facendo emergere la centralità dell'etica del "lavoro duro", delle relazioni affettive e delle politiche locali dell'affezione. La voce di Robson, ex narcotrafficante convertito al pentecostalismo, ci accompagnerà nell'universo di costruzioni locali delle cause e degli effetti della partecipazione al mondo di violenza. L'entrata nel

mondo del traffico, l'uscita e l'entrata nel mondo di Dio non sono movimenti definitivi e nemmeno improvvisi nel corso della sua vita, bensì processi informati da due linguaggi che coesistono nella sua traiettoria.

Il quinto capitolo analizzerà, attraverso le storie di Fabiana, Janaina, Ana e Francisca, la relazione tra maternità e violenza. Una relazione pericolosa da esplorare etnograficamente, troppo spesso naturalizzata o eccessivamente contestualizzata e che si cercherà di trattare con crudezza e delicatezza, tentando di evadere il rischio di riprodurre – come nel capitolo precedente – stereotipi negativi. La maternità emergerà come spazio di resistenza e riproduzione di differenti forme e usi della violenza in favela. Il luogo della relazione madre-figlio affiorerà come arena di esposizione e protezione dalla violenza e come spazio in cui i confini tra pubblico e privato, casa e strada e, ancora una volta, vittima e carnefice si sfumano. L'analisi appassionata e un po' frammentaria delle traiettorie delle donne citate in questo capitolo, intende condurre verso una riflessione sul senso delle zone di silenzio che marcano le esperienze di violenza domestica, sulle donne e sui bambini in favela e sul ruolo del silenzio nella pratica etnografica. Il discorso sul silenzio farà emergere il problema dell'accettazione della violenza, della porosità dei suoi confini, dei limiti e degli intollerabili.

Il sesto capitolo analizzerà la maternità come spazio di protesta e denuncia della violenza di Stato. Esplorerà la traiettoria, la voce e i registri di Deize Carvalho, leader del *Movimento das Mães Vitimas de Violência* di Rio de Janeiro, mettendole in dialogo con quelle di altre madri che hanno perso i loro figli uccisi dalla polizia in diverse favelas di Rio de Janeiro. Il modello di lotta e ricerca di giustizia proposto da queste madri ibrida il linguaggio degli affetti con quello giuridico, transita tra la dimensione pubblica e privata del dolore e si muove tra esperienza soggettiva e collettiva della violenza fisica e istituzionale e produce nuove soggettività politiche. Nell'enfasi posta sulla carne, sul dolore e sui diritti, Deize e le altre madri citate nel capitolo, articolano l'esperienza del *continuum* di violenza e della sofferenza attraverso il linguaggio della lotta e della guerra contro lo Stato. La sofferenza-in-lotta di queste donne le trasforma in protagoniste della guerra che affetta le favelas *cariocas* e diviene un linguaggio politico in grado di proiettare non solo se stesse, ma anche i propri figli in un futuro desiderato e contemporaneamente negato dalla morte. Il capitolo si conclude riaffermando la

centralità del ruolo materno nella definizione dei confini del mondo di violenza in favela. Attraverso due casi etnografici, le madri emergeranno come soggetti autorevoli in grado di negoziare la sopravvivenza dei propri cari non solo con la polizia, ma anche con il narcotraffico stesso.

Il settimo capitolo esplorerà le storie di paralisi di Caio, del pastore Elias, di Carol e *Dona* Marlene. Provocate da colpi di arma da fuoco, nel caso dei primi due e dallo stress nel caso di Carol e Marlene, le traiettorie di immobilità dei miei interlocutori guideranno una riflessione sulle forme di incorporazione dell'incertezza e della violenza in favela. Si mostrerà come la violenza esercitata dal conflitto armato non sia isolata, ma concatenata alle piccole violenze incastonate nella normalità quotidiana. I linguaggi del corpo, della malattia e dell'immobilità emergeranno come strumenti privilegiati per rompere il silenzio sulla violenza come affetto nel contesto delle favelas. Si mostrerà il potere del linguaggio pentecostale, ibridato a quello biomedico e psi, nel guidare il movimento del corpo nel dar voce alle difficoltà vissute e all'esperienza di vulnerabilità alla violenza. Il capitolo si chiuderà con un'apertura verso un approfondimento dello "stress da violenza", inteso come esperienza e categoria che permette ai soggetti di trasformare, rendere intellegibile e legittimare la sofferenza in relazione alla violenza in contesto in cui, paradossalmente, l'eccesso di sofferenza ne delegittima la sua espressione.

In continuità con quello precedente, l'ottavo e ultimo capitolo si propone di continuare a riflettere sul problema della legittimità della sofferenza nel contesto delle favelas in cui ho lavorato. Si concentrerà in particolare sui modi in cui le chiese pentecostali lavorano alla visibilizzazione e alla possibilità di messa in forma della sofferenza degli agenti di violenza. Farà risuonare le voci, le testimonianze pentecostali e le traiettorie di alcuni ex-narcotrafficcanti convertiti al pentecostalismo, convinta che le loro storie siano in grado di conferire un'inedita visibilità agli eccessi della violenza e alla violenza come eccesso nei contesti delle favelas di Rio de Janeiro.

## Capitolo 1

### Configurare i confini dell'(in)sicurezza. Divisioni, guerra urbana, pacificazioni e conversione delle favelas.

#### 1.1. Oltre la violenza urbana.

Era il maggio del 2013. Ho trascorso i primi dieci giorni a Rio de Janeiro dormendo in ostello chiamato *Mango Tree*, situato nel ricco quartiere di Ipanema. Successivamente, mi sono trasferita nella stanza di un'amica italiana che avrebbe viaggiato per due settimane nello Stato di Santa Catarina, nel sud del Brasile. La casa si trovava a Botafogo, frizzante quartiere benestante della zona sud di Rio de Janeiro. Dividevo la casa con due persone.

Ritrovo tanta solitudine e tanti pianti in quelle prime pagine dei diari di campo. Avevo paura a muovermi, a spostarmi. La mancanza di una rete solida di fiducia, affetti e relazioni impediva i miei attraversamenti urbani o per meglio dire li limitava.

Non ho una rete di relazioni, di fiducia, di amicizia. Sono sola. Come faccio a fidarmi di X?. Ho bisogno di una rete che mi garantisca che di Y posso fidarmi. (...) Tizia mi ha detto se per caso sono matta a pensare di andare a Chapeu da sola. Caio dice che mi potrebbero scambiare per una giornalista. (...) *Fulano* mi ha avvertita di non andare in centro dopo le 20 e nel week end, di non entrare in favela se non c'è qualcuno ad aspettarmi, di passare la borsa a una donna seduta davanti a me sull'autobus, di entrare in un bar se mi accorgo che ci sono degli adolescenti che mi seguono, di prendere il taxi dopo le 21. (...) Di non fare foto in favela. (...) Non controllare *google maps*, fai sempre finta di sapere dove stai andando e non chiedere informazioni per strada. (...) Non andare in spiaggia da sola. Di sempre che il tuo compagno ti sta aspettando. (...) Sei matta, vai in favela/centro/periferia da sola? (Diario di campo, varie).

Un tardo pomeriggio di metà maggio una delle ragazze con cui dividevo la casa aveva organizzato una festa e la mia amica italiana, appena tornata dal viaggio, aveva invitato alcuni conoscenti. Erano circa le 18.00 quando due invitati

hanno richiamato la mia attenzione. “C’è un tipo sotto casa che vuole entrare. Noi non viviamo qui. Vedi tu cosa vuole”. La casa era una villetta schiacciata tra condomini di minimo undici piani e la festa era stata organizzata sulla *laje*<sup>31</sup> della casa. Mi sono affacciata. C’era un ragazzo che diceva di essere venuto a prendere la valigia della sua fidanzata portoghese. L’altro abitante della casa sarebbe dovuto tornare a momenti dall’aeroporto. Era andato a prendere una ragazza che tornava a Rio dal Portogallo, per amore.

Ho trovato assolutamente logica e credibile la storia del ragazzo sotto casa. La sua fidanzata è di Lisbona. Sta arrivando un’altra portoghese. Le due sono amiche. Una sta portando una valigia all’altra. Non fa una piega. Gli ho detto “ma certo entra pure ti vengo ad aprire”. M. e F. mi hanno dato un colpo alla schiena. “Sei matta? Fai entrare quel tipo? Siamo tutti qui. Come fai a sapere che non nasconde un’arma. Che una volta entrato appare un suo compagno e ci assaltano in casa? Non puoi farlo entrare”. Insomma la portoghese, un’altra portoghese mi sembrava logico. “Affacciati di nuovo e chiedigli come si chiama la ragazza che sta arrivando”. Non lo sapeva. All’improvviso da quel vicolo che odio perché potrebbe sempre apparire qualcuno, ecco che appare un suo amico. Bermuda sporche e dorso nudo. Cappellino e *havaianas*. M. e F. “vedi cazzo te l’ho detto non sa come si chiama e è arrivato il suo complice. Non farli entrare. Chiamiamo la polizia”. Ma cosa avrei dovuto fare. Proprio io che ero l’unica a crederci ho dovuto esporre il volto collettivo della sfiducia. Me ne voglio andare da questa città. Mi richiama dalla strada “Oi. Ci dai almeno un bicchiere di acqua?”. Sono scesa e ho aperto la porta. Li ho fatti entrare. Li ho fatti salire. Ho offerto loro birra e stuzzichini che hanno rifiutato con aria di sfida uno, con timidezza disarmante l’altro. Ho offerto loro una sedia. Uno è rimasto in piedi l’altro si è seduto per terra (...) M. e F. mi guardavano. È arrivata la portoghese e aveva la loro valigia. Il secondo sospetto era sporco perché è un muratore e aveva appena staccato dal lavoro. L’altro era semplicemente nero. Sono andata in camera e ho pianto. Avevo la voce che mi tremava dalla rabbia. (...) “Avete visto che era vero? Dite la verità solo perché il tipo era nero, se fosse stato bianco l’avreste fatto entrare senza

---

<sup>31</sup> In Brasile il termine *laje* indica il tetto delle case che diventa praticabile. Normalmente è costruito con materiali e struttura solida per permettere eventualmente la costruzione di un’altra casa usandolo come base.

problemi”. Con arroganza M. mi ha risposto “Certo Laura. Tu non sai niente di qua. Come funzionano le cose. Qui succede di tutto non ti puoi fidare di chiunque. Questa città è molto violenta. C’è molta violenza e tu non sai niente” (Diario di campo, Maggio 2013).

La violenza a Rio de Janeiro filtra l’esuberanza della vita quotidiana, screma luoghi, pratiche, relazioni, indumenti, parole, movimenti di abitanti e visitatori. La paura di un assalto, di essere derubati, di rimanere vittima di un proiettile o della lama di un coltello, di essere seguiti, studiati, violati, ingannati è un sentire microquotidiano che accompagna ogni singolo spostamento e azione nello spazio urbano.

Dal momento che ero a Rio de Janeiro per lavorare sulla violenza urbana e sulla relazione tra politiche di sicurezza e soggettività nelle favelas della città, ero teoricamente preparata alla violenza. Rileggendo l’esperienza tratta dai miei diari di campo risento la rabbia e la tristezza del momento, ma i miei conoscenti avevano ragione su una cosa; per me la violenza urbana era un’affascinante oggetto di indagine o categoria di analisi e non un’esperienza incorporata<sup>32</sup>.

La vita quotidiana in una *fobopole* (Lopes de Souza, 2008) è marcata dal continuo oscillare tra fiducia e paura. I suoi abitanti sono cittadini della paura<sup>33</sup> (Rotker, 2002). La fiducia protegge e la paura che accompagna il rischio espone a una molteplicità spesso difficile da pre-comprendere di violenze. Il rischio è sospensione, adrenalina, attesa e danno in potenza. Si situa nel vuoto che si crea tra l’azione e la sua possibilità. È situazionale e intersoggettivo, discorso dominante ed esperienza vissuta. Il rischio è protagonista incontrastato della vita quotidiana a Rio de Janeiro, nonché una delle esperienze comprese tramite il linguaggio della violenza. La paura accompagna il rischio come sospensione, ne è la sua conseguenza incorporata. È la vita a Rio de Janeiro. Probabilmente anche dopo tutto il tempo della mia permanenza, non mi ero abituata a vivere l’oscillazione tra questi due affetti.

In che modi la violenza urbana si è venuta a configurare non solo come

---

<sup>32</sup> Con incorporazione intendo “una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell’esperienza” (Csordas, 2003, p. 19), e “le modalità attraverso cui le persone ‘abitano’ i loro corpi, così che questi si ‘abituino’” (Scheper Hughes, 2000, p. 284).

<sup>33</sup> *Citizens of fear. Urban violence in Latin America* è il titolo di un volume curato da Rotker (2002).

problematica nella quotidianità della metropoli brasiliana, ma addirittura come il “male maggiore” (Birman, 2003, p. 8)?

La violenza urbana è il centro di una grammatica che produce una comprensione pratico-morale di buona parte della vita quotidiana nelle grandi città. Non c'è bisogno di definire l'espressione, perché [la violenza urbana] è un riferimento che conferisce significato alle attività e al dibattito collettivo. In questo senso la violenza urbana articola un complesso di pratiche che costituiscono buona parte del conflitto sociale nelle città brasiliane. (...) È inadeguato negare il suo carattere di fatto, presentandola come semplice “paranoia”, finzione generata dai media o cose così, come succede in parte della letteratura. Ma cos'è che discute la violenza urbana? La mia ipotesi è che associa l'uso di mezzi violenti alla nozione superficiale di crimine (con il quale ha una relazione, ma non può essere ridotta al crimine come figura del diritto penale) enfatizzando il quanto questa combinazione minacci permanentemente, e non solo eventualmente, l'integrità fisica e patrimoniale delle persone. Quindi non si tratta di un mero sinonimo di crimine violento che non è altro che una semplice collezione di pratiche violente devianti, intermittenti, interstiziali e sempre riferite all'ordine dominante. La mia ipotesi è che il linguaggio della violenza urbana problematizzi un ordine sociale specifico o, in altre parole, definisce un codice di socialità che ho chiamato “socialità violenta” (...) La relazione indissociabile tra violenza urbana e socialità violenta che si è venuta a costruire e consolidare nelle ultime decadi, vista da lontano, forse contiene una buona dose di esagerazione del pericolo coinvolto, ma è urgente ammettere che la violenza urbana, come congiunto di pratiche che identificano un ordine sociale, non è una fantasia. (Machado da Silva, 2010, pp. 284-286).

Tra il 1980 e il 2012 il numero di omicidi nell'intero Brasile è passato da 13.910 a 56.337 e il tasso di omicidi da 11.7 a 29.0 su 100mila abitanti, un aumento del 143% (*Mapa da Violência*, 2014). Per avere un'idea, l'OMS considera epidemico un tasso superiore a 10 per 100mila abitanti e, come mostra il *Global Status Report on Violence Prevention* (2014, p. 8), nel 2012, nel mondo intero, sono state 475mila le vittime di omicidio con un tasso di 6,7 su 100mila



abitanti. Secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità (2014) nel 2012 il Brasile è stato il paese con il maggior numero assoluto di omicidi del mondo.

Tra il 2001 e il 2015 sono stati registrati 786.870 omicidi in tutto il Brasile, prevalentemente di giovani uomini neri. Nel 2014 le vittime di morte violenta sono state 60.474, un numero spaventoso se si pensa che, nello stesso anno, se si sommano tutte le morti violente avvenute nell'intera America Latina, si arriva a 40.469 persone e se si sommano tutti 28 paesi dell'Unione Europea, se ne contano "solo" 5106. Il numero di morti è cresciuto costantemente senza sosta, superando, in proporzione, il ritmo di crescita della popolazione brasiliana. 7 omicidi su 10 erano provocati da armi da fuoco e più di metà erano bambini e giovani. 440mila vittime avevano fino a 29 anni. Quasi 500mila erano neri o *pardos*<sup>34</sup>. 9 su 10 erano uomini<sup>35</sup>.

Per molto tempo lo Stato di Rio de Janeiro è stato quello con il più alto tasso di omicidi dell'intero Brasile. Durante gli anni Ottanta e Novanta i tassi di omicidio arrivarono fino a contare 80 vittime per 100mila abitanti. Tra il 2002 e il 2012 il tasso di omicidi nello Stato e nella capitale si è quasi più che dimezzato (Amnesty International, 2015). A Rio de Janeiro si è passati da un tasso di 40,98 nel 2006 a un tasso di 18,21 nel 2014<sup>36</sup>. Nello Stato di Rio de Janeiro, tra il 2008 e il 2013, ci fu una diminuzione delle morti che tornarono ad aumentare nel 2014, ritoccano i numeri del 2008: 5.065 vittime. In 15 anni lo Stato di Rio de Janeiro è stato teatro di 95mila omicidi, la maggior parte avvenuti nella capitale, Rio de Janeiro, (36.483). Rio è seconda solo a São Paulo come numero assoluto di morti violente. Lo Stato di Rio de Janeiro ospita 12 delle 100 città con il maggior numero di morti violente del Brasile. 17 omicidi al giorno, 3 su 4 per arma da fuoco<sup>37</sup>.

La diminuzione dei tassi di omicidio nella città di Rio de Janeiro non solo non è stata accompagnata da una diminuzione dei crimini cosiddetti non letali<sup>38</sup>,

---

<sup>34</sup> *Pardo* è una delle categorie usate in Brasile per identificare le persone sulla base del colore della pelle. *Pardo* può essere tradotto, con grande approssimazione, con meticcio, non bianco né nero.

<sup>35</sup> Tutte i dati riportati nell'ultimo paragrafo hanno come fonte un recentissimo (2017) e breve documentario dal titolo *A Guerra do Brasil* reperibile al link: [https://elpais.com/internacional/2017/12/11/america/1513002815\\_459310.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CM](https://elpais.com/internacional/2017/12/11/america/1513002815_459310.html?id_externo_rsoc=FB_CM). Le fonti del documentario sono citate nei titoli di coda. (Ultimo accesso Gennaio 2018).

<sup>36</sup> Fonte <http://riocomovamos.org.br/indicadores-regionalizados/indicador/homicidio/>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>37</sup> Gli ultimi dati riportati sono anch'essi tratti dal documentario citato in nota 5.

<sup>38</sup> I crimini violenti non letali sono tutti quelli che hanno come effetto il ferimento della vittima.

ma non ha toccato tutta la popolazione urbana in maniera uniforme. Secondo la *Mapa da Violência* (2016, p. 55), per esempio, tra il 2003<sup>39</sup> e il 2014 gli omicidi per arma da fuoco sono diminuiti del 25,1% per la popolazione bianca e aumentati del 46,9 % per la popolazione nera. Un recente studio dell'UNICEF<sup>40</sup> mostra che nel 2014 il Brasile è stato teatro di 3,65 adolescenti – tra i 12 e 18 anni – assassinati per ogni gruppo di 1000 giovani, il numero più elevato da quando ha cominciato ad essere misurato l' IHA (*Índice de Homicídios na Adolescência*) nel 2005.

Gli anni in cui ho vissuto a Rio de Janeiro, 2013 e 2014, sono stati quelli dei Mondiali di Calcio e della preparazione alle Olimpiadi. Il centro di Rio de Janeiro era disseminato di poliziotti armati<sup>41</sup> e, nonostante questo, se mi capitava di dover passare per il centro dopo le 20.00 mi muovevo in taxi. La stessa adrenalina che sentivo nell'attraversare il centro della città, l'ho provata nelle prime incursioni in varie favelas della metropoli. Il riecheggiare di un immaginario di violenza che questi luoghi urbani condensano, mi faceva sentire sicura durante l'attraversamento urbano e timorosa nell'immaginare il mio approdo. Dopo pochi mesi questo sentirmi vulnerabile si è invertito. In nessun posto di Rio de Janeiro mi sentivo meno a rischio che in favela. Nonostante l'ansia continua legata al non fare la cosa sbagliata nel momento sbagliato e al ritrovarmi intrappolata in una sparatoria, *sapevo* che se mi fossi comportata bene, se avessi tentato di rispettare le regole locali, non mi sarebbe successo nulla. La percezione del rischio è una questione di genere, di colore, di generazione, sociale, culturale, ma anche di *habitus*<sup>42</sup>, di rete, di fiducia e conoscenza.

La maggior parte delle persone che ho conosciuto a Rio e che non vivevano

---

(...) Sono considerati i crimini dolosi, ovvero, con l'intenzione di ferire o tentare di uccidere qualcuno. Fonte: <http://riocomovamos.org.br>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>39</sup> Fino al 1996 il SIM/MS (*Sistema de Informação de Mortalidade da Saúde*) non aveva incorporato l'indicatore "Raça/cor" come categoria di analisi dei dati. Solo nel 2002 l'indicatore "Raça/cor" fu registrato nel 92,8 delle vittime di omicidio ed è solo a partire da quell'anno che gli autori della *Mapa da Violência* considerano di avere dati sufficienti per includere anche questa variabile (2016, p. 54).

<sup>40</sup> [https://www.unicef.org/brazil/pt/media\\_28807.htm](https://www.unicef.org/brazil/pt/media_28807.htm) (Ultimo accesso Gennaio 2018).

<sup>41</sup> Nel 2011 era stata istituita la *Secretaria Extraordinária de Segurança para Grandes Eventos* (SESSE) con l'obiettivo di pianificare e coordinare le azioni e le forze da mettere in campo in occasione dei grandi eventi.

<sup>42</sup> L'*habitus* "si riferisce alle nostre disposizioni personali, alle nostre propensioni e repulsioni più profonde incluse quelle del nostro inconscio corporeo. Scambiato per 'istinto'. 'senso comune' 'carattere', si radica storicamente nelle forme collettive della cultura e della società e queste diventano i fondamenti dei nostri modi di sentire e di agire" (Bourgeois, Schonberg, 2011, p. 37).

in favela, non ne avevano mai varcato i confini e molte delle persone con cui ho lavorato in favela avevano una conoscenza limitata del resto dello spazio urbano.

Se mettiamo insieme le due più popolari rappresentazioni di Rio de Janeiro, *cidade maravilhosa* e *cidade partida*, potremmo pensare di definirla la città meravigliosamente divisa. L'espressione "città meravigliosa" rimanda alle bellezze naturali che interrompono la foresta di cemento che è oggi Rio de Janeiro e viene attribuita da alcuni allo scrittore Coelho Neto che nel 1928 pubblicò un omonimo libro e da altri al libro di poesie la *Ville merveilleuse* del 1913 della scrittrice francese Jane Catulle Mendès. L'espressione "città divisa", che nel contesto di questo lavoro ci interessa di più, è stata discussa da Zuenir Ventura in un omonimo libro (1994) per definire la divisione tra la città formale o *asfalto* – o semplicemente *cidade* come lo definivano i miei interlocutori – e città informale o favela.

La dicotomia *favela-asfalto* è sicuramente una rappresentazione potente in grado di evocare non solo una distanza spaziale, ma anche economica, sociale, culturale e morale. Per certi versi, la divisione tra *asfalto* e favela a Rio de Janeiro è particolarmente e drammaticamente sensibile, "sentibile" e visibile. Molte delle favelas della città sono adiacenti all'*asfalto* – o viceversa. Questa prossimità spaziale rende particolarmente evidente lo scarto e allo stesso tempo disintegra l'associazione tra quelli che Machado da Silva (2008) ha definito "territori di povertà" e periferie urbane e smembra la dicotomia centro-margine (Malighetti, 2011). Tale metafora ha agito in termini negativi nel contesto di Rio de Janeiro, negando complessità spaziale, sociale, economica e morale all'intera città. Le favelas sono senza infrastrutture, senza pace, senza soldi, senza opportunità, senza aiuto, senza morale, senza giustizia. L'*asfalto* o città il loro opposto speculare.

In realtà, la dicotomia *asfalto/favela* si presta a una molteplicità di possibili processi di decostruzione e si mostra spesso nella sua natura sfumata e porosa, in particolare se consideriamo – sia come dato etnografico che come prospettiva teorica – che città informale e formale coesistono e dipendono l'una dall'altra (Perlman, 2005). Come mostrano Souza e Silva (2003) e Wilding (2012), un esempio è la relazione di interdipendenza asimmetrica tra lavoratori e datori di lavoro, relazione che trasforma la questione dell'esclusione in una questione di inclusione problematica e violenta.

Difficile negare, però, che le favelas non esistevano nella pratica quotidiana delle persone dell'*asfalto*. I luoghi del contatto erano in molti casi le relazioni lavorative formali e informali, le scuole, gli ospedali, gli uffici, la spiaggia. Moltissime delle donne che ho conosciuto nelle favelas *cariocas* lavoravano come domestiche in qualche lussuoso appartamento della Rio de Janeiro bene<sup>43</sup>, facevano le commesse in qualche negozio del centro o della zona sud. Molti degli uomini erano lavoratori nel ramo edilizio, portieri condominiali, fattorini, agenti di sicurezza negli esercizi commerciali. La *cidade*, nelle sue aree meravigliose, per chi viveva nelle favelas che ho conosciuto non era il luogo del tempo libero e del piacere. Nonostante abbia condotto la mia ricerca e vissuto in due favelas della zona sud, contigue al frizzantissimo quartiere di Copacabana e alle eleganti São Conrado e Gávea, si contano sulle dita di una mano le volte che ho attraversato lo spazio urbano con le persone che vivevano al Morro da Babilonia e in Rocinha.

Ma la cosa che qui più ci interessa, è che la metafora di una città divisa tra *asfalto* e favela ha trovato nella violenza urbana e nella conseguente “metafora della guerra” (Leite, 2012) la sua forza produttiva e viceversa. Contemporaneamente, è attraverso la violenza e i suoi usi che, come mostra Malighetti (2010, 2011, 2012) usando l’espressione “centralità dei margini”, le favelas affermano tutta la propria centralità nel contesto e nel tessuto urbano di Rio de Janeiro.

A partire dagli anni Ottanta, con l’esplosione del traffico di cocaina e la sua territorializzazione nelle favelas – processo che sarà approfondito nel terzo capitolo di questo lavoro – questi spazi urbani passano ad essere visti, costruiti, rappresentati e vissuti come territori della violenza per eccellenza nella città di Rio de Janeiro. La territorializzazione della violenza diviene dispositivo

---

<sup>43</sup> A parte rari casi quasi tutte le donne sopra i 40 anni che ho conosciuto avevano lavorato o ancora lavoravano come impiegate domestiche. Alcune lavoravano la settimana intera, altre a giornata a casa della propria *madama* o *patroa*, per usare una terminologia “nativa”. La relazione *empregada madama* come mostrano Goldstein (2003) e Brites (2007) è marcata da un’ambiguità affettiva. È nello scambio affettivo implicito nel lavoro di cura dello spazio domestico, dei bambini, dei luoghi intimi della vita quotidiana e in generale nel lavoro riproduttivo (Colen, 1995) ed emozionale (Hochschild, 2013) che le relazioni di classe, di genere e la violenza istituzionalizzata sono praticate e riprodotte. La vita quotidiana negli spazi domestici del Brasile benestante è sempre scandita dalla presenza più o meno stabile delle domestiche. Nonostante abbia raccolto molto materiale, narrazioni, pettegolezzi, racconti di umiliazioni e successi sulla relazione tra *empregadas* e *madamas* non dedicherò una parte del testo alla sua esplorazione se non in pochi casi e a partire da specifiche traiettorie di vita.

(Foucault, 1977)<sup>44</sup> privilegiato di configurazione delle favelas come margine, della città, della vita morale e legale e dello Stato (Das, Poole, 2004; Leite, 2012; Malighetti, 2011; Misse, 2010). La pericolosa associazione tra favelas, crimine, violenza, insicurezza ha alimentato ed è stata nutrita dalla risposta violenta dello Stato che, in particolar modo a partire dagli anni Novanta e per tutta la prima decade degli anni 2000, ha agito secondo un “modello militarizzato che contemplava invasioni periodiche dei territori e che si tradusse in una letalità poliziale senza precedenti, ma che non disarticolava le strutture criminali e né impediva il dominio del territorio da parte dei gruppi criminali” (Cano, 2012, p. 4).

La violenza estrema e spettacolare, esercitata dal combinato disposto dello Stato e delle associazioni criminali, è impiegata per indurre quello che Gourevitch ha descritto, a proposito del genocidio in Ruanda, come “pratica di costruzione della comunità” (Gourevitch, 1998), che Appadurai (1998) ha definito “adesione totale”, e Anderson ha denominato tecnica per “immaginare una comunità” (Anderson, 1983). (...) In una società segnata da forti diseguglianze (...) le classi dominanti ritengono i residenti delle favelas come potenziali criminali da contenere e reprimere. *Invertendo il nesso di vittimizzazione* [corsivo mio], richiedono la tutela degli interventi violenti da parte delle forze dell’ordine” (Malighetti, 2011, p. 24).

La responsabilità della Stato che agisce attraverso l’esercizio della violenza e la promozione di iniziative emergenziali e assistenziali (ibidem), la responsabilità di alcune ONG e associazioni socio-culturali, del narcotraffico e della società dell’asfalto si compenetrano e agiscono nel creare e sostenere la segregazione. Per dirlo con le parole di Bourgois (2005), “non è soltanto la polizia a rafforzare la segregazione (...) ma anche un senso comune razzista che convince i bianchi – così come gli outsider di classe media di ogni colore – del fatto che per loro sia troppo pericoloso avventurarsi nei quartieri poveri” (ibidem, p. 62).

Negli ultimi vent’anni le risposte – tanto a livello federale quanto statale – all’esplosione della violenza letale sono state fallimentari, scriveva Amnesty

---

<sup>44</sup> Dice Foucault sul dispositivo: “ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni, morali e filantropiche, in breve tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi (Foucault, 1977 in Agamben, 2006).

International nel 2015. Anche solo dando un'occhiata rapida ai dati che quantificano la perdita di vite umane a Rio de Janeiro, si può notare come la diminuzione degli omicidi riguardi principalmente la classe medio alta che abita l'*asfalto* carioca. In Brasile e a livello ancora più macro nelle Americhe, i dibattiti sulla sicurezza pubblica dei cittadini sono dominate dei membri delle classi medie e alte (Auyero, Berti, 2015).

I dati sulle morti per omicidio mostrano che la violenza non attinge tutti gli abitanti della città nello stesso modo e non tutte le persone sono affette dagli stessi tipi di violenza. Ancora, la violenza è una questione di genere, colore, generazione, economica, sociale, culturale, politica.

Chi muore a Rio de Janeiro? Quasi all'unanimità si individua nei giovani neri abitanti delle aree urbane più vulnerabili, le principali vittime e carnefici della violenza letale in Brasile e nel mondo intero (Unodoc, 2013, Taylor et al., 2016). Chi *soffre* la violenza a Rio de Janeiro?

La letteratura antropologica e sociologica che negli ultimi due decenni si è occupata di violenza urbana nelle Americhe, ha mostrato come a partire dagli anni Novanta la violenza nelle aree urbane sia non solo aumentata, ma abbia mutato profondamente forme, attori, agenti e vittime. Come mostrano Imbusch, Misse, and Carrión (2011) a fronte di una diminuzione consistente della violenza politica, si è assistito a una crescita vertiginosa e alla proliferazione di altre forme e usi della violenza nel continente. La crescita esponenziale del potere del crimine organizzato e dei suoi attori armati (Koonings, Kruijt, 2004) ha accompagnato e minato i complessi processi di democratizzazione in America Latina (Arias and Goldstein 2010; Auyero, Bourgois, Scheper Hughes, 2015; Caldeira 2000, 2002; Caldeira, Holston, 1999; Scheper Hughes, 1996; Koonings, Kruijt, 2004; Wilding, 2010). La violenza è passata dall'essere strumento esclusivo delle élite e forze di sicurezza a risorsa disponibile a una varietà di altri attori differenti. Quella che Koonings e Kruijt (1999) hanno definito *new violence*, comprende la violenza criminale e di strada, le rivolte, l'arbitrarietà della polizia, le attività paramilitari e delle *death squads*, ecc. (Kooning, 2001). Inoltre, una dimensione centrale delle recenti e correnti configurazioni della violenza in America Latina è il suo essere situata prevalentemente in contesti urbani in cui vive circa l'80% della popolazione (UN-Habitat, 2012).

Questo non significa che la violenza statale sia scomparsa, come l'analisi della brutalità poliziale nella regione dimostra (...) Questa nuova violenza urbana è stratificata (...) affetta la popolazione più svantaggiata in modo sproporzionato con adolescenti poveri e giovani adulti come i più rappresentati come vittime e carnefici (Imbusch, Misse, and Carrión 2011). La maggior parte di questa violenza, inoltre, è concentrata nei quartieri poveri, *slums* e nelle baraccopoli della regione (Moser e McIlwaine 2004) al punto da divenire “la *caratteristica determinante* [corsivo mio] della vita in questi contesti all'inizio del 21st secolo (Rodgers et al. 2012: 15) (Kilansky, Auyero, 2015, p. 13).

Le politiche di sicurezza urbana create su misura per la classe medio-alta carioca, fondate sulla repressione o, come vedremo nel prossimo paragrafo, sulla retorica della pacificazione, agiscono un discorso che invisibilizza e depoliticizza l'esperienza della violenza vissuta dagli abitanti delle favelas. Diviene urgente dunque fermarsi a comprendere i modi in cui la violenza è esperita quotidianamente in questi contesti urbani, andando oltre la “violenza urbana” o la “nuova violenza urbana” come categorie – anche socio-antropologiche – in grado di ordinare azioni, pratiche e attori protagonisti del caos *carioca*. Se, come afferma Machado da Silva (2010, p. 284), lo stesso inquadramento del dibattito sulla violenza urbana è uno degli elementi che riproduce il problema che si vuole risolvere, è urgente tentare di analizzarla, come suggeriscono Wilding (2010), Hume (2008) e Pearce (2006), anche a partire da quegli attori sociali che la stessa letteratura antropologica tende a trascurare. Indagare non solo i modi in cui la violenza viene sofferta da diversi attori sociali ai margini urbani, spostando dal backstage femminilità, adulti, anziani, *crentes*, madri, padri ecc., ma anche i modi in cui viene incorporata e agita come strumento privilegiato per affermarsi nel panorama urbano, sociale e locale.

## 1.2. Pacificare che violenza? UPPs, ordine morale e tutela.

Nel 2009 il governo di Rio lanciò le *Unidade de Policia Pacificadora* (UPP) a partire dall'esperienza pilota nel Morro di Santa Marta a Botafogo. I poliziotti invece di invaderle periodicamente, si stabilirono dentro la comunità con l'intenzione di riprendere il controllo del territorio ed evitare i confronti armati. Il contingente era composto da poliziotti recentemente formati, ispirati alla dottrina della polizia comunitaria o di prossimità (Cano, 2012, p. 4).

Lo Stato di Rio aveva già sperimentato modelli alternativi a quelli informati da un modello militarizzato come il *Policciamento Comunitário* nel Morro da Providencia e a Copacabana, ma tutti morirono sul nascere perché considerati poco efficienti e per mancanza di risorse (ibidem).

Il progetto di Pacificazione promosso dalla *Secretaria de Segurança* di Rio de Janeiro prevedeva l'entrata e "riconquista permanente delle comunità dominate dal traffico" tramite l'installazione di Unità di Polizia Pacificatrice, le UPPs. Ancora a detta di chi lo ha proposto e attuato, il processo "è stato elaborato secondo i principi di una polizia di prossimità, un concetto che intende andare oltre la polizia comunitaria e si fonda strategicamente sulla collaborazione tra popolazione e le istituzioni dell'area di Sicurezza Pubblica". L'installazione delle UPP ufficialmente, ha "l'obiettivo di combattere le fazioni criminali e restituire alla popolazione pace e sicurezza" (Sergio Cabral, Governatore dello Stato di Rio de Janeiro). "Non è solo un progetto di sicurezza, è una politica dello Stato di valorizzazione della vita e generazione di speranza per il popolo carioca" (J. M. Beltrame, Segretario alla Sicurezza). E ancora "l'UPP è oggi il principale strumento che la PM ha per approssimarsi alla società (...) una polizia attuante, vicina alla comunità" (C. J. Luis Castro, Comandante Generale della Polizia Militare)<sup>45</sup>.

Secondo Cano (2012, pp.17-18-19) l'esistenza legale delle UPP è basata su una struttura normativa molto fragile che è andata a rinforzarsi negli anni. I decreti che le regolano sono pochi e poco definiti. Il primo decreto del 2009

---

<sup>45</sup> Fonte delle dichiarazioni citate in questo paragrafo: <http://www.upprj.com>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).



semplicemente creava le UPP come braccio della Polizia Militare dello Stato di Rio de Janeiro e solo in quello del gennaio del 2011 cominciarono a delinearsi struttura, obiettivi e organizzazione del progetto<sup>46</sup>. Per circa due anni dunque il progetto è andato avanti senza rispondere a un piano specifico, lasciando alla polizia libertà e autonomia nelle scelte e nelle forme dell'attuazione. L'ultimo decreto, quello del marzo 2015, è il primo in cui si dichiara che il programma ha come obiettivo il recupero dei territori sotto il controllo di gruppi illegali armati, il recupero del monopolio legale dello Stato e la diminuzione della criminalità violenta, soprattutto letale<sup>47</sup>. L'inefficienza delle UPP nel contrastare il traffico di droga non era solo un'impressione degli abitanti – e mia – ma rispondeva a ciò che era previsto dai decreti.

---

<sup>46</sup> Cano (2012) mostra come nel decreto del 2011 e, aggiungo io, anche in quello del 2013 non apparisse tra gli obiettivi lo sradicamento del narcotraffico nei territori di occupazione. Gli obiettivi erano piuttosto consolidare la presenza dello Stato, aiutare i cittadini a ritrovare la pace e la tranquillità, garantire lo sviluppo sociale ed economico. Fonte decreti: [http://www.silep.planejamento.rj.gov.br/decreto\\_42\\_787\\_-\\_060111.htm](http://www.silep.planejamento.rj.gov.br/decreto_42_787_-_060111.htm). (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>47</sup> Fonte: [http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp\\_imagens/Uploads/DecretoSeseg45\\_186Upp.pdf](http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/Uploads/DecretoSeseg45_186Upp.pdf). (Ultimo accesso Dicembre 2017).

**Mapa das Unidades de Polícia Pacificadora do Rio**  
 Conjunto de Favelas da Maré, ocupado neste domingo (30), receberá mais uma UPP

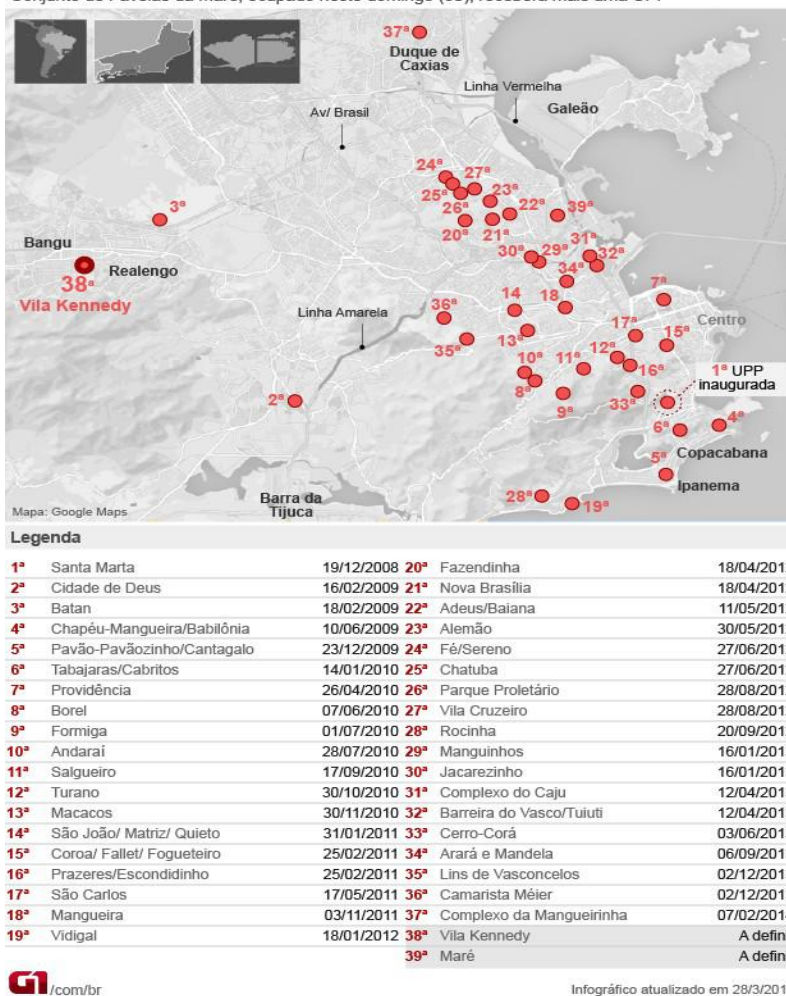


Figura 1. Mappa delle UPPs installate fino al 2014 nella regione Metropolitana di Rio de Janeiro<sup>48</sup>.

L’UPP ha tentato di affermarsi discorsivamente come una sorta di “soggetto mediatore” con l’appoggio di una buona parte della società civile, delle destre e delle sinistre brasiliane. La legittimazione corale dell’invasione permanente da parte del volto armato dello Stato ha rinforzato la costruzione delle favelas come territori d’eccezione (Agamben, 2003; Brasil Bueno, 2010; Malighetti, 2011).

“La pacificazione è un *maquillage*<sup>49</sup> della favela, esternamente sembra che tutto sia pacificato, ma dentro la violenza è la stessa” mi confidò un giorno Luan, un giovane amico della Mangueira, mentre mi accompagnava a fare una visita

<sup>48</sup> Fonte, Globo online, Reperibile al link: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/conjunto-de-favelas-da-mare-e-ocupado-para-instalacao-de-upp.html> (Ultimo accesso Novembre, 2017).

<sup>49</sup> Nei miei diari di campo ritrovo un’infinità di volte la definizione della pacificazione come *maquillage* delle favelas.

nella popolare favela della zona nord di Rio de Janeiro. La maggior parte degli abitanti delle favelas pacificate con cui ho parlato si mostravano contenti che non ci fossero più tanti trafficanti armati nei vicoli, davanti alle case, ai bar, alle chiese, agli asili. Se si guarda alla presenza armata del narcotraffico nei vicoli, la differenza tra favelas pacificate e non pacificate era drammatica.

Ancora ricordo con terrore la mia seconda visita in una favela della zona ovest non pacificata. In mezzo alla strada principale della favela, erano stati sistemati dei divani intorno ai quali circolavano una ventina di ragazzi fortemente armati che cominciarono a guardarmi, a indicarmi e parlare tra di loro. È difficilmente articolabile la paura che si prova in una situazione del genere, una paura ancora una volta dovuta a una carenza di contatti e di una rete di fiducia nella favela che stavo visitando. È anche difficile pensare alle risorse che si possono attivare in una situazione di vulnerabilità che, per la mia traiettoria di vita, considero estrema. E non è un caso che l'unica cosa che mi sia venuta in mente di fare sia stata di avvicinarmi e chiedere a voce molto alta al bar più vicino dove si trovasse la chiesa pentecostale che ero andata a visitare.

Il Morro da Babilonia con le due favelas che ospita, Babilonia e Chapeu Mangueira, stupiva per la sua calma apparente e disgregava le mie pre-comprensioni e pregiudizi sulla vita in favela, il ritmo, la densità, i rumori e gli eccessi. L'apparente calma del *morro* era, in parte, un effetto del radicamento dell'occupazione delle UPP avvenuta nel 2009, nascondeva il caos e la drammaticità di molte traiettorie di vita da me raccolte e alimentava non solo fraintendimenti e visioni distorte sulla quotidianità nel *morro*, ma anche il processo di quella che il *Movimento Favela Não Se Cala*, e Silva e Jailson Sousa (2012) hanno definito “rimozione bianca”.

La pacificazione aveva fatto schizzare in alto il valore degli immobili nel *morro*, aveva facilitato la fornitura da parte d'impresе pubbliche e private di servizi di pubblica utilità come la raccolta dei rifiuti, il rifornimento di acqua ed energia elettrica<sup>50</sup>, l'entrata del turismo di massa, l'apertura di servizi e commerci

---

<sup>50</sup> La sostituzione parziale del rifornimento informale di acqua e elettricità chiamati “*gatos*” nelle favelas pacificate aveva influito molto sulle spese mensili delle famiglie e molti abitanti non pagavano le bollette o continuavano a usare i vecchi sistemi informali. Sono molto popolari le immagini dell'occupazione di alcune favelas da parte delle UPPs che raffigurano carri armati che scalano i *morros* seguiti da camion della Light, l'impresa mista (pubblica e privata) che fornisce energia elettrica a Rio de Janeiro. L'impresa che gestisce il rifornimento di acqua corrente a Rio de

adeguati a stranieri e *cariocas* benestanti. Secondo André Constantine, il leader del movimento, la rimozione bianca agiva in maniera sottile espellendo gli abitanti storici della favela, “i neri, poveri e favelados” a favore della “borghesia” bianca. Da quando nel *morro* era stata installata l’UPP, avevano aperto tre ostelli, il business del turismo della natura e della povertà<sup>51</sup> era in forte crescita e alcuni “bianchi” stranieri e brasiliani si erano trasferiti a vivere nelle due favelas. Quasi nessuna delle persone che ho conosciuto e con cui ho condiviso la quotidianità aveva beneficiato economicamente della pacificazione e, a parte per la sparizione quasi totale del traffico armato nei vicoli, nessuno riusciva a trovare in questo progetto delle possibilità costruttive.

La prima volta che ho messo piede in Rocinha avevo appuntamento con una donna di circa 60 anni, abitante di un ricco quartiere della zona sud di Rio de Janeiro e che da 20 anni insegnava in un asilo privato situato nella parte bassa e commerciale della favela. Appena arrivata all’asilo, mi ero premurata di spiegare il perché fossi interessata a trasferirmi in Rocinha. Alla parola Pacificazione, la direttrice dell’asilo mi interruppe.

Gran bella cosa la pacificazione. Adesso *noi* ci sentiamo più sicuri di muoverci liberamente qui in basso. Non siamo più esposti alle sparatorie. Stiamo *spiegando* ai bambini quali sono le conseguenze della pacificazione, che possono essere più felici, andare in giro più tranquilli senza rischiare di essere colpiti da un proiettile vagante. Vogliamo fare capire ai bambini che possono vivere meglio, giocare, c’è più amore. Ma non è facile perché li vedi tutti questi bambini? Molti di loro hanno il padre, il fratello, lo zio e persone vicine che fanno parte del crimine e quindi imparano a entrare in

---

Janeiro è la Cedae. Non sono quantificabili le volte che, sia in Rocinha che a Babilonia, siamo rimasti senza “acqua della Cedae” nelle case in cui vivevo.

<sup>51</sup> Una parte del *Morro da Babilonia* è *Área de Proteção Ambiental* (APA). Le APA sono aree protette previste dal *Sistema Nacional de Unidade de Conservação* che prevedono la compresenza di natura e occupazione umana. A partire dal 2009, con l’installazione dell’UPP il *Morro da Babilonia* si è trasformata in una meta del turismo di massa. I gruppi di turisti attraversavano i vicoli “ripuliti” delle due favelas per raggiungere la natura rigogliosa della foresta della *Mata Atlântica* e godere di un panorama mozzafiato sul mare e la zona sud della città. A differenza della Rocinha dove il turismo, il *Favela Safari* era orientato alla conoscenza e l’esplorazione della povertà urbana e dei suoi effetti architettonici e umani come mi ha confidato un giorno una guida turistica della grande favela, il *Morro da Babilonia* ospitava e soffriva un turismo prevalentemente ecologico. Il già citato *Movimento Favela não se cala* era uno dei più agguerriti oppositori alla moda del turismo in favela. “La nuova campagna è “Favela non è uno zoo”, contro questo turismo di realtà dove il favelado e la povertà fanno parte del pacchetto di questo turismo” (Post di Facebook, febbraio 2015).

conflitto con le forze di polizia, a odiarle. Stiamo facendo fare dei disegni dove rappresentare le cose belle della Pacificazione (...) Insomma io non mi voglio assumere la responsabilità di mandarti nella parte alta della favela. Lo sai cos'è successo poco tempo fa vero? Non hai letto i giornali? Hanno sparato a un turista tedesco, l'hanno quasi ucciso. Era proprio là su dove vuoi andare a vivere tu. Stava facendo delle foto e un ragazzino del traffico gli ha sparato, secondo me voleva ucciderlo<sup>52</sup> (Katiane, Giugno 2013).

Un insegnate mi mostrò i disegni che io, in modo molto poco lungimirante, non ho fotografato né appuntato. Ciò che ben ricordo è che in quasi tutti i disegni vi era rappresentato un carro armato. In alcuni c'erano tanti aquiloni e palloni da calcio. Uno in particolare ritraeva la favela con le sue casette abbarbicate sulla collina, contornata da un cuore.

Ti dico però che noi non abbiamo molta intimità con tante persone che vivono qui. Insomma conosciamo sì, ma io non mi sento di mandarti a casa di uno qualunque. Conosco bene Roberta che gestisce un asilo là in cima alla favela. Ci vanno anche i volontari da altri paesi a fare qualche giorno di volontariato nell'asilo là in cima. Io però non lo so se me la sento di consigliarti di andarci a vivere. Stare due giorni o andare ogni tanto è una cosa, viverci un'altra. Quella parte della Rocinha non è sotto il controllo dell'UPP e questo vuol dire che se tu vai lì dopo non puoi più frequentare il resto della favela. Qui è diviso o sei con il narcotraffico o sei con l'UPP. Da quando c'è l'UPP, è tutto migliore, ma vedrai che là su non la pensano così perché non si possono più muovere liberamente. Noi non ci andiamo più su vero? Abbiamo la fortuna di essere qui di non incontrare sul nostro cammino minori con fucili (...) Prima era così andavamo in cima al *morro* e c'erano anche dei trafficanti che avevano i fucili d'oro (...). Poi ecco ti avviso le persone che vivono in quella zona sono un po' così, diciamo, poco

---

<sup>52</sup> “L'episodio del ragazzo tedesco di cui mi aveva accennato la direttrice dell'asilo qui viene raccontato in modo differente. È avvenuto due vicoli sotto la casa di Roberta. La maggior parte delle persone con cui ho parlato si sono raccomandate con me di non fare foto, ma questo già lo sapevo, perché ‘guarda cos'è successo al ragazzo tedesco’. Scarlett mi ha detto che la verità è che quel ragazzo stava vivendo già da un bel po' in Rocinha nella parte bassa della favela e molti lo avevano visto spesso chiacchierare con l'UPP, si accompagnava spesso ai poliziotti. Il ragazzino non gli ha sparato per una semplice foto. Gli ha sparato perché quella foto sarebbe finita nelle mani dell'UPP, il ragazzo era una spia travestita da turista” (Diario di campo, luglio 2013).

istruite è tutto sporco e c'è molta povertà. Non so quanto appoggio per la tua ricerca puoi avere, sono tutti un po' così insomma. Sono tutti amici dei narcotrafficienti" (Katiane, Giugno, 2013).

Non ritengo sia inutile far notare che quella drammatica suddivisione tra territorio dell'UPP e territorio del traffico presentata dalla direttrice non impediva in nessun modo agli abitanti di muoversi liberamente attraverso la Rocinha. Immediatamente mi chiesi, cercando un antidoto al terrore che mi era stato iniettato, come e dove andassero a fare la spesa, a comprare beni di prima necessità, dove andassero per divertirsi, in che modo si muovessero per andare a lavoro le persone che vivevano "là in cima al *morro*".

Il fatto di trasferirmi in una località in cui secondo la direttrice dell'asilo tutti erano amici dei narcotrafficienti mi assicurava più che spaventarmi e, nonostante questo, ero scettica sull'idea di una località interamente solidale con il crimine organizzato.

Stavo già vivendo a Babilonia e avevo già cominciato a riflettere sulla supposta solidarietà attribuita alla vita in favela. Mi era capitato di parlare pochi giorni prima con un ingenuo ragazzo spagnolo che si era trasferito da poco nella piccola favela: "sono tutti amici qui, è bellissimo, si aiutano a vicenda, si salutano per i vicoli. Qui c'è la prova vivente che anche in povertà si può vivere in armonia".

La solidarietà di cui parlava la direttrice, però, aveva un senso differente, il senso di una solidarietà connivente, una solidarietà criminale che arrivava ad assumere la forma dell'affetto-amicizia verso un soggetto collettivo, il narcotraffico.

Secondo un'interpretazione largamente diffusa nella città, le *favelas* sarebbero il territorio della violenza e la popolazione che vi risiede sarebbe connivente con i suoi agenti, i trafficanti di droga. Questa percezione, che si traduce nelle metafore di "guerra" e della "città divisa" tra asfalto e favelas, fa transitare la discussione della violenza, dal campo della sicurezza pubblica a un campo morale, in cui i favelados sono considerati complici dei banditi a causa delle relazioni di vicinato e parentela, economiche e politiche, portando a una concentrazione dello stigma sugli abitanti delle

*favelas* (Leite, 2009, pp. 207-208).

L'avvento delle UPPs aveva mutato profondamente la quotidianità degli abitanti delle favelas in cui ho vissuto. Lunghi dall'intervenire nelle dinamiche del crimine organizzato "i poliziotti s'infilavano nella vita e nelle case degli abitanti" come mi confidò un'anziana signora di Babilonia. Dopo l'occupazione non era più possibile organizzare feste per i vicoli, se non in rari casi, i party in casa dovevano terminare entro un certo orario, i *bailes funk*<sup>53</sup> erano stati proibiti, non si poteva tenere la musica alta. Nei primissimi mesi che seguirono l'installazione delle UPP, la polizia fermava quotidianamente uomini, donne, bambini, bambine che tornavano a casa dopo il lavoro e la scuola e li perquisiva "fin dentro le mutande" (Edson, 54 anni, lavoratore in un centro ippico, abitante della Rocinha). "Nell'onda del non sapere cosa fare quei porci mi sono entrati in casa due volte. Pensano che io nasconda la droga o non so cos'altro dei ragazzi del traffico. Solo perché casa mia è aperta a chiunque voglia bere un caffè" (Dona Duda, 70 anni, abitante di Babilonia).

I giovani uomini neri furono i più colpiti dall'onda di perquisizioni selvagge e violente. "Sono stato sbattuto contro il muro con il fucile puntato in faccia tre volte da quei bastardi. C'è mancato poco che mi lasciassero con il sedere di fuori. Non serve essere uno studente universitario se sei nero e favelado per loro" (Andreu, 28 anni, studente di arti visive, abitante di Babilonia). "Vixe, mi hanno bloccato mille volte durante il lavoro, mi hanno quasi smontato la moto (Daniel, 20 anni, lavoratore del servizio di mototaxi, abitante di Andaraí). "Sto tutto il

---

<sup>53</sup> Negli anni Settanta il funk americano riscosse molto successo a Rio de Janeiro. La moda delle feste funk cominciarono proprio in quegli anni e nel tempo subirono una metamorfosi musicale, sociale e culturale molto importante. Fin dagli anni Settanta, però, il funk americano-carioca metteva in scena l'orgoglio nero anche di matrice nordamericana tanto che questo movimento arrivò a essere denominato "Black Rio". Negli anni Ottanta il funk alla James Brown fu contaminato dall'elettronica e all'hip hop cominciando ad approssimarsi a come si configura oggi e a crescere lontano dagli sguardi mediatici e della società dell'asfalto per ritornare negli anni 2000 a far parlare di sé. Per una storia del funk carioca vedi Hermann Vianna (1988). Il funk è andato consolidandosi come genere musicale dei giovani delle favelas carioca, riuscendo a dar voce all'esperienza di emarginazione e violenza urbane. Come genere delle nuove generazioni delle favelas il funk è contaminato dal linguaggio del conflitto armato collocandosi al limite tra esaltazione del crimine organizzato e messa in forma dell'esperienza di oppressione trasformando le feste (i *bailes funk* appunto) in eventi facilmente trasfigurabili attraverso un linguaggio criminalizzante. Per questo sono stati vietati con l'ingresso delle UPP. La criminalizzazione del Funk, delle sue feste, dei suoi cantanti e ballerini ha alimentato la stessa criminalizzazione della gioventù favelada contemporanea. Alcuni testi funk verranno citati in seguito nel presente lavoro. Per un'analisi intensa e dettagliata del funk contemporaneo vedi tutti i lavori di Adriana Facina (tra gli altri, 2009, 2013), e Fatima Regina Cecchetto (tra gli altri, 2004, 2006)

giorno a sniffare e bere, giro tutto fatto nei vicoli e quelli non mi dicono nulla, basta una festina di una bambina con un po' di funk e intervengono con i mitra” (Fabio, 30 anni, traslocatore saltuario e informale, abitante di Babilonia).

A fronte della diminuzione dei crimini letali nelle favelas pacificate, come mostra in maniera puntuale Cano (2012), si è assistito a una crescita vertiginosa di altri crimini<sup>54</sup>. Nei primi anni post-UPP ci fu una diminuzione importante delle vittime di morte violenta, vittime di omicidio doloso, vittime di *autos de resistência*<sup>55</sup>, vittime di furti e un aumento del numero di vittime di sparizione, vittime di lesioni dolose, vittime di violenza familiare e domestica (in questo caso erano più che triplicate), vittime di minaccia, vittime di stupro, furti e crimini relativi alla droga (ibidem, p. 32).

Allora ti spiego bene. L'UPP non fa nulla per il traffico di droga, ma viene spesso chiamata per liti domestiche e tra vicini. Proprio ieri sera il mio vicino stava picchiando la moglie e lei ha chiamato l'UPP. Poi non so, se il vicino fa casino, urla, mette musica troppo alta di notte si chiama l'UPP. Se uno picchia i figli, magari qualche vicino chiama l'UPP, un giorno se non mi ricordo male proprio un bambino è andato dall'UPP a dire che la madre era ubriaca e lo stava maltrattando. A volte quando girano per i vicoli sentono dei litigi e intervengono. Ma non per le cose del traffico droga. È molto difficile che succeda secondo me (Waldir, 55 anni, portiere, abitante di Babilonia, Maggio 2013).

L'aumento, in alcuni casi vertiginoso, dei crimini non letali e quindi delle denunce di questi crimini nelle favelas occupate dalle UPPs, può essere compreso in diversi modi e certamente invita a riflettere su come una forza militare mobilitata per lavorare sulla violenza di strada e criminale, possa aver portato a un

---

<sup>54</sup> La ricerca coordinata da Ignacio Cano si fonda in parte sui dati dell'ISP (*Instituto de Segurança Pública*) del 2010 su 13 favelas con UPP e su un arco temporale di 66 mesi. Le favelas sono Andaraí, Batam, Borel, Chapéu-Mangueira/Babilônia, Cidade de Deus, Santa Marta, Formiga, Macacos, Pavão/Pavãozinho/Cantagalo, Providência, Salgueiro, Tabajaras e Turano. Per una contestualizzazione puntuale dell'uso dei dati dell'ISP da parte di Cano in questo lavoro vedi Cano (2012, pp. 28-32)

<sup>55</sup> L'*auto de resistência*, come si mostrerà più avanti nel testo, inquadra gli omicidi che avvengono per mano della polizia quando quest'ultima dichiara di aver agito per legittima difesa e in risposta alla resistenza della vittima alla prigione. Tra il 2013 e il 2014 solo nello Stato di Rio de Janeiro sono stati registrati 481 *autos de resistências*. Fonte: <https://apublica.org/2014/12/violencia-legalizada/>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).



aumento di altre forme di violenza. Tra le cause di tale incremento ci sono sicuramente la presenza sul territorio di un potere statale precedentemente inesistente o sordo rispetto alle esperienze di insicurezza degli abitanti delle favelas e la limitazione del potere del narcotraffico locale nel gestire, giudicare, punire e configurare crimini e infrazioni. Ma l'UPP, come mostreremo, può anche essere usata strategicamente dalle persone per fare emergere altre dimensioni della sofferenza e della violenza vissute quotidianamente. Tale aumento dovrebbe spingere, infatti, a riflettere anche sugli usi che gli abitanti delle favela fanno di una forza militare come l'UPP, a guardare quando viene interpellata, mobilitata e esclusa dalle dinamiche quotidiane e quali valori, desideri e affetti emergono o divengono particolarmente visibili a partire da questa nuova relazione. Questi usi affioreranno nel corso di tutto il presente testo nei termini di tattiche per gestire conflitti, forme di protezione, strategie per far emergere cosa realmente conta (Kleinman, 2006) nella quotidianità di chi abita in favela.

Secondo Cano (2012), l'UPP agisce attraverso una regolazione autoritaria delle relazioni sociali e dentro un progetto morale. “Possiamo concludere che i poliziotti non stanno semplicemente regolando i conflitti esistenti tra gli abitanti ma stanno anche promuovendo un certo ordine morale (...) ordine che include anche elementi della sfera privata” (ibidem p. 158). Ed è proprio a partire dall'analisi di come le persone si muovono e si appropriano di questo ordine morale e di questo transitare della discussione sulla violenza dal campo della sicurezza urbana a quello morale (Leite, 2009), che il ruolo delle UPP diviene significativo dal punto di vista antropologico e che il loro fallimento deve essere compreso.

In un brillante testo del 2014, Pacheco de Oliveira invita a riflettere sugli usi presenti e passati della categoria “pacificazione” in differenti momenti della storia del Brasile.

[Con l'installazione delle UPPs] è stata recuperata una categoria – quella di “pacificazione” – che non era mai stata utilizzata prima nell'ambito della pianificazione urbana, in azioni di sicurezza, né in qualsiasi altra azione voltata a segmenti della società nazionale. Si tratta di una categoria centrale e che attraversò cinque secoli, dalla storia coloniale al Brasile repubblicano, fino ad oggi utilizzata unicamente per le popolazioni autoctone, che si

supponeva essere rette da valori e codici di comportamento assolutamente diversi da quelli occidentali. Questi popoli che non conoscevano la religione cristiana, praticavano la poligamia, la *feticçaria* e l'antropofagia, offendevano frontalmente – così siamo stati portati a credere dalla storia ufficiale – i codici morali europei. Le espressioni usate dal governo per definire segmenti marginalizzati non hanno mai marcato in forma tanto radicale e accentuata un'alterità (Pacheco de Oliveira, 2014, p. 127)

Secondo l'autore, l'obiettivo di restaurare il controllo statale nelle favelas definite a partire dal comando delle fazioni del narcotraffico, richiama il processo delle "pacificazioni" coloniali che investivano quei villaggi autoctoni che non si sottomettevano volontariamente alle autorità tanto amministrative quanto religiose dell'epoca<sup>56</sup>.

Pacheco definisce il modo di gestione delle popolazioni – tanto gli autoctoni quanto gli abitanti delle favelas – di "natura tutelare" (ibidem, p. 144) e si chiede: "dal punto di vista dell'esercizio della tutela<sup>57</sup> che parallelo possiamo tracciare tra i processi chiamati pacificazione nel mondo coloniale e nel contesto urbano contemporaneo?" (ibidem, p. 145). Se nel periodo coloniale la pacificazione passa dall'essere una strategia bellica a progetto pedagogico e di protezione, nel caso delle UPPs si passa da una tutela quasi esclusivamente militare a "una nuova retorica per cui la tutela non è solo di guerra, ma di pacificazione, includendo tanto aspetti repressivi quanto benefici materiali e azioni assistenziali" (ibidem).

L'alternanza tra due registri, quello bellico e quello umanitario-assistenziale, il tentativo di trasmissione di un ordine morale (Cano, 2012) che smembra i confini tra sfera pubblica e privata, l'esercizio della tutela e la conseguente libertà dei tutelanti di decidere come e quando agire (Pacheco de

---

<sup>56</sup> L'autore mostra come la colonizzazione portoghese nelle Americhe si fondasse sulla promozione di una "guerra di conquista" o di una "guerra giusta" basata sui procedimenti usati nella Penisola iberica contro gli infedeli. Nelle Americhe i nemici divennero gli "*índios bravos*", ovvero la popolazione autoctona che resisteva all'autorità portoghese e al battesimo (ibidem, p. 36-37).

<sup>57</sup> "Il nucleo basilico della tutela è l'attribuzione a un gruppo di potere di parlare e agire al posto di un altro, istituendo tra loro una relazione complessa di aspettative e scambi asimmetrici. Questo potere può risultare dalla guerra e dalla conquista (situazione tipica coloniale), da un mandato giuridico-politico esplicito o da una visione fortemente carica di preconcetti e discriminatoria di un gruppo in relazione a un altro. (...) Nell'esercizio della tutela le norme non saranno mai sufficienti per definire una forma prescritta di azione, in quanto è sempre preservata la libertà dell'agente di decidere in accordo con specifiche congiunture e attori quale privilegiare in quel momento" (Pacheco di Oliveira, 2014, p. 145).

Oliveira, 2014) e la sospensione eccezionale dell'ordinamento giuridico (Malighetti, 2011, p. 23), sono alla base delle azioni e dei discorsi prodotti dall'occupazione delle UPPs nel contesto di alcune favelas di Rio de Janeiro, ma anche dei modi in cui queste nuove forze sono state comprese e mobilitate dagli abitanti.

Nonostante la dichiarata predisposizione all'ascolto e alla prossimità, il nuovo modello di militarizzazione tutelare o tutela militarizzata, ha contribuito drammaticamente al processo di criminalizzazione delle favelas e dei suoi abitanti, rimarcando, proprio tramite la permanenza sul territorio, la pericolosa associazione tra violenza e favela nel suo insieme. Ha rimarcato e confermato, ovvero, i discorsi sulla marginalità, la devianza e la criminalità delle favelas e dei suoi abitanti esattamente attraverso il dichiarato tentativo di rimuoverle in nome della restaurazione e conversione di un ordine morale e sociale.

### **1.3. *Blindados/as por Deus*. La comprensione pentecostale del problema della sicurezza.**

Rio de Janeiro non è dei governanti, né dell'UPP, né delle milizie e men che meno del TCP, dell'ADA e del CV. Rio de Janeiro è del Signor Gesù. (pastore Dione, culto ottobre 2014).

Allerta, allerta, tutti i fratelli e amici delle Rocinha, domani il nostro culto sarà alle 7 del mattino, in seguito alla situazione che la Rocinha sta vivendo non faremo il culto di notte bensì al mattino, sarà forte, sono tutti invitati a stare con noi, dove staremo acclamando il nostro Dio, per liberare, tutti gli abitanti, e amici, della nostra cara comunità, stiamo convocando i trecento di Gedeone<sup>58</sup> per questa guerra, (...) indirizzo della benedizione traversa

---

<sup>58</sup> “Ierub-Baal dunque, cioè Gedeone, con tutta la gente che era con lui, alzatosi di buon mattino, si accampò alla fonte di Carod. Il campo di Madian era al nord, verso la collina di More, nella pianura. Il Signore disse a Gedeone: “La gente che è con te è troppo numerosa, perché io metta Madian nelle sue mani; Israele potrebbe vantarsi dinanzi a me e dire: La mia mano mi ha salvato. Ora annunzia davanti a tutto il popolo: Chiunque ha paura e trema, torni indietro”. Gedeone li mise così alla prova. Tornarono indietro ventiduemila uomini del popolo e ne rimasero diecimila. Il Signore disse a Gedeone: “La gente è ancora troppo numerosa; falli scendere all'acqua e te li metterò alla prova. Quegli del quale ti dirò: Questi venga con te, verrà; e quegli del quale ti dirò: Questi non venga con te, non verrà”. Gedeone fece dunque scendere la gente all'acqua e il Signore gli disse: “Quanti lambiranno l'acqua con la lingua, come la lambisce il cane, li porrai da una parte; porrai da un'altra quanti, per bere, si metteranno in ginocchio”. Il numero di quelli che

cinque della nostra località, venite Gesù garantisce la vittoria (pastore Carlos, post di facebook settembre 2017)<sup>59</sup>.

A partire da una ricerca condotta in Guatemala sui significati della cittadinanza cristiana in un contesto conflittuale e violento come quello del paese centroamericano, Kevin Lewis O’Neill (2010a) mostra come la preghiera pentecostale non sia semplicemente una narrativa politica, sociale e morale, ma sia essa stessa atto politico. Secondo l’autore, la popolazione Guatemalteca non è solo motivata dalla fede, ma lavora coscientemente attraverso la cristianità (ibidem, p. 16). A pagare le tasse e votare alle elezioni, i cittadini del Guatemala preferiscono pregare per diminuire i livelli di criminalità, per contrastare la corruzione, per ottenere servizi ecc. Per O’Neill il Neo-Pentecostalismo emerge come uno degli sforzi più sofisticati di fare cittadinanza nel Guatemala del dopo guerra (O’Neill, 2010a, 2015a, 2015b).

In accordo con l’intuizione di O’Neill, questo lavoro sostiene che la preghiera pentecostale, i *louvor*, il parlare in lingua ovvero la glossolalia<sup>60</sup> e la stessa conversione pentecostale non siano semplicemente esperienze individuali e forme di comprensione e narrazione del mondo, ma modalità per agire su di esso in contesti in cui violenza cronica, diffusa e continuativa sembrano paralizzare gli attori sociali che la subiscono e perpetuano.

Come tenterò di mostrare in tutto il corso del testo, il discorso pentecostale sulla violenza in favela si diffonde ed espande proponendo un modello che (ri)definisce cosa significa vivere insicurezza e incertezza in questi contesti. Un modello che non ricalca né resiste ai linguaggi dominanti – delle politiche di sicurezza, della società, dello Stato – e che permette a *crentes* e non *crentes* di

---

lambirono l'acqua portandosela alla bocca con la mano, fu di trecento uomini; tutto il resto della gente si mise in ginocchio per bere l'acqua. Allora il Signore disse a Gedeone: "Con questi trecento uomini che hanno lambito l'acqua, io vi salverò e metterò i Madianiti nelle tue mani. Tutto il resto della gente se ne vada, ognuno a casa sua". Egli prese dalle mani del popolo le brocche e le trombe; rimandò tutti gli altri Israeliti ciascuno alla sua tenda e tenne con sé i trecento uomini. L'accampamento di Madian gli stava al di sotto, nella pianura (Giudici, 7: 1-8).

<sup>59</sup> La punteggiatura in tutti i post di facebook che saranno citati nel testo è mantenuta come nell’originale. L’"indirizzo della benedizione", ovvero l’indirizzo della chiesa, è stato modificato, inventandolo, per mantenere l’anonimato dei miei interlocutori.

<sup>60</sup> La glossolalia o parlare in lingue o ancora lingua degli angeli è stata definita dai miei interlocutori un dono dello Spirito Santo. Solo chi ha ricevuto il battesimo dello Spirito Santo può parlare in lingue. Come dichiaratomi da Fabricio fedele della chiesa del pastore Roberto, "parlare in lingue è un'allegria dello Spirito Santo. Quando la tua anima è tanto allegra da strabordare, cominci a parlare in lingue" (Fabricio, Aprile 2014).

sostenere e creare nuove, plastiche e *trasformabili* geografie morali (Gusman, 2016; Krause, 2015; Shapiro, 1994) del proprio *innerself*, della favela, dello spazio urbano e del mondo in generale attraverso pratiche e discorsi quotidiani (Krause, 2015)

Durante il mio lavoro di campo, ho frequentato assiduamente prevalentemente due chiese, entrambe situate in Rocinha, una nella località in cui vivevo e una nella località confinante. I culti si svolgevano rispettivamente il martedì/giovedì/domenica e lunedì/mercoledì/venerdì. La prima era situata due vicoli sotto la casa in cui vivevo e la seconda era a cinque minuti di cammino da casa.

Come raccontatomi dal pastore Roberto, 67 anni, la prima delle due chiese esisteva da molto tempo. Il pastore Roberto si era trasferito in un quartiere della zona ovest dopo essersi separato dalla moglie, la signora Tania che viveva nella casa sotto la chiesa. In realtà era la chiesa a essere stata posizionata sopra casa sua. La piccola dimora in cui viveva *Dona* Tania era molto vecchia e, anche se non è mai stata chiara al riguardo, mi pareva di aver inteso che l'avessero costruita circa 20 anni prima del mio lavoro. La casa era così umida che sembrava che le pareti sudassero. “La chiesa è praticamente mia” diceva sempre. Ed effettivamente lo era. Quando la figlia Fatima era cresciuta, la Signora Tania e il pastore Roberto avevano costruito la sua casa sopra la loro, seguendo il codice di costruzione di quasi tutte le case in favela. In tre mesi circa, andando rapidi con i lavori e con un investimento in mattoni e cemento, molte delle persone che ho conosciuto in favela avevano costruito la propria casa e attivato un processo di *homemaking*<sup>61</sup>. Durante le giornate di pioggia l'acqua penetrava regolarmente le mura e il soffitto della chiesa. Le pareti interne erano state pitturate di verdino chiaro e lasciavano intravedere enormi macchie di muffa.

Nonostante i culti si svolgessero tre giorni a settimana “la chiesa non si ferma mai, lavora tutti i giorni, per l'opera del signore tutto poderoso” mi disse il pastore. Un piccolo cartello bordato da nastri e fiocchi rossi ne riportava le attività settimanali.

Culti:

---

<sup>61</sup> Per una discussione più puntuale sui processi sociali, politici e soggettivi di costruzione delle case in favela e del senso di casa rimando al secondo capitolo di questo lavoro.

Lunedì: 19.30 preghiera.

Martedì: 19.30 culto di liberazione.

Giovedì: 19.30 culto della famiglia.

Sabato: 9.00 Consacrazione.

III venerdì del mese: 21.00 Mini vigilia.

Domenica: 19.00 Culto di adorazione.

Sulla parete di sinistra verso l'altare erano stati appesi vari cartelloni che mostravano le "attività dei fratelli e delle sorelle della chiesa". I cartelloni erano decorati con varie fotografie, applicate in circolo intorno ad un titolo in grassetto.

Evangelismo *in città*: le foto ritraevano il pastore e altre quattro o cinque persone nel centro di Rio intente a portare beni di prima necessità ai senza tetto.

Visita e preghiere *nelle case*: nelle foto erano ritratti fratelli e sorelle della chiesa nelle loro case.

Culto all'*aria aperta*: era il cartello più denso di immagini, raffiguranti culti e preghiere in contesti naturali.

La chiesa sarà stata circa 70 metri quadrati. Due bottiglione di acqua, il poster di un diamante che recitava "*Preciosidade de Cristo*", diverse sedie di plastica e due grandi ventilatori a parete. In fondo alla chiesa era stata costruita una pedana sulla quale prendevano posto le leadership della chiesa e coloro che prendevano il microfono per pregare o cantare, una batteria e un altare in legno con incisa la frase *Jesus te Ama*. La chiesa era incastonata tra i vicoli densi e soffocanti della Rocinha, come quasi tutte le altre che s'incontravano attraversando la favela. Al lato della chiesa c'era un bar frequentato principalmente da dipendenti di cocaina e alcolisti. Spesso durante i culti il pastore invitava a rivolgere le mani verso il bar e pregare per la salvezza dei suoi avventori.

Una sera dell'agosto 2013 ero andata al culto del mercoledì sera nella chiesa di Roberta, l'altra che ho frequentato con maggior frequenza. Come sempre, avevamo attraversato i vicoli scivolosi e stracolmi di spazzatura, ratti e rivoli di fognatura passando accanto a gruppi legati al narcotraffico. Al ritorno avremmo fatto, come sempre, il cammino più lungo, ma più sicuro, nonostante fossimo accompagnate e protette da Dio come diceva Roberta, perché dopo le 20.00 quell'area della Rocinha diventava zona a rischio sparatorie. La chiesa frequentata

da Roberta era situata in una vecchia casa di *forró*<sup>62</sup> e accanto a una *boca de fumo*. Era stata fondata dal Pastore Carlos, ex narcotrafficante ed ex militare, dieci anni prima il mio lavoro sul campo. La chiesa era grande e spoglia, si sviluppava su due piani. Il primo era adibito alle feste dei fedeli, per festeggiare compleanni, successi, unioni e in generale per celebrare quelli che sono chiamati *cultos de ações de graça*<sup>63</sup>. Il secondo piano, invece, era adibito allo svolgimento dei culti. La stanza era disseminata di finestre, gli immancabili ventilatori a soffitto, due blocchi di sedie e un tappeto rosso e lungo la tagliava a metà. Il palco era semplice, non adornato da placche e poster. Dalle finestre si vedeva tutta la Rocinha che di notte era uno spettacolo meraviglioso di milioni di punti luminosi distribuiti in lungo e in largo.

Quella notte c'era particolare movimento alla *boca di fumo* sotto la chiesa e il funk era fatto risuonare a tutto volume. Dopo la preghiera, il pastore invitò i fedeli a muoversi dalle proprie sedie e avvicinarsi alle finestre. Il ragazzo alla batteria cominciò a suonare fortissimo mettendo in scena quella che Oosterbaan (2009) ha definito una battaglia sonora<sup>64</sup>. Tutti iniziarono a gridare.

Benedici o Dio grandioso, tutto poderoso, tu Signore tremendo che tutto puoi, la nostra comunità. Proteggi oh Gesù tutti i nostri giovani, libera le loro anime dal fuoco della guerra e della droga e guidaci nella guerra contro Satana e i suoi demoni. Nel nome di Gesù. Oh Gloria al Signore.

Tutti i fedeli alzarono le braccia e i palmi delle mani rivolti verso l'immensa favela e cominciarono a cantare un *forró* gospel molto popolare, il preferito di Roberta, *Divisa de Fogo*<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Un genere musicale.

<sup>63</sup> Sono culti organizzati dai fedeli per ringraziare Dio per qualcosa di bello avvenuto nella vita recente: un compleanno, una promozione, un successo familiare o professionale, la fine degli studi. Normalmente l'organizzatore del culto offre un banchetto di cibo e bevande (ovviamente analcoliche).

<sup>64</sup> La musica evangelica gioca un ruolo determinante nei processi di costruzione di nuovi riferimenti spaziali nel contesto della favela. Il complesso e caotico *soundscape* della Rocinha può essere letto come un'arena in cui differenti attori politici e sociali tentano di affermare la propria presenza (Oosterbaan 2009). La musica gospel rappresenta un fondamentale veicolo di evangelizzazione nello spazio multiforme e poliedrico delle favelas.

<sup>65</sup> Il testo citato sotto è nella versione della cantante gospel Flordelis. Traduzione letterale del testo: "Dio di fuoco Dio di fuoco/Che hai aperto il mar rosso/Dio di fuoco Dio di fuoco/Che non lascia che nessuno tocchi un filo dei tuoi capelli/Dio di fuoco Dio di fuoco/Che ti chiama per nome/Non ho mai visto il giusto mendicare il pane e la tua discendenza passare la fame/Divisa di

---

fuoco uomo di Guerra/Lui è sceso in terra è arrivato per guerreggiare/Divisa di fuoco uomo di Guerra/Lui è sceso in terra è arrivato per guerreggiare/È nel quartiere generale di Geova/Tu devi rispondere tu devi adorare e una palla di fuoco qui cadrà/Chi avrà gli occhi unti la potrà vedere/Ma è sceso un uomo splendente di Gloria/Glorificato questo è il Dio che da vittoria/Occhi di fuoco, scarpe di fuoco, guarda che rinnovo/Ma scese Michele, l'arcangelo di guerra là dal cielo/Dio ha mandato dall'alto del cielo Miliziani in questo luogo/Un esercito di angeli è arrivato per combattere/Lui tocca nella tua vita e distrugge feticci/Romperà i lacci della morte e chiuderà la tua tomba/Quando Lui tocca, taglia/Lui tocca e taglia/Lui tocca e taglia/Oggi l'uomo toccherà/Se tu marito beve cachaça, *Zé pilintra* lui brucerà/Se ha altre donne, la *Pompagira* calpesterà/Se la tua casa è una miseria, il degrado espellerà/Tutta la casta dei *demoni* l'uomo oggi potrà espellere.



*Deus de fogo, Deus de fogo  
Que abriu o mar vermelho  
Deus de fogo, Deus de fogo  
Não deixa ninguém tocar num fio do teu  
cabelo  
Deus de fogo, Deus de fogo  
Que te chama pelo nome  
Eu nunca vi  
Um justo mendigar o pão  
E a sua descendência passar fome*

*Divisa de fogo, varão de guerra  
Ele desceu na terra  
Ele chegou pra guerrear (x 2)*

*É no quartel general de Jeová  
Você tem que atender, você tem que  
adorar  
E uma bola de fogo aqui descera  
Quem tem olhos ungidos pode  
contemplar  
Mas desceu o varão resplandecente lá  
da glória  
Glorificado, esse é o Deus que dá  
vitória  
Olho de fogo, sapato de fogo  
Olha o renovo  
Mas desceu Miguel, arcanjo de guerra  
lá do céu*

*Quando Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta, Ele toca  
O varão hoje vai tocar (x 2)*

*Deus mandou dos altos céus milícias  
neste lugar  
Um exercito de anjos  
Chegou para guerrear  
Ele toca na tua vida  
Feitiços vai desmanchar  
Vai quebrar laços de morte  
Hoje o túmulo vai fechar*

*Quando Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta, Ele toca  
O varão hoje vai tocar (x 2)*

*Teu marido bebe cachaça  
O zé pelintra, Ele vai queimar  
Se ele tem mulher na rua*

*A pomba-gira Ele vai pisar  
Se o teu lar é uma miséria, a molambo  
Ele vai expulsar  
Toda casta de demônios o varão hoje  
vai cortar (x 2)*

*Quando Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta  
Ele toca, Ele corta, Ele toca  
O varão hoje vai tocar (x 2)*

“A quali guerre faceva riferimento il Pastore Carlos durante il culto?” chiesi a Roberta nella strada di ritorno.

Prima abbiamo cercato di diffondere lo Spirito Santo nella favela, di proteggere i suoi abitanti da questa guerra a cui cerchiamo di sopravvivere da anni. Il nostro è un mondo diviso. C'è il Mondo di Dio e il Mondo del Diavolo. Noi che siamo nel Mondo di Dio abbiamo una missione, quella di evangelizzare, di convertire e di sconfiggere Satana (Roberta, Agosto 2013)

“C'è una battaglia spirituale molto grande lottando per la nostra vita. Satana combatte 24 ore su 24 contro il Signore Gesù, ma contro la nostra vita. Quindi noi siamo in mezzo a una battaglia molto forte” mi confidò un giorno l'evangelista Robson, un ex narcotrafficante di 30 anni nato e cresciuto in Rocinha.

Come si configurano il mondo di Dio e il mondo del Diavolo? Chi e cosa includono ed escludono dai loro confini? Qual è il senso dello stare nel mondo del Diavolo e dell'entrare in quello di Dio nel contesto in cui ho condotto la mia ricerca?

Entrare in chiesa – in portoghese *entrar na igreja* – era l'espressione più comunemente usata dai miei interlocutori per definire la conversione. Più che rappresentare un movimento di entrata in un luogo di culto o in una denominazione evangelica in particolare, indicava l'entrata nel mondo di Dio.

Quando entri in chiesa, quando vieni nel mondo di Gesù non ti rendi conto di tutte queste etichette che esistono. Non fai caso all'*Assembleia de Deus*, all'Universal o altri nomi. Tutto ciò che vuoi è un'opportunità e, indipendentemente da chi ti offre questa opportunità, tu entri nel mondo del Signore. Con il tempo cominci a imparare cos'è l'*Assembleia de Deus*, per esempio, quali sono le sue dottrine, i costumi, cos'è una chiesa evangelica (Robson, Maggio 2014).

Nelle parole di Robson, l'entrata in una chiesa legata a una particolare denominazione piuttosto che in un'altra era un processo casuale. La maggior parte delle persone *da igreja* con cui ho lavorato, al momento della conversione hanno cominciato a frequentare il luogo di culto visitato più spesso da familiari e amici,

o quello più vicino alla propria abitazione. Molti hanno cambiato chiesa durante la propria vita e, nonostante frequentassero più assiduamente un solo luogo di culto, partecipavano regolarmente agli incontri e alle festività di altre chiese della favela.

L'entrata nel mondo di Dio è un processo, un percorso conflittuale spesso rappresentato nei termini di un cammino in salita, lotte, battaglie, vittorie e fallimenti. Lungi dall'essere un approdo, la conversione emerge come "un'aspirazione" (O'Neill, p. 2015, p. 11), un processo aperto e inconcluso, come il punto di partenza e veicolo di complessi progetti e fantasie (Moore, 1994, 2007; Pinelli, 2011) di ri-configurazione, orchestrazione e orientamento del sé nel mondo (Biehl, Good, Kleinman, 2007; Bourgois 2001, 2008; Butler, 2013; Csordas, 1997; Das, Kleinman, Ramphel, 2000; Del Vecchio Good, Hyde, Pinto, Good, 2008; Ortner, 2005).

Come processo di trasformazione del sé, la conversione pentecostale implica e guida un profondo mutamento esistenziale (Schirripa, 2012), una rinegoziazione delle relazioni sociali, dei linguaggi, delle pratiche quotidiane, dei valori, delle emozioni e dei desideri. Enfatizzando l'esperienza emotiva e individuale (de Almeida, 2006) e attraverso l'incredibile capacità di intercettare e adattarsi alle esperienze locali (Robbins, 2004; Shaw, 2007), le chiese pentecostali, nei contesti in cui ho lavorato, sono riuscite a fornire linguaggi e pratiche per riposizionare e dare senso a una quotidianità complessa e conflittuale.

La narrativa della battaglia spirituale (Mariz, 1999) è emersa nel mio lavoro di campo come un linguaggio inedito e produttivo in grado di tradurre e riconfigurare l'esperienza tutta urbana di segregazione spaziale, discriminazione, violenza e militarizzazione della vulnerabilità urbana, per parafrasare Wacquant (2008). Il Mondo emerge come sito di una guerra continua tra Dio e il Diavolo (Meyer, 2010, p. 115) e la battaglia spirituale come una forma e una lente per lavorare sui vissuti di violenza, incertezza, insicurezza e vulnerabilità (Shaw, 2007).

La narrativa della battaglia spirituale presenta un mondo drammaticamente diviso tra bene e male. Se da un lato ci sono Dio, Gesù, lo Spirito Santo, le persone *da igreja*, dall'altro lato ci sono Satana e i suoi Demoni, le persone perse. Da un lato ci sono le persone che "camminano con Dio" e dall'altra quelle che

“danzano con il Diavolo” citando un celebre slogan del pastore Dione Santos<sup>66</sup>. Da un lato “cose e luoghi di Dio”, dall’altro “cose e luoghi del Diavolo” o quello che i pentecostali chiamano semplicemente “mondo”. Come mostra Patricia Birman (2009) il mondo non è uno spazio di semplice assenza di Dio costruito in opposizione a un’altra sfera che, tanto la tradizione cristiana quanto secolare, definiscono sovrannaturale. “Nel mondo ci sono frontiere che stabiliscono scissioni significative entro certi spazi, che sono più o meno soggetti all’azione di forze demoniache” (ibidem, 171).

Il pentecostalismo, secondo Robbins (2004, 2011), è un tipo di cristianesimo in cui i fedeli si aspettano di ricevere i doni dello Spirito Santo come il parlare in lingua, profetizzare e curare. In modo più generico, continua Robbins, i fedeli di queste chiese vedono lo Spirito Santo come un agente molto presente in questo mondo e si aspettano che il mondano sia a sua volta toccato dal potere sovrannaturale (Robbins, 2011, p.16). I pentecostali rimarcano costantemente che l’azione terrestre regolare dello Spirito Santo affetta la loro relazione con Dio, Gesù, con gli altri esseri umani e con se stessi ed enfatizzano la necessità di una radicale rottura con il passato attuata attraverso la conversione<sup>67</sup>.

Tra paura e fiducia, gli abitanti pentecostali sembravano muoversi in un luogo che, per riprendere la citazione di Birman (2009) e per rimanere aderenti alle costruzioni dei miei interlocutori, si era storicamente, politicamente e socialmente venuto a configurare come particolarmente soggetto all’azione delle forze demoniache. Durante i culti cui partecipavo assiduamente in Rocinha era frequente ascoltare pastori e missionari gridare, allertare e circoscrivere le differenti forme che il Diavolo e i suoi demoni possono assumere nella vita quotidiana. Il Diavolo sniffa, ruba, vende droga, si muove armato, consuma alcool

---

<sup>66</sup> Il pastore Dione Santos è un famoso pastore e ex-narcotrafficante di Rio de Janeiro. A Senador Camarà, una favela della zona ovest, sorge la chiesa di cui è pastore l’*Assembleia de Deus Ministério de Restauração* e un centro di recupero e “restaurazione di anime perse” principalmente abitato da tossicodipendenti. Sulla storia del pastore Dione è stato girato un bellissimo documentario, diretto da un’equipe britannica dal titolo *Danzando com o diabo* (Danzando con il Diavolo) disponibile su youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=jz8TEEfinAY> (Ultimo accesso Novembre 2017). Durante il mio lavoro di campo ho frequentato il centro creato dal pastore Dione e intervistato diverse persone che vi lavoravano e vivevano come mostrerò nel terzo capitolo.

<sup>67</sup> Come mostra Robbins (2011) tutte le forme di cristianesimo si fondano sulla necessità di una rottura e una trasformazione radicale che assume varie forme e significati. Una rottura con il giudaismo, una rottura storica con l’incarnazione di Gesù, una rottura con il tempo, e una trasformazione del sé.

e marijuana. È il marito ubriaco di una giovane donna lavoratrice *da igreja*, è un mal di testa che non si riesce a combattere, è un figlio che ruba per comprarsi beni di lusso, una figlia adolescente che rimane incinta, una moglie che tradisce.

Intrecciandosi a questioni legate alla salute, alla vita coniugale e amorosa l'operare del Diavolo affettava la vita delle persone nel contesto delle favelas in cui ho lavorato, esercitando una violenza tanto fisica, quanto sensoriale e quotidiana. Il Diavolo agiva in favela, attuava conquistando e "corrompendo" anime e soggettività che circolavano tra i vicoli, esercitando violenza. La violenza intima – che per Philippe Bourgois (2007) comprende la violenza interpersonale, delinquente, il crimine organizzato e disorganizzato, il *self-abuse* – emergeva dunque come opera del Demonio. Nel labirinto della Rocinha il Demonio si muoveva nei e attraverso i corpi dei giovani coinvolti nel narcotraffico, si nascondeva nelle pratiche dell'abuso di droga e alcool affettando e vulnerabilizzando gli abitanti "del bene" della favela. Ma la violenza intima operata dal Demonio è anche quella che guida i movimenti quotidiani, indirizza gli attraversamenti dello spazio geografico della favela e scandisce il tempo per poterlo vivere e godere.

L'incontro e scontro quotidiano tra soggettività di bene e soggettività del male, tra mondo di Dio e mondo del Diavolo si materializzano dunque nello spazio della Rocinha, indirizzano le traiettorie spaziali (De Certeau, 1988) dei suoi abitanti. Negli attraversamenti quotidiani la favela emerge come uno spazio flessibile di incontro/scontro tra Dio e ciò che appartiene al suo mondo e il Demonio con i suoi soggetti, le sue cose e i suoi luoghi. È sempre nell'incontro che si articola la relazione tra i due mondi, la possibilità di essere esposti a rischio e protezione.

Il processo di restaurazione di anime produce nuove relazioni sociali (Viveiros de Castro, 2002) tra soggetti, soggetti e il mondo di Dio, soggetti e il mondo del Diavolo e si espande, dunque, nei luoghi della favela. La relazione tra soggetti umani e non-umani riconfigura in maniera drammatica e plastica i luoghi della favela. La relazione con il divino non è confinata ai luoghi di culto, ma assume significato proprio nell'incontro con luoghi e soggetti che vivono nel mondo del Diavolo e viceversa.

La prossimità spaziale tra luoghi di Dio e luoghi del Demonio,

particolarmente evidente nella vicinanza delle chiese che ho frequentato con luoghi di vendita e consumo di droga, è solo un modo architettonicamente visibile e sonoramente udibile di proteggere e proteggersi dall'insicurezza quotidiana. L'appartenenza al mondo di Dio permette ai fedeli di posizionarsi in un luogo "santo ovvero separato", crea uno scudo e blindo – per usare due termini nativi – le persone, difendendole. La protezione non è solo spirituale, ma è anche garantita dalla comunità di *crentes* in grado di esercitare un'autorità morale impressionante sul narcotraffico così come – anche se non sempre – sulla polizia<sup>68</sup>.

Nel discorso pentecostale la favela smette di essere un unico blocco criminale e deviante e non emerge come un luogo in cui vittime e agenti di violenza sono pacificamente circoscrivibili. La separazione tra bene e male, sebbene sia drammatica, non è fissa né immobile, ma essendo pericolosamente transitoria obbliga alla guerra spirituale.

---

<sup>68</sup> L'UPP conosceva bene e sapeva riconoscere nelle favelas in cui ho vissuto chi apparteneva alla comunità di *crentes*. In generale l'abbigliamento, il portare la bibbia sotto braccio, non stare in giro nei vicoli erano per la polizia segni sufficienti per non indurli a sospettare coinvolgimento con il mondo del crimine.

## Capitolo 2

### Dalla favela come lotta alla favela come campo di battaglia.

#### 2.1. Da ragazzina scalza ad artigiana. La lotta di *Dona Augusta*.

Avevo scritto una poesia anni fa, era venuto un tipo a raccogliere storie di vita. Poi è scomparso e la poesia non ce l'ho più, ma ricordo che la poesia era indirizzata ai grandi abitanti della grande città e diceva che anche una ragazzina scalza li può guardare. (*Dona Augustina*, 21 Marzo 2014).

Io mi sono scoperta solo negli anni Ottanta. È stato lì che ho scoperto cos'era il piacere e cosa significava vivere. Ho scoperto che avevo un valore grazie a Celeida Tostes<sup>69</sup>. Ho cominciato facendo i miei lavori di argilla, timidamente, sul mio letto, Celeida mi vide e valorizzò il mio lavoro. Penso di aver cominciato a vivere a partire da quel momento, perché, prima di conoscere quel che ho conosciuto attraverso questo lavoro, io non vivevo (*Dona Augustina*, maggio 2014)<sup>70</sup>.

*Dona Augustina* è stata una delle prime persone che ho conosciuto in favela. Un amico graffittaro mi aveva invitata ad andare con lui a Chapeu Mangueira dove millantava di tenere un corso di graffiti per bambini in un centro culturale. Mi aveva dato appuntamento direttamente al centro, al Galpão das Artes. Rileggo e ricordo bene l'adrenalina che avevo in corpo, avevo paura di entrare in favela da sola. Il giorno prima, dei dottorandi di antropologia dell'*UFRJ-Museu Nacional* mi avevano avvertita di stare attenta, che Chapeu Mangueira era una favela ancora pericolosa, nonostante l'UPP.

Ho faticato a trovare l'entrata della favela. Il mio amico mi aveva detto che avrei incontrato una salita a metà della via Gustavo Sampaio, la via principale del quartiere Leme, uno dei quartieri con l'IDH più alto di Rio de Janeiro – 0,71

---

<sup>69</sup> Celeida Moraes Tostes era una popolare scultrice carioca.

<sup>70</sup> Un pomeriggio *Dona Augusta* portò al Galpão un fascicolo curato da un gruppo di ricerca della UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) che era stato stampato alla buona qualche anno prima. Voleva leggermi la sua storia che “era già stata pubblicata”. Altre signore presenti mi hanno letto dei passi del lavoro di ricerca che non citerò per non rivelare i nomi di persone e luoghi. In parte le dichiarazioni citate in questo capitolo sono riportate anche in quel fascicolo.

(IBGE, 2010) – situato a una delle estremità della grande spiaggia di Copacabana. Leme era un quartiere raccolto, bello e tranquillo delimitato dal lungo mare, dall'Avenida Princesa Isabel, dal *Forte Duque de Caxias* e dal Morro da Babilonia, collina che ospita da un lato le favelas e dall'altro la discesa verso il quartiere di Urca. Ho sempre avuto la percezione che Leme avesse un'anima peculiare se confrontato con altre zone ricche della città. Era discreto, sfuggente e poco appariscente a differenza di altre zone benestanti che hanno fatto del trash-chic-ostentazione uno stile privilegiato per distinguersi nell'*urbanscape* carioca.

In realtà la salita cui faceva riferimento il mio amico non era visibile da via Sampaio. Sarebbe stato sufficiente che mi avesse detto di girare a sinistra all'angolo con il panettiere, entrare in una via residenziale fatta di lussuosi condomini e lì avrei trovato la salita. Così ho continuato sulla bella via commerciale finché, alla mia sinistra, ho trovato due poliziotti dell'UPP armati di fucile a presidiare uno strettissimo corridoio scavato tra due enormi e lussuosi condomini. Era l'entrata "secondaria" del *morro*. Chiesi di passare e m'inoltrai nel suddetto corridoio fino a trovarmi davanti ad una scalinata lunga e ripida. Avevo paura, una paura che, vista da qui, dalla sedia davanti al pc, era assolutamente ingiustificata. Chiesi a un nonno e al suo nipotino dove potessi trovare il Galpão das Artes "Vai da *Dona Augusta*? Ti accompagniamo noi". E la paura passò.

*Dona Augustina* aveva 76 anni, ma ne dimostrava molti di più. Capelli corti e bianchi, andatura lenta e zoppicante, una voce dolce e accogliente e una vista compromessa dal glaucoma che non era riuscita a curare nonostante si fosse rivolta a una clinica privata. Era considerata una leader comunitaria, ma non amava definirsi come tale, bensì come un'artigiana, la fondatrice del Galpão das Artes di Chapeu Mangueira.

Nel dicembre del '79, Celeida, su richiesta di un sambista di qua, venne a insegnare a creare bambole di cartapesta. Stava piovendo e scivolò sul fango. Le venne in mente che si poteva creare un gruppo di donne per lavorare con questo fango. Nel gennaio dell'Ottanta abbiamo cominciato a fare le prime riunioni e i primi lavori furono fatti con il fango di qui. Dopo Celeida cominciò a comprare il fango già pronto, ma non avevamo un luogo in cui cuocere i nostri lavori finché non fu pronto il Galpão. Abbiamo



formato un gruppo chiamandolo Gruppo di Memoria. Questo nome ha molto valore per me, perché Celeida ci fece vedere che avevamo una memoria, solo che era addormentata. (...) Quando mia mamma mungeva la mucca, metteva la farina in una piccola ciotolina e noi mangiavamo. Allora ho cominciato a creare quelle ciotoline di fango in cui mangiavamo all'epoca. È memoria. La costruzione del Galpão cominciò nel 1980, ma terminò solo nel 1983 (*Dona Augusta*, Maggio 2014).

Erano ormai molti anni che al Galpão non si faceva più artigianato con l'argilla. Erano esposti una decina di vasi all'entrata del centro e il vecchio e tanto desiderato forno era ormai in disuso. Il forno si raggiungeva scendendo una ripida scala che dalla sala principale del Galpão portava in uno spazio sotterraneo che ospitava vestiti usati, venduti per pochi *Reais* alle persone della favela e oggetti vari. Dietro una porta chiusa a chiave, c'era il forno. *Dona Augusta* accompagnava qualunque persona si recasse al centro per la prima volta a vedere il forno, ovvero “quello che rimane delle lotte e delle vittorie di una piccola Paraiba scalza”, ripeteva puntualmente.

Il Galpão era il punto di ritrovo di alcune signore più o meno anziane sia di Chapeu Mangueira che di Babilonia. Anche se poche di loro si riunivano tutti i pomeriggi e il martedì le signore si trovavano per giocare a bingo armate di cartelline e fagioli per segnare i numeri, era il giovedì il giorno in cui il Galpão era più affollato. Tutti i giovedì pomeriggio, dalle 15 alle 18 al centro era proposta un'attività. Era un susseguirsi di progetti a breve o brevissimo termine con la nutrizionista, con la psicologa, con le assistenti sociali, con diverse ONG, gruppi di ricerca dell'Università<sup>71</sup>. A seconda dell'esperto presente venivano organizzate diverse attività, molte delle quali non ricevevano l'approvazione di *Dona Augustina*. “Noi siamo artigiane, le vedi le nostre mani? Ci interessa quando possiamo creare qualcosa, non quando ci fanno fare cose inutili”. Le cose inutili a cui faceva riferimento *Dona Augusta* erano, ad esempio, le attività che prevedevano la creazione di collage a partire da riviste femminili per autorappresentarsi nel presente e nel passato, o per parlare della propria sessualità.

---

<sup>71</sup> Tra le persone “esterne” che frequentavano assiduamente il Galpão per progetti a breve termine, non posso non includere anche me e Nicole Rosner, un'antropologa di Berkeley, amica e ostinata ricercatrice. Con lei ho condiviso moltissime delle giornate al centro, attraversamenti urbani, campi e riflessioni.

Appoggiava, però, le attività che prevedevano la preparazione di qualsivoglia oggetto fatto a mano.

In quindici mesi di assidua frequentazione del Galpão ho assistito alla creazione di moltissimi oggetti *handmade*, rafforzato la mia passione per il “fatto a mano” e condotto un laboratorio per fare pupazzi di stoffa – su insistenza di *Dona* Augustina e con non poca vergogna dato che le signore cucivano molto meglio di me. Bamboline di cartapesta, decorazioni in lana da appendere alle pareti, una mappa di Chapeu in cartapesta, scatoline di carta. La creazione di oggetti, il “tenere occupate le mani” come diceva sempre *Dona* Cida (65 anni) aiutava a dimenticare, ma anche a raccontare le “lotte quotidiane”. Aiutava a scoprirsi e valorizzarsi in una comunità non sempre pacifica di “donne in relazione” (Paini, 2007). Tra il muovere le mani e le merende fornite dal *Posto de Saúde*<sup>72</sup> di Chapeu Mangueira e Babilonia affioravano storie di battaglie andate e problemi presenti.

Accadeva spesso che, influenzate da presenze esterne, le donne del Galpão lasciassero affiorare la *saudade* per il passato. Molte di loro avevano in comune una storia di vita fatta di migrazioni, approdi, maternità difficili, battaglie familiari e comunitarie. Ho sempre avuto la sensazione che molte delle frequentatrici del Galpão si percepissero un po’ come le fondatrici delle due favelas che ospitava la collina.

Come *Dona* Augusta molte signore anziane del *morro*, erano arrivate a Rio de Janeiro migrando dalle aree rurali del Brasile, dello stesso Stato di Rio de Janeiro, del Ceará, del Minas Gerais, di Paraíba, di Espírito Santo<sup>73</sup>.

Vivevo nell’area rurale<sup>74</sup> di Joao Pessoa, nello Stato di Paraíba, in un piccolo posto chiamato Engenho Novo. (...) A volte mi vedo ancora come quella ragazzina con il vestito lungo, scalza e con i capelli spettinati. Mi ricordo mia mamma uscire per andare a lavorare nei campi lasciando a casa quattro figli piccoli. Mia madre tornava a casa stanca, con in mano la sua

---

<sup>72</sup> I *Postos de Saúde* in Brasile fanno parte del SUS (*Sistema Único de Saúde*), servizio sanitario nazionale, e offrono agli abitanti di un quartiere o regione servizi sanitari di base.

<sup>73</sup> Secondo *l’Associação dos Moradores* di Chapeu Mangueira i primi abitanti della favela provenivano dal Minas Gerais e solamente negli anni Trenta cominciarono a popolare Chapeu migranti dall’*interior* dello Stato di Rio de Janeiro e negli anni Cinquanta dal Ceará, Pernambuco e Paraíba.

<sup>74</sup> Traduco con area rurale il termine brasiliano *interior*.

zappa, si sedeva alla luce della lanterna per fare bamboline di stoffa e fango. Tutte le bambine dell'area rurale avevano contatto con il fango perché non avevano altri giochi. Mia mamma uccideva le galline e a noi rimanevano le interiora cucinate in quelle piccole pentoline. È stata un'infanzia triste, di routine, ma avevamo cose allegre. (...) Sono venuta a Rio de Janeiro per prendermi cura di mia nipote perché mio fratello e mia cognata lavoravano e non sapevano con chi lasciare la bambina. Era venuto a prendermi mio fratello e fu molto interessante perché sono venuta in aereo. A quell'epoca il cibo negli aerei era freddo e vomitai mangiando gallina fredda (*Dona Augustina*, Marzo 2014).

Come lei anche *Dona Cida* e *Dona Francisca* (73 anni) erano arrivate nella grande città per prendersi cura di figli e figlie di qualche familiare con cui dividevano la casa, per lavorare in fabbrica come *Dona Isabel* (61 anni), per seguire il marito come *Dona Ifigenia* (65 anni), per lavorare a casa di qualche *madama* come *Dona Ana* (70 anni).

Alcune ricordavano il viaggio, non sempre rapido come quello in aereo di *Dona Augusta*. *Dona Ifigenia* passò “nove giorni e nove notti in mezzo alla foresta dentro una tela” per arrivare a Rio de Janeiro.

A quell'epoca facevano questa cosa di trasportare le persone in camion. Per poter passare in una cittadina dovevamo abbassare la tela e tutti coperti. È triste. I miei figli ce l'hanno fatta. Li ho trascinati qui perché non c'erano le condizioni per rimanere là con loro. Era il 1960. Sono arrivata da là [Cearà] e mio marito...gli avevo già scritto una lettera per dirgli che sarei venuta. Così lui mi rispose dicendo di non venire perché era disoccupato, ma io non ho mai ricevuto quella lettera. Misi tutti dentro il camion senza soldi e senza nulla (*Dona Ifigenia*, Marzo 2014).

*Dona Francisca* dal canto suo fece fatica ad abituarsi a Rio de Janeiro, arrivare in una città così grande fu un grande *choque* per lei tanto che ritornò per due anni nella cittadina di Apiacà, nello Stato di Espírito Santo, dove conobbe quello che diventò suo marito. Con lui si trasferì di nuovo a Rio de Janeiro per non abbandonarla più.

Su una cosa erano sempre tutte concordi nei racconti e nei ricordi. All'epoca

della loro giovinezza Chapeu Mangueira e Babilonia erano “tutta foresta”. Nonostante siano sulla stessa collina Chapeu Mangueira e Babilonia hanno una storia di occupazione differente. Dal punto di vista giuridico la terra su cui sorge Babilonia è un terreno militare<sup>75</sup> e l’occupazione era avvenuta dall’alto verso il basso.

Le prime case che sono nate a Babilonia erano dei militari e delle loro famiglie. Erano di legno o fango ed erano in alto. (...) La terra di Babilonia è ancora una terra militare, la proprietà è militare. Tu non sei proprietario della terra, sei proprietario della casa. Se la terra è vuota a te non rimane nulla (Andreu, 28 anni, Maggio 2013).

Il lato di Chapeu Mangueira, invece, era stato occupato dal basso verso l’alto da migranti arrivati in città per lavorare in fabbrica o nel ramo edilizio. Come mi rivelò un giorno una delle poche frequentatrici giovani del Galpão “è per questo che si chiama Chapeu Mangueira, perché quelli che vivevano in alto a Babilonia guardando verso il basso vedevano solo una grande *mangueira* [pianta di mango] che dall’alto sembrava un cappello che copriva tutto”.

Come ricordava *Dona* Augustina “c’erano pochissime persone che vivevano qui. Le case erano di legno o di *pau-a-pique*<sup>76</sup> ed erano molto distanti tra di loro. Le stradine non esistevano, erano sentieri pieni di pietre. Era tutta foresta e s’illuminava con lampade a olio”.

Nei racconti delle signore anziane con cui ho condiviso tanti momenti, la favela anticamente era tutta foresta, le case erano poche e costruite di legno o fango, i sentieri erano ripidi e non asfaltati, tanto che per salire “ci si doveva aggrappare che neanche un gatto” (*Dona* Ana). Le abitazioni erano piccole e densamente abitate, i tetti erano di lamiera o di zinco, non c’era acqua corrente, non erano dotate di luci e si cucinava con la legna o cherosene.

*Meu Barraco* (1946), Duque e Dilu Mello.

---

<sup>75</sup> La parte alta della collina dal lato di Babilonia negli anni Cinquanta era la sede del *Comando do PO* (*Posto de Observação*). I primi a popolare la collina, secondo l’*Associação dos Moradores* di Chapeu Mangueira furono le famiglie dei lavoratori del Forte Duque de Caxias.

<sup>76</sup> Tecnica di autocostruzione che prevede l’intreccio di pali di legno e si bambù riempiti con il fango.

(...) *O meu barraco é claro que faz gosto/ La não tem gás, nem  
eletricidade/ Não pago a luz, não pago imposto/ Não pago a luz, que  
felicidade (...)*

*Morro* (1953), Luís Antônio.

(...) *O morro!/Aonde mora a lua/ Aonde não ha rua/ Nem agua nem  
luz!/ Morro! (...)*<sup>77</sup>

Nonostante le difficoltà quotidiane e la precarietà infrastrutturale “la convivenza era molto buona, tutti si rispettavano, perché tutti avevano le stesse cose, nessuno aveva di più degli altri” (*Dona Augusta*). La nostalgia era indirizzata verso un passato di “comprensione reciproca”, di “tranquillità”, “rispetto”, “cooperazione”, “fratellanza”, verso un’epoca in cui si poteva “dormire con le porte aperte” e le donne potevano rimanere per strada di notte a chiacchierare. Un’epoca in cui gli abitanti della favela si aiutavano tra di loro, partecipavano ai *mutirões*<sup>78</sup> per costruire le case degli altri, le strade e addirittura il posto medico e lo stesso Galpão das Artes.

*Dona Seisa*, 70 anni, originaria del Minas Gerais e lavoratrice domestica, ricordava che quando era giovane tornare a casa dal lavoro era un sollievo.

La lotta te la portavi in casa, con i figli, i mariti, la cena da preparare, ma sapevi che qui dentro venivi rispettata. (...) Al tempo avevamo vergogna persino di andare dal ginecologo o no? Perché appena vedeva che eri una favelada ti trattava senza rispetto. Del tipo che se non eri incinta “ma come sei favelada e non sei incinta?”, se eri incinta “ecco di nuovo una favelada che fa figli”, o del tipo che una mia amica è stata anche violentata perché “tanto sai com’è, una favelada”. Sai perché siamo tristi Laura? Perché con tutte le nostre lotte guarda dove siamo finiti [indicando un gruppo di bambini che urlavano nel piazzale del Galpão mentre passavano tre

---

<sup>77</sup> In questo capitolo citerò altri pezzi di samba per situare le traiettorie dei miei interlocutori. Tutte le canzoni citate in questa tesi saranno lasciate in lingua originale nel corpo del testo e tradotte letteralmente in nota. La mia baracca: “La mia baracca è chiaro che piace/là non c’è gas né elettricità/non pago la luce, non pago le tasse/non pago la luce, che felicità”. *Morro*: “*O morro/dove vive la luna/dove non ci sono vie/né acqua né gas/Morro*”.

<sup>78</sup> Una pratica collettiva di mutuo aiuto. Secondo il nuovo dizionario di lingua portoghese la parola ha origine dal termine tupi *motyrõ* che letteralmente significa lavoro in comune.

poliziotti dell'UPP armati di mitra] (*Dona Seisa*, Luglio 2013).

## **2.2. Umili dimore. La lotta di *Dona Fernanda*, la lotta per la casa.**

Erano circa 20 anni che *Dona Fernanda* (60 anni) si era trasferita in quella casa nella parte alta di Babilonia. Era la sua casa, di nessun altro. “L’ho fatta tutta io” ripeteva incessantemente. Avevo conosciuto *Dona Fernanda* al Galpão e dopo una visita veloce, in due giorni, mi ero trasferita a vivere a casa sua.

Ancora giovane, si era trasferita a Rio de Janeiro da una piccola città vicino a Salvador - “non Salvador, ma tipo Salvador” - per lavoro. Aveva vissuto molti anni in una *república*, una casa condivisa solo con ragazze. All’inizio non aveva una stanza sua. Dopo un po’, lavorando duramente, era riuscita a conquistarsi una stanza. La *república* era a Copacabana. Era bella da giovane *Dona Fernanda* e non perdeva mai occasione di farmelo notare dirigendo la mia attenzione verso le moltissime foto di se stessa con cui aveva tappezzato il salotto di casa e camera sua. Erano tutte foto in posa, dove lei appariva molto più bianca di quello che era in realtà. Vestiti eleganti, dai colori sgargianti, capelli mossi e boccolosi, sciolti o abbelliti da fascette e cappellini. Era tanto bella da giovane, che molti uomini la volevano prendere con sé. Lavorava come domestica in una casa a Leme per una ricca famiglia carioca.

La mia padrona era una bella persona, *gente fina*, mi ha sempre trattata bene anche il signore e i suoi figli. Lavoravo a casa della mia padrona senza dormire. A volte, sai com’è, quando finivo di lavorare andavo in un *boteco* a bere birra. Tutti gli uomini mi volevano. Poi ho conosciuto Francisco era un bell’uomo, era qui del *morro*, qui un po’ più in alto, aveva una casa sua. Così ho cominciato a venire qui al *morro*, a frequentarlo. Non volevo, sai com’è, vivere in favela. Non stavo pensando di vivere in favela quando sono venuta a Rio, ma alla fine lo vedi anche tu è un posto tranquillo. Però non è che volessi neanche vivere in una casa con molte altre ragazze (*Dona Fernanda*, Giugno 2013)

*Dona Fernanda* era sempre stata una donna dalle grandi aspirazioni. Non aveva mai voluto raccontarmi della sua vita bahiana, della sua famiglia, dei suoi

genitori e io, per rispetto, non ho mai insistito più di tanto. Mi aveva solo accennato che quando era ancora adolescente era andata via di casa per trasferirsi in quella di un'altra famiglia e prendersi cura di degli affari domestici e di una bambina piccola. Anche la relazione con Francisco nei suoi racconti è sempre stata come avvolta in una nebulosa che lasciava affiorare amore, rispetto e aiuti economici. "Poi io devo molto a Francisco, ma lui non ha mai accettato questa mia anima indipendente".

Ben presto Francisco cominciò a chiederle di trasferirsi al *morro* da Babilonia, ma *Dona* Fernanda non voleva andare a vivere con lui. Nonostante non avesse disponibilità economiche sufficienti, voleva una casa tutta sua. Un giorno, "perché Dio è tremendo e misericordioso, è successa una cosa che ha cambiato la mia vita".

Nella casa in cui viveva Fernanda risiedeva una giovane coppia. Tutto il *morro* sapeva che la relazione tra i due era tutt'altro che pacifica. Lui beveva e faceva uso di droghe. Una notte, dopo una litigata furiosa, lui cominciò a picchiarla fino ad arrivare a darle fuoco. "L'ha bruciata tutta. (...) Non è morta, ma tu immaginati il tuo uomo che ti da fuoco. Dopo neanche un'ora ha bussato alla loro porta il *dono* del *morro* a quel tempo. Loro non permettono queste cose. Non si può bruciare la moglie *quí*". Furono i vicini a chiamare il *dono*, il quale diede all'uomo due opzioni: andarsene immediatamente dalla favela o morire. L'uomo se ne andò, così come la sua compagna, abbandonando la casa. Francisco avvisò Fernanda dell'accaduto.

Non che io volessi passare sopra le disgrazie di nessuno, ma per me era un'opportunità. La casa costava poco era in una bella posizione, guarda lo sai, si vede tutto il mare. L'ho pagata 2.000 *reais*. Mi sembra proprio 2000 *reais*. Non ti dico la confusione per incontrarmi con il tipo, lui non poteva salire il *morro* (...). Era tutta di legno, proprio una baracca, tutta storta faceva pena, ma Francisco mi aveva promesso che mi avrebbe aiutata a fare i lavori. Guarda faceva proprio pena. Non ho neanche una foto per farti vedere come, grazie a Dio tutto poderoso, l'ho trasformata (*Dona* Fernanda, giugno 2013).

*Dona* Fernanda aveva investito tutte le sue energie fisiche, economiche ed

emotive, tutti i suoi risparmi per riformare la sua casa. Al tempo della mia ricerca era composta da un cortile al quale si accedeva attraverso una porta di legno che doveva rimanere rigorosamente chiusa a chiave. Era una delle sue ossessioni. “Mi raccomando *gringa*. Apri, esci, chiudi, apri, entri, chiudi. Non si può mai sapere se ti entra un vagabondo. Per l’amor di Dio chiudi sempre”. Incollato con lo scotch, spiccava sul lato esterno della porta un cartello di carta plasticata che riportava una Preghiera di Liberazione.

#### Sicurezza di chi si rifugia in Dio

Chi dimora nel riparo dell'Altissimo, riposa all'ombra dell'Onnipotente. Io dico all'Eterno: «Tu sei il mio rifugio e la mia fortezza, il mio Dio, in cui confido». Certo egli ti libererà dal laccio dell'uccellatore e dalla peste mortifera. Egli ti coprirà con le sue penne e sotto le sue ali troverai rifugio; la sua fedeltà ti sarà scudo e corazza. Tu non temerai lo spavento notturno, né la freccia che vola di giorno, né la peste che vaga nelle tenebre, né lo sterminio che imperversa a mezzodì. Mille cadranno al tuo fianco e diecimila alla tua destra, ma nulla ti potrà colpire. Basta che tu osservi con gli occhi e vedrai la retribuzione degli empi. Poiché tu hai detto: «O Eterno, tu sei il mio rifugio», e hai fatto dell'Altissimo il tuo riparo, non ti accadrà alcun male, né piaga alcuna si accosterà alla tua tenda. Poiché egli comanderà ai suoi Angeli di custodirti in tutte le tue vie. Essi ti porteranno nelle loro mani, perché il tuo piede non inciampi in alcuna pietra. Tu camminerai sul leone e sull'aspide, calpesterai il leoncello e il dragone. Poiché egli ha riposto in me il suo amore, io lo libererò e lo leverò in alto al sicuro, perché conosce il mio nome. Egli mi invocherà e io gli risponderò; sarò con lui nell'avversità; lo libererò e lo glorificherò. Lo sazierò di lunga vita e gli farò vedere la mia salvezza.

La stessa preghiera era affissa alla porta d’ingresso di casa, esattamente sotto un enorme Occhio greco. L’Occhio greco o Turco o “occhio grande” è un popolare amuleto circolare e composto da cerchi concentrici che protegge dall’invidia e dagli sguardi. Ne aveva molti altri distribuiti per casa e non in modo casuale. All’ingresso di camera sua, in cucina, sopra il tavolo. Aveva anche molti bijoux a forma di occhio greco, orecchini, collane, braccialetti. Nel 2013 mi regalò un paio di orecchini a forma di occhio grande. “Proteggono dalle *mal*



*olhadas* [letteralmente sguardi malvagi], dall'invidia, da chi ha l'occhio *gordo* [letteralmente occhio grasso]. Qui in casa, è perché il *morro* è pieno di *olhos gordos*. Tanti vorrebbero una casa come la mia, ma io ho lottato tanto per averla così”.

Il cortile era delimitato da due muri che lei stessa aveva fatto costruire per circoscrivere il suo spazio. Quello sulla destra era stato costruito postumo in seguito ai continui conflitti con il vicino che era un trafficante e, a detta sua, tentava in tutti i modi di appropriarsi di uno spazio che lei rivendicava come suo.

*Dona* Fernanda aveva comprato circa due anni prima il mio arrivo un nuovo piano cottura con cinque fornelli. “Per quanto riguarda il cibo, tu non puoi cucinare” mi aveva detto il primo giorno.

Mi fa: "non puoi cucinare perché i fornelli sono nuovi e perfetti, ho speso tantissimi soldi per comprarli e tu non li sai pulire, mi fai le righe. Ti farò da mangiare io. Vedrai non mancheranno mai riso e fagioli, ma avranno poco sale. Io non posso mangiare niente di fritto e cose salate perché ho la pressione alta e il diabete. Il caffè al mattino lo preparo solo per te perché c'è lo zucchero e io non posso mangiarlo lo zucchero, per il diabete”. Basterebbe farlo senza zucchero! (Diario di campo, Maggio 2013).

*Dona* Fernanda aveva il diabete acquisito e ipertensione. Prendeva quotidianamente le pastiglie, ma aveva una visione profondamente differente dalla mia di cosa fosse un alimento non fritto e con poco sale. Era decisamente sovrappeso e oltre a non partecipare mai della ginnastica mattutina per anziani che veniva organizzata tre giorni a settimana dal *Posto de Saúde*, si alimentava male e con prodotti di scarsa qualità. Nel week end trascorrevva regolarmente un giorno o due a bere birra di marca Itaipava e, cosa poco comune, vino rosso scadente in bottiglia da 2 o 3 litri, di quei vini che vendono in Brasile e di cui non è data sapere l'uva.

“Ho lottato tutta la vita per questa casa, per questo non posso farti un prezzo più basso, è la mia vittoria in nome di Gesù”. La stanza che la Baiana mi affittava era accogliente, “c'è anche la televisione *gringa*”. Nella mia stanza c'era un armadio spazioso, una sedia e un letto che sarebbe stato comodo se non avesse avuto le assi spezzate a metà. Ho evitato di mettere i vestiti nel guardaroba perché

era stracolmo di palline di naftalina come tutto il resto della casa per altro. *Dona* Fernanda aveva cosparso ogni angolo di casa con le palline di naftalina, negli angoli, dentro la credenza, sotto il divano, in bagno, addirittura in cucina. Quella di spargere naftalina sembrava essere una strategia comunemente adottata dagli abitanti delle favelas per proteggere la casa dall'umidità, secondo *Dona* Fernanda.

Per quanto io abbia usato ottimi materiali per la mia casa qui nel *morro* le case sono sempre molto umide, tu vedi macchie di umido sui muri? In casa di Ana o di *Dona* Marlene ne hai viste tante vero? È perché non usano la naftalina. Qui si respira bene, non ho problemi respiratori quasi mai e da quando hanno rimosso la casa sopra il lato che guarda il mare, respira (*Dona* Fernanda, Giugno 2013).

La casa che avevano rimosso e che bloccava la vista del mare a *Dona* Fernanda era quella di *Dona* Duda, 70 anni, la quale si era trasferita da due anni in uno degli appartamenti costruiti dal progetto *Morar Carioca*. Il progetto *Morar Carioca* fu inaugurato nel 2010 come progetto di urbanizzazione delle favelas con l'obiettivo di "rimuovere" le case considerate in area di rischio e far rimanere le persone rimosse nella stessa favela<sup>79</sup>. Fernanda era felice della rimozione della casa, "anche se Duda è un'amica, una sorella. Aveva una casa bellissima grande e piena di cose raccolte in una vita". La casa di *Dona* Duda era situata in una "zona a basso rischio", come quella di *Dona* Fernanda, ma intralciava il progetto di costruzione di una strada che doveva essere percorsa da motocicli e che portava alla parte alta della favela riconosciuta come Area di Protezione Ambientale. "Intralciavo i turisti", mi disse ridendo *Dona* Duda l'unica volta che mi sono recata a casa sua per un'intervista. I piccoli condomini costruiti dal progetto *Morar Carioca* non avevano nulla in comune con il resto delle abitazioni

---

<sup>79</sup> Secondo André Costantine, leader del *Movimento Favela Não se Cala*, il progetto *Morar Carioca* è stato uno degli ennesimi fracassi delle politiche di urbanizzazione carioca. Nel *morro* da Babilonia il progetto prevedeva la costruzione di tre palazzi e ne furono costruiti solo due, senza dare priorità alle persone che avrebbero dovuto avere la precedenza come persone portatrici di handicap. Nel 2010 fu preparata dal governo una mappa che divideva il *morro* in aree di "alto, medio, basso rischio" e molte delle persone che avevano le case in zone di alto rischio frane, in particolare dopo forti piogge, non sono state ricollocate. Il *Morar Carioca* voleva rappresentare la continuazione e riconfigurazione del progetto *Favela Bairro* (1994-2008) che prevedeva miglione nell'ambito delle infrastrutture, dei servizi sociali, una regolamentazione immobiliare, la costruzione di asili. Più che puntare sulla riforma degli spazi domestici, *Favela Bairro* si proponeva come progetto di riforma degli spazi pubblici delle favelas.

disseminate per la favela. *Dona Duda* era nata e cresciuta in favela, prima al Morro de São Carlos, una favela localizzata nella zona nord di Rio de Janeiro, nel quartiere Estácio, poi a Babilonia.

Duda si era trasferita a Babilonia ancora giovane a causa “di una vita difficile”.

Ero abituata a vivere in casa e non in appartamento. Era bella la mia casa, me la invidiavano tutti. Era in una bella posizione ed era grande e piena di cose che ho dovuto buttare perché qui non ci stanno. Pensavo che ci sarei morta in quella casa, ma Dio ha un piano per tutto. *Dona Fernanda* cosa ti ha detto? Che era bella? Certo, a lei hanno fatto un grande favore che adesso un sacco di *gringos* vogliono comprarle la casa. Noi che siamo cresciute senza niente, senza acqua, senza bagni, abbiamo lottato tanto. Pensa che avevo pensato di fare dei lavori poco prima che mi dicessero che l'avrebbero rimossa...era la mia conquista dato che non ho figli, né marito, nessuno, solo Gesù. Io alla fine sto bene anche qui, sono da sola, io e Dio (*Dona Duda*, Aprile 2013).

Come ha confidato un interlocutore all'antropologa Mariana Cavalcante, “le case della favelas non sono mai pronte, figlia mia” (Cavalcante, 2009, p. 72). L'ossessione di *Dona Fernanda* per la casa non era un caso isolato – anche se i successi che facevano approssimare casa sua a un qualcosa di definitivo non erano così condivisi. Il suo più grande desiderio era riuscire a vendere la casa e tornare a vivere nello Stato di Bahia. La casa, nel contesto delle favelas, emerge come materia e capitale, ma anche un processo, un ideale al quale approssimarsi (Hage, 1997; Jansen, 2017), una fantasia, un desiderio.

Quasi ogni giorno salendo e scendendo i *morros* era possibile incontrare case in ristrutturazione. Manipolate da progetti personali, familiari, comunitari e governativi le favelas in cui ho vissuto e che ho visitato apparivano come dei continui *works in progress*. Anche Roberta, in Rocinha, decise di fare i lavori in casa proprio mentre mi affittava la stanza. Aveva chiamato Beto, un uomo di 50 anni che aveva costruito moltissime case in Rocinha, per rimuovere la scala a chiocciola che collegava la sala alle due stanze e collocarla all'esterno. “Sto pensando magari di affittare una parte della casa. Poi magari costruiamo un altro

piano sopra la *laje* e affittiamo solo la parte in basso”.

Il processo di trasformazione delle abitazioni “da baracca a casa in muratura” (Cavalcante, 2009) ha investito la vita di tutti o quasi i miei interlocutori sul campo. Lungi dall’essere solo investimento materiale ed economico, l’ossessione per la trasformazione della casa è un problema che ha radici storiche, politiche e sociali e che riproduce e si riverbera sulle traiettorie d’incertezza vissute dagli abitanti delle favelas.

Secondo Burgos (2006, p. 27) la “scoperta” del problema delle favelas da parte del potere pubblico avviene alla fine degli anni Trenta e prende le mosse dal “fastidio” che le favelas che andavano formandosi nel centro e nella zona sud di Rio de Janeiro, arrecavano all’ordine urbano della città. Definite come “aberrazioni” dal *Código de Obras da Cidade* del 1937, secondo lo stesso codice, le favelas andavano eliminate.

A partire da quel momento<sup>80</sup> cominciò una politica di rimozione selvaggia delle baracche che costituivano le favelas e dei loro abitanti, indirizzata a ristabilire l’ordine urbanistico e morale della città (Burgos, 2006; Cavalcante, 2009; Valla, 1992; Zaluar, 1985). Come mostra Valladares (2005) tra il 1962 e il 1974 furono rimosse quasi 140mila persone e quasi 90 favelas. A partire dagli anni Ottanta furono promossi vari programmi dallo Stato e dalla città di Rio de Janeiro che miravano ad abbandonare il paradigma della rimozione e promuovere interventi urbanistici dentro le stesse favelas (Burgos, 2006; Cavalcante, 2009). Così, “la storia del passaggio da un paradigma delle politiche del governo basato sulle rimozioni a un programma che mira all’integrazione delle favelas nella città formale, si trasforma nella storia del passaggio dalla baracca alla casa” (Cavalcante, 2009, p. 73).

Quello della casa o del processo di fare casa, veniva narrato nei termini di “lotta” e “battaglia”, “vittoria”, “conquista”, “successo” configurando un linguaggio che metteva in forma il senso delle difficoltà vissute dagli abitanti delle favelas *cariocas*. Le vittorie e le battaglie per la casa, per il Galpão di *Dona Augusta*, per il forno, nella maggior parte dei casi da me incontrati, erano parziali,

---

<sup>80</sup> Secondo Gonçalves (2012, p. 256) in realtà “le politiche pubbliche implementate in relazione alle favelas e i loro abitanti negli anni 1940-1950, non si configurarono in un attacco ostensivo e indiscriminato a questi spazi, né in un riconoscimento di fatto di queste aree. Si consolidò una tolleranza verso le favelas a condizione che i loro abitanti accettassero il ruolo di massa di manodopera politica”.

transitorie, inconcluse, processi ancora e sempre aperti a cui aspirare e per cui “lottare”.

### **2.3. Nera, povera e favelada. La lotta di Roberta per l’educazione.**

Roberta era nata nel 1966 in Rocinha, era nata, come non si stancava di ripetermi, “*negra, pobre e favelada*”. Figlia di un calzolaio e di un’impiegata delle pulizie in una scuola privata, aveva tre sorelle. Erano gli anni in cui la Rocinha aveva cominciato a crescere incontrollabilmente quelli in cui nacque Roberta.

Il 1966 fu l’anno di quella che è marcata nella città di Rio de Janeiro come la più grande inondazione della storia della metropoli. Il 10 e l’11 gennaio la città fu invasa dall’acqua e, nonostante la tragedia avesse investito l’intero tessuto urbano, a essere più colpiti, scriveva il giornale *Correio da Manhã* del 15 gennaio 1966, “furono gli abitanti delle favelas e delle *vilas*, ovvero delle classi meno favorite: lavoratori, operai, domestiche, lavoratori precari, soldati, lavoratori informali<sup>81</sup>” (Gonçalves, 2015, p. 103, Gonçalves, 2013). La Rocinha era stata inclusa nel grande piano di rimozione lanciato nel 1962 dal governo Lacerda (1960-1965). Nel 1960, sotto la stessa amministrazione, era stata inaugurata la prima iniziativa pubblica di urbanizzazione massiccia delle favelas, stimolando gli abitanti a organizzare *mutirões*.

A fronte della pressione del mercato immobiliare il progetto di urbanizzazione delle favelas fu dimenticato (...) nel 1962 (...) i fondi statunitensi destinati a progetti abitativi in America Latina furono destinati, a Rio de Janeiro, a progetti di costruzione in larga scala di congiunti abitativi, il che permise all’amministrazione Carlos Lacerda di iniziare una politica di rimozione di massa dei favelados. Il bilancio finale del governo Lacerda in questo ambito, fu la rimozione di 42.000 persone, la demolizione di 8.078 baracche e lo sradicamento totale o parziale di 27 favelas tra il 1962 e il 1965. (Gonçalves, 2015, p. 103).

I congiunti abitativi che furono costruiti in quegli anni, tutt’ora presenti e comunemente definiti e rappresentati come favelas, sono Vila Kennedy, Vila

---

<sup>81</sup> La parola usata è *biscateiros*. Il termine *biscates* può essere tradotto con lavoretto saltuario.

Aliança, Cidade de Deus<sup>82</sup> nella zona est della città e Vila Esperança situata nel comune Magè, nella regione metropolitana di Rio de Janeiro.

Roberta ripeteva spesso che era solo grazie all'inondazione del 1966 che era nata e cresciuta in Rocinha. A causa dell'emergenza del 1966, infatti, la Rocinha non fu distrutta e i congiunti abitativi che avrebbero dovuto ospitare i suoi abitanti, furono destinati agli sfollati. La Rocinha rimase lì.

Nonostante avesse già cominciato a essere fittamente abitata e costruita, a quel tempo la Rocinha era “un buon posto per vivere, era solo foresta qui” mi confidavano sempre gli abitanti di lunga data della grande favela. Abbarbicandosi su una collina nel centro della zona sud della città meravigliosa a partire dagli anni Trenta, la Rocinha è cresciuta verticalmente nel corso di decine di anni trasformandosi nella *favela* più grande di Rio de Janeiro, dell'intero Brasile e, così sembra, di tutta l'America Latina. Come avvenne per molte altre *favelas* della città, la Rocinha cominciò a essere occupata in massa negli anni Cinquanta da lavoratori migranti impegnati nella costruzione di quella che Gilberto Velho (1989) ha definito l'utopia urbana riferendosi alla zona sud della città. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, secondo Sengala (1991, p.110), la popolazione della Rocinha passò da 4.513 a 14.793 abitanti.

La più grande favela del Sud America ha origini rurali. Nel diciannovesimo secolo la Rocinha era un'enorme fazenda di buoi. All'inizio del Novecento al posto dell'allevamento di buoi, cominciarono a nascere varie tenute in cui si coltivava frutta, verdure e erbe. Secondo l'*Associação dos Moradores*<sup>83</sup>, negli anni Venti aveva un'estensione di circa 550.000 metri quadrati ed era divisa in lotti di 270 metri quadrati destinati a lungo termine ad essere venduti. La divisione in lotti fu affidata alla *Companhia Castro Guidon* che creò una pianta con una divisione delle strade – *Rua 1, 2, 3, 4* - che ritroviamo ancora oggi.

---

<sup>82</sup> La Cidade de Deus cominciò a essere costruita in quegli anni.

<sup>83</sup> Fonte: <http://www.rocinha.org/noticias/view.asp?id=181>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).

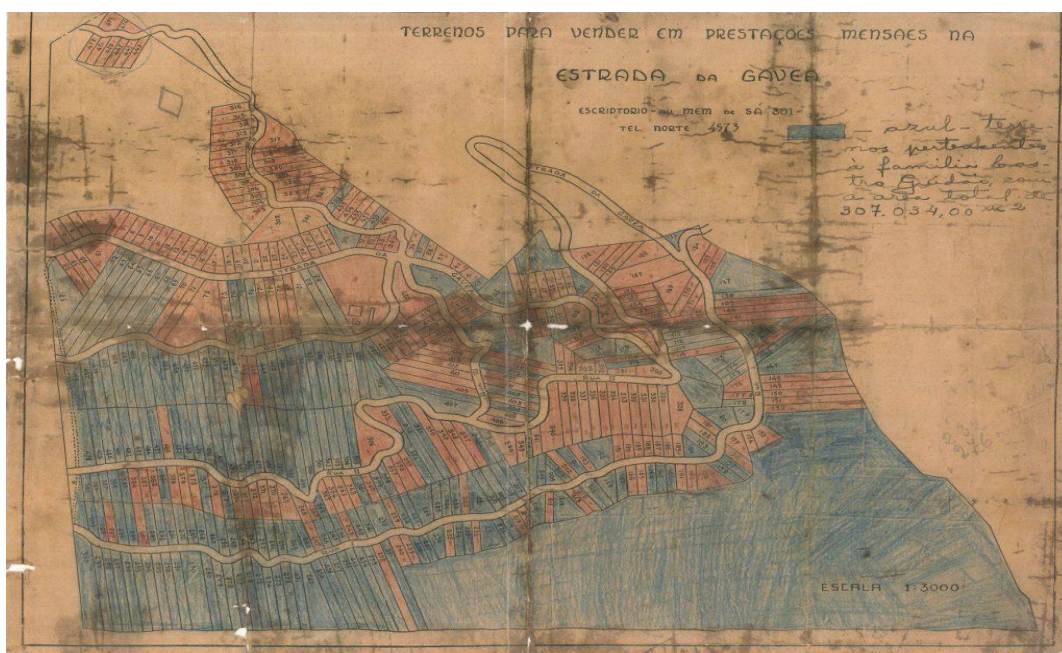


Figura 2. Pianta della Rocinha disegnata dalla Companhia Castro Guidon<sup>84</sup>

In quel periodo i lavoratori andavano nei mercati vicini a vendere i prodotti coltivati e, ai clienti entusiasti, dicevano che provenivano dalla loro *rocinha*, ovvero piccola *roça*<sup>85</sup>. Da qui il nome della grande favela. Alla fine degli anni Trenta, la *Companhia Castro Guidon* fallì e gli abitanti che già risiedevano su quella terra vi rimasero, illegalmente. All'inizio degli anni Quaranta la costruzione della *Estrada da Gávea* e l'inizio del flusso migratorio di lavoratori provenienti dal nordest brasiliano, contribuirono all'inizio del popolamento massiccio della Rocinha.

<sup>84</sup> Reperibile al link: <http://memoriarocinha.com.br/linha-do-tempo/>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>85</sup> Con enorme approssimazione, definisco la *roça* come un campo coltivato a gestione familiare.



Figura 2. Rocinha, 1885 (Archivio fotografico IMS-Instituto Moreira Salles) e 2015<sup>86</sup>

La foto sopra illustra in maniera inequivocabile l’esplosione della Rocinha avvenuta in poco più di 120 anni. Un’esplosione i cui artefici sono stati principalmente i suoi abitanti che, in anni di lavoro nell’ambito della costruzione edilizia formale e informale, si sono guadagnati la nomea di “migliori architetti e ingegneri della città”, come mi confidò un giorno un amico.

Come già mostrato la Rocinha ospita oggi circa 200mila persone, è stata formalmente riconosciuta come *Bairro*, ovvero quartiere, nel 1993 ed è costituita da 24 località o aree: Bairro Barcelos, Largo do Boiadeiro, Vila Verde, Curva do S, Cachopinha, Cachopa, Dioneia Almir, Vila União, Cidade Nova, Rua Um, Rua Dois, Rua Três, Rua Quatro, Portão Vermelho, Vila Laboriaux, Vila Cruzado, 199, Faz Depressa, Vila Vermelha, Capado, Terreirão, Macega, Roupas Sujas e Parque da Cidade<sup>87</sup>.

La casa in cui viveva Roberta era stata costruita da un loro amico usando come base la *laje* del fratello di suo marito, Edson. La casa in cui Roberta era cresciuta, invece, era una baracca di legno composta da una singola stanza, da un tetto di lamiera ed era “piena di buchi tra un tassello e l’altro”.

A quel tempo non c’era nulla. Eravamo molto poveri e mio padre aveva

<sup>86</sup> Reperibili al link: <http://memoriarocinha.com.br/en/rocinha/> (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>87</sup> Cito due fonti, tra le tante, una “dal basso” e una “dall’alto”: <http://memoriarocinha.com.br/mapa/> <http://www.upprj.com/index.php/informacao/informacao-interna/Rocinha>. (Ultimi accessi Gennaio 2018).



conquistato un pezzetto di terra e ci aveva costruito la baracca. Era tutta foresta, il terreno era terreno di foresta. Più volte la casa si è distrutta durante giornate di pioggia molto forte. I giorni in cui pioveva tanto la spazzatura entrava dentro casa e dovevamo andare da qualche vicino (Roberta, Agosto 2013).

Entravano spesso ratti in casa e una volta Roberta aveva rischiato di perdere una gamba a causa del morso di un ratto.

Il padre di Roberta, oltre a lavorare come calzolaio, scriveva lettere per gli abitanti analfabeti della favela. Erano in pochi a quel tempo gli abitanti della Rocinha che sapevano leggere e scrivere, mi raccontava Roberta. Nonostante fosse un “gran lavoratore e una brava persona”, il padre beveva molto, *cachaça* principalmente, e in queste occasioni diveniva violento specialmente con la moglie con la quale condivideva lo stesso vizio, o piacere, o valvola di sfogo che dir si voglia. Come molte delle persone da me incontrate, i genitori di Roberta bevevano principalmente durante il fine settimana, cominciando al mattino e terminando il giorno dopo per potersi riposare e ricominciare la settimana di duro lavoro.

Luci e ombre. Povertà, violenza, abusi, carenze, ma in una cosa Roberta e le sorelle furono delle privilegiate secondo lei, l’accesso ad una buona istruzione. La capacità di leggere e scrivere del padre e il fatto che la madre lavorasse in una scuola privata, permisero alle sorelle di ricevere un’educazione fuori dal comune a quel tempo per dei bambini della favela. In particolar modo Roberta, la quale frequentò la scuola privata in cui lavorava la madre.

Sono una privilegiata, per questo lavoro con i bambini e le donne. So cosa vuol dire aver accesso a una buona educazione. Non è solo una questione di saper leggere e scrivere, è una questione di educazione in generale. (...) Io aiutavo mio papà a scrivere le lettere per gli abitanti analfabeti della Rocinha. (...)Ho vissuto molte difficoltà nella scuola che frequentavo, a quel tempo era impensabile che una bambina nera e favelada frequentasse una scuola privata. Mi sentivo brutta, senza potere, nera e le altre erano bianche, bionde e ricche. C’era anche la figlia di una coppia lesbica in classe con me, era ricchissima. Un giorno sono andata alla sua festa di compleanno a casa sua, una magione, super chic e tutti pensavano fossi la

figlia della lavoratrice domestica, sono morta di vergogna quel giorno. Ho lottato molto, ma è stato un dono di Dio per poter fare il lavoro che faccio oggi (Roberta, Agosto 2013)

Roberta era la direttrice di un asilo situato a pochi passi da casa sua. Roberta dava anima e corpo all'asilo e ai bambini che accoglieva. Come tutto nella sua vita anche il cammino per proporre, aprire e consolidare la sua attività era stato accidentato e tortuoso. Al tempo del mio campo era in corso un processo tra l'associazione di cui era presidentessa e una famosissima ONG italiana che si occupa di educazione infantile da molti anni in Rocinha. Dopo alcuni anni di felice collaborazione, infatti, le due ONG erano entrate in conflitto. Roberta accusava l'organizzazione italiana di essersi tenuta tutti i soldi raccolti con i progetti di *fundraising* e con la vendita di artigianato prodotto dalle donne della Rocinha. Dal canto loro, "gli italiani" accusavano Roberta di essersi indebitamente appropriata di due edifici costruiti con i soldi raccolti tramite donazioni in Italia, tra cui quello che fungeva da sede dell'asilo.

Roberta raccontava spesso di non aver avuto accesso a tutti i beni materiali che vedeva circolare a scuola. Neanche a Natale ricevevano regali, tanto che "a quel tempo a me il Natale non piaceva. Ricordo ancora quando mio padre mi regalò delle scarpe nuove, nuove a sostituire quelle vecchie che erano state rammendate molte volte".

*Patinete no Morro* (1954), Luís Antônio.

*Papai Noel/ não sobe na favela/ O morro também tem garotada/ eu  
botei o meu tamanco na janela/ E de manha não tinha nada.*<sup>88</sup>

Nonostante la povertà, Roberta e le sue sorelle andavano sempre in giro vestite e curate come delle "principesse". La mamma di Roberta insisteva perché andassero sempre in giro vestite bene, pettinate, profumate perché, diceva sempre, "già siete nere, povere e faveladas, almeno guadagnatevi il rispetto". Roberta teneva molto alla cura del corpo e all'abbigliamento. Il suo stile "alternativo" si distaccava da quello di molte altre donne della favela. Il suo guardaroba ospitava

---

<sup>88</sup> Traduzione letterale: Monopattino nel *morro*: Babbo Natale/non sale in favela/Anche il *morro* ha i suoi bambini/io ho messo il mio zoccolo sulla finestra/ E al mattino non c'era niente.

vestiti dalle fantasie afro, camice di lino, diversi foulard colorati, gonne e vestiti lunghi in stile evangelico, tailleur, diverse collane colorate, orecchini di simil-perla. Si prendeva cura dei corti capelli con prodotti di buona qualità, senza lasciarsi tentare dalle milioni di creme liscianti in commercio in Brasile e a volte faceva capolino nella doccia qualche bagnoschiuma liquido idratante a sostituire l'immane saponetta per lavarsi. Che fossero le 6 del mattino o le 11, Roberta arrivava all'asilo impeccabile, in ordine e profumata come tutte le altre educatrici. "Dobbiamo essere un esempio per i bambini, bisogna essere sempre in ordine". Una delle attività cui le educatrici dell'asilo dedicavano più tempo era proprio la cura dei corpi dei piccoli. I bambini uscivano dall'asilo sempre perfettamente puliti e pettinati, specialmente le bambine che riabbracciavano le loro mamme a fine giornata come se fossero uscite dal parrucchiere.

Per Roberta una buona educazione andava oltre l'insegnamento dell'alfabeto e dei numeri e il compito di una buona *tia* era, come mi ha ripetuto più volte, quello di "preparare i bambini alla vita, una vita difficile per chi cresce in favela. I bambini devono imparare ad amarsi, le bambine a sentirsi belle e a credere in se stesse".

#### **2.4. La fu tranquillità e conflitto intergenerazionale.**

*Vida no morro* (1942), Aníbal Cruz.

*Tudo no morro é tão diferente/ Todo vizinho é amigo da gente/ Até o batuque nossa maravilha/ Toda cabrocha é decente e família/ Tudo no morro é melhor que na cidade/ Tanto na dor como na felicidade.*<sup>89</sup>

Negli anni in cui ho vissuto a Rio de Janeiro la percentuale di bambini e adolescenti che avevano abbandonato la scuola in Rocinha era del 17,1, la più alta della città (Pnud, 2013). Secondo l'IBGE (2010) la Rocinha occupava il terzultimo posto nella classifica dei quartieri con il più alto numero di analfabeti

---

<sup>89</sup> Traduzione letterale: Vita nel *morro*. Tutto nel *morro* è così diverso/ Tutti i vicini sono nostri amici/ Persino il *batuque* [genere musicale e religione di matrice afro-brasiliana] la nostra meraviglia/ Tutte le *cabrocha* [giovani donne mulatte] sono decenti e famiglia/ Tutto nel *morro* è migliore che in città/ Tanto nel dolore come nella felicità.

con 3.503 persone<sup>90</sup>. Nello Stato di Rio de Janeiro la percentuale della popolazione analfabeta in relazione alla popolazione totale era dello 0,95% per la fascia d'età 15-24 anni e del 16,49% per gli ultra ottantenni (IBGE, 2010). Un dato sorprendente se si pensa che nel 1886 appena l'1,8% della popolazione brasiliana era scolarizzata e negli anni 50 il tasso di analfabetismo toccava il 50%, negli anni Sessanta il 39,7%, negli anni 70 il 33,7%, negli anni 80 il 25,9%<sup>91</sup> fino ad arrivare al 13,63% nel 2000 e a 9,6% nel 2010 (IBGE, 2010).

Arrivò un momento in cui io stavo già insegnando in una baracca in cima al *morro* ai bambini, già era iniziato nel 74 il processo di scuola (...) Perché andavo a prendere Adriana e Ana Lucia per giocare e ho visto che non c'erano scuole. Allora mi dissero, fai l'insegnante. Perché io ero già abituata a studiare con loro. Allora io ho abbandonato l'alta sartoria, ho abbandonato tutto e ho detto "adesso comincio ad insegnare mettendoci faccia e coraggio". Ho cominciato a vedere, dato che ero molto sensibile e preparata grazie all'alta sartoria, che doveva esistere una forma per lavorare con quei bambini. Ci si passava i pidocchi, li si toglieva, di tutto, lì c'era uno scambio simultaneo di tutto. E lì ho capito che i bambini avevano molto bisogno di amore, di attenzioni<sup>92</sup>. I bambini erano poveri, mio marito comprava matite, io mi davo da fare, compravo il pane per fare mangiare, a volte venivano tutti qui in casa (...) A volte alcuni bambini fuggivano per vivere con me. Piano piano mi sono sempre più perfezionata nell'area della convivenza umana e sociale e così ho cominciato a muovermi in un mondo molto umano. La lotta delle donne è stata molto grande per dar vita a questi tredici asili. È stata una lotta, una questione di vita o morte. Perché questi bambini vivevano nelle baracche, c'erano molti ratti, non c'era acqua, non c'era nulla (...). All'epoca le scuole erano molto poche e in quelle poche che c'erano si doveva stare tre giorni in fila per trovare un posto, tre giorni dormendo davanti alla porta di una scuola per avere un posto. (...) Il mio

---

<sup>90</sup> Tutti i dati che riguardano la Rocinha vanno messi in relazione al dato istituzionale (IBGE, 2010) che quantifica il totale degli abitanti della favela a 67.356. Fonte: <http://riocomovamos.org.br/indicadores-regionalizados/indicador/analfabetismo/>. (Ultimo accesso Gennaio 2018)

<sup>91</sup> Fonte: <http://portal.inep.gov.br/documents/186968/485745/Mapa+do+analfabetismo+no+Brasil/a53ac9ee-c0c0-4727-b216-035c65c45e1b?version=1.3>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).

<sup>92</sup> Ho tradotto con attenzione il termine *carinho*, parola che significa ed evoca una presa in cura, affettiva e fisica.

sogno in questi 38 anni era che i figli e i nipoti di quei bambini che vivevano nelle baracche avessero un luogo dove muovere i primi passi (*Dona Eliza*)<sup>93</sup>.

Le parole sopra citate di *Dona Eliza* confermano l'idea che una buona educazione andasse oltre l'alfabetizzazione. L'enfasi è posta sul lavoro di presa in cura dei bambini e dei loro corpi resi vulnerabili dalla povertà e dalla mancanza di servizi, sul togliere i pidocchi, sul farli mangiare, sull'offrirgli amore e attenzioni.

Nel 2013 il lavoro di Roberta aveva gli stessi obiettivi, prendersi cura dei bambini, del loro valore e dei loro corpi. Nelle parole e nelle azioni microquotidiane di Roberta emergevano nuove forze che congiuravano a rendere i bambini dei soggetti e corpi vulnerabili, a rischio. Roberta ripeteva sempre che per quanto si sforzassero di dare una buona educazione ai bambini che frequentavano l'asilo, alcuni di loro avrebbero dato "più problemi nella vita" a causa della famiglia e del "mondo" in cui vivevano. Molti non avevano un padre, vivevano con il patrigno, o avevano un padre immischiato con la vita del crimine, c'erano mamme che non davano da mangiare ai figli, che li picchiavano, che li facevano assistere a litigi alcolici con i padri, mamme che usavano droghe, mamme che venivano da una vita di strada, mi raccontava Roberta. Per questo motivo aveva intitolato la sua associazione alle donne e non ai bambini, per renderle "consapevoli e responsabili" verso i bambini e l'intera comunità. L'associazione organizzava, ormai saltuariamente, incontri per/con le donne del vicinato. Ho partecipato a laboratori di manicure e di artigianato, ad incontri con l'equipe del *Posto de Saúde* per parlare della insidie della sifilide o della tubercolosi, a brevi corsi di cucina. Secondo Midian, 33 anni, nata e cresciuta in Rocinha e assistente sociale all'asilo di Roberta, era urgente lavorare all'*empowerment* delle donne della favela.

Questa è una delle aree più carenti della Rocinha. Le donne stanno qui, o lavorano tutto il giorno. Qui ci sono donne, non so se lo sai, che sono state *moradoras de rua*. Che non hanno educazione, non sanno niente, sono ignoranti e hanno 5, 6, 7 figli. Non sanno che hanno dei diritti, non lo sanno

---

<sup>93</sup> Video *Dona Eliza, a educação e a Rocinha*. <http://memoriarocinha.com.br/linha-do-tempo/>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

Laura. E al giorno d'oggi ci vogliono madri consapevoli per crescere i figli con tutta questa violenza (Midian, Marzo 2014).

La consapevolezza delle dinamiche strutturali che l'avevano costretta a soffrire il suo essere nera, povera e favelada, avevano spinto Roberta a lottare perché le nuove generazioni non crescessero vittime dell'oppressione. Nonostante le battaglie combattute, l'asilo, la partecipazione attiva come missionaria pentecostale, il lavoro con le ONG, Roberta era profondamente consapevole che le forze che rendevano vulnerabili i giovani e i bambini erano differenti da quelle della sua infanzia.

Nelle due favelas in cui ho vissuto prendevano vita due discorsi apparentemente opposti sulle nuove generazioni: uno che le costruiva come vittime da salvare, l'altro che le identificava come la fonte di tutti i problemi delle favelas contemporanee.

Edson, il marito di Roberta, si mostrava spesso molto intollerante verso le nuove generazioni. Era come se il mondo di violenza che si era configurato nelle favelas, avesse assunto le sembianze e si fosse antropomorfizzato nell'immagine di bambini e adolescenti. Nel diario di campo riporto sue innumerevoli espressioni di indignazione e "disgusto" verso i bambini e i ragazzini che lavoravano nel narcotraffico nella Rocinha contemporanea. Per Edson, inoltre, c'era una strettissima correlazione tra il processo di pacificazione e l'acquisizione di potere da parte dei giovanissimi nel contesto della grande favela.

L'UPP è la cosa peggiore che sia mai successa in Rocinha e nel mondo intero. (...) Prima i trafficanti non permettevano a tutta questa *molecada* di stare in strada. (...) Adesso che non c'è più il controllo di una personalità forte, che sappia *tomar uma atitude* si cammina con il terrore di questi ragazzini. (...) Che andassero a lavorare e che i genitori facessero il loro mestiere. (...) Questi cretini del governo ci mettono l'UPP solo per disturbare noi lavoratori, ci disturbano a noi e ci fanno molestare da dei bambini. Non sanno più cos'è il rispetto, nessuno lo sa più. (...) Mi fanno vomitare. (...) Dovevi tirargli un pugno in faccia a quel cretino di un bebè. (...) Ho lottato una vita intera per arrivare a più di 50 anni e vedermi calpestare da un bambino di 10 anni che ha appena tolto il pannolino

(Diario di campo, varie).

Anche al Galpão accadeva spesso che le signore se la prendessero con i bambini che giocavano nella piazzetta di fronte al centro. Alla chiusura dell'asilo comunitario situato al lato del centro, un gran numero di bambini si riversano nella piazzetta a giocare. Nonostante le donne del centro fossero consapevoli che quello era l'unico spazio aperto in cui i bambini avevano la possibilità di giocare, si mostravano sempre molto insofferenti. A volte era per un pallone lanciato troppo forte, a volte per le urla che impedivano loro di parlare con tranquillità, a volte perché lasciavano gli zainetti davanti alla porta.

“Io adoro i bambini, sono un dono di Dio, ma questa *criançada* è maleducata. È un incubo al giorno d'oggi. Un tempo tutti i bambini che passavano qui davanti entravano per salutare ‘*bença tia*’ e io ‘*Deus te abençoe meu filho*’<sup>94</sup>” mi disse un pomeriggio *Dona Augusta*.

Il giovedì la piazzetta si trasformava in un'arena in cui prendeva vita quello che le generazioni “antiche” vivevano nei termini di un drammatico conflitto generazionale. Dentro il Galpão veniva custodito un vecchio modo di vivere la favela fatto di solidarietà, ascolto, valori e rispetto, veniva performata la supposta comprensione reciproca tra donne che, nonostante avessero traiettorie di vita, sociali, economiche e politiche molto differenti, si costruivano come un gruppo coeso e omogeneo in opposizione ad un fuori. Il fuori il Galpão.

La favela di un tempo e il Galpão erano rappresentati come spazi sociali omogenei (Oliveira, Marcier, 2006 p. 80), depositari di un modo di vivere le relazioni marcato dal rispetto e uguaglianza in opposizione a un'alterità radicale. La *cidade* da un lato e le nuove generazioni dall'altro. Un tempo la vulnerabilità era vissuta a partire dalla relazione con il resto della città e il suo senso costruito a partire da una carenza di infrastrutture, di svago, di opportunità, di servizi, di un rispetto che veniva da fuori la favela. A esercitare violenza erano gli sguardi e i giudizi che venivano dalla *cidade*, i suoi abitanti e le sue istituzioni, a dare sicurezza era la rete solidale costruita dentro la favela.

---

<sup>94</sup> Questa espressione dialogica (traduzione letterale: Benedicimi zia. Dio ti benedica, figlio mio) marca in Brasile, accompagnata da una gestualità specifica, una specifica relazione tra bambini e adulti. Questo scambio è espressione di una relazione gerarchica e rimanda al rispetto dei bambini nei confronti delle generazioni adulte e anziane.

Come mostrano Alvito e Zaluar nell'introduzione a *Um Século de Favela* (2006) la visione della favela come un doppio problema "sanitario e militare" (ibidem, p. 9) era già diffusa all'inizio del Novecento. In un documento del 4 novembre 1900 indirizzato all'allora capo della polizia, un delegato denunciava che il Morro da Providencia era "infestato di vagabondi e criminali che sono il terrore delle famiglie di quel luogo, anche se non ci sono famiglie in quel luogo". Dichiarava l'impossibilità a pattugliare la zona in quanto "in questo posto, fuoco di disertori, ladri e *praças* dell'esercito<sup>95</sup>, non ci sono strade, i tuguri sono costruiti di legno e coperti di zinco e non esiste in tutto il *morro* un goccio di gas". Secondo il delegato "per una completa estinzione dei malfattori si rende necessario un grande accerchiamento che, perché abbia buon esito, ha bisogno di almeno 80 *praças* dell'esercito completamente armati" (Ibidem, p. 8).

L'immagine della favela "antica", come un luogo "infestato" di criminali e vagabondi non trova riscontro in nessuna delle narrazioni dei miei interlocutori in favela. O meglio, la presenza della piccola criminalità<sup>96</sup> non emergeva come un fattore di rischio per gli abitanti delle favelas in cui ho lavorato. E ancora, non veniva inquadrata mobilitando la categoria di violenza. A rendere vulnerabili gli abitanti delle favelas congiuravano altre forze. Povertà, migrazioni, carenze, razzismo e quel congiunto di processi, pratiche, reti, attori che potremmo inquadrare nei termini di violenza strutturale.

Per *Dona* Augusta le dinamiche che potevo osservare il giovedì pomeriggio al Galpão non erano altro che la punta dell'iceberg di una problematica "grave e allarmante" perché, per dirlo con le parole di *Dona* Edna "ci sono bambini oggi che ti fanno paura anche solo a parlarci: sono molto irriverenti<sup>97</sup>". *Dona* Duda, era particolarmente sensibile alla causa dei "bambini di oggi".

---

<sup>95</sup> I *praças* sono soldati semplici dell'esercito.

<sup>96</sup> Nella sua tesi di dottorato, *Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro* (1999), Michel Misse ricostruisce la storia delle costruzioni e delle rappresentazioni dei "personaggi pericolosi" di Rio de Janeiro. L'autore ricostruisce quello che definisce un processo di accumulazione sociale della violenza in particolari tipi sociali: *malandos*, marginali e vagabondi (o banditi). All'inizio del XX secolo il personaggio pericoloso associato al mondo del crimine era il "*maladro del morro* (...) rappresentato come un personaggio di talento, la cui vita si snoda principalmente all'interno della favela e che difficilmente scende nell'*asfalto*. (...) [O]zio, denaro facile, seduzione, donne, risse, guadagni, alcool (...). A lui è assimilato, a volte, un certo tipo di banditismo urbano (...) ma in favela ancora ci sarebbe resistenza a considerarlo semplicemente 'ladro' o bandito" (ibidem, p. 255). Come Misse anche Alba Zaluar (1985) considera la violenza come l'elemento che distingue il *malandro* dal bandito legato al traffico di droga nelle favelas.

<sup>97</sup> Il termine usato è *desrespeitosas*.



Non c'è nessun rispetto, sono tutti abusati. Io racconto sempre la mia storia e che a causa della mia storia io non ho voluto sposarmi e avere figli, sono sposata solo con Dio. Te l'ho già raccontata *gringa?* – qual è il suo nome che non me lo ricordo? – Io vivevo al *morro* di São Carlos, zona nord della città. Mia mamma era molto dura, ma dura dura. Visto che la favela era molto carente e precaria, mia mamma non voleva che uscissi da sola. Scuola, casa, scuola, casa. Un giorno c'era un ragazzo lì in favela che voleva uscire e io ho detto una bugia e sono andata via. Siamo andati in una parte di foresta dove c'era un fiume e abbiamo fatto il bagno. Sono tornata a casa tutta bagnata. Quando sono arrivata a casa, mia mamma non ha detto niente, mi ha presa e mi ha tolto i vestiti. C'era già una bacinella piena di acqua, di quelle che anticamente si usavano per fare il bagno. Ho fatto il bagno e quando sono uscita, mia mamma ha chiesto la cintura a mio papà. Ha cominciato a picchiarmi e picchiarmi e picchiarmi. Ho sentito tanto dolore, ero tutta piena di ferite e sai cosa mi ha detto? Se a scuola domani le maestre ti chiedono cosa è successo tu devi dire “è stata mia mamma che mi ha picchiata con la cintura perché le ho mancato di rispetto”. (...) Hanno tutto grazie a Dio, tutto tipo vestiti, case, scuola, dottori, giochi. (...) Sai cosa è triste *gringa?* È triste che oggi sono i bambini che picchiano i genitori” (*Dona Duda*, Maggio 2013).

E ancora secondo *Dona Augusta*:

Tutti noi viviamo in un momento di paura. (...) Io non ho paura, ma prima andavamo per le strade più tranquilli, oggi ci muoviamo un po' spaventati. Una cosa che trovo molto diversa rispetto a venti anni fa è che oggi non si ha più rispetto per nessuno. Nessuno rispetta nessuno. Anticamente gli adulti non potevano dire parolacce davanti ai bambini, oggi sono i bambini stessi a dire le parolacce. I bambini non rispettano più l'adulto, crescono e dopo che crescono non ti vedono più. È la loro stessa svalutazione. Quando uno non si valorizza, non riesce a valorizzare l'altro. Rispettiamo gli altri solo se rispettiamo noi stessi. Una cosa per cui io lotto molto è la comprensione. Se uno comprende se stesso allora può comprendere l'altro (*Dona Augusta*, Marzo 2014).

Dalle narrazioni delle donne del Galpão emerge una rappresentazione degli abitanti di lunga data della favela come “soggetti della propria storia” e affiora l’esaltazione “di un’etica che valorizza il lavoro duro e la perseveranza: niente arriva facilmente. (...) La glorificazione (molte volte nostalgica) dei soggetti della ‘lotta’ (...) si converte nell’evidenza della forza morale nel dialogo intergenerazionale” (Cavalcante, 2009, p. 74).

Anche Edson e come lui molti altri uomini adulti conosciuti durante il mio lavoro, radicalizzavano la separazione tra vecchie e nuove generazioni a partire dal linguaggio della lotta. Quando Edson dichiarava che nella vita aveva lottato tanto, si riferiva al lavoro salariato e informale che aveva marcato tutta la sua traiettoria di vita. Come nel caso analizzato da Cozzi (2007), anche nel contesto in cui ho condotto il mio lavoro “essere un buon lavoratore” può essere letto come:

la risposta adattiva ad un ambiente storicamente e fisicamente segnato dalla scarsità di risorse (...) una risposta che viene trasformata in valore sociale, l’adesione ad un modello ideale di corretto comportamento sociale che fa parte di quanto Arthur Kleinman definisce “mondo morale locale”: una capacità, una virtù ed insieme un imperativo morale” (ibidem, 2007, p. 102).

Edson aveva fatto il giardiniere, il fattorino, portapacchi davanti ai supermercati, il muratore, l’imbianchino e al tempo della mia ricerca lavorava come tuttofare all’ippodromo situato nel ricco quartiere di Gávea. Le battaglie per il valore e il rispetto combattute attraverso il lavoro, la costruzione della casa, dei centri di aggregazione, l’istruzione, l’educazione venivano spesso mobilitate dalle persone adulte in opposizione alla “vita facile” delle nuove generazioni, come si vedrà anche nel quarto capitolo di questo lavoro, e contemporaneamente tracciavano i confini tra le favelas del passato come luoghi di tranquillità, un quasi idillio marcato da una quotidianità semplice e quasi selvaggia – come evidente nel continuo mobilitare la foresta – e le favelas del presente come regni dell’incertezza, della paura e dell’abuso. Tra favelas del passato, marcate da una vulnerabilità-da-carenza e favelas del presente, marcate da una vulnerabilità-da-eccesso.

In queste testimonianze possiamo riconoscere una narrativa soggiacente

che, nella maggior parte dei casi, elabora la percezione di – progressive, nonché innegabili – miglie materiali del luogo. È vero che questa immaginazione di un processo a lungo termine coesiste con espressioni di disperazione e sconforto verso il futuro immediato, marcato da un contesto di grande disoccupazione e sottooccupazione, di poche prospettive e di un accesso precario al sistema educativo e di salute ecc. (...) [L]a preoccupazione con la sicurezza dei figli emerge come elemento centrale della vita quotidiana – non solo in casa, in favela, dove il traffico “sta davanti alla porta di casa”, ma anche in “strada”, dato che la paura legata alla possibilità di vittimizzazione causata dalla “violenza” aleatoria, costitutiva dell’esperienza dello spazio della città è un fenomeno aggravato dalle stesse temporalità generate dalla territorializzazione della favela, soprattutto in momenti di aumento dei conflitti” (Cavalcante, 2009, p. 74).

Cosa racconta, allora, la compresenza di opposizione alle e vittimizzazione delle nuove generazioni da parte degli abitanti di lunga data della favela? Cosa significano la tristezza e la *saudade* che emergono come memorie sociali incorporate e pensamenti critici incorporati su presente e futuro? Cosa suggerisce l’esaltazione del lavoro duro salariato e sottopagato e della capacità di vivere e creare vita in condizioni di povertà estrema? Cosa mettono in silenzio e invisibilizzano queste narrative? Di quale mondo della vita, di valori e soggettività le nuove generazioni diventano volti e corpi?

## **Capitolo 3**

### **Corpi e cuori in polvere.**

#### **3.1. Neve a Rio. L'apparizione della cocaina.**

Le cose stanno così: l'oro e la cocaina sono feticci, cioè a dire sostanze che sembrano essere molto di più che semplice sostanza minerale o vegetale. Vengono percepiti più come persone che come cose, come entità spirituali che non sono né le une né le altre, ed è a questo che si deve la loro strana bellezza. Essendo feticci l'oro e la cocaina giocano tiri mancini alla mente degli uomini. Perché è proprio come sostanze minerali e vegetali che sembrano parlare di sé, e portare il peso della storia dell'uomo letta come storia naturale. (...) Questo è il linguaggio che voglio, un linguaggio concreto, nato da un durevole interesse per l'oro e la cocaina che esalta un afrore di delirio e sconfitta. Perché di sconfitta? Perché sbrogliare i feticci non è ancora nel regno delle umane possibilità. (...) In più, se pure ci riuscissimo, facendolo distruggeremmo tutto quello che ci anima, quei sottili tranelli giocati alla mente umana dalle sostanze che sembrano parlare per se stesse (Taussig, 2005b, p. 11).

La transizione democratica in Brasile e in America Latina durante la decade del 1980 e 1990, è stata accompagnata dalla nascita di quella che Reid (2014) ha definito la prima "impresa multinazionale dell'America Latina e il primo esempio di genuina integrazione economica: la produzione, il processo, e la distribuzione di cocaina (Reid, 2014 in Glenny, 2016, p. 89). Prima dell'epidemia (ibidem) di cocaina, a Rio de Janeiro non morivano tante persone vittima di omicidio.

L'arrivo della cocaina a Rio de Janeiro emergeva nei racconti, nelle narrazioni e nelle traiettorie di vita di molte delle persone incontrate durante il mio lavoro, come un'apparizione improvvisa, difficile da comprendere e dolorosa da mettere in forma. Lungi dal limitarsi a essere il nucleo centrale di una sanguinosa guerra urbana, l'apparizione quasi magica della cocaina in favela aveva riconfigurato spazi, relazioni sociali, familiari e affettive, soggettività, femminilità, mascolinità, relazioni generazionali, lotte quotidiane e attivato un processo estenuante di ricerca di un linguaggio per comprenderla. In un momento di estrema incertezza e instabilità economica come quello degli anni Ottanta, secondo i miei interlocutori, la cocaina arrivò a disintegrare il mondo favelado

faticosamente costruito in anni di spostamenti, restrizioni, discriminazioni, vulnerabilità economica e infrastrutturale.

Gli anni Ottanta sono stati definiti la “decade persa” dell’economia brasiliana (Ometto, Furtuoso, Vieira da Silva, 1995). La crisi economica vissuta nella decade del 1980 fu marcata dalla brusca reversione della traiettoria di crescita avvenuta negli anni Settanta durante la dittatura militare<sup>98</sup>. Il PIL pro capite, che tra il 1970 e il 1980 era cresciuto con un tasso medio di 6,1% all’anno, diminuì del 13% tra il 1980 e il 1983 (ibidem), mentre tra il 1984 e il 1989 questo indicatore ritornò ai livelli osservati all’inizio della decade. Le radici di questa crisi sono legate all’indebitamento esterno del governo brasiliano e all’impatto provocato dalle due crisi del petrolio – 1973 e 1979 – che causarono un aumento considerevole del costo di questa materia prima, affettando non solo il settore delle esportazioni, ma anche il costo della vita.

Molti brasiliani ricordano con angoscia le corse ai supermercati per fare scorte di fagioli, riso, zucchero, margarina, caffè e beni di prima necessità negli anni Ottanta. Se all’inizio della decade l’inflazione era del 100% l’anno, nel dicembre del 1989 arrivò a toccare il 1.782,9% (Munhoz, 1997). Tra il 1990 e il 1991 ci fu una parziale e temporanea riduzione della variazione dei prezzi (con un’inflazione del 480%), per poi toccare il fondo nel 1993 – anno precedente all’adozione del *Real* che riuscì a stabilizzare la situazione economica – con un’inflazione del 2.708,39%. Questa abbozzata dimensione macroeconomica permette di situare le traiettorie di vita e i movimenti dei soggetti intorno al nuovo paesaggio di violenza inaugurato negli anni Ottanta, a partire anche dai limiti strutturali dell’accesso al mondo del lavoro e all’esperienza di precarietà in un periodo marcato da molte incertezze.

L’origine delle principali fazioni di narcotraffico di Rio de Janeiro risale all’epoca della dittatura militare. Nel 1969 il governo militare introdusse l’articolo 27 della *Lei da Segurança Nacional* (Legge di Sicurezza Nazionale) che classificava come minaccia alla sicurezza nazionale tanto i prigionieri politici – molti dei quali assaltavano banche per finanziare la rivoluzione – quanto assaltanti comuni (Dowdney, 2003; Leeds, 2006, p. 237). Tra il 1969 e il 1976, i due gruppi furono rinchiusi insieme nel carcere di massima sicurezza Candido Mendes nella

---

<sup>98</sup> 1964-1985.

Ilha Grande<sup>99</sup>. I prigionieri comuni cominciarono a ispirarsi e riprodurre il modello proposto dai prigionieri politici, basato sulla costruzione di un gruppo organizzato, su gerarchie e sulla mutua reciprocità con l'obiettivo di garantirsi diritti nel sistema carcerario. Nel contesto di sistematica violazione dei diritti della Candido Mendes e dall'incontro tra criminali comuni e militanti politici di sinistra, nacque quella che è tutt'ora la più potente fazione di narcotraffico di Rio de Janeiro, il *Comando Vermelho*.

Il *Comando Vermelho*, a quell'epoca chiamato *Falange Vermelha*, a detta di uno dei suoi fondatori William da Silva Lima "non era un'organizzazione, ma principalmente un tipo di condotta, un modo di sopravvivere in tempi difficili (Lima, 1991, p. 83). La *Falange Vermelha* si era affermata come gruppo di protezione e dominio sui prigionieri (Dowdney, 2003, p. 29). Negli anni Settanta il comando approfittò dell'avvento della cocaina come merce lucrativa<sup>100</sup> (Leeds, 2006) e, dalla prigione, cominciò a gestire il narcotraffico nella città di Rio de Janeiro vedendo nelle *favelas* il luogo ideale per installare il proprio centro economico e operativo. La reale importanza del *Comando Vermelho* nella struttura criminale della città, dunque, cominciò proprio quando i suoi membri compresero che potevano usare quel modello organizzativo per gestire il crimine fuori dalla prigione e trarne profitto. Tra il 1983 e il 1986 (Dowdney, 2003; Misse, 1999), il *Comando Vermelho* cominciò a stabilirsi nelle aree più vulnerabili di Rio de Janeiro. La vulnerabilità sociale ed economica dei loro abitanti, la conformazione labirintica dello spazio e la rete già esistente che

---

<sup>99</sup> Ilha Grande è un'isola situata nello Stato di Rio de Janeiro. La Candido Mendes non esiste più.

<sup>100</sup> In piena dittatura militare, all'inizio degli anni Settanta, l'Amazzonia brasiliana, in prossimità della linea disegnata dai fiumi Mamoré e Madeira, cominciò a essere presa d'assalto dai cacciatori d'oro. I lavoratori, specialmente coloro che stavano tutto il giorno nel fiume, si esponevano quotidianamente a rischi e pericoli. Come mostra Glenny (2016, pp. 62-65) i due fiumi in un determinato tratto formavano la frontiera con la Bolivia. La sera, dopo una dura giornata, i lavoratori brasiliani entravano in contatto con i commercianti dei margini boliviani dei due fiumi e acquistavano le foglie di coca, usate – masticate o bevute in infuso – da secoli dai contadini per neutralizzare gli effetti di un lavoro usurante. Alla fine degli anni Settanta i commercianti boliviani cominciarono a vendere le foglie di coca in forma processata, tanto semiraffinata, come in polvere e aprirono le porte all'inizio di un'attività con cui i cacciatori d'oro brasiliani potessero aumentare la loro entrata, la vendita di cocaina. Cominciarono a distribuirla sfruttando gli autisti che portavano i cacciatori da Porto Velho, la capitale dello Stato di Rondônia, alla foresta e viceversa, o vendendola ai *madeireiros* che a quel tempo, legalmente e illegalmente, stavano deforestando senza pietà la foresta, attaccando le comunità indigene e spianando il terreno – letteralmente – all'invasione dei *fazendeiros*. All'inizio degli anni Ottanta erano già entrati in affari con i tre famosi e principali trafficanti di cocaina della Colombia: le Farc, il cartello di Cali e il cartello di Pablo Escobar.

gestiva il traffico di marijuana della città a partire dalle *bocas de fumo*, fecero sì che il potere economico e politico dei narcotrafficcanti si imponesse nel contesto delle favelas plasmandone quotidianità, regole, desideri e possibilità.

Negli anni Sessanta il traffico di marijuana a Rio de Janeiro non era organizzato né sofisticato e aveva una dimensione più diffusa, nonostante avesse già come base le favelas della città (Souza, 2001). Nonostante le differenze di scala, struttura e rilevanza nella contesto urbano, le radici dell'uso da parte delle fazioni del traffico di droga delle favelas come punti di vendita strategici da difendere, sono da ricercare proprio in quel periodo (Dowdney, 2003, p. 28). L'equazione tra spaccio di droga e violenza non è sempre così scontata e pacifica. Il traffico di droga, e di cocaina in particolare, passa a essere compreso e associato alla violenza nel momento in cui si territorializza (Misse, 2010). A quel tempo la cocaina che arrivava dalla Bolivia veniva consumata solo dalle élite *cariocas*, mentre la marijuana era una droga già diffusa in favela. Grillo (2008) mostra come l'uso della violenza era, per i trafficanti di cocaina dell'*asfalto*, il principale fattore che li differenziava da quelli delle favelas.

Come accennato sopra, molti dei miei interlocutori ricordavano come l'arrivo della cocaina venne a cambiare profondamente la vita nelle favelas. Un arrivo improvviso, straniante, destrutturante e violento che veniva spesso narrato come un'apparizione, improvvisa. Il pastore Elias, originario della Cidade de Deus e abitante di una favela della zona ovest, ricordava che il narcotraffico cominciò a formarsi proprio durante la sua adolescenza. Il pastore Elias faceva parte di una "banda di delinquenti" durante l'adolescenza e rimase paralizzato nel 1983 a causa di un proiettile che lo colpì alla spina dorsale durante l'assalto a un autobus.

L: questo gruppo era legato al traffico e a qualche fazione?

Elias: No, ancora in quel momento non eravamo legati a nessuna fazione. Eravamo solo una banda di ragazzini delinquenti che andava in gruppo e finiva a fare cose, cose che non avrebbero dovuto fare. Molti di questi ragazzini oggi non esistono più, morirono quasi tutti perché continuarono. A quel tempo la Cidade de Deus e Rio de Janeiro in generale non era così tanto formata in termini di fazioni del traffico. Fu proprio il periodo in cui queste realtà si formarono, che cominciarono a crearsi fazioni e a lavorare

dentro la comunità e a formarsi questa guerra che sta distruggendo le vite. Prima c'era solo il crimine comune. In quel periodo poteva anche esistere il traffico di droga, di *maconha*, ma era diverso non era presente nella stessa forma in cui si stabilizzò negli anni passati. Noi stavamo più in strada, macchine, piccoli furti. (...) Noi non trafficavamo, solo fumavamo *maconha* e eravamo solo delinquenti. Adesso è difficile creare un gruppo criminale dentro una favela perché le fazioni non lo permettono. A quell'epoca era difficile trovare cocaina dentro la Cidade de Deus, adesso solo Gesù può salvarci. A quel tempo non c'era la cocaina. *Io non lo so, io so solo che a un certo punto è apparsa*. Poi non c'era neanche quella droga che si chiama crack che è una cosa molto più recente (Elias, Maggio 2014).

L'arrivo della cocaina, la sua redditività e la natura stessa della droga furono fondamentali nel processo di costruzione di gruppi armati<sup>101</sup> e degli immensi livelli di violenza a loro associati a partire dagli anni Ottanta. La redditività della cocaina portò a un'estrema militarizzazione e gerarchizzazione<sup>102</sup> dei gruppi armati, atta a controllare e difendere le *bocas de fumo* e conseguentemente i territori in cui erano situate (Dowdney, 2003, p. 32).

Come suggerisce Alba Zaluar (2002, p. 151) in un libro<sup>103</sup> pubblicato per la prima volta nel 1985, in quanto illegale il narcotraffico non aveva e non ha nessun mezzo giuridico per garantirsi la fiducia sia di chi è considerato interno all'organizzazione, sia di chi ne è esterno. Ciò che garantisce protezione e fiducia al narcotraffico è il revolver, dice l'autrice. Le armi e la ricchezza del narcotraffico data dalla vendita di cocaina, hanno conferito al movimento il potere

---

<sup>101</sup> Quando si parla di gruppi armati non s'intende solo di pistole calibro 38 come avveniva prima della riconfigurazione brevemente tratteggiata del crimine organizzato a Rio de Janeiro. Fortemente armati significa, tra gli altri, di strumenti di guerra russi, israeliani, prodotti da industrie nordamericane e tedesche come Kalashnikov, AK47, ColtAR-15, H&K G3, granate ecc. Vedi anche, tra gli altri, Dowdney (2003), il documentario *Noticias de uma guerra particular* (1999) e il famoso funk di Cidinho e Doca, *Rap das Armas* colonna sonora del film *Tropa da Elite*.

<sup>102</sup> Secondo Luke Dowdney (2003, pp. 47-48) nel contesto delle favelas la gerarchia della fazione è: *Donos, Gerente Geral, Sub-Gerente, Gerente de Boca, Soldado, Fiel, Vapor, Olheiros, Enrolador*. Per un'accuratissima analisi della gerarchia sopra vedi lo stesso Dowdney (2003) e Misse (1998).

<sup>103</sup> *A Maquina e a Revolta. As organizações populares e o significado da pobreza* è un libro che ha marcato profondamente le letture antropologiche della violenza in favela. Si potrebbe dire che nonostante l'autrice dichiari come oggetto del lavoro la povertà, *A Maquina e a Revolta* ha come oggetto la violenza in favela. Frutto di un'etnografia condotta nella Cidade de Deus, il testo ha inoltre fornito il materiale etnografico per la scrittura del libro *Cidade de Deus* di Lins (1997) da cui è stato tratto il film (2002) che ha reso globale la storia della guerra nell'omonima favela *carioca*.



di affermarsi contemporaneamente come agente di protezione e vulnerabilizzazione degli abitanti delle favelas. La cosiddetta *Lei do silencio* (Legge del silenzio) si fonda e struttura una “reciprocità forzata” (Dowdney, 2003 p. 53) che è alla base di quella che è stata definita “*narco-dictatoship*” (ibidem, p. 54), o *narcocracy* (Leeds, 1998, p. 246), o *narcoculture* (Lantz, 2016). L’apparente scambio reciproco di mutuo aiuto e protezione è in realtà informato dall’uso della violenza e della minaccia di violenza e, come si vedrà nel corso del testo, complicato dalle relazioni affettive e familiari che intercorrono spesso tra abitanti e soldati del traffico. Il narcotraffico agisce in quegli spazi lasciati vuoti dalla non azione dello Stato o da un’azione escludente e includente, fornisce aiuti economici, alimenti, medicine, alternative alla rete elettrica e ai rifornimenti d’acqua formali – *gatos* – occasioni di svago come concerti e feste settimanali, ma anche leggi non scritte, la cosiddetta *Lei do Trafico* (Legge del traffico) e ordine sociale e morale.

L’ordine sociale della comunità è, se non garantita, per lo meno realizzata attraverso l’uso di armi da fuoco: il traffico di droga è in grado di creare “leggi”, “giudicare” chi le infrange e “punirlo”. Nonostante questo, varia da comunità a comunità: dipende in generale dalla relazione della comunità con il traffico, dal carisma e dalla personalità del *Dono*. (...) In questo modo non sono solo il traditore e il debitore che si trasformano in oggetto della violenza dei trafficanti, ma qualsiasi persona che non rispetti le regole: un marito che picchia la sua donna, un figlio che aggredisce la madre, uno stupratore, un ladro che ruba nella località. (...) Così la violenza presente nell’organizzazione del mercato illegale di droga, come strumento che garantisce, in ultima istanza, il funzionamento dell’attività, s’incorpora all’organizzazione sociale della comunità e diventa in molti casi parte integrante della quotidianità (Teixeira, 2011, pp. 42-43).

La territorializzazione del traffico di droga inaugurò non solo la nascita di un soggetto inedito nel contesto delle favelas, in grado di esercitare, attraverso violenze esplicite, “potere legislativo, esecutivo e giudiziario” (Malighetti, Lazzarino, 2010, p. 40-42), ma, per molti dei miei interlocutori, plasmò un mondo di perdizione in cui l’accesso facile e agevole alle armi e alle droghe era stato

capace di invadere le routine e la tranquillità comunitarie e familiari, di ridefinire reti di fiducia, relazioni di genere e riconfigurare soggettività maschili e femminili. La dimensione del consumo, in particolare di cocaina, e del suo ruolo nella configurazione del mondo di violenza in favela è centrale, spesso trascurato e determinante nell'analisi dei modi in cui il radicamento del narcotraffico ha affettato le vite delle persone con cui ho lavorato.

Il controllo armato delle favelas da parte del traffico e delle sue gerarchie agiva anche sul consumo di droga. Il consumo era amministrato, controllato, agevolato, o ostacolato dal movimento. Sia in Rocinha che nel Morro da Babilonia – come in molte altre favelas della città – il consumo e la vendita del crack, ad esempio, erano vietati. Agli abitanti che cominciavano a usare crack era impedito di frequentare le due favelas, se non per questioni urgenti e sotto il controllo del traffico e dei familiari.

Una settimana dopo il mio trasferimento in Rocinha, fu ritrovato il corpo martoriato di una giovane donna dentro il *Valão*, ovvero una enorme fogna a cielo aperto che scorre ben visibile e odorabile in una delle zone più commerciali e frequentate della favela. La notte precedente la donna si era infiltrata nei vicoli per vendere e consumare crack. Il crack è una droga ad alto potere distruttivo, che da dipendenza in pochissimo tempo e il desiderio della prossima dose spinge i dipendenti da crack, i *cracudos* come vengono chiamati in Brasile, a fare qualsiasi cosa pur di trovare i soldi. Per le strade della città meravigliosa i *cracudos* sono tra i soggetti che incutono più timore. Come affermavano molti abitanti, sono capaci di piantarti un coltello nella pancia per 10 *reais*. Non permettere ai dipendenti da crack di circolare nelle favelas significava proteggere gli abitanti, ma anche limitare attività criminali fuori dal controllo della fazione che potessero richiamare l'attenzione della polizia e della stampa.

Nonostante la cocaina fosse alla portata di tutti nelle favelas in cui ho lavorato, anche il consumo della polvere bianca era osservato, controllato e amministrato dal traffico. “Non sono proprio tutti che possono sniffare così tranquillamente come me. Cioè loro mi conoscono sanno dove, quando e con chi uso la polvere. Poi io sono una donna, anche se, prova a cominciare tu e vediamo se te lo lasciano fare tranquillamente” mi disse Ana.

### 3.2. Ana e la polvere.

Al tempo della mia ricerca Ana aveva 48 anni. Avevo conosciuto Ana nella casa in cui vivevo a Babilonia, la casa di Fernanda. Era un pomeriggio di maggio del 2013. Ero stata fuori casa quella mattina per andare ad un mercatino di vestiti usati allestito da *Dona* Augusta al Galpão e avevo comprato una super minigonna di jeans.

Dalla scaletta che fungeva d'accesso alla casa di Fernanda avevo cominciato a sentire un vociferare eccitato. Ero felice che ci fosse gente a casa perché non ero ancora riuscita a costruirmi una rete di relazioni stabile nella favela. Ana era lì per fare la manicure a Fernanda che, per l'occasione, si era comprata una bottiglia da due litri di vino rosso scadente e delle Itaipava per Ana, la sua birra preferita. In casa non c'era nessun altro. Non c'era André, un ragazzo di Paraíba che viveva in una specie di dependance senza finestre che *Dona* Fernanda aveva costruito a lato della cucina. Non c'era nemmeno Joao, un uomo di circa 60 anni che trascorrevva metà anno a Rio de Janeiro e metà a Salvador de Bahia, la sua terra natale. Joao vendeva *cangas*, ovvero parei, in spiaggia e il suo dislocarsi tra le due grandi città era legato ai flussi turistici stagionali. Viveva al secondo piano della casa, in una stanzetta minuscola che, con il tempo, *Dona* Fernanda aveva fatto costruire al lato di un'altra camera e di una *kitchenette*<sup>104</sup>. Non c'era neanche *Dona* Aline che occupava la stanza al lato di quella di Joao.

Esordendo con “oh finalmente conosco la *gringa* che sta dalla Fernanda” Ana mi si è presentata dicendo “sono Ana la bandita della favela”. “È una mia grandissima amica, una brava persona” mi confidò Fernanda con un tono di voce che lasciava immaginare il cospicuo numero di bicchieri di vino già consumati. Poco dopo *Dona* Fernanda fece vedere ad Ana il pezzo di sotto del mio costume che era appeso ad asciugare e cominciarono a prendermi in giro. “Per l'amor di Dio, quello per me non è un costume *gringa*, quello è un pantaloncino. Questo è un costume” mi disse abbassandosi i pantaloni e mostrandomi il suo perizoma. Quell'incontro inaugurò la costruzione di una delle relazioni più preziose per il mio lavoro di ricerca e un'amicizia sincera che perdura nonostante le distanze.

---

<sup>104</sup> Con il termine *kitchenette* in Brasile si fa riferimento a piccoli appartamenti con cucina, bagno e sala e camera insieme. Una specie di monolocale.

Ana era nata e cresciuta a Babilonia. La zona in cui viveva era situata in una parte bassa della favela, ma non per questo semplice da raggiungere perché non era collegata alla base della collina. Per arrivarci era necessario salire quattro rampe di scale, approdare nella zona intermedia del *morro* e poi scendere di nuovo. Le scale erano state ricostruite poco dopo l'arrivo dell'UPP. L'area era apparentemente più accogliente di altre zone di Babilonia. Nella parte più alta della favela, infatti, la rigogliosa foresta battuta quotidianamente da gruppi di turisti, ospitava diverse case in legno e fango e vicoli non asfaltati. La località in cui viveva Ana ospitava case in mattoni e i vicoli erano a prima vista abbastanza puliti e ordinati. La stradina che portava a casa di Ana era costeggiata da un'enorme roccia scivolosa che a tratti fungeva da discarica di spazzatura e oggetti vari e su cui negli anni alcuni abitanti, tra cui Ana, avevano a fatica costruito le loro case. Ana era stata una delle prime ad appropriarsi di una parte della roccia, cominciando a costruire il suo nido in legno "forando questa pietra solo con un martello e la mia forza". Casa di Ana era un cantiere aperto da anni ormai. Il sogno di Ana era riuscire a comprare la casa di *Dona* Fernanda, pur nella consapevolezza che fosse molto ambita e che, con l'arrivo dell'UPP e il processo di "rimozione bianca", *Dona* Fernanda aveva alzato notevolmente il prezzo di vendita.

Ana viveva vicino alla madre, una dolce signora evangelica di 80 anni che si prendeva cura dei nipoti: Marcela, Junior e Luisa orfani di padre. La mamma dei ragazzi, Maria, era la sorella di Ana e al tempo della mia ricerca era in carcere per assalto a mano armata. "È un 157<sup>105</sup>, il fatto è che vuole fare la *bandida* ma non è capace" mi disse un giorno Ana.

Durante il primo incontro mi aveva avvertita del fatto che essendo nata e cresciuta nella favela tutti la conoscevano, mi sarebbe bastato dire Ana "la *poderosa* o la *bandida*" che chiunque mi avrebbe ben accolta. "Io sono sempre in giro qui nella favela, non esco mai se non per qualche affare". Avrei capito solo dopo circa una settimana cosa intendesse con "affare" e che letteralmente Ana non usciva mai dalla favela. Nella sua vita si era recata pochissime volte in quella che molti degli abitanti delle favelas chiamano la *cidade*, riferendosi al centro di Rio

---

<sup>105</sup> È comune in Brasile che alle persone venga assegnato il nome del codice che hanno trasgredito: 157 assaltante, 213 stupratore, 12 trafficante ecc..

de Janeiro e in particolare all'area che include Lapa, Cinelândia, Largo da Carioca e Uruguaiana.

Dopo due giorni dall'incontro a casa di *Dona* Fernanda avrei re-incontrato Ana e socializzato il nostro contatto. Era la festa di uno dei suoi tre figli. Una festa in pompa magna, allestita in una piazzetta del *morro*. Una tavola imbandita di salatini, riso, fagioli, carne, verdure e ancora cioccolatini e torte, era incorniciata da decorazioni della squadra di calcio Botafogo. Avevo insistito senza tregua perché *Dona* Fernanda venisse con me, ma non c'è stato verso. "No c'è troppa gente, troppi pettegolezzi, poi la birra, tipo io sono *da igreja*". Così Ana mi era venuta a prendere all'incrocio tra due scalinate con un vestito super attillato, cortissimo e dai colori sgargianti. Insieme a lei c'era l'inseparabile cugina di quarto o quinto grado; Clara, 33 anni, originaria di Juiz de Fora in Minas Gerais e lavoratrice saltuaria nello studio legale di uno zio di terzo grado.

La festa mi diede l'opportunità di cominciare a conoscere "un giro" di Babilonia e la sconfinata rete di contatti che facevano da linfa alla vita quotidiana di Ana. La maggior parte dei partecipanti erano amici suoi, non di Caio, il figlio festeggiato. Mi presentò a tutti, mi trascinò addirittura a casa di sua mamma per presentarmela e mostrarle quanto fosse chic la festa, "abbiamo anche un'invitata italiana".

L'entusiasmo e l'orgoglio con cui Ana mi sembrava stesse vivendo la festa del figlio, lasciava intendere, per me in quel momento, l'amore che provava per lui. Ritrovo nelle note di campo una riflessione molto chiara al riguardo.

Deve aver speso molti soldi per organizzare la festa ci saranno state cinquanta persone. Mi sembravano più amici suoi che del figlio. Ana era preoccupatissima e continuava a ripetere che era molto agitata. Correva di qua e di là senza fermarsi un secondo e Clara continuava a dirmi che era troppo agitata e questo agitarsi continuo sui tacchi non le faceva bene alla schiena. Dal momento in cui mi ha annunciato la festa fino alla sua realizzazione Ana era apparsa molto eccitata e felice per l'evento. Continuava ad abbracciare Caio e dire agli altri che era proprio una bella festa. So che ha altri due figli, ma non li ho conosciuti. Mi ha detto che un giorno mi spiegherà. Intravedo una storia complicata (Diario di campo, Maggio 2013).

Gli altri due figli di Ana, Winny e Felipe avevano al tempo rispettivamente 19 e 23 anni. “Li ho fatti tutti uno dopo l’altro bumbumbum”.

Era muscolosa Ana, forte, la pelle mulatta raggrinzita e segnata, qualche cicatrice, capelli bruciati da decenni di uso di prodotti liscianti scadenti, denti marci, due ernie lombari. Un corpo che raccontava inequivocabilmente di decenni di abusi autoinflitti e subiti. Il giorno della festa era ubriaca e piena di cocaina. “Vado a prendere il mio *remédio*” diceva sempre.

La quotidianità di Ana girava intorno alla *pó* – letteralmente polvere in italiano – ovvero alla cocaina. “Con l’arrivo dell’UPP a volte qui nel *morro* manca la polvere. Così devo andare in missione in un’altra favela, mi vesto tutta *gostosa*, prendo un mototaxi e vado, per affari<sup>106</sup>!”.

Mi propose una dose due o tre volte e, davanti ai miei rifiuti netti, smise. Si premurava sempre di dire a tutti che io non tiravo, che ero simpatica, bevevo birra<sup>107</sup> senza problemi, ma non tiravo. Oltre a fare uso quotidiano di cocaina, Ana beveva molto, birra principalmente, di marca Itaipava e in un baretto nella parte bassa della favela preferibilmente. Il bar di Mauricio era situato in un punto di passaggio quasi obbligato per salire o scendere dal *morro* e rappresentava per Ana un punto di osservazione privilegiato della favela. Il trascorrere il tempo al bar di Mauricio, uomo di 50 anni e *da igreja*, permetteva ad Ana di monitorare i movimenti degli altri abitanti e di rimarcare e affermare costantemente il suo essere una “donna di strada”. Il bar era frequentato principalmente da uomini, alcolisti e tossicodipendenti, che spesso divenivano molesti con i passanti. In diverse occasioni Ana e Clara erano intervenute per calmare e mitigare gli assedi dei frequentatori del bar.

Aveva avuto tutti e tre i figli dallo stesso uomo. Nonostante l’intimità costruita, Ana non mi ha mai parlato approfonditamente della relazione con il marito. Era un trafficante che poi è fuggito senza prendersi più cura dei figli.

---

<sup>106</sup> “A Rio de Janeiro, il commercio di droga ha un’organizzazione efficace. Le quadriglie o comandi combinano i dispositivi di una rete geograficamente definita che include punti centrali [di spaccio] o di diffusione con altri che sono stabiliti sulla base di una reciprocità orizzontale, secondo la quale quando una favela rimane senza droga o armi può ottenerle da favelas amiche, sotto il dominio della stessa fazione” (Zaluar, Barcellos, 2013, p. 20).

<sup>107</sup> La buona capacità di reggere l’alcool mi ha permesso in molti casi di poter trascorrere il tempo con Ana e il suo giro senza perdere la lucidità e ha contribuito, tra le altre cose, a guadagnarli il suo rispetto.

Quel figlio di puttana era un trafficante. Io ero giovane e lui un *negão gostoso*<sup>108</sup> e mi mandava a Copacabana e in spiaggia a vendere la polvere. Io ero bella, mi tingevo i capelli anche di biondo e andavo giù a vendere la sua polvere (...) così ho cominciato a tirare, poi ho smesso, poi ho ripreso” (...) Le presenze maschili nella sua storia di vita erano sempre state transitorie e precarie così mi ha raccontato.(...) “Non mi sanno affrontare gli uomini, sono troppo *poderosa*. Io in casa ho dovuto fare da donna e uomo, lavorare e fare da mangiare, madre e padre (Diario di campo, Settembre 2013).

Ana aveva cresciuto i figli da sola con l'aiuto della madre e dei fratelli. Non si stancava mai di ripetere che, nonostante tutti i problemi della vita, ai figli non aveva mai fatto mancare nulla. “In tavola non mancavano mai riso fagioli e carne Laura, non ho mai fatto mancare nulla ai miei figli”. Il garantire riso, fagioli e carne due volte al giorno, era prova di un buon esercizio del proprio ruolo di madre per molte mamme incontrate durante il mio lavoro di campo.

Ci sono mamme che siccome usano droghe, si dimenticano di dare da mangiare ai propri figli o non hanno i soldi per comprare da mangiare perché li spendono tutti per la polvere, la birra e *cachaça*. Io no Laura lo sai che se ho bisogno di 10 *reais* per comprare una dose li chiedo in prestito e entro 24 ore li restituisco. Perché la priorità è dar da mangiare ai miei figli ed è sempre stato così (Ana, Ottobre 2013).

Ana era rispettata in favela e il suo essere “una *favelada bandida*”, come amava definirsi lei, non necessariamente andava a distruggere la sua fama di donna guerriera. Al contrario. Sua cugina Clara stava sempre con Ana, la proteggeva e controllava continuamente. “Se non fosse per la cocaina, secondo me, non starebbe sempre lì ad *arrumar problemas*<sup>109</sup>. È una brava donna, generosa e guerriera perché tutto quello che ha fatto lo ha fatto da sola”. Anche al Galpão di *Dona Augusta*, Ana era ben vista perché “nonostante tutti i suoi vizi è sempre molto rispettosa, poverina ha passato molte necessità e condotto molte

---

<sup>108</sup> Si potrebbe tradurre letteralmente con un “nero figo”.

<sup>109</sup> A cercare, creare e risolvere problemi.

battaglie”.

Quando era triste, quando apparivano nuovi problemi nella sua vita Ana era capace di trascorrere anche tre giorni di fila *na pista*<sup>110</sup> sniffando, bevendo, creando e risolvendo problemi familiari e comunitari. Come più volte confidatomi, abbandonarsi alla droga, alle Itaipava, alla strada e “al letto” erano per lei una tattica per “star bene” e per far esplodere in se stessa e nello spazio pubblico quelli che lei definiva i “problemi del mese”, per poi poterli affrontare nuovamente.

Al grido “*prepara*”<sup>111</sup> tutte le settimane Ana aveva da raccontare nuovi problemi. Dire che la cocaina era centrale nella quotidianità di Ana, significa mettere in luce la centralità della polvere nei processi di comprensione e configurazione del sé e delle relazioni.

Ana lavorava come manicure e pedicure a domicilio per alcune donne di Babilonia, ma, data l’immensa offerta di lavori estetici informali nella favela, aveva poche clienti. In passato aveva lavorato al *Posto de Saúde* di Chapeu Mangueira, ma dopo due anni era stata mandata via a causa delle frequenti assenze.

La relazione con la cocaina le permetteva, a diversi livelli, di affermarsi, pensarsi e comprendersi come guerriera, bandita e *poderosa* allo stesso tempo. La vendita di *pó* era stata fonte di sostentamento per se stessa e per la propria famiglia in cui “faceva da madre e padre allo stesso tempo”. Il fatto stesso che Ana vivesse vendita e consumo di cocaina nei termini di una strategia di sopravvivenza, andava a mitigare gli effetti distruttivi e negativi del definirsi e dell’essere una “*favelada bandida viciada*” trasformandola in guerriera.

---

<sup>110</sup> L’espressione definisce lo stare in giro per tanto tempo, per strada, usando droghe, frequentando posti per ballare. Per Ana passare giorni *na pista* significava andare in giro per la favela spesso senza dormire, sniffando, bevendo, socializzando.

<sup>111</sup> L’espressione *prepara* ovvero preparati era diventata virale tra le donne e le adolescenti in favela durante il mio campo e riprendeva il testo di una canzone del 2013 della cantante pop Anitta che ha scalato le classifiche, *Show das Poderosas* letteralmente Show delle poderose. Solo per citare una parte del testo: “Preparati. Preparati che è l’ora dello show delle poderose/(...) affrontano le focose solo quelle che danno disturbo/espellono le invidiose che rimangono senza parole quando suona/Prepara se non sei a tuo agio esci da dove sono entrata/(...) il mio esercito è pesante noi abbiamo potere”.



### 3.3. Guerriera, bandita, *poderosa* e nemica.

Continuare la riflessione sulla cocaina intesa come soggetto e oggetto di relazione nel contesto delle favelas di Rio de Janeiro accennando alla traiettoria di Ana, ha un obiettivo teorico e politico. Seguendo l'intuizione di Hume (2009) e Wilding (2013) uno degli obiettivi di questo lavoro di dottorato è sfidare la comprensione normativa della violenza come un affare pubblico e maschile (Auyero, Berti, 2015, p. 103). Nel caso di Ana, mi sembra che i processi di costruzione di una femminilità guerriera, potente e bandita, i suoi successi e i suoi fallimenti fossero informati, in parte, in realtà proprio da tale comprensione della violenza, del traffico e del consumo di cocaina come affare pubblico e maschile.

Moura (2007) analizza con attenzione quelle che chiama “le facce invisibili della violenza armata”<sup>112</sup> a partire dalle varie rappresentazioni che costruiscono le soggettività bandite femminili come delle aberrazioni esotiche (Wilding, 2010). L'autrice mostra, ad esempio, come i media brasiliani producano una specifica immagine delle donne coinvolte con il mondo del traffico della droga: spesso vengono presentate come fredde, impavide, vanitose, intelligenti e belle (Moura, 2007, p. 48). “Esistono (...) due tipi di donne aggressive ipersessualizzate che fanno notizia: le prime per l'apparenza fisica (...) molto femminile, includendo le ‘fidanzate dei banditi’ e le seconde, le aggressive mascolinizzate” (ibidem). Spesso vengono ritratte come donne che amano la vita notturna e i beni di lusso anche perché, come affermano Soares e Ilgenfritz (2002, p.127), le donne bandite vengono ricordate solo quando partecipano a crimini o violenze con grande ripercussione mediatica<sup>113</sup>.

In *Lucia. Testimonies of a Brazilian Drug Dealer's*, Robert Gay (2005) analizza con delicatezza e attenzione alle dinamiche quotidiane e soggettive, il problema del traffico di droga a partire dalla traiettoria di una donna trafficante,

---

<sup>112</sup> Dal titolo del libro *Rostos invisíveis da violência armada. Um estudo de caso sobre o Rio de Janeiro* (2007).

<sup>113</sup> Un caso tra i tanti è quello di Fabiana Escobar chiamata Bibi Perigosa, ex-trafficante della Rocinha. La sua traiettoria di vita, i suoi crimini, il suo amore con un importante trafficante, è raccolta in un blog e nella sua autobiografia *Perigosa* (2017). La sua storia ha ispirato la costruzione del personaggio di una telenovela *A força do querer*. Altro caso eclatante, che ha avuto grande ripercussione mediatica durante gli anni del mio lavoro, è quello di Danubia, fidanzata del *dono* della Rocinha, Antonio Francisco Bonfim Lopes, Nem da Rocinha (la cui traiettoria verrà analizzata nel prossimo capitolo). Le immagini di Danubia pubblicate sui giornali nazionali la ritraevano con vestiti di marca, gioielli molto costosi, mentre saliva su un elicottero, mentre si prendeva cura del corpo e dei suoi capelli in centri estetici di lusso.

Lucia, e dei suoi affetti.

La testimonianza di Lucia offre una necessaria prospettiva femminile su quello che è, senza dubbio, un mondo maschio-centrato e maschio-dominato. Il ruolo delle donne e la partecipazione alla vita del traffico continua a essere trattato come marginale e curioso e in questo senso Lucia dà voce a coloro che sono raramente, se non mai, ascoltate (...). Inoltre, e probabilmente è la cosa più importante, la testimonianza di Lucia ci forza a chiederci: “chi sono le vittime e i carnefici in questa situazione?” (ibidem, p. 6).

Come afferma Anderson (2016)<sup>114</sup> :

l'esclusione sociale delle donne è una questione multidimensionale che contribuisce a rendere precario il suo inserimento e la sua partecipazione negli ambiti economici, sociali e politici. Riguardo al tema della droga, operano le stesse dinamiche di discriminazione ed esclusione (...). È importante comprendere la complessità e l'interrelazione di fattori che stanno alla base della partecipazione delle donne al mondo della droga e trovare un equilibrio tra la tipica immagine della donna come vittima e una comprensione realistica della sua capacità di decidere sulla propria vita. Non tutte le donne sono vittime però, nella maggior parte dei casi, l'esclusione sociale pone dei limiti all'autonomia e al potere decisionale.

Secondo il *World Drug Report* (2015) diffuso dall'UNODC, a fronte di una diminuzione della produzione di cocaina, in America Latina si assiste a un aumento considerevole del suo consumo. Tra il 2010 e il 2012 si è passati da 1,8 milioni a 3,3 milioni di consumatori nella regione e il Brasile si è trasformato nel maggior mercato di cocaina dell'America Latina nonché uno dei paesi di transito più importanti. Lo stesso studio mostra come, a eccezione degli oppiacei e tranquillizzanti, l'uso di droghe in generale e della cocaina in particolare sia più frequente tra gli uomini che tra le donne (Ibidem, pp. 13-14).

In quanto donna e adulta, Ana eccedeva la definizione statistica del rischio in relazione alla droga e come lei molte delle sue “colleghe di polvere”. Allo

---

<sup>114</sup> <http://787anonimas.com/las-mujeres-invisibles-de-america-latina/>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).

stesso tempo la sua traiettoria di vita, il suo essere percepita come soggetto vulnerabile, agivano come fattori che giustificavano l'abuso e la vendita di cocaina.

Ana transitava e attingeva a tre differenti narrative per attribuire senso alla sua traiettoria di vita: quella della donna guerriera che si fonda sul “niente arriva facilmente” analizzata nel precedente capitolo, quello della donna *poderosa* che si fondava su una femminilità che potremmo definire un po' “tamarra” e quello della donna bandita, che si nutre delle costruzioni normative della violenza, delle sue forme e dei suoi usi. L'enfasi posta sul duro lavoro – formale o informale/illegale – sugli sforzi per costruire una casa e una famiglia, si mescolava alla costruzione di una femminilità affermata attraverso la continua esposizione di sensualità e “poderosità” e s'ibridava alla costruzione di un potere perseguito attraverso il modello della violenza di strada.

In nessuna delle narrazioni e delle rappresentazioni Ana emergeva come una narcotrafficante e come un potenziale agente di violenza in favela e allo stesso tempo era percepita come una creatrice di caos recidiva. Gli “sforzi” di affermarsi come donna di strada mediati dal consumo e la vendita di cocaina, la manipolazione e mobilitazione di alcuni aspetti della mascolinità egemonica (Wilding, 2010, p. 742) favelada, la frequentazione dei bar e le relazioni fugaci con giovani uomini e donne della favela, sembravano annientati dal suo essere donna, povera, madre sola, nera, dipendente chimica. Quello della cocaina e del suo traffico emergeva come un problema pubblico e maschile e nel momento in cui toccava le femminilità veniva immediatamente fatto sprofondare nella sfera intima, privata e domestica della vita sociale. L'UPP non le aveva mai fatto pressioni, non era mai entrata in casa sua, non l'aveva mai perquisita “sanno tutto ma non mi rompono le palle”<sup>115</sup>. Le molteplici liti a cui ho assistito tra Ana e le compagne e mogli di alcuni colleghi di polvere ne sono un esempio.

Carlos, un uomo di 55 anni, nato e cresciuto a Chapeu Mangueira, era innamorato di Ana. Era un uomo dolce e intelligente e lavorava come educatore in un centro per l'infanzia. Assumeva cocaina quotidianamente e beveva molto, era

---

<sup>115</sup> In realtà da quando era stata installata l'UPP il consumo di cocaina e non solo la vendita era per di più nascosto. Era raro vedere qualcuno sniffare e vendere nei vicoli. Ana chiedeva di entrare in casa di qualche amico o amica o entrava nel bagno di qualche bar.

molto alto e “molto nero” come diceva Ana. Era sposato con una donna più giovane della quale non era più innamorato da tempo. Spesso Carlos “scappava” di casa e trascorreva il suo tempo con Ana. “Lui mi ama alla follia, io ogni tanto lo uso per scopare quando non ho nessun altro”. Ogni tanto presi dall’eccitazione data dal mix di alcol e cocaina andavano a letto insieme, ma se per Ana non significava nulla, per Carlos era un tormento.

Una notte Carlos non era potuto rincasare a causa delle sparatorie tra narcotrafficienti e UPP. Durante quella notte morì un ragazzo e Ana, i suoi figli e Carlos si erano rifugiati in casa. Il giorno dopo la moglie sfidò Ana ad andare a casa sua a “risolvere” la situazione. La sfida era scivolata tra i vicoli e arrivata ad Ana che radunò un gruppo di amiche per recarsi a casa di Carlos. Eravamo io Ana, Clara e un’altra sua amica. La moglie di Carlos rimase in casa e dalla finestra esplose in un fiume di insulti ai quali Ana rispose assumendo una postura dritta e ferma e intimandola di scendere di casa. “Con tutte le cose che ho da fare, lavorare, far da mangiare, divertirmi sono venuta fino a qui. (...) Scendi *sua recalcada*. E si è baciata la spalla citando *Beijinho no ombro*” (Diario di campo). *Beijinho no obro* è una canzone di una *funkeira* del Complexo do Alemão, una favela della zona nord, conosciuta come Valesca Popozuda. Ancor più di *Show das Poderosas*, questa canzone risuonava costantemente in favela ed era danzata da grandi e piccine.

*Desejo a todas inimigas vida longa  
Pra que elas vejam cada dia mais nossa vitória  
Bateu de frente é só tiro, porrada e bomba  
Aqui dois papos não se cria e não faz história  
Acredito em Deus faço ele de escudo  
Late mais alto que daqui eu não te escuto  
Do camarote quase não dá pra te ver  
Tá rachando a cara, tá querendo aparecer  
Não sou covarde, já tô pronta pro combate  
Keep Calm e deixa de recalque  
O meu sensor de periguete explodiu  
Pega sua Inveja e vai pra... (Rala sua Mandada)  
Beijinho no ombro pro recalque passar longe*

*Beijinho no ombro só pras invejosas de plantão*  
*Beijinho no ombro só quem fecha com o bonde*  
*Beijinho no ombro só quem tem disposição.*<sup>116</sup>

Il termine *racalcada*, usato da Ana per intimare alla moglie di Carlos di scendere di casa, era molto usato dalle mie interlocutrici in favela per definire uno dei più grandi disvalori e rimandava all'idea di una donna allo stesso tempo invidiosa, immobile, poco intraprendente, che desidera il male altrui, che parla male degli altri, codarda, giudicatrice<sup>117</sup>.

Nell'affrontare la moglie di Carlos, Ana mise in scena il repertorio delle narrative che guidavano il suo definirsi guerriera, bandita e poderosa. L'episodio si risolse in un breve corpo a corpo e con l'intervento di Clara che, come sempre, agì da soggetto pacificatore. Nel *morro* si vociferava sul litigio. Un litigio "amoroso", "tra donne". Un affare privato insomma, che poco importava che si fosse consumato tra i vicoli, avesse come oggetto una relazione che viveva dei e nei vicoli e che era mediata dalla cocaina. Un litigio che non aveva reso necessario l'intervento di nessun soggetto di controllo, legale o illegale. Nessuno si sarebbe mai assunto la responsabilità di chiamare l'UPP o qualche ragazzo del narcotraffico locale per sedare la rissa, perché da Ana ci si aspettava questo e altro e perché, come diceva lei, tutti la conoscevano e le volevano bene. La prevedibilità (Machado da Silva, Leite, 2007) delle situazioni caotiche che Ana era in grado di creare e sedare agiva, insieme al suo non muoversi armata e all'essere donna, come fattore che limitava la sensazione di insicurezza nei suoi confronti da parte degli abitanti del *morro*.

La vita nei vicoli e la sua relazione con la cocaina emergevano come tentativi, spesso fallimentari, di ritagliarsi uno spazio pubblico (Bourgois, 2005, p. 238), di affermare potere e autonomia nel contesto della favela.

---

<sup>116</sup> Traduzione letterale: Desidero a tutte le nemiche vita lunga/perché possano vedere ogni giorno le nostre vittorie/mi invade e sono solo spari, pugni e bombe/qui non si parla e si creano storie/credo in Dio e faccio di lui il mio scudo/Abbaia più forte che da qui non ti sento/dalla cabina quasi non riesco a vederti/ti stai spaccando la faccia, vuoi metterti in mostra/non sono codarda sono pronta a combattere/*keep calm* e piantala con il *recalque*/il mio sensore di *periguete* è esploso/prendi la tua invidia e vai a fare in...(preoccupati sfigata)/bacino sulla spalla per il *recalque* allontanare/bacino sulla spalla solo per le invidiose/bacino sulla spalla solo per chi sta con la nostra banda/bacino sulla spalla solo chi è ben disposto.

<sup>117</sup> *Recalque* è anche una categoria psicoanalitica freudiana, la rimozione in italiano.

Ana alternava caos e controllo, paura e protezione, violenza e sicurezza. Il fatto che non venisse descritta come un soggetto violento e, quindi, non venisse associata al narcotraffico locale, ma solo al consumo di ciò che il traffico gestiva, non significa che le sue azioni quotidiane non affettassero lei stessa, la comunità di vicini e i suoi familiari. Molte persone a lei vicine facevano notare come la cocaina stesse pian piano distruggendo il suo corpo. La cocaina l'aveva fatta dimagrire molto, le aveva distrutto i denti, le aveva "cambiato la faccia" mi diceva Clara, rendendo a volte quasi grotteschi i suoi tentativi di mettersi in ordine e farsi bella per uscire.

Era proprio all'interno dello spazio del corpo, delle relazioni affettive, della casa che le azioni di Ana e la sua identità di cocainomane incallita assumevano le forme di un agire violento. Uno dei figli di Ana, Winny (19 anni) stava affrontando un percorso di disintossicazione dal crack, un altro, Caio, si stava trasferendo nello stato di Bahia per inseguire il suo amore e il più grande, Felipe, di 23 anni, si era recentemente convertito al pentecostalismo insieme alla sua fidanzata e sognava di diventare pastore. Come mi ha confidato Clara "Winny ha seguito le orme della madre e Felipe ha avuto proprio un rigetto". Anche *Dona Fernanda* mi aveva confidato che, nonostante Ana fosse padrona di se stessa, la sua *vida loca* aveva influito molto sulla tranquillità dei suoi "poveri figli". La traiettoria di abuso di crack di Winny<sup>118</sup> e la viscerale repulsione di Felipe nei confronti della madre erano visti come effetti radicali ed estremi della vita di Ana.

Nonostante Felipe visse insieme alla moglie e al figlio a casa di Ana, la relazione madre-figlio era sempre stata complessa e conflittuale. Secondo Ana la maggior parte dei litigi avvenivano a causa della casa che lei voleva costruire per loro sopra la sua, della nullafacenza della fidanzata di Felipe e dell'educazione del piccolo William<sup>119</sup>.

Nel settembre del 2013 Felipe si era sposato con rito evangelico, senza invitare né avvisare la madre. Dopo due giorni dalla data del matrimonio ho incontrato Ana al bar di Mauricio. Davanti ad una birra, l'ennesima dopo una due giorni di consumo ininterrotto di alcolici e cocaina, mi ha raccontato l'episodio. Piangeva e urlava.

---

<sup>118</sup> La relazione tra Ana e Winny sarà esplorata con più attenzione nel quinto capitolo.

<sup>119</sup> Non ho mai raccolto il punto di vista di Felipe perché, come mi aveva confidato un'amica di Ana, lui mi "odiava mortalmente".

È colpa del pastore e di quel gruppo di fratelli della chiesa del cazzo. Si vergognano di me perché bevo, sniffo, mi diverto, scopo con chi voglio, mi vesto con le cose del diavolo secondo loro. Mi sarei comportata bene è ovvio. Il pastore doveva insistere per farmi invitare. Sono pur sempre la madre. E una guerriera che nella vita ha lottato tanto. Vivono a casa mia. Usano il mio bagno. L'acqua. Sono io che compro da mangiare. Se si vergogna tanto perché non vanno a vivere dal pastore? (Ana, Settembre 2013).

Il matrimonio segreto di Felipe era stato un episodio molto discusso e raccontato tra i vicoli della piccola favela. Si vociferava che fosse stato organizzato da molto tempo e che Ana non fosse stata invitata perché, probabilmente, si sarebbe presentata fatta di cocaina. Una signora che frequentava il Galpão e viveva vicino ad Ana, mi disse che “Felipe attraverso l’unione con un’altra donna davanti a Dio, voleva liberarsi dall’agire del Diavolo nella sua vita. Non poteva portarselo dietro, poverino. Tutti pensavano sarebbe diventato un trafficante, o per lo meno dipendente dalla polvere”.

Perciò chiunque ascolta queste parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa; ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande (Matteo 7: 24-27).

Nonostante il matrimonio non annunciato, Felipe aveva continuato, se non per un breve periodo, a vivere in casa della madre, a mangiare con lei, a festeggiare i compleanni con lei. Il piccolo William continuava a trascorrere molte delle sue giornate con Ana. Nel tempo libero frequentavano la chiesa e la comunità di riferimento. Quando chiedevo ad Ana dov'era Felipe, lei rispondeva “sarà con i fratelli della chiesa di merda. Invece di aiutare quello vero”.

Per Felipe, Ana rappresentava tutto ciò che una “persona di bene” non deve

essere e non deve fare, una persona persa nel mondo. Il matrimonio segreto aveva assunto le sembianze di un rituale di rottura (Robbins, 2004) con la madre, un rituale che aveva reso pubblica una presa di distanza. Ma una presa di distanza da cosa? Dalla madre, sì, ma principalmente da tutto ciò che lei rappresentava e che lui aveva incorporato nella sua breve vita con Ana. Un rituale di liberazione di un corpo e soggettività contaminate e “predestinate” alla vendita e al consumo di cocaina. Una presa di distanza dalle bevande alcoliche, dalla droga, da un certo tipo di abbigliamento, da un modello di relazionarsi alla propria sessualità e sensualità, da un linguaggio, dai suoi desideri, aspirazioni, valori, modelli per amare, odiare, tollerare. Il conflitto madre-figlio non era nato solo dopo la conversione di Felipe, ma piuttosto aveva assunto una nuova forma, un nuovo senso e veniva ricreato e immaginato continuamente fino a rendere non contraddittoria la relazione tra distanza morale e convivenza.

Come già accennato, infatti, sembra emergere un’interdipendenza tra ciò che viene considerato dalle persone *da igreja* bene e male. Come mi disse un giorno un pastore: “il diavolo è ovunque. Noi fratelli e sorelle uniti nel nome del signore lo sappiamo riconoscere. Bisogna mantenere il contatto con il male”.

L’episodio del matrimonio segreto di Felipe mi aveva stupito, mi sarei aspettata che Ana venisse invitata con entusiasmo. L’esclusione di Ana apparentemente tradiva quello che è il più grande obiettivo dei fedeli pentecostali, ovvero evangelizzare e convertire le persone perse nel mondo. Uno dei passi più citati della bibbia dai miei interlocutori, infatti, era: “Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori” (Marco, 2:17).

Forse Felipe aveva voluto rimarcare il suo vivere tra due mondi, quello della droga in cui era nato e cresciuto e quello di Dio che aveva scelto e gli aveva permesso di sovvertire la traiettoria del suo futuro. Forse aveva perso ogni speranza di poter portare la madre sulla retta via. Forse era semplicemente un esempio di come l’appartenere alla comunità di *crentes*, l’abbandonare le cose del mondo, l’entrare nel mondo del Signore possano attivare dei movimenti profondamente escludenti e in certi casi violenti verso coloro che non seguono il “cammino di Gesù”, movimenti fatti di un’alternanza tra accoglienza e rigetto verso l’omosessualità, pratiche religiose non evangeliche, verso l’abuso di sostanze stupefacenti.



Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà; e chi avrà perduto la sua vita, per causa mia, la troverà (Matteo, 10: 34-39).

Come mi hanno confidato molte delle persone che frequentavano le chiese pentecostali, il cambiamento può avvenire solo “se lo si vuole”, “se c'è la forza di volontà” “il desiderio di trasformazione”, “bisogna fare il primo passo perché Dio ci aiuti a cambiare”. Ana non dava segni di voler abbandonare il mondo della droga e continuava a edificare la sua vita sulla polvere.

### **3.4. La cocaina e i suoi demoni. Influenze e restaurazioni.**

La cocaina è uno degli strumenti più potenti che il Diavolo possiede e mobilita in favela per combattere la battaglia contro Dio. Attraverso la cocaina rende viva e consumabile la sua presenza. L'obiettivo non è solo quello di distruggere il mondo della favela, ma anche quello di entrare nelle famiglie, nelle case, nelle relazioni affettive, nelle soggettività. “Satana non ha una famiglia, per questo vuole entrare nella tua. Non ha un corpo, per quello entra nel tuo. Bisogna vigilare”, mi disse un giorno il pastore Roberto della Rocinha.

Durante un culto nella chiesa del pastore Dione Santos, brevemente presentato nel primo capitolo, un uomo convertito era sdraiato a terra. Il pastore lo intimò ad alzarsi. Mettendosi in piedi cominciò a barcollare, il corpo piegato su se stesso emetteva suoni bestiali, le mani erano fisse in posizione rappresentante due pistole.

Voi pensate che sia l'essere umano, ma è il Demonio. Sapete cosa sta dicendo qui? Dice che ha due pistole. Chi porta l'uomo a entrare nel traffico, a sniffare, a bere è il demonio. Guardate qua. Come fa il Demonio a far tenere in mano le pistole a chi sta nel traffico? (...) Come fa l'uomo a

tenere in mano un fucile? Chi fa fumare una canna agli uomini? Il Demonio. Come fai a far fumare gli uomini una canna? (...) Come guidi gli uomini a sniffare? È tutto il Demonio è il Demonio che sta qui. [Parla in lingua]. Ma Dio lo libera, alzate le mani popolo di Dio. Gloria a Dio. Guardate qua che mistero tremendo. Il Demonio pensa che è *pesadão*<sup>120</sup>, pensa che con il fucile vincerà. Come fai a far lanciare granate agli uomini? Il Demonio incentiva l'essere umano a entrare nel traffico e a sniffare. Prendi il fucile, punta il fucile contro il Pastore, puntalo. Spara al Pastore, spara al Pastore, sparami. Ma chi è *pesado* qui sono io. Tatatatata" (Culto, Marzo 2013)<sup>121</sup>.

Quando interpellato dal pastore, il Demonio mimava gli atti che era chiamato a mostrare. Usare fucili, fumare le canne, sniffare cocaina, lanciare una granata. Intimandolo a sparargli e correndo sul palco della chiesa il pastore Dione cominciò a invocare lo Spirito Santo e parlare in lingua, prese la bibbia in mano e usandola come un'arma da fuoco, sparò all'uomo posseduto dal Diavolo che cadde a terra.

Il Demonio è colui che muove gli esseri umani a entrare in quelli che vengono chiamati dagli abitanti delle favelas il "mondo del crimine" e il "mondo della droga".

Come avviene l'entrata nel mondo della droga nel discorso pentecostale? Come si configura la costruzione pentecostale del problema della droga e della cocaina in particolare? E le sue soluzioni? Come agisce il Diavolo pentecostale per "accecare" e "distruggere" la vita delle persone? Attraverso quali strumenti e attori?

Fabricio: Io ti racconto la mia storia di sofferenza e vittoria. Io ho passato 17 anni della mia vita fumando *maconha*, sniffavo cocaina, fumavo sigarette, bevevo *cachaça*. Ho sempre vissuto qui in Rocinha, in questa casa, nato e creato qui, sono 30 anni che vivo qui. Nel mio caso la chiesa mi aiutò molto ad avere forza per abbandonare il vizio della droga, della cocaina. Perché è complicato Laura. Noi, la comunità per se stessa, nascendo e crescendo qui, l'influenza è molto grande. L'influenza di amici,

---

<sup>120</sup> Potente, in questo caso armato pesantemente.

<sup>121</sup> Video pubblicato sul suo profilo facebook personale.

di persone che stanno con te. Un tempo non era così, un tempo non c'erano tutte queste cose. La comunità si è data al Diavolo e alle sue cose, droghe, armi, cocaina. Per quanto noi non vogliamo, molte volte siamo influenzati nel fare cose e si finisce a viziarsi e a stare con certe persone che ti influenzano. Io stesso ho cominciato per influenza di amici che ti dicevano "ah tu non vuoi usare perché sei uno sfigato, non vuoi approfittare dell'opportunità, perché di qua e di là". E senza neanche accorgermene ero completamente immischiato nel mondo della droga e della *cachaça*. Ho cominciato a usare cocaina a 13 anni. È stato complicato per me perché è stata una fase della mia vita che io preferisco perfino dimenticare. È stato un momento della mia vita in cui io sentivo solo tristezza e vivevo solo per la droga. Vivevo senza riuscire a fermarmi in niente, non riuscivo a ottenere niente dalla mia vita.

L: Hai cominciato a 13 anni a usare droga e andavi a scuola in quel periodo?

F: Si guarda. Adesso vedrai come Dio è buono. Quando avevo 15 anni ho abbandonato la scuola, usavo droga e cose varie. Dopo due anni, quando avevo 17 anni, mi sono detto che avrei dovuto almeno ottenere il primo grado e ho fatto un suppletivo, cioè tre serie in una. Così ho finito il primo grado. E poi non ho più fatto nulla perché mia moglie rimase incinta e sono stato obbligato a cominciare a lavorare per mantenere mio figlio. Ho avuto 3 figli con Fatima. Ho cominciato a lavorare, ma i problemi aumentarono e basta perché il mondo della droga è il seguente. Quanto più usi quanto più vuoi, quanto più ne hai quanto più ne vuoi. Non avevo preferenze né limiti per una droga specifica usavo tutto. In realtà più polvere. Qui in Rocinha, lo sai, è polvere in qualsiasi posto. Era un'epoca in cui ero imprigionato, non pensavo ad altre cose, tutto il denaro lo usavo per la droga. Di tutto quello che avevo, non conquistavo nulla. Io lavoravo, ma il denaro neanche lo vedevo perché lo prendevo e il giorno dopo lo usavo subito per comprare e il giorno dopo già non avevo più niente. Era complicato perché avevo una famiglia da sostenere. Mia moglie non lavorava, mia mamma non lavorava, c'ero solo io per lavorare. Vivevo ancora con mia mamma e molte volte passavamo necessità a causa di questo mio vizio. Loro erano *da igreja* e lottarono molto per me (...) Proprio ieri davanti alla Chiesa stavo conversando con una signora che era venuta in Chiesa per la prima volta. E, visto che era la prima volta, ho tentato di conversare un po' dicendole di

tornare e che la porta era aperta per lei. Lei mi disse che aveva bisogno di venire perché suo figlio e suo marito erano persi nel vizio della cocaina. Ho cominciato a raccontarle del mio passato, di tutto ciò che già avevo passato come se fossi un esempio di vita per lei. (...) “la Signora deve venire” le ho detto “ perché Dio possa cambiare la sua vita e quella della sua famiglia. Attraverso la sua entrata nel mondo del Signore, Dio cambierà la sua vita e quella della sua famiglia come trasformò la mia vita”. Il marito è un alcolista e il figlio usa cocaina. Io ho visto nella sua anima una forza che diceva “*poxa* anch’io riuscirò a cambiare”. Noi siamo esempi Laura, io ho sentito nel mio cuore che lei ieri è venuta via con una speranza. Io ho dato speranza a una persona che sta vivendo cose che io e la mia famiglia abbiamo vissuto indietro, nel passato. (...) È quando senti nel tuo cuore che devi cambiare, è come la punta dell’iceberg. Ero un bambino innocente, vittima del mio vizio. È una vergogna. Solo Dio mi permise di non commettere un suicidio o rubare per la delusione che io stesso mi avevo provocato. Grazie a Dio non ho mai lavorato nel mondo del crimine e del traffico. Ero solo tossico e basta.

Oggi sono una persona felice sono riuscito a vincere il mondo della droga anche se, come ben sai, qui l'ambiente è complicato. È complicato perché c’è molta influenza qui degli amici. Oggi tutti gli amici che avevo sono rimasti nel mondo della droga e si sono allontanati da me. E io...anche perché veramente cosa ho da dire a loro, di cosa parliamo, cosa facciamo? Oggi i miei amici sono le persone che sono dentro la chiesa. Cioè magari sì, passo davanti e ci si dice ciao ciao, ma non mi fermo, non mi fermo a parlare per bere o usare cocaina. Io sento nel mio cuore di smettere anche con queste persone. Non abbiamo niente da dirci. Prima si parlava di cocaina, com’è bello stare fatti di cocaina, di prostituzione, *caçacha*, donne. Io oggi non faccio più nulla di tutto ciò, se mi fermo a conversare di cosa parlo? Queste erano le cose che ci univano, che nel nome di Satana ci univano. Le persone che sono mie amiche oggi sono le persone nella casa del Signore con cui converso. Parliamo di Dio delle cose del Signore, parliamo delle meraviglie che Dio è capace di fare. Non ho argomenti di cui parlare con le persone che sono fuori dalla casa del Signore. Persone che vogliono cambiare in Dio, che fanno l’opera del Signore, ma a parte con loro con gli altri non ho più niente da condividere.

L: Che posti frequentavi prima di entrare nel mondo del Signore?

F: Stavo quasi sempre davanti a questo bar qui, questo qui. Vedi anche adesso tutti quelli che stanno lì a usare droghe [indica il bar a 5 metri da casa sua]. Stavo quasi sempre lì, ma diciamo che non avevo un luogo perché qui in Rocinha in qualsiasi luogo ti puoi fermare a bere e usare cocaina. Non c'era neanche l'UPP a quell'epoca, quindi potevi stare a usare dove volevi. (...) Perché la cocaina è così Laura, quando siamo fatti non si sente nessun sentimento, non senti paura, tristezza. Ma soprattutto non avevo fame, non sentivo fame. Immagina sono già molto molto magro adesso. La mia fisionomia è ancora quella di uno consumato, ho 30 anni e ne dimostro almeno 40. Perché la droga distrugge la fisionomia delle persone soprattutto la cocaina perché qui la vendono molto mischiata per spendere meno e distrugge le persone.

L: Mischiata con cosa?

F: Ah no, questo non lo so. So che è mischiata con altre polveri che solo il DemONIO sa cosa sono (Fabricio, Aprile 2014).

Fabricio aveva 30 anni, era molto magro e il corpo segnato dall'abuso delle droghe lo faceva sembrare molto meno giovane. Si stava formando per diventare diacono<sup>122</sup> in una delle chiese che ho frequentato più assiduamente durante il mio campo, aveva tre figli e era spostato con Fatima, la figlia del pastore della chiesa. Tanto l'esperienza di dipendenza dalla droga quanto quella della conversione venivano comprese da Fabricio a partire dal contesto e dalle relazioni in cui era immerso, in cui viveva ed era cresciuto. L'influenza – maschile – degli amici e della favela e l'influenza – femminile – della madre, della moglie e della chiesa sembravano essersi contese la sua esistenza, i suoi sentimenti, il suo corpo. Fabricio stesso era diventato il campo in cui la battaglia spirituale si consumava.

Attraverso la narrazione della sua storia, Fabricio permette di riflettere su come la battaglia spirituale sia combattuta nei soggetti e nello spazio stesso della favela. Coloro che prima erano i suoi amici, dopo la conversione, si erano trasformati in nemici da combattere o semplicemente persone con cui non aveva

---

<sup>122</sup> “Fatima, mia moglie, è missionaria *da Igreja*, i missionari sono coloro che possono ricoprire questo ruolo cioè quello di andare in altri luoghi, diffondere il lavoro, mostrarlo. Lei ha questo ruolo e ognuno dentro la chiesa ha una funzione io mi sto preparando per diventare diacono. Diacono aiuta il pastore nella opera di pulire, di vedere se manca qualcosa in chiesa, di controllare che i bambini non facciano chiasso durante i culti. Se arriva qualcuno deve stare come in portineria per aiutare, queste cose qui” (Fabricio, Aprile 2014)

più nulla da condividere. Come emergerà anche in seguito nel testo, la questione dell'influenza degli amici e del contesto in cui si vive è centrale nel pensare il processo di entrata nel “mondo della droga” sia essa consumata o trafficata. Il Demonio è meschino e agisce attraverso l'affetto-amicizia per distruggere e polverizzare corpi e vite. Ma non solo. L'influenza è agita attraverso la rete di amicizia, ma anche attraverso la rete di potere che gestisce il traffico di droga in favela.

Taussig (2010), in *The Devil and Commodity Fetishism in South America* pubblicato per la prima volta nel 1980, mostra come in due aree rurali del Sud America i contadini che divenivano lavoratori salariati senza terra invocavano il diavolo come parte del processo di mantenimento e aumento della produzione (Taussig, 2010, p. 13).

Tra i contadini migranti Afro-Americani che sono impiegati come lavoratori salariati tra le piantagioni di canna da zucchero (...) c'è qualcuno che si suppone stipulare un contratto segreto con il diavolo con l'obiettivo di aumentare la produzione e quindi il salario. Si dice che questo contatto generi conseguenze dannose per il capitale e la vita umana. Si dice inoltre sia inutile spendere la paga ottenuta attraverso il patto con il diavolo in beni capitali come terra o animali perché questo denaro è infecondo: la terra diventerà sterile e gli animali non cresceranno bene e moriranno. (...) In più molte persone dicono anche che gli individui che fanno il contratto con il diavolo, prevalentemente uomini, moriranno prematuramente e soffrendo (ibidem, pp. 13-14).

Senza entrare in un'analisi del lavoro di Taussig, ciò che qui rubo all'autore è l'importanza di situare il patto con il diavolo. Nel mio caso, sebbene Satana sia meschino e ingannatore, agisce in accordo con i desideri – socialmente, politicamente, economicamente e affettivamente strutturati – di chi entra nel suo mondo. L'inganno si nasconde nella distruzione dei corpi, delle proiezioni di sé, delle relazioni, delle famiglie. Fabricio amava l'euforia della cocaina edell'alcool, ma grazie al suo contatto con il popolo di *crentes*, si è salvato in tempo, prima di morire, di suicidarsi o di commettere atti estremi.

Era “imprigionato”, un “bambino innocente”, “vittima del vizio” “non

riusciva a fermarsi in niente” “non otteneva nulla dalla vita” nonostante l’illusione del rispetto altrui e del sentirsi parte di qualcosa. Il male diabolico (Birman, 2009, p. 324) è situato al centro della Rocinha, è ovunque, così come lo è il popolo di *crentes*.

Come molte altre persone da me incontrate, Fabricio era entrato nel mondo della droga per l’influenza di amici, per guadagnarsi il loro rispetto, per essere incluso in qualcosa. Fabricio non aveva mai trafficato e nonostante questo viveva i vicoli della Rocinha a stretto contatto con chi lo controllava costantemente, lo tentava con lusinghe e droghe, con chi mischiava polveri misteriose alla polvere per eccellenza, distruggendo la sua vita. Ancor più degli amici, nel mio lavoro di campo, è emersa una sovrapposizione tra Satana e i narcotrafficienti nelle favelas, sovrapposizione che informa un processo, per alcuni versi inedito, di demonizzazione del traffico di droga e di inquadramento del suo potere quotidiano nei termini di un “dominio satanico” (Vital da Cunha, 2015, p. 363). Per quanto questa associazione possa sembrare banale, informa e struttura un discorso critico inedito e una potente denuncia – capace di sfidare la legge del silenzio – del business della cocaina e del crimine organizzato come un agente di violenza nel contesto delle favelas.

La sovrapposizione tra demonio e vendita e consumo di cocaina mobilitata da molti dei miei interlocutori – *crentes* e non – sembrerebbe ricalcare ciò che i discorsi prodotti dai media e dalle politiche di sicurezza urbana continuano a rimarcare (Birman, 2009, Osterbaan, 2006).

La presenza di un potente nemico interno, il “bandito”, o il “trafficante” (o il “drogato”) che vive nelle “comunità”, rafforzando così l’immagine negativa di quest’ultima come una totalità culturale stigmatizzata come fonte di pericolo e di violenza per la società. (...) Il discorso di demonizzazione di questi territori costituisce una forma di azione politico-religiosa che, simultaneamente reagisce alle accuse dello Stato e si appropria delle sue categorie, coniugandole con le sue concezioni religiose (Birman, 2009, pp. 321-322).

Se è vero che, attraverso la “satanizzazione” del traffico e del consumo di droga, si assiste a un’appropriazione del discorso dominante che inquadra le

favelas come luoghi problematici a partire da specifiche definizioni di violenza e criminalità, è vero anche che, attraverso la conversione, la grammatica della salvezza, della liberazione e della restaurazione si aprono le porte alla costituzione di un soggetto mai completamente definito, provvisorio, plastico e trasformabile. *Come è apparso, il mondo della droga può anche essere dissolto.* Ancora citando Birman (2009, p. 325) “la conversione trasforma la relazione che questi supposti criminali avrebbero con il male e con la morte, che è il destino che la società riserva loro”.

Articolando demonizzazione e orizzonte di trasformazione di determinati soggetti sociali, il discorso pentecostale costruisce possibili “soluzioni” cristiane a un problema cristianamente definito (O’Neill, 2010b).

Waldir: Io vivo nella cascina di Vila Kennedy costruita dal Pastore Dione. Oggi sono diacono ho passato tanti anni nella droga con la polvere. L’11 agosto 2011 sono arrivato qui, ma la mia famiglia non è qui con me. Ho distrutto mia moglie e mia figlia a causa del vizio della cocaina. Stavo quasi per morire. Il Demonio lavora così. Il Demonio acceca così che tu non riesci più a vedere cosa è giusto e cosa è sbagliato. Quando sono entrato qui pesavo 35 chili e adesso ne peso 102, solo per la cocaina. Non sono mai andato in ospedale, ma è la droga da sola che ti lascia così. Adesso qui ci sono 102 chili dando gloria a Dio (Waldir, Ottobre 2014)

Waldir, 45 anni, era uno degli ospiti del centro di recupero pentecostale che il pastore Dione Santos<sup>123</sup> aveva aperto 10 anni prima del mio campo. Originariamente ospitava uomini e donne nello stesso spazio, il secondo piano della chiesa ADMR (*Assembleia de Deus Ministério da Restauração*) a Senador Camará, una favela della zona ovest di Rio de Janeiro marcata dalla presenza ostensiva del traffico armato – fazione *Terceiro Comando Puro* – per le strade. Due anni prima il Pastore era riuscito a comprare una grande casa immersa nel verde a Villa Kennedy – *Comando Vermelho* – uno di quei congiunti abitativi che furono costruiti nei primi anni Sessanta e che con il tempo sono andati a configurarsi e ad essere rappresentati come favelas. “Sono 4000 metri quadrati di

---

<sup>123</sup> Il pastore Dione – nome curioso in quanto nasce verosimilmente dalla storpiatura del nome inglese Johnny e da una confusione legata alla pronuncia brasiliana – non mi ha concesso interviste. Non mi era mai sembrato contento delle visite (forse era una mia paranoia) e, apprendomi un uomo poco rassicurante, ho evitato di insistere troppo.



area verde, ci sono gli animali, gli orti e cose così” mi disse Waldir. Nella sede di Senador Camará erano rimaste solo le donne che dormivano, tutte insieme, in stanze spoglie, asettiche e tristi. Gli ospiti del pastore Dione erano tutti ex o quasi ex dipendenti chimici.

Mi sono recata per la prima volta al centro accompagnata da un collega – temerario ai limiti dell’incoscienza – nordamericano che anni prima aveva condotto una ricerca sulla violenza a Rio de Janeiro, Michael Wolff<sup>124</sup>. Alcuni interlocutori mi avevano già parlato del documentario britannico del 2009 *Dançando com o Diabo* che narrava la storia del pastore Dione. Michael conosceva il pastore e il centro di recupero e si dimostrò entusiasta all’idea di accompagnarmi per vedere come era cambiato. Aveva ancora il numero di Solima, 33 anni e mamma di due figli che viveva al centro da cinque anni.

Il centro femminile ospitava 7 donne, tra cui Solima e Maria, una signora di 60 anni che viveva lì non perché fosse stata “vittima della droga”, ma perché non aveva “nessun altro posto dove andare”. C’erano quattro ragazze che erano entrate da poco e combattevano ancora contro l’astinenza e, invisibile, Rosa, una donna disabile che, secondo Maria, aveva inaugurato il progetto del Pastore. “È stata la sua prima pecora. Il *dono* di Villa Kennedy non ne poteva più di vederla vagare per i vicoli, maltrattata, a volte girava nuda. Una disgrazia. E diede l’idea al Pastore. Perché non apri un centro per aiutare?” mi raccontò Maria. Tutte le donne che vivevano nel centro indossavano vesti evangeliche come quelle in foto.

---

<sup>124</sup> Nel marzo 2012 Wolff ha pubblicato sul suo blog un fotoreportage sul centro di Senador Camará consultabile al link: <http://photowolff.tumblr.com/post/20012377070/the-residents-in-pastor-diones-cult-refuge>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).



Figure 4, 5. Foto di gruppo e preghiera di benedizione, scatti di M. Wolff al centro di Senador Camarà.

Anche Solima era molto magra prima della conversione. “Ero solo testa. Adesso peso 80 chili, prima ne pesavo 38. Dio è tremendo, se promette, rispetta”.

La storia di perdizione di Solima era cominciata quando era adolescente. Era bella e tante persone erano invidiose di lei. Una cugina “*macumbeira*” in

particolare tentava in tutti i modi di distruggerle la vita.

Solima: Un bel giorno cosa fece? Prese di nascosto delle mie cose, dei vestiti e li portò in un cimitero. Al cimitero li mise sotto terra e mi fece una *macumba* per immobilizzarmi nel mondo della morte. Capisci? Da quel giorno furono solo disgrazie. Ma io non lo sapevo della *macumba* se no nulla di tutto ciò sarebbe successo. Io sono sopravvissuta a tutto quello che può succedere a un essere umano. Anche alle coltellate di mio marito che solo grazie a Dio e al pastore sono riuscita a portare in tribunale. Ed è solo grazie alla Chiesa che mi hanno profetizzato la *macumba*. Ora sono salva, viva e sana (Solima, Ottobre 2014).

Solima, insieme alla segretaria del pastore che lei chiamava mamma, gestiva la quotidianità al centro e orientava le altre ragazze sulle cose da fare. Il sogno di Solima era viaggiare in Europa. Mi raccontò che quando aveva 17 anni le avevano proposto di andare in Italia. “Frequentavo gente del mondo. Usavo un monte di cocaina, vivevo sniffando. Ho fumato, ho sniffato, mi sono prostituita, ho rubato, ho fatto tutto nel mondo, solo non ho mai ucciso”. Un vicino “che quando era nel mondo era diventato omosessuale” si era offerto di portarla con lui e di pagarle tutto, ma lei non si fidò.

Solima: Ho seguito la direzione di Dio. Lui diceva che voleva andare lì per trovare un uomo con i soldi. Mia mamma me lo ha impedito. Se Dio vorrà soffiare il mio nome fuori di qui, andrò per l’opera del signore. Lui adesso è diventato una donna ed è mantenuto da un uomo. Ringrazio Dio di avermi impedito di andare lì e di avermi portata qui. Mi sarei prostituita e non so se sarei viva adesso. Si vedono tanti casi in televisione (Solima, Ottobre 2014)

Luisa, invece, aveva 21 anni ed era arrivata da poco al centro di Senador Camarà.

L: Come sei arrivata qui?

Luisa: Sono qui da due settimane mi ha portato il pastore. Mia zia gli ha chiesto di portarmi qui. Sto bene qui grazie a Dio.

L: Come mai?

Luisa: Usavo tutte le droghe possibili. Mia zia non ne poteva più della confusione che creavo, per strada e in famiglia. Usavo di tutto, fumavo

sigarette, *maconha*, polvere, *pedra*<sup>125</sup>, bevevo. Principalmente polvere però. E così, sono venuta qui. Mia zia viene tutti i sabati, mi porta le cose tipo vestiti, ma anche cibo. Voglio rimanere qui fino a rimettere la testa a posto. Ho solo 21 anni, non posso buttare via questa opportunità. Rimarrò qui finché il pastore decide che è giusto. Devo essere abbastanza forte da poter tornare nella comunità e non ricadere nel mondo della droga.

L: Come passate le giornate qui? Come ti senti senza la droga?

Luisa: Solo ogni tanto. In realtà non sto sentendo mancanza delle droghe, preghiamo sempre. Durante il giorno facciamo preghiere, lavoro in cucina per cucinare, sistemare, pulire, leggiamo la bibbia, andiamo ai culti. Mi prendo cura della figlia di Solima (Luisa, Ottobre 2014).

Le attività proposte nel centro femminile del pastore Dione erano improntate all'insegnamento di una quotidianità orientata alla costruzione di una "buona donna vittoriosa nel nome di Gesù", mi disse la segretaria del pastore. Come nel centro di Senador Camarà anche l'*abrigo* con cui collaborava il pastore Elias, citato nel primo paragrafo di questo capitolo, gestiva il processo di recupero di corpi e anime tramite una quotidianità religiosa.

Elias: A volte io e altri fratelli e sorelle della chiesa andiamo nelle favelas più pericolose e violente, dove drogati e trafficanti stanno per le strade 24 ore su 24. Ad esempio a Jacarè che è una comunità molto grande e molto aggressiva con molti ragazzi persi, delinquenti. Il Demonio in questi luoghi festeggia. O come la Rocinha, dove vivi tu. Andiamo di notte, per evangelizzare e il traffico lascia entrare e passare. Rispetta e non si oppone perché sa che siamo Pastori. Parliamo con uno, con l'altro, con il drogato o il trafficante, preghiamo e loro non solo accettano, ma amano molto questo lavoro. Sono loro a chiedere di pregare per loro, per le loro madri e famiglie. Quando porti qualcuno in un *abrigo* cosa succede? Succede che alcune persone rimangono e altre se ne vanno, capisci?

L: Come funziona l'*abrigo* me lo può spiegare pastore Elias?

E: Il pastore Ismael è il responsabile. È una casa, c'è una parte in alto ed è affittata. Tutti i soldi che riceviamo dai fedeli noi li raccogliamo per pagare l'*abrigo*. Anche per l'alimentazione, come fanno per alimentare fino a

---

<sup>125</sup> Crack.

20/25 persone? Si va al mercato e si prende quello che avanza. Chi cucina? Non c'è una cuoca, o ad esempio una psicologa, ma si chiede ad amici, fratelli e sorelle o anche a chi è internato. “Tu cosa sai fare? Sai cucinare? Allora cucina”. *Il lavoro è su loro stessi*. Poi s'insegna la parola di Dio, si frequentano i culti.

L: sono organizzate altre attività?

E: Certo. Si va alla scuola domenicale, in Chiesa. Ma cosa succede. Non tutti sono trasformati e diventano una persona di bene. Molti retrocedono. L'*abrigo* vive da solo, di donazioni, non c'è aiuto del governo, di nulla. Il Pastore ha il suo lavoro, si fa solo per amore (Elias, Maggio 2014)

Nelle parole di Solima, di Luisa – la quale afferma che deve essere forte abbastanza da poter tornare nella sua favela – del pastore Elias, le influenze “esterne” emergono come forze distruttrici. Quelle che prima della conversione erano forze “interne” e interiorizzate attraverso il consumo, dopo l'entrata nel mondo di Dio vengono configurate come “esterne”. A che cosa? “Il lavoro è su loro stessi” afferma il pastore Elias. La restaurazione, la salvezza e la liberazione emergono da una ricomposizione di corpi e anime agita secondo una quotidianità religiosa. La costruzione di un sé santo, ovvero separato, emerge come un lavoro complesso, continuo e costante perché il mondo fuori non è distrutto, ma è sempre pronto a ritrascinare dentro di sé i convertiti e a far retrocedere chi prova a entrare nel regno di Dio. Csordas (1997) afferma che la guarigione carismatica (*charismatic healing*) riguarda la creazione del sé sacro (Csordas, 1997, p. 276). Ma, continua l'autore, “non esiste una cosa come il sé. Ci sono solo *self processes* che sono processi orientativi” (ibidem).

Una volta che il membro della chiesa arriva alla salvezza non vi è alcuna garanzia che questi (o questa) sia per sempre libero da ogni tipo di afflizione. La salvezza, come hanno sostenuto Corten e Marshall-Fratani, è “un progetto esistenziale in corso” (2001, p. 7), che richiede impegno nelle attività della chiesa e preghiere di guarigione, al fine di difendersi dalle forze diaboliche, oltre che una rottura con molti degli obblighi che molti membri della chiesa hanno nei confronti delle loro famiglie e l'abbandono di tutti quegli stili di vita (peccaminosi) precedenti” (Dilger, 2012, p. 72).

Riprendendo le citazioni di Csordas e Dilger, potremmo dire che nel nostro caso la restaurazione di corpi magri e polverizzati e di anime perse nelle droghe riguarda un processo di riconfigurazione del sé, faticoso e sempre in corso. Come mostrano le traiettorie del figlio di Ana e Fabricio, è necessario difendersi dalle forze demoniache anche a costo di mettere a repentaglio le relazioni affettive con amici e familiari, che rimangono vicini, dentro casa o a cinque metri dal nuovo mondo di Dio che si abita. La conversione, la rinascita e la restaurazione non è pace e approdo, ma, ancora una volta, conflitto.

La pervasività del mondo della droga in favela impone una trasformazione radicale che, se non può essere agita fisicamente, territorialmente o architettonicamente, deve essere, necessariamente, agita nei corpi e nelle soggettività. Lungi dall'essere dietro le quinte del conflitto armato, il consumo di cocaina è ciò che dà vita alla guerra in favela, che la sostiene, finanzia e sostanzia come emerge dall'importanza che questa pratica assumeva nella vita delle persone che ho conosciuto. Chi consuma, circola come un soldato del demonio nelle strade della favela, creando caos e disordine fuori e dentro gli spazi domestici e le grammatiche pentecostali divengono un linguaggio privilegiato per far emergere i modi in cui la cocaina affetta la vita quotidiana. La difficoltà di mettere in forma le ragioni storiche, politiche sociali ed economiche dell'arrivo della cocaina, fanno del pentecostalismo un linguaggio di comprensione privilegiato.

## Capitolo 4

### Giovani che danzano con il diavolo. Farsi *sujeito homem*.

*A vitória tem a hora certa, então não deixa essa oportunidade escapar. O amanhã só pertence a Deus, então vou administra o presente* (Junior, post di facebook, Marzo 2015).

*Para aqueles que estão querendo subir na vida, muito cuidado que o trabalho de uma vida pode ser desfeito em dias, nunca pare de correr atrás e de acreditar no seu talento* (Junior, post di facebook, Marzo 2015).<sup>126</sup>

#### 4.1. In memoria di Junior.

Il 14 di agosto 2016 Junior, a 16 anni, è morto. Si era ammalato. Sono venuta a conoscenza della morte di Junior tramite facebook. Un post di sua sorella maggiore aveva attirato la mia attenzione.

Dio ha rispettato ciò che LUI aveva promesso.... È così amore mio...Sentirò molta *saudade*...ma il mio cuore è in pace, perché grazie a Dio i suoi piani si sono realizzati nella tua vita...sono sicura che il luogo in cui ti trovi ora è così GLORIOSO che mancano le parole per descriverlo... Ti amo ragazzino mio...ti amo per sempre mio appiccicoso, mio *chewing gum*, mio caro, mio per sempre #PARAIBA. I piani di Dio sono sempre maggiori dei nostri...#FILHODEDEUS (Marcela, post di facebook, 14 Agosto 2016).

*Filho de Deus* (figlio di Dio) era il nome del suo profilo facebook. L'aveva cambiato circa un anno prima della sua morte dopo aver abbandonato il mondo del narcotraffico ed essere "entrato in chiesa". Junior era un ragazzino molto credente e aveva "ereditato la devozione", come mi rivelò un giorno, da sua nonna e sua sorella maggiore la quale si era convertita in seguito alla morte del padre ucciso in uno scontro armato. La madre Maria, sorella di Ana, era, come già

---

<sup>126</sup> Traduzioni letterali: "La vittoria accade quando deve accadere, quindi non lasciarti sfuggire questa opportunità. Il domani compete solo a Dio, quindi amministro il mio presente". "Per tutti quelli che vogliono salire nella vita [che vogliono diventare qualcuno], molta attenzione perché il lavoro di una vita può essere distrutto in pochi giorni, non smettere mai di rincorrere ciò che vuoi e di credere nel tuo talento".

accennato nel precedente capitolo, detenuta nel carcere di Bangu per assalto a mano armata.

Junior frequentava la *Igreja Universal do Reino de Deus* vicino alla favela e curava la pagina facebook della chiesa. Dato che continuava a far parte della comunità della IURD, come si evinceva dai suoi post e come mi aveva confermato Ana, lo immaginavo al sicuro. Sapendo che non stava più lavorando per il narcotraffico locale non mi aspettavo la sua morte. Lo stesso, come prima cosa, ho pensato che Junior fosse morto in uno scontro armato. Mi ferisce aver pensato istintivamente che, in quanto giovane abitante di una favela *carioca*, Junior fosse morto a causa di uno scontro armato.

Come situare questa pre-comprensione, o intuizione – se non preconcelto?

Secondo il *World Report on Violence and Health* (2002) i giovani latinoamericani sono il gruppo più toccato dalla violenza omicida del mondo. Tra il 1980 e il 2010 il tasso di omicidi è aumentato del 50%, la maggior parte delle vittime erano giovani tra i 15 e i 25 anni e il 29% degli omicidi erano di bambini e giovani tra i 10 e i 19 anni. Il Brasile non ha fatto e non fa eccezione. Come già accennato nel primo capitolo, la cosiddetta violenza letale non attinge tutti gli abitanti della città nello stesso modo. Nel 2012 in Brasile sono state registrate 56.000 vittime di violenza letale<sup>127</sup> di cui 30.000 erano giovani tra i 15 e i 29 anni. Il 90% erano uomini e il 77% erano neri.

Secondo la *Mapa da Violência* (2016, p. 49) le principali vittime di violenza letale sono i giovani. Questo dato si ripete come un mantra fin dalla pubblicazione della prima *Mapa da Violência* del 1998. La crescita della violenza letale nella fascia di età 15-29 è stata molto più intensa che per il resto della popolazione. Il numero di omicidi per arma da fuoco passarono da 6.104 nel 1980 a 42.291 nel 2014 – una crescita del 592,8% - mentre, guardando solo la fascia d'età 15-29 anni, passarono da 3.159 nel 1980 a 25.255 nel 2014 – una crescita del 699,5%.

Sempre secondo la *Mapa da Violência* (2016, p. 55) tra il 2003<sup>128</sup> e il 2014 gli omicidi per arma da fuoco sono diminuiti del 25,1% per la popolazione bianca e aumentati del 46,9 % per la popolazione nera.

---

<sup>127</sup> Secondo la *Mapa da Violência* (2014) il gruppo di età compreso tra 15 e 29 anni rappresentava nel 2012 il 26,9% della popolazione totale e al contempo il 53,4% delle vittime di omicidio

<sup>128</sup> Fino al 1996 il SIM/MS (*Sistema de Informação de Mortalidade da Saúde*) non aveva incorporato l'indicatore "Raça/cor", ovvero razza/colore, come categoria di analisi dei dati. Solo



Un recente studio<sup>129</sup> mostra che nel 2014 il Brasile è stato teatro di 3,65 adolescenti – tra i 12 e 18 anni – assassinati per ogni gruppo di 1000 giovani, il numero più elevato da quando ha cominciato ad essere misurato l' IHA (*Índice de Homicídios na Adolescência*) nel 2005. Se il Ceará, l'Alagoas e Espírito Santo sono gli stati dove si registra il maggior numero di adolescenti morti assassinati, lo stato di Rio de Janeiro si colloca al dodicesimo posto con 4,28 morti per ogni gruppo di 1000 giovani. Lo stesso studio mostra – sempre su dati del 2014 – che gli adolescenti maschi rischiavano di essere vittima di omicidio 13 volte di più delle adolescenti donne e che il rischio di morire per gli adolescenti neri o *pardos* era di 2,85 volte maggiore rispetto ai coetanei bianchi.

Ultimo, ma non ultimo, nello stato di Rio de Janeiro dal 2005 al 2014 sono stati registrati 5132 omicidi derivati da azioni della polizia - 79% dei morti erano neri e il 75% giovani tra i 15 e i 29 anni (Amnesty International, 2015, p. 11). A Rio de Janeiro dal 2003 alla fine del 2016 le azioni di polizia hanno provocato 12.623 morti (Soares, 2017)<sup>130</sup>.

Junior aveva cominciato nel traffico all'inizio del 2014. L'ho scoperto un pomeriggio al bar della *lan house*<sup>131</sup> che era appena stata inaugurata a Babilonia. Era aprile 2014. Era un giorno teso. Ana continuava a ripetere che questa vita *so da problemas*. Quel giorno il problema era un problema grave. Ho avuto paura di scendere il *morro* che l'UPP mi fermasse. Ho avuto paura di non aver fatto nulla pur sapendo che il capo del narcotraffico locale quella notte avrebbe fatto uccidere un uomo che era ospitato a casa di Ana. Winny, il figlio diciannovenne di Ana, era stato portato dalla nonna perché Clara e Ana non erano tranquille a lasciarlo da solo. Avrebbero dormito fuori anche loro.

L'uomo condannato a morte era un ragazzo sulla trentina, marito di una giovane mamma che Ana stava ospitando nella dependance di casa sua da circa

---

nel 2002 l'indicatore "Raça/cor" fu registrato nel 92,8 % delle vittime di omicidio ed è solo a partire da quell'anno che gli autori della *Mapa da Violência* considerano di avere dati sufficienti per includere anche questa variabile (2016, p. 54).

<sup>129</sup> SDH, UNICEF, Observatorio de Favelas, LAV. [https://www.unicef.org/brazil/pt/br\\_IHA2012.pdf](https://www.unicef.org/brazil/pt/br_IHA2012.pdf). (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>130</sup>Fonte: <https://clnicasdotestemunhosc.weebly.com/boletim-16.html>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>131</sup> Le *lan houses*, dove LAN sta per *Local Area Network*, sono luoghi di intrattenimento che offrono diversi computer connessi tra di loro in modo da permettere l'interazione tra gli utenti. Le *lan house* sono molto comuni nelle favelas di Rio de Janeiro e costituiscono un luogo di aggregazione e incontro per moltissimi giovani abitanti – principalmente uomini.

due mesi. Nonostante la sua ospite apparisse molto tranquilla, faceva uso di cocaina e alcool quotidianamente. Ana aveva già intenzione di mandarla via di casa perché, un giorno sì e uno no, litigava con il marito e si picchiavano. Una notte lei gli piantò il coltello in una mano. Non era per le liti domestiche, però, che il capo del *morro* l'aveva condannato a morte. Qualche notte prima era stata organizzata una festa in una piazzetta riasfaltata dopo l'arrivo dell'UPP dove un europeo aveva aperto un piccolo baretto. Il compagno dell'ospite di Ana si era messo a vendere la polvere senza il consenso del traffico locale ed era stato scoperto a causa di Beto, un cocainomane incallito, marito di Flavia, una "collega di polvere" di Ana. Beto aveva tentato di approfittare della situazione per consumare e fare qualche soldo. Era stato trovato sanguinante davanti al bar di Mauricio alle 5 del mattino con la testa spaccata. Il giorno dopo, mentre ero con lei, Ana aveva incontrato Flavia per darle della polvere. Beto era appena scappato dall'ospedale. Il giorno dopo ancora, era arrivato l'ultimatum del *dono* del *morro* ed erano passati tre uomini a casa di Ana per avere informazioni sulle abitudini dei suoi ospiti e lei disse che "non sapeva nulla".

Mentre Ana, ubriaca, mi raccontava questa storia, alla *lan house* arrivò Junior. Con due amici. Junior aveva un nuovo tatuaggio che recitava "*Mil cairão ao seu lado, dez mil a sua direita; mais tu não serás atingido*"<sup>132</sup> (Salmi 91:7), un passo della Bibbia che ho visto molte volte marcare giovani corpi e muri in favela. Uno dei due amici invece aveva tatuata sulla schiena un'enorme pergamena che riportava: "*O senhor te guardará de todo o mal, ele guardará a tua alma. O senhor guardará a tua entrada e a tua saída desde agora e para sempre*"<sup>133</sup> (Salmi 121: 7-8). Junior era arrivato alla *lan house* energico e con fare da bullo. Quasi non mi aveva salutata. Voleva parlare con Ana di quello che sarebbe successo quella notte, ma Ana non voleva che lo facesse davanti a me. Clara lo prese in disparte e gli disse di stare calmo e attento, l'unica cosa che mi fu data sapere.

Ci mancava solo lui a creare problemi. Da poco ha cominciato a *lavorare* nel traffico nel *morro*. Continuava a girare la e alla fine gli hanno dato un

---

<sup>132</sup> "Mille te ne cadranno al fianco, e diecimila alla tua destra; ma tu non ne sarai colpito".

<sup>133</sup> "L'Eterno ti proteggerà da ogni male, egli proteggerà la tua anima. L'Eterno proteggerà il tuo uscire e il tuo entrare da ora in eterno".

incarico. Noi gli abbiamo detto di stare attento, che anche se guadagna non è una cosa da fare, troppo rischioso per un ragazzino come lui. Adesso si crede *o cara*<sup>134</sup>, con questa storia crede di risolvere la situazione, ma è solo un ragazzino. È lì che mi dice cosa fare, come comportarmi, ma sei matto? Tu a me? Ma alla fine lui è padrone di se stesso. Ci mancava solo lui a creare problemi.

Richiamato dal grido “*ae menor vamos*”<sup>135</sup>, Junior se ne andò e, dopo poco, anche io me ne andai carica di paure e rimpianti. Quella notte non ci fu nessun omicidio, perché gli ospiti di Ana se ne andarono dalla favela prima di essere trovati dal traffico.

A luglio Junior era in una via di Copacabana a vendere della cocaina. Fu arrestato dalla Polizia Militare che lo colse in flagrante di reato. Secondo Soares (2017)<sup>136</sup>, la Polizia Militare è quella che sta per le strade, è la più numerosa, ostensiva, preventiva e uniformata. Nonostante sia la più numerosa, la Polizia Militare non è autorizzata a investigare, mentre lo è la Polizia Civile. L’unico strumento che ha la Polizia Militare per poter arrestare qualcuno, è coglierlo in flagrante di reato e “quali sono i reati passibili di essere colti in flagrante? Quelli che si aprono ai sensi: alla visione, alla udizione” (ibidem).

Dopo essere stato colto in flagrante, Junior fu portato al DEGASE (*Departamento Geral de Ações Socioeducativas*), ovvero il carcere minorile di Rio de Janeiro, dove era stato trattenuto per 15 giorni prima di ottenere la libertà assistita. Una volta tornato a casa, la sorella maggiore, facendo le veci della madre che si trovava ancora in carcere, si era recata a scuola per il reinserimento di Junior. “La direttrice le ha rifiutato l’entrata di Junior dicendo che nella scuola c’era già un *menor* con un passaggio al DEGASE e che non voleva fare della scuola una *boca de fumo*. Ha provato in altre due scuole ed è successa la stessa cosa” mi disse Ana. I primi di ottobre Junior non stava ancora frequentando nessuna scuola e Ana mi rivelò: “ha desistito visto che non l’hanno voluto, però sta andando sempre *na igreja*”.

---

<sup>134</sup> La traduzione di *cara* è “tipo” e l’espressione indica “si crede il più potente, figo, importante”.

<sup>135</sup> Traduzione letterale: “Dai minore andiamo”.

<sup>136</sup> Fonte: <https://clnicasdotestemunhosc.weebly.com/boletim-16.html>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

#### 4.2. *Meninos, menores e marginali formati. La voce della socioeducazione.*

Tra il settembre e l'ottobre del 2014 ho condotto una parte della ricerca sul campo al DEGASE.

Il Nuovo Degase (...) è un organo legato alla *Secretaria de Estado de Educação*, che ha la responsabilità di promuovere la socioeducazione nello Stato do Rio de Janeiro, *favorendo la formazione di persone autonome, cittadini solidali e professionisti competenti, permettendo la costruzione di progetti di vita e la convivenza familiare e comunitaria* [corsivo mio]. Creato con il Decreto n° 18493 del 26/01/93 (...) è un organo del Potere Esecutivo dello Stato do Rio de Janeiro, responsabile per l'esecuzione di misure socioeducative raccomandate dallo *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA), applicate dal Potere giudiziario ai giovani in conflitto con la legge.<sup>137</sup>

Roberto Peixoto, l'allora vice direttore del DEGASE, era amico del mio attuale compagno. La rete di amicizia ha agevolato molto il mio accesso al DEGASE, tanto che dopo la mia prima visita potevo entrare e uscire dalle Unità<sup>138</sup> della Ilha do Governador<sup>139</sup> come e quando volevo, accolta da tutti con una stupefacente e disarmante noncuranza delle dinamiche e dei comportamenti a cui avrei potuto assistere e dalle guardie con "Ciao italiana, e allora il cioccolato dov'è?".

Madalena, assistente del vice direttore, teneva particolarmente che io visitassi la struttura in cui erano trattenuti i ragazzi in attesa di giudizio. Siamo state accolte da un agente grosso, bianco e rasato, in divisa e armato di uno spray al peperoncino. Ci ha fatto attendere all'ingresso perché in quel momento stava "uscendo un minore (...) che, come al solito, ha avuto la libertà vigilata". Nell'attesa l'agente mi aveva preparata alla visita suggerendomi di non farmi impietosire da quei "minori delinquenti, perché non sono così buoni come sembrano". Forse intuendo quello che poteva essere il mio posizionamento

---

<sup>137</sup> [http://www.degase.rj.gov.br/quem\\_somos.asp](http://www.degase.rj.gov.br/quem_somos.asp). (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>138</sup> Il DEGASE è diviso in Unità di Internamento e Unità di Semilibertà. Per un elenco delle Unità in cui è diviso il DEGASE: <http://infanciaejuventude.tjrj.jus.br/informacoes/docs/entidades-execucao-medidas-socioeducativas.pdf>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>139</sup> La Ilha do Governador è un'isola che comprende 14 quartieri e fa parte della città di Rio de Janeiro.

politico, mi aveva avvertita di non farmi trarre in inganno.

Noi non siamo i cattivi e loro i poveri minori buonini. Perché qui dentro è così, noi abbiamo il potere, fuori di qui, se i minori ci riconoscono, ci ammazzano. E te lo dico perché è già successo, omicidi e sequestri di agenti e funzionari del DEGASE da parte dei banditi e dei colleghini dei minori che passano da qui. (...) Questo è un sistema di merda, lo chiamano socioeducativo. Dicono che reintegrano, ma questi sono banditi. Socioeducativo un cazzo, se fosse socioeducativo io qui [indicando lo spray al peperoncino] avrei un quaderno e una penna e non questo, che poi se c'è qualche ribellione non serve a nulla (Agente, Settembre 2014).

Uscito il ragazzino che aveva ottenuto la libertà vigilata, l'agente ci ha fatte entrare. Superato un posto di guardia, abbiamo svoltato a sinistra in un corridoio alla fine del quale c'era un enorme cancello dal quale si potevano intravedere altri due agenti seduti a un tavolo. Arrivati al cancello, il nostro accompagnatore ha cominciato a battere forte sulle sbarre urlando "Forza minori, sistematevi, mettetevi le magliette che qui stanno entrando due signore vere, come forse non ne avete mai viste [Ride]" La verità è che io non ci volevo entrare in quell'unità, tremavo e fremevo in un misto di paura, rabbia e curiosità voyeuristica.

Le celle erano distribuite sul perimetro della stanza quadrata e in un corridoio nel mezzo che tagliava la stanza a metà. C'erano circa 4/5 ragazzini per cella, letti a castello distribuiti apparentemente a caso. Le pareti e i pavimenti erano fatiscenti e nella stanza c'era cattivo odore. Dietro le sbarre della prima cella che abbiamo incontrato entrando, c'erano due ragazzi. "Questi qui sono da soli, solo loro due perché uno ha violentato una bambina e l'altro è un gay, dobbiamo tenerli separati dagli altri. Sono i marginali dei marginali [Ride]". Nella seconda cella c'erano quattro ragazzini, tre di loro si erano messi a sedere in nostra attesa e uno era rimasto sdraiato sul letto, senza maglietta. "Ehi tu ti va di giocare? Alzati subito e mettiti la maglietta". Il ragazzino aveva una grande benda sulla pancia e al mio tentativo di convincere l'agente a lasciarlo sdraiato, rispose:

Tu credi che lui sia la vittima vero? Perché è ferito allora è lui la vittima?  
Racconta alla signora cos'hai fatto, che ti sei preso una coltellata nella pancia

perché il padrone della casa in cui stavi cercando di rubare ha provato a difendersi? Tu sei la vittima favelado? Sei contento ora che sei qui con la pancia bucata? [il *bambino* fa segno di no con la testa]. Signora deve andare oltre le apparenze. Pensa che questo *menor* non riapparirà qui al DEAGSE? Quanto gli diamo? Quasi tutti qui dentro sono irrecuperabili (Agente, Settembre 2014).

L'inaudibile violenza verbale dell'agente di sicurezza, che mi fermo qui a far risuonare, emerge come espressione visibile e udibile di un congiunto di pratiche e discorsi che costruisce i giovani neri abitanti delle favelas come soggettività criminali (Misse, 2010).

Al di là dei valori, delle necessità, dei bisogni, delle storie di vita, dei desideri, delle dimensioni strutturali che muovono i giovani a prendere parte al crimine organizzato, ci sono una moltitudine di attori che, armati di fucili, ignoranza, insulti e pre-giudizi, contribuiscono ad assediare le giovani vite dei ragazzi delle favelas, ai quali viene negato il futuro sia nella sua dimensione carnale che nella sua dimensione immaginativa.

Il DEAGSE, secondo le definizioni istituzionali, aveva il compito di socio-educare i *giovani* in conflitto con la legge per reintegrarli nella società.

Oramai lo scandalo e la luce si divideranno altrimenti, è la condanna stessa a marcare il delinquente del segno negativo ed univoco. (...) E' brutto essere punibili, ma poco glorioso punire. (...) [L]'essenziale della pena che noi, giudici, infliggiamo, non crediate consista nel punire: esso tenta di correggere, raddrizzare, "guarire"; una tecnica del miglioramento rifiuta che la pena sia stretta espiazione del male e libera i magistrati dall'odioso mestiere del castigare. C'è nella giustizia moderna e in coloro che la distribuiscono una vergogna a punire, che non sempre esclude lo zelo. Essa cresce di continuo, e sopra questa ferita, gli psicologi pullulano, insieme ai piccoli funzionari dell'ortopedia morale" (Foucault, 1993, p. 12).

Junior era stato trattenuto nel *Centro de Socioeducação Dom Bosco* per quindici giorni in attesa della sentenza definitiva. Il Dom Bosco è anche quello che ho conosciuto meglio, intervistando funzionari, direttore, assistenti sociali, partecipando agli incontri con le chiese pentecostali. Difficilmente la parola usata

per parlare dei piccoli detenuti era *jovem*, ma *menores* e *meninos* e *adolescentes* - dagli assistenti sociali.

Direttore: Ci sono i *meninos* che vivono in mezzo alla povertà e molti altri problemi e che in poco tempo cominciano a immischiarsi con il traffico e dopo poco sono già coinvolti e arrivano qui. Noi in realtà non riusciamo a vedere questi adolescenti come il marginale formato, come una cosa formata. È stato solo qualcosa che ha commesso, un ostacolo, un inciampo. Può cadere, rialzarsi e continuare. Questo è il nostro pensiero, perché se no non si riesce a cambiarli. (...)

L: Chi è un marginale formato?

D: Il marginale formato, allora. Qui al Dom Bosco 7 *meninos* su 10 sono di primo passaggio. Il *menino* che re-incide, re-incide molte volte. Sono quelli che stanno a Lapa, in centro e la nostra percezione, ma è solo una percezione [!], è che la maggior parte delle reincidenze sono di *meninos* che non hanno vincoli. Qui nel Dom Bosco sono soprattutto quelli che non hanno famiglia e questi recidono molto. (...) Questi *meninos* che re-incidono sono quelli di Lapa, Carioca, Copacabana che commettono piccoli atti, non cose molto gravi e molte volte per poter vivere. Questi *meninos* sono difficili da togliere da questo mondo, proprio perché non c'è vincolo familiare. Adesso, il *menino* che è dentro il traffico e che si dice dentro il traffico, che appartiene a qualche fazione è un'altra cosa, un altro profilo. È molto raro che torni più di una o due volte.

L: Perché secondo la sua esperienza?

D: Perché questi *menores* sono esperti. Sta dentro la favela e ci sono tutti quei parametri di *olheiro* e non so cos'altro. Fa parte di un mini esercito ed è protetto da un vincolo esterno che è la fazione. Quelli che vivono in comunità, c'è sempre qualcuno che li protegge, un familiare, un cugino, uno zio, un amico. C'è sempre qualcuno che conosce qualcuno. E il *menino* finisce per partecipare a queste cose anche per una questione culturale del luogo e per una questione finanziaria. Perché il crimine diventa per loro una fonte di rendita, ma io non la vedo come una fonte di rendita così grande. Perché chi veramente guadagna tutto quello che ci si immagina, non sta lì dentro. Questi sono solo una punta, un qualcosa che è più evidente.

L: Quando qualcuno è arrestato per *coinvolgimento* con il traffico, normalmente viene preso per quale infrazione?

D: In verità questa questione del traffico è molto più ampia. Il 90% dei *meninos* che sono qui, hanno un coinvolgimento con la droga. Per esempio: un *jovem* che non ha mai partecipato al traffico, che ha una madre, un padre, lavora e studia e vuole comprare una droghina, ma non ha i soldi. Cosa fa? Va a rubare e trova un modo per comprare la droga. O fa un accordo con i colleghini che vendono droga e fa dei favori. Questo succede molto. Ragazzi che non sono della favela che vivono in basso, ma comprano comunque e portano la droga a scuola. Così riesco a prendere la mia droghina tutte le settimane. Quanti genitori non sanno, arrivano qui e dicono che non lo sapevano e si sorprendono. Succede anche se vogliono comprare una cosa per la fidanzatina, ma nella maggior parte dei casi è per droga.

L: In questi casi vengono accusati di coinvolgimento con il traffico?

D: No, sono solo trafficanti.

L: Qual è la differenza?

D: Non sono legati ai marginali formati, non sono della favela (Direttore Dom Bosco, Ottobre 2014).

Nelle parole del direttore del Dom Bosco – un ometto nero sui 45 anni, docile, pacato e che definirei quasi tenero – emerge un’interessante interpretazione delle gerarchie che fanno da struttura al narcotraffico carioca. Questa gerarchia è evidente nei termini usati per parlare dei ragazzi che ne fanno parte. Ci sono i *jovem*, che sono quelli che lui definisce trafficanti non legati al traffico, figli di buona famiglia che delinquono per comprarsi la “droghina” o per comprare il regalo alla “fidanzatina”. Ci sono i *meninos* che sono gli illusi e gli “sfigati”, quelli che per questioni culturali e familiari sono esposti alla vita criminale, ma che hanno ancora la possibilità di rialzarsi. Ci sono i *menor*, i ragazzini che ormai si sono fatti le ossa nel mondo del crimine e, infine, i marginali formati.

Nel Brasile moderno era nato un termine che ben concettualizzava i bambini bisognosi: *menor* [minore]. Questo termine è stato utilizzato inizialmente per riferirsi a una fascia d’età associata, secondo il *Código de Menores* del 1927, ai bambini poveri, assumendo nel tempo una connotazione negativa. Metaforicamente, *menores* passarono a essere tutti quelli ai quali la società attribuiva un significato sociale negativo. *Menores* erano quei bambini e adolescenti poveri, appartenenti a famiglie con una struttura diversa da quella



convenzionale (patriarcale, con mamma e papà presenti, con genitori lavoratori, con una buona struttura finanziaria ed emozionale ecc.). Quei bambini vennero classificati come *menores* in situazione di rischio sociale, passibili di divenire marginali e, come marginali, mettere a rischio se stessi e la società. In questo modo, divenne una norma sociale accogliere i bambini abbandonati, poveri e bisognosi, ma a partire da uno sguardo di superiorità, tentando di salvarli o “addestrarli”. Con l’approvazione dell’*Estatuto da Criança e do Adolescente*, nel 1990, il termine “*menor*” è stato abolito (Frota, 2007, p. 153).

Nel discorso del Direttore, i vincoli familiari possono agire tanto come fattore di protezione, quanto di esposizione al mondo del crimine. Si parte dal presupposto che un giovane dell’asfalto abbia una solida rete familiare alle spalle, mentre i vincoli familiari dei *meninos* o *menores* della favela, per quanto solidi, costituiscano un fattore di rischio. Il discorso del Direttore sembra adagiarsi in parte a una prospettiva che abbraccia la teoria di una “cultura della povertà” per come configurata da Oscar Lewis che “si incentrava quasi esclusivamente sulla patologica trasmissione intergenerazionale di valori e comportamenti distruttivi all’interno delle famiglie” (Bourgois, 2005, pp. 44-45).

Come mi hanno confermato gli assistenti sociali e tutti i racconti che circolavano in favela sugli abusi di potere e sulle mancanze di rispetto da parte della polizia e delle istituzioni, la voce del Direttore mostra molto chiaramente che di fronte allo stesso crimine colto in flagrante, un giovane che si suppone abiti in favela e quello che si suppone abiti l’asfalto, verranno condannati per due reati differenti.

Adagiando la sua analisi a un linguaggio e un discorso che poco sembra essere cambiato nonostante il “nuovo” *Estatuto da Criança e do Adolescente*, il direttore del Dom Bosco arriva a tratteggiare il profilo dei marginali formati definendoli come coloro che hanno il potere di stabilire regole territoriali, familiari e morali e che hanno il crimine ormai iscritto in corpi e soggettività. Gli irrecuperabili. Una categoria di soggetti che Misse (2010) definisce “speciale”, in quanto prodotta da un processo di “soggettivazione criminale”, ovvero un

processo di iscrizione del crimine nella soggettività del suo agente<sup>140</sup>. Soggetti dai quali ci si aspetta un atto criminale o violento o una reiterazione di tale atto.

Si tratta di un soggetto che “carica” il crimine nella sua stessa anima; non è qualcuno che commette crimini, ma che sempre commetterà crimini, un bandito, un soggetto pericoloso, un soggetto irrecuperabile, qualcuno che si può desiderare naturalmente che muoia, che può morire, che si uccidibile. (...) Oltre all’associazione tra accumulo di svantaggi e incriminazione preventiva di certi “tipi sociali”, si è sviluppato un persistente processo di “soggettivazione criminale” di una parte di agenti di pratiche criminali. Tale dinamica ha creato qualcosa come una “cultura” associata a questi soggetti (...). Il traffico di droga che rifornisce le élite e le classi medie in quasi tutti i paesi del mondo, incluso il Brasile, non si associa nello stesso modo alla violenza, principalmente perché è agito da individui e non da quadriglie e non è basato sul controllo di territori, ma sulla relazione diretta con i consumatori (...). Non c’è, dunque, una relazione diretta tra droghe illecite e violenza, se non quando il traffico si territorializza e agisce tramite giovani poveri, soggetti al sistema di vendita e alla relazione di subordinazione al capo della quadriglia (Zaluar, 2004; Misse, 2006; Grillo, 2008). In questo senso, anche la soggettivazione criminale si “territorializza”, acquisisce contorni spaziali e si amplifica in quei soggetti locali e perfino nei bambini e adolescenti da cui ci si aspetta [gli effetti] di tale soggettivazione (Misse, 2010, pp. 19-20-21-22).

Questa lunga citazione di Michel Misse articola, situa e aiuta a comprendere il punto di vista del direttore del DEGASE. I marginali formati tratteggiati dal direttore, sono quei soggetti che caricano il crimine nella propria anima, nonché i produttori di una cultura a loro associata, citando ancora Misse. Il passaggio da *jovem* trafficante a *menino* del traffico è infatti operato dal direttore attraverso le categorie di cultura e territorio.

---

<sup>140</sup> Secondo Misse (2010) il processo di soggettivazione criminale lavora in maniera profondamente differente da quello di incriminazione. Il primo agisce indipendentemente da pratiche comportamentali incriminate o incriminabili, il crimine è iscritto nella soggettività del soggetto indipendentemente dalle pratiche. Nel secondo, invece, il soggetto è etichettato come criminale a partire dalle pratiche e dai comportamenti agiti. Questo scarto tra i due processi esplorati da Misse è quello che informa i differenti trattamenti educativo-penali-disciplinari a cui sono sottoposti *meninos* della favela e *jovem* dell’asfalto.

L: Diversi funzionari qui al DEGASE mi hanno riferito che molti ragazzi, quando arrivano qui, finiscono per autoidentificarsi con alcune fazioni.

D: Allora non direi che succede così. Anche parlando con padri e madri a proposito di questo mito di una fabbrica per formare marginali. Questo mito è nato molto tempo fa, il mito di una scuola per marginali. Se di 10 *menino* 7 sono di primo passaggio, questi non hanno questa malvagità e questa esperienza di quei *menores* che sono molti anni che lavorano in questo e che non sono arrestati con facilità. Questo *menino* arriva qui perché è lo sfigato di tutta questa storia. È il tipo che non sa nulla di nulla. Quando arriva qui, si deve costruire come se fosse ‘*o cara*’ perché, se non è ‘*o cara*’, chi vuoi che sia con l’età che si ritrova? Se non mi mostro come un marginale formato e non mi identifico con una fazione non sono niente. Non si forma qui questa attitudine, il *menino* se la porta già con sé<sup>141</sup>. Là fuori il crimine organizzato non ha organizzazione.

L: In che senso?

D: Non ha organizzazione. Sono ghetti, sono vari ghetti, vari locali e l’unica questione è la protezione del luogo. È proteggere il territorio e basta, perché se fosse organizzato loro non sanno la forza che avrebbero. Non sono organizzati sono *facçonados* anzi *multi-facçonados*<sup>142</sup>. Non esiste un comando specifico che dica “vai là e fai questo e quest’altro”. Questi ragazzi sono coinvolti in questa *roda viva* per causa della droga. Non esiste questa cosa, cioè qualcuno che dica vai là che io ti proteggo. Succede, per esempio, che chi comanda il territorio può dire a un *jovem* “sei mio e allora io ti proteggo”. Questo succede sì, allora il *menor* e la sua famiglia hanno tutto l’appoggio di chi comanda il territorio, che gli paga i biglietti per muoversi, i biscotti. Ma il *jovem* diventa suo. Io parlo tanto con le madri e i padri di stare attenti, perché accettando, vendono i figli a chi non vale nulla che li abbraccia. Ciò che è interessante è che ciò che riesce a rompere questo abbraccio, in molti casi, è la religione. Perché questi *caras* che comandano il territorio rispettano questi religiosi. Questi territori sono estremamente differenziati e ognuno ha il suo statuto. Ci sono ghetti che se tu entri nel

---

<sup>141</sup> E assolutamente evidente come in quest’ultimo discorso il direttore si contraddica da solo.

<sup>142</sup> Dopo l’intervista il direttore del Dom Bosco ha situato questa affermazione mostrando che un esempio del crimine organizzato “realmente organizzato” è la mafia italiana.

mondo della religione, sei salvo e nessuno può più mettersi contro di te<sup>143</sup>.

L: Non sono sicura di aver capito bene questo discorso.

D: Ci sono vari territori e ogni territorio ha un modo di agire. Ognuno ha uno statuto interno, del luogo, del ghetto, della criminalità. Chi comanda è il capo che decide le regole, magari anche da molto tempo. Stabiliscono le regole a seconda di quello che hanno imparato essere giusto e sbagliato. Per esempio: tu sei la fidanzata di tizio e una tua amica di un'altra comunità vuole frequentare un *menino* della tua. Non puoi, perché se lo fai il capo del ghetto espelle tutti e due. Poco tempo fa è arrivato qui un *menino* a cui è successo questo. Voleva frequentare una *menina* di un altro territorio ed è stato espulso e questo genera una risposta violenta. Non succede qui dentro dunque la cosa di identificarsi con un gruppo, ma succede esternamente. Non so cosa succeda con la *maioridade* perché in quel caso è molto più grande la questione<sup>144</sup>. Sono 200mila prigionieri, è molto più complesso, quindi non so fino a che punto arriva questo tipo di organizzazione. Qui di 10, 7 sono di primo passaggio e questi 7 non sono ancora conquistati da questa logica, sono più nella logica di dire "io sono un adolescente e voglio vivere". Quindi di questi 7, quasi nessuno si dichiara appartenente a una fazione e se lo fa lo fa per rispetto, per sentirsi parte, quasi per mostrare che anche lui ha fatto parte di questo, un orgoglio. In questi casi chi comanda il territorio fa una promessa al *menino*, per la fedeltà e gli promette che garantisce aiuto e appoggio, cibo alla famiglia. Finché sta dentro il suo salario viene dato alla madre. In questi casi è come se venissero qui per pagare quel brevetto di fedeltà. Mi sembra che succeda molto questo, ma non per tutti (Direttore Dom Bosco, Ottobre 2014).

I ragazzi che ho conosciuto e che a diversi livelli partecipavano del traffico di droga in favela, usavano spesso l'appellativo *menor* (o *meno*, abbreviato) invertendo lo stigma (Goffman, 2003), trasformando questo termine in una

---

<sup>143</sup> Presentandomi al Direttore avevo spiegato che uno dei focus della mia ricerca era la relazione tra violenza e pentecostalismo e che mi interessava comprendere come e se emergesse l'esperienza dell'appartenenza ad un gruppo religioso nel contesto del DEGASE.

<sup>144</sup> Succede che, secondo Soares (2017), il Brasile ha la quarta più numerosa popolazione carceraria del mondo e quella che cresce con maggior velocità – ovvero dal 2000 al 2014 da 232.755 a 622.202. Nonostante questo, solo l'8% degli omicidi viene investigato, ovvero, il 92% dei crimini rimane impunito. Il 28% dei detenuti viene arrestato per crimini legati alla droga. Questo paradosso – elevata popolazione carceraria e crimini impuniti – è legato ai ruoli già sopra accennati della Polizia Militare e della Polizia Civile. Succede anche che tutte le fazioni di narcotraffico di Rio de Janeiro, come abbiamo mostrato e mostreremo, sono nate in carcere.

categoria di appartenenza a un gruppo e ostentando la condivisione di una traiettoria economica, sociale, politica e culturale comune. Ogni fazione aveva il proprio simbolo: una L disegnata con pollice e indice per gli *Amigos dos Amigos*; una V tratteggiata con indice e medio per il *Comando Vermelho*; una C fatta con indice e pollice accompagnata dalle altre tre dita alzate per il *Terceiro Comando Puro*.

Avevo smesso di contare le volte in cui ragazzini e ragazzine, non necessariamente coinvolti direttamente con i gruppi criminali, mi raccontavano di non potersi muovere liberamente tra territori comandati da fazioni differenti. Fabiana, 16 anni, nata e cresciuta in Rocinha, una volta era stata “sequestrata” dal traffico perché aveva partecipato ad un *Baile* alla Cidade de Deus. Paulo, nato e cresciuto a Babilonia, era stato massacrato di bastonate perché aveva cominciato a frequentare una giovane della Rocinha. Molti ragazzi sono morti negli ultimi trent’anni perché sono passati da una fazione all’altra (Cecchetto, 2004; Misse, 2011; Zaluar, 2001, 2013). Per dirlo ancora con le parole di Michel Misse (2011), dal momento che il narcotraffico si è radicato nelle favelas “da almeno 30 anni, esiste tutta una generazione nata e socializzata in *favelas* per la quale il movimento – nome che si dà al commercio al dettaglio di droga – integra normalmente il repertorio culturale”.

Se i processi di costruzione dell’appartenenza a un gruppo – nel tal caso la fazione – pre-esistono alla reclusione, nel contesto del DEGASE le rivendicazioni di appartenenza alle fazioni assumono un significato differente che in favela. Il modello DEGASE agiva collocando in celle differenti sia i ragazzi che si supponeva facessero parte di fazioni differenti, sia quelli della stessa fazione. “Per evitare il conflitto e per evitare che si rafforzi l’unione” mi disse il direttore. “Agli agenti di sicurezza dicono di essere chissà chi, mentre agli assistenti sociali dicono che sono dei poveri giovani vittime del sistema, che vogliono studiare o frequentare le chiese”.

Nel contesto del DEGASE, queste memorie del conflitto tra fazioni e dei limiti ai movimenti imposti e incorporati nelle giovani vite degli adolescenti, prendevano vita in uno spazio chiuso e sovraffollato in cui i ragazzi usavano o rifiutavano l’appartenenza per proteggersi, per garantirsi il rispetto degli altri ragazzi e degli agenti di sicurezza, perché mossi da un *ethos* guerriero (Cecchetto,

2004; Elias, Dunning, 1986; Zaluar, 1998, 2014), perché avevano incorporato il conflitto trasformandolo nell'unica via possibile per affermarsi, perché effettivamente avevano stretto vincoli lavorativi e affettivi con i fratelli di fazione.

E ancora una volta, lo sforzo di affermarsi come soggetti potenti attingendo al “repertorio” (Misse, 2011) offerto e prodotto dai “marginali formati”, veniva frantumato, screditato, ridicolizzato da un discorso ampiamente condiviso che colloca i giovani abitanti delle favelas di Rio de Janeiro all'incrocio tra vittimizzazione e gli effetti della soggettivazione criminale.

L: Oggi quanti ragazzi sono qui per coinvolgimento con il traffico di droga?

D: Quasi nessuno. Di 300, se ce ne sono 10/15, è molto. Sono pochi, la maggior parte ha un'esperienza di 2 o 3 settimane. Hanno appena iniziato a differenza di quei ragazzi che stanno lì da molto tempo. La maggior parte sono *meninos* di strada e tossici. Il punto è che dipende con chi parla l'adolescente. Ad esempio se parla con gli agenti allora è il capo, il *gerente*, il *cara*, è il più forte. Quando parla con la tecnica o gli assistenti sociali, allora usa un'altra tattica e si mostra come quel *menino* che vuole studiare, lavorare, uscire da quella vita. La maggior parte qui dentro parla parla, ma poi nella pratica diciamo celo, sono tutti un po' sfigati (Direttore Dom Bosco, Ottobre 2014).

La capacità dei ragazzi di muoversi tra registri differenti, mostrandosi come vittime davanti agli assistenti sociali e come banditi davanti agli agenti di salute, non solo è prova dell'incorporazione dei discorsi istituzionali, come quelli di molte ONG e istituzioni statali come il DEGASE che li disegnano come vittime o come soggetti irrecuperabilmente violenti, ma suggerisce un'*agency* particolare, non necessariamente affermata attraverso la violenza. Ancora, tentare di affermarsi come “il capo” o il “più forte” e come “*menino* che vuole uscire da quella vita”, non sono tattiche in contraddizione tra di loro, ma al contrario mettono in forma desideri, fantasie e proiezioni di sé – per quanto incerte.

Le traiettorie di molti ragazzi che hanno partecipato al crimine organizzato a diversi livelli<sup>145</sup> suggeriscono il desiderio di transitorietà e provvisorietà di questa

---

<sup>145</sup> Come già accennato nell'introduzione, se non in casi rari, non ho lavorato con i giovani narcotrafficienti nelle favelas in cui ho vissuto e lavorato. O meglio non ho partecipato alla loro quotidianità per le strade, nelle *bocas de fumo*, nelle loro interazioni quotidiane tra *peers* e dentro

esperienza. L'entrata nel mondo del traffico veniva spesso costruita come un attraversamento, quasi obbligato, per poter costruire un futuro, pur nella consapevolezza che questo passaggio potrebbe portare alla morte.

Junior è solo un esempio di come la partecipazione al commercio di droga in favela e, quindi, l'appartenenza a una determinata fazione sia parte di un processo instabile di costruzione del senso di sé. Come mostravano Ana e Clara l'entrata nel narcotraffico faceva sentire Junior potente. Junior era passato a indossare vestiti di marca e andava "in giro per il *morro* neanche fosse il capo". Dopo la conversione, Junior smise di frequentare i vecchi amici, stringendo un legame di fratellanza con giovani pentecostali del *morro*. Frequentava i culti, pregava, predicava nei vicoli e tramite i social network, ma l'entrata nel mondo di Dio non durò molto. Come a far riecheggiare il passo della bibbia tatuato sulla schiena del suo amico, "*o Senhor guardará a tua entrada e a tua saída desde agora e para sempre*" e mostrando il carattere processuale, transitorio e intermittente della conversione così come dell'appartenenza al "mondo del crimine", Junior, nel febbraio del 2015, "ritornò nel traffico" come mi confidò Ana in una telefonata skype, senza mai abbandonare la sua devozione. Pochi mesi dopo, abbandonò di nuovo la vita nel traffico per entrare in chiesa e pochi mesi dopo ancora morì. Il calpestare simultaneamente due cammini, quello di Dio e quello del narcotraffico e transitare tra due mondi, permetteva a Junior non solo di attingere a due repertori culturali in grado di orientare la sua ricerca per il rispetto (Bourgois, 2005) e la costruzione del suo futuro, ma di rendere visibile il suo desiderio di transitorietà nella vita criminale.

---

le gerarchie del traffico. Come è evidente in tutto il testo, però, questo non significa che non abbia avuto accesso alle loro traiettorie di vita e di morte. Le traiettorie emergeranno ancora nel corso del testo, continuamente. Vivere in favela e non frequentarla saltuariamente per condurre interviste, ha significato avere accesso ai processi di costruzione delle soggettività di questi ragazzi a partire dalle relazioni familiari e affettive "fuori" dalla fazione. Sedici mesi di ricerca sul campo non sono stati sufficienti per costruirsi autorità e fiducia tali da entrare nella quotidianità armata di questi ragazzi. Ancora come già accennato, la *lei do silencio* con i suoi codici e articoli non scritti, ha agito anche su di me. Conoscere la potenziale crudeltà del traffico attraverso le molteplici incorporazioni delle persone con cui ho vissuto, mi ha bloccata in molte occasioni nell'esplorazione etnografica.

### **4.3. Gioventù e violenza. Guerrieri nel mondo del crimine.**

Cosa spinga giovani a entrare nel mondo del crimine organizzato, nel narcotraffico o nelle *gangs*, è una domanda a cui hanno tentato di rispondere varie discipline.

Jones e Rogers (2009), nell'introduzione a un volume da loro curato *Youth Violence in Latin America. Gangs and Juvenile Justice in Perspective*, scrivono che, nonostante *gangs* e violenza urbana siano fenomeni pervasivi e significativi nell'America Latina contemporanea, rimangono allo stesso tempo profondamente oscuri (ibidem, p. 2). Secondo gli autori, questa oscurità nella comprensione del fenomeno delle *gangs* deriva parzialmente dal fatto che, sia "gioventù" che "violenza", sono categorie altamente ambigue (ibidem), concetti ed esperienze *slippery*, instabili, scivolose, incerte. Probabilmente l'oggetto stesso dell'indagine, ovvero la relazione tra gioventù e violenza, rappresenta un ostacolo al lavoro di comprensione, specialmente se orientata a comprendere le esperienze e il senso che gli attori sociali attribuiscono a pratiche e discorsi. Ancora, probabilmente solo un'etnografia di lunga durata può garantire al ricercatore o ricercatrice una comprensione e una descrizione densa (Geertz, 1998) di una relazione tanto al limite (Beneduce, 2008).

Come afferma Alcano (2016) citando Salo (2006), gli appartenenti alle *gangs* andrebbero osservati e le loro pratiche comprese nel mezzo delle molte interazioni sociali che concorrono alla formazione delle loro identità e soggettività, nelle attività della *gang*, nelle loro relazioni familiari e con le istituzioni, nel contesto domestico, nel lavoro, nella scuola, nelle relazioni amorose. Allo stesso tempo, gli usi e le forme della violenza interpersonale di strada, andrebbero analizzati nella loro riproduzione o pacificazione "fuori" dalla strada, nello spazio domestico, nelle relazioni affettive (Auyero, Berti, 2015, p. 101)

Come mostrano Cruz e Portillo (1998) in uno studio condotto in El Salvador, il fenomeno delle *gangs* andrebbe analizzato attraverso un approccio multicausale. Secondo gli autori, marginalizzazione sociale, vivere in famiglie destrutturate, la carenza di opportunità lavorative, abbandono scolastico, attrazione verso le droghe sono alcuni dei fattori che possono spingere i giovani



abitanti delle aree urbane vulnerabili a intraprendere il cammino del crimine. Se un approccio multicausale come quella sopra delineato può aiutare a situare l'entrata nel mondo del narcotraffico nei termini di una *scelta*, per quanto obbligata, o socialmente strutturata, non può essere totalmente capace di comprenderla nei termini di desiderio o fantasia. Questa prospettiva può non tenere conto della rete di relazioni e di potere in cui i giovani narcotrafficcanti si muovono, dei loro multipli posizionamenti, del loro essere contemporaneamente figli, amici, fratelli, padri e limita la sofferenza sociale alle sue sole dimensioni strutturali. Una parte della letteratura ha tentato di far emergere il carattere provvisorio e temporaneo della partecipazione al mondo del crimine, prospettiva che trovo difficile abbracciare in un contesto come quello brasiliano dove “*o bandido bom é o bandido morto*”<sup>146</sup> e “il futuro del bandito è carcere o morte”, sono molto più che semplici frasi a effetto. Quello della transitorietà emerge nel mio lavoro di campo, primariamente come una fantasia (Moore, 2007) e un desiderio (Deleuze, 2014), sia degli stessi agenti del traffico che dei loro affetti.

La ricerca di rispetto (Bourgois, 2005), la riconfigurazione dell'esperienza di vergogna (Brenneman, 2012), la rivolta (Zaluar, 1985), la costruzione dell'autostima (O'Neill, 2010b), il bisogno di riconoscimento agito dentro e attraverso un'*ethos* guerriero, il desiderio di vendetta e le rappresaglie (Jacobs, Wright, 2006), la crisi della mascolinità, sono tutti movimenti che possono spingere i giovani a entrare come protagonisti nel mondo della violenza del narcotraffico in favela. L'uso delle categorie di ipermascolinità (Mosher, Sirkinn, 1984), mascolinità di protesta (Wilson, 2010), *ethos* maschile o *ethos* virile (Cecchetto, 2004) hanno agito da concetti analitici in molti lavori antropologici sulle *gangs* e il narcotraffico.

Nel contesto sociale marcato dal conflitto armato e del “*muito dinheiro no bolso*”<sup>147</sup> favorito dal traffico di droga, sorge un altro stile di mascolinità interazionale e congiunturale, definito come ipermascolinità esibizionista, esagerata, una “esibizione spettacolare della protesta maschile” (Connel, 1987). Si tratta di un mezzo di organizzare le pratiche sociali socialmente valorizzata e accettata in un contesto marginale, ovvero, fuori dalla

---

<sup>146</sup> Bandito buono è il bandito morto.

<sup>147</sup> Letteralmente “molti soldi in tasca”.

mascolinità egemonica e dal centro di potere. Sono uomini che non hanno potuto costruire l'identità maschile, come i tradizionali operai per mezzo del lavoro, dell'educazione, della proprietà e del consumo di beni, cosa che il lavoro manuale permetteva fino a metà del secolo passato. Nel contesto marginale, per le loro azioni esibizioniste della forza fisica e spese orgiastiche, questi uomini si trasformarono in una minaccia per i vicini e chi sta intorno a loro. Da una dinamica dell'economia informale trasfigurata in illegale, si cristallizza una cultura di strada violenta (Zaluar, Barcellos, 2013, p.21).

Come afferma Bourgois (2005), però, la configurazione di una “cultura di strada”<sup>148</sup> mediata e agita attraverso una “creatività culturale particolarmente esplosiva”, una “furia interiore” (ibidem, p.38), la violenza e l'esibizione di una protesta maschile non significano necessariamente un rifiuto dei valori e delle molteplici risorse della “società dominante” (ibidem). In molte delle interviste e delle conversazioni avute con ex trafficanti, ad esempio, emerge la centralità del desiderio di consumo, del possedere beni materiali, così come l'importanza delle relazioni affettive, della famiglia e di un ideale del lavoro relazionato al sacrificio – anche se praticato nell'economia informale “che di trasfigura in illegale” per ripetere le parole di Zaluar e Barcellos.

Trovo più confortevole l'idea di pensare l'appartenenza al mondo del crimine come una delle molteplici risorse di orchestrazione del sé (Biehl, Good, Kleinman, 2007) che permette a molti ragazzi di dare forma alla richiesta di riconoscimento e rispetto. Pensare la “gioventù” come fase della vita, una transizione dall'infanzia verso l'età adulta e, contemporaneamente, prestare attenzione agli sforzi che i giovani fanno per costruirsi e affermarsi nel presente della loro vita, potrebbe essere una via d'uscita verso la comprensione.

I ragazzi che entrano a far parte delle fazioni del narcotraffico carioca possono diventare autori e protagonisti non solo di un mondo che esalta la

---

<sup>148</sup> Bourgois (2005, p. 38) definisce la “cultura di strada dell'*inner city*” americana come “una rete complessa e conflittuale di convinzioni, simboli, modalità di interazione, valori e ideologie che si è consolidata in risposta all'esclusione imposta dalla società dominante. (...) Questa cultura resistenziale di strada non definisce un universo coerente e cosciente di opposizione politica ma un arcipelago spontaneo di pratiche di ribellione che nel lungo periodo si sono incarnate in uno stile oppositivo”.

violenza come forma di conquista dei diritti, ma anche di torture, uccisioni, punizioni corporali inflitte a chi non obbedisce alle regole locali.

In un contesto marcato dalla scarsità ai margini del mercato legale del lavoro, sballottato dai flussi instabili di denaro proveniente dalla vendita illegale di droga, la violenza diviene un'abbondante e preziosa risorsa in un'ampia economia del dono regolata moralmente che facilita la socialità e la sopravvivenza quotidiana attraverso lo scambio di beni, servizi, vincoli affettivi, piccole somme di denaro e – probabilmente la cosa più importante – l'accesso a provvidenziali subcontratti di impiego nell'economia della droga (Karandinos, Hart, Montero Castrillo, Bourgois, 2015, p. 47).

La logica di guerra, o quello che Moura (2007) definisce “sistema di guerra”, informa la partecipazione di alcuni giovani delle favelas a un conflitto che è sociale, politico, economico, razziale, di classe e culturale contemporaneamente.

I trafficanti appartenenti a comandi nemici o poliziotti versus trafficanti si coinvolgono in un conflitto armato costantemente che viene percepito come una guerra. In questa guerra i “soldati del traffico” o “*falcoes*” formano un *bonde* che risponderà agli attacchi di un altro *bonde* costituito nello stesso modo. (...) Non si tratta di una guerra civile tra persone di classi sociali differenti, né di una guerra tra poliziotti e banditi. [Questi conflitti] possono essere meglio intesi come molecolari per il fatto di essere localizzati in multipli territori che sfuggono al controllo dello Stato di Diritto (Zaluar, Barcellos, 2013, p. 21).

Questa guerra molecolare è, però, come già accennato, aggravata e causata anche dalla violenza del braccio armato dello Stato e si riverbera nella vita di tutti gli abitanti delle favelas e dell'intera città di Rio de Janeiro.

In molti pezzi di Funk, in alcune pagine facebook, nelle conversazioni origliate tra i vicoli e nei racconti di ex appartenenti al traffico e di diversi abitanti delle favelas in cui ho vissuto, umiltà, purezza, sincerità, coraggio, solidarietà, disciplina sono emersi come valori intoccabili di un buon soldato del traffico. Codardia, tradimenti, menzogne, attitudini dei nemici da combattere e da cui

proteggere se stessi e la comunità. L'entrata nel traffico viene spesso fatta emergere a partire da un rivolta verso lo Stato, la polizia, le violenze istituzionali e istituzionalizzate, la mancanza di opportunità, ma anche verso la famiglia, la perdita di una madre, l'abbandono da parte del padre. Ancora, la vendetta per la perdita di qualcuno di caro o cara, la protezione della favela dai nemici – altre fazioni o polizia – possono portare un ragazzino a entrare nel cosiddetto *mondo do crime*.

*Vou baqueado a favela e defendendo sobrevivendo com a visão além do alcance, vários amigos não tiveram a mesma chance porque a maldade alcançou eles primeiro (...) já é comum a covardia pega a gente de surpresa a nossa guerra é declarada com a pobreza porque a princesa tá correndo atrás do sapo basta só mostrar o papo o cordão é chamarisco, nós desfruta do melhor que é pra compensar o risco, porque Jesus Cristo é o dono lugar que a mente do Judas nunca prevalecera, não existi nem errado nem certo pela metade to armado até os dentes de pureza e humildade, contra inveja e olho grande nós ta mais do que blindado nossa mente é aberta nosso coração fechado nós só anda maquinado que é pra proteger o tesouro, dinheiro pra nós é lixo morador pra nós é ouro (Mc Menor da Chapa, 2015)<sup>149</sup>.*

#### **4.4. Nem da Rocinha. Da giovane padre lavoratore, a capo dell'A.D.A.**

UN GRANDE PADRE (NEM) 'Un uomo salariato, abitante di una favela scoprì che sua figlia aveva un serio problema di salute e il trattamento constava circa 6000 *reais*. Quest'uomo senza alternativa entrò nella vita del crimine e oggi è il maggior trofeo della polizia di Rio de Janeiro. Antônio Francisco Bomfim Lopes non è un grande trafficante ma un GRANDE PADRE...(Anonimo, post di Facebook, dicembre 2015).

---

<sup>149</sup>Traduzione letterale: Vado in giro stanco per la favela e difendendo/sopravvivendo con la visione a lungo termine/vari amici non hanno avuto la stessa chance/perché la malvagità li ha toccati troppo presto (...) È comune la codardia ci prende di sorpresa/la nostra guerra è dichiarata contro la povertà/perché la principessa corre dietro il rospo/basta mostrarsi volenterosi/le collane attraggono/noi sfruttiamo meglio che possiamo solo per compensare il rischio/perché Gesù Cristo è il *dono* del luogo e la mente di Giuda non vincerà/non esiste né errato né vero per metà/sono armato fino ai denti di purezza e umiltà/contro l'invidia e gli sguardi malevoli siamo più che blindati/la nostra mente è aperta e il nostro cuore chiuso/noi ci muoviamo armati per proteggere il tesoro/il denaro per noi è spazzatura e gli abitanti per noi sono oro”.

Antônio Francisco Bonfim Lopes, Nem *da Rocinha* non è stato un mio interlocutore. Nem fu arrestato il 9 Novembre del 2011 durante una delle tante operazioni portate avanti durante l'occupazione militare pre-pacificazione. Fu trovato nel bagagliaio di una macchina. Lo chiamavano il Maestro, *o mestre*. A soli 35 anni, Nem era riuscito a ottenere il controllo indiscusso di tutto il territorio della Rocinha e non solo. Capo della fazione *Amigos dos Amigos*, Nem comandava circa 31 favelas distribuite su tutto il tessuto urbano di Rio de Janeiro e, quando fu arrestato, era il narcotrafficante più ricercato di tutta la città.

Non è più il capo del narcotraffico. Non è più il padrone del *morro*. Antônio Francisco Bonfim Lopes, Nem *da Rochina*, è stato arrestato di notte. La storia dell'incarcerazione di uno dei banditi più ricercati di Rio de Janeiro ha dettagli impressionanti. Era quasi mezzanotte quando la polizia stava facendo perquisizioni in prossimità degli accessi alla Rocinha. Una Corolla nera stava scendendo dal *morro*. Dentro c'erano apparentemente tre uomini. I poliziotti raccontano che quando li hanno fermati uno dei passeggeri si identificò come il console del Congo, un altro come un funzionario del consolato e il terzo come un avvocato. (...) Dentro al bagagliaio, l'uomo che poche ore prima era uno dei padroni del traffico di droga a Rio abbassa la testa. Viene ammanettato. I poliziotti chiudono il bagagliaio. Antônio Francisco Bonfim Lopes, Nem *da Rocinha* alla fine è stato arrestato (Globo online, 10-11-2011)<sup>150</sup>.

È stato arrestato dal *Batalhão de Choque* della Polizia Militare dopo aver offerto 20mila *reais* o 1 milione di *reais*, a seconda delle diverse testate giornalistiche.

È un momento di trionfo per il *Secretario da Segurança do Rio*, José Mariano Beltrame. Alla fine può mostrare, senza temere smentite, che la sua politica radicale di pacificazione delle favelas *cariocas* fuori legge sta funzionando. (...) Al momento della detenzione, Nem era coinvolto in una ragnatela di corruzione, violenza, droga e intrighi politici che hanno

---

<sup>150</sup> Fonte: <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2011/11/preso-o-trafficante-nem-da-favela-da-rocinha-o-mais-procurado-do-rio.html>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

soffocato Rio de Janeiro per quasi 25 anni. Conosce bene questa rete. Fatta di politici, narcotrafficienti, avvocati, pastori evangelici e poliziotti. Ma rimane una domanda: Nem è il ragno o la mosca? (Glenny, 2016, p. 33).

Pur non avendolo conosciuto, attraverso le narrazioni, i ricordi, la *saudade* e gli affetti dei miei interlocutori, Nem è riuscito a essere molto presente durante il mio lavoro di campo. Si vociferava che la Rocinha intera avesse pianto il giorno del suo arresto, mentre sui media nazionali veniva rappresentata un'enorme favela in festa e le narrazioni del suo arresto sembravano evocare un'entusiastica vittoria contro il male assoluto. Per alcuni abitanti della Rocinha, Nem era stato arrestato solo perché lui stesso lo aveva deciso, mentre per altri perché qualcuno aveva fatto una soffiata. Daniel, evangelista di 33 anni e padre di due figli, mi rivelò in un'intervista che Nem sapeva molto bene che la sua traiettoria di libertà stava volgendo al termine.

È stato lo stesso Nem prima di essere arrestato a cercare il conforto del pastore. Era disperato e disse che era tanto coinvolto, ma tanto coinvolto che non sapeva più cosa fare. L'unica prospettiva era essere arrestato o morire. Poi è stato arrestato, qualche Giuda X-9<sup>151</sup>. Era il piano di Gesù, non lo voleva morto (Daniel, Giugno 2014).

Roberta mi parlava spesso di Nem. Era amico di suo figlio, avevano fatto la scuola insieme e giocavano nella stessa squadra di calcio.

Era un ragazzo normale, come tutti gli altri e, come tanti qui, aveva avuto tanti problemi nella sua infanzia e sapeva cosa fosse la fame. Io già insegnavo ai bambini, al tempo ero cattolica e quando lo vedevo fare delle cose sbagliate, le cose comuni che fanno tutti gli adolescenti, lo riprendevo. A quel tempo non era Nem, era solo Antônio. Per strada, anche quando era diventato quello che era diventato, mi salutava sempre 'buongiorno *tia*, tutto bene Signora?' (...) È sempre stato molto apprensivo, quando doveva venire la tv a fare un servizio sul mio asilo, ha chiamato un po' di suoi ragazzi e ha fatto pulire tutto intorno, dalla spazzatura e cose così (Roberta, Agosto 2013)

---

<sup>151</sup> Nel linguaggio del traffico carioca X-9 sono le spie.

Anche Edson, il marito di Roberta, era nostalgico. “A partire da Lulu fino a Nem in Rocinha si stava bene. Nem era una brava persona e non permetteva a tutta questa *molecada* che si vede in strada oggi di stare in giro a non fare nulla e a mancare di rispetto agli abitanti”. Durante il suo regno, infatti, Nem non permetteva ai ragazzi sotto i 17 anni di entrare a far parte della sua organizzazione, sia per proteggere i giovani stessi, sia per garantire agli abitanti che i suoi uomini erano maturi abbastanza da poter fare un uso sapiente delle armi e della violenza.

Fabiana, 19 anni, ricordava con commozione tutte le volte che “Nem in persona” si era recato a casa sua portando cibo e beni di prima necessità sapendo che la sua famiglia era molto povera. Un Natale, aveva fatto recapitare a casa di molte famiglie un pacco con regali per bambini e alimenti da preparare il giorno di festa, “anche del pesce fresco”. Nem forniva a circa 1500 famiglie della Rocinha alimenti e medicine, aveva fatto costruire un bellissimo campo da calcio, pagava i biglietti agli abitanti della favela per andare a visitare i parenti nel nordest del Brasile, “riceveva sempre tutti per ascoltare e dare aiuto senza pregiudizi” mi disse Roberta.

Nello strepitoso libro, del 2015<sup>152</sup>, *O Dono do Morro. Um homem e a batalha pelo Rio*, già ampiamente citato in questo testo, il giornalista e storico britannico Misha Glenny, a partire da una serie di interviste condotte in carcere, ricostruisce dettagliatamente la traiettoria di vita di Nem situandola nel contesto storico, politico e criminale di Rio de Janeiro e in particolare della Rocinha.

Nel primo capitolo intitolato a Eduarda, la prima figlia di Nem, Glenny tratteggia la commovente e drammatica fatalità che aveva portato Antônio a entrare nel mondo del crimine organizzato. Quando aveva poco più di nove mesi, alla figlia di Antônio e della sua compagna Vanessa venne diagnosticata, dopo aver ipotizzato tubercolosi e cancro, una Istiocitosi X. La traiettoria di ricerca della causa del male di Eduarda, delle cause della rigidità cervicale, dei rigonfiamenti sul collo, delle grida continue e strazianti della bambina e delle cure è marcata da una serie di sacrifici fatti dai genitori; l’abbandono della minuscola casa che avevano lentamente conquistato, del lavoro di Vanessa, del riposo di un

---

<sup>152</sup> Nel testo ho fatto e farò riferimento alla versione in lingua portoghese pubblicata nel 2016 dalla casa editrice *Companhia das Letras*. Il titolo originale è *Nemesis: One Man and the Battle for Rio*.

Antônio che correva tra il lavoro come distributore di riviste per *Revista da NET*<sup>153</sup> e casa sua.

Antonio aveva ancora bisogno di 20.000 *reais*. (...) Conosceva solo un uomo che non solo avrebbe potuto dargli i soldi, ma che probabilmente sarebbe stato ben disposto nel farlo. Per la maggior parte della favela e per il mondo esterno quest'uomo era conosciuto come Lulu. Per i due anni precedenti era stato l'indiscusso *Dono* della Rocinha. Gestiva il commercio di droga [che] si contendeva con la fornitura di gas e elettricità il premio per il business più redditizio nella favela. Quella di Lulu era un'industria ricchissima" (Glenny, 2015, p. 45-46).

Lulu è stato forse uno dei narcotrafficanti più amati e rispettati della storia del crimine organizzato *carioca*. Chiamato il "magrolino", era un uomo esile e pacato in grado di governare la Rocinha mitigando e comandando i conflitti. Glenny lo ritrae con maestria a partire dai racconti degli abitanti, della sua storia ufficiale e dalle parole di Nem. Oltre al rispetto che si era guadagnato nel contesto della Rocinha, Lulu aveva stretto relazioni di fiducia con alcuni personaggi famosi, ricchi e potenti brasiliani. La sua morte, avvenuta nel 2004, aveva avuto una copertura mediatica impressionante. Poche ore dopo la sua morte, avvenuta per mano della Polizia Militare, tutti i negozi della Rocinha chiusero i battenti. "Fu uno *choque* Laura, un vero e proprio *choque*, eravamo tutti in lutto, come se fosse stato un familiare" mi disse Edson. Era la fine della stabilità, della pace, della prevedibilità, di un codice fatto di regole trasparenti, del controllo di un capo gentile, misericordioso e severo allo stesso tempo. "Amministrava la giustizia con saggezza, dava buoni consigli, ascoltava con attenzione le critiche, proteggeva la favela e manteneva la pace. Era ancora un altro padre assassinato" (ibidem, p. 163). La sepoltura di Lulu fu trasformata in un campo di battaglia tra stampa, accompagnatori e polizia. Il tunnel che collega il quartiere di Gávea alla Rocinha, fu preso d'assalto da alcuni abitanti legati direttamente al trafficante misericordioso e chiuso al transito dalla PM.

La morte di Lulu portò a un aumento vertiginoso delle morti in Rocinha. Dopo un breve periodo di guerra sanguinaria, fu il mondano Bem-Te-Vi ad

---

<sup>153</sup> Revista da NET era una pubblicazione sui programmi televisivi nazionali.



assumere il potere della favela. Bem-Te-Vi era l'opposto di Lulu e di quello che sarebbe divenuto Nem. "Diffondeva allegria, svago e denaro" (ibidem, p.170), era un *dono* eccessivo, rumoroso, dal grilletto facile e incapace di gestire l'enorme business di cocaina della Rocinha. Nonostante si fosse da subito guadagnato il rispetto di Lulu, l'ascesa di Nem fu lenta, quasi timida e frammentata. Nem racconta a Glenny come l'entrata nel mondo del crimine cominciò a trasformare la sua relazione con le donne, con i soldi, con il potere. Da ragazzo timido, fedele, amoroso Nem cominciò pian piano ad approssimarsi al modello del bandito modaiolo e donnaiolo, a un modello a-la-Bem-Te-Vi. Ma rimase sempre un'approssimazione perché, secondo i miei interlocutori, Nem mantenne sempre quel pudore e quel controllo sulla sua vita e sulla comunità che gli avevano fatto guadagnare il rispetto di Lulu.

Nem rappresenta il modello di bandito pacato, giudizioso e giusto, coraggioso, ambizioso, ricco, rispettato, buono, intelligente, responsabile e la sua storia emerge come un cammino verso la configurazione di un *sujeito homem* come soggetto morale, a cui molti dei ragazzi che entrano nel mondo del crimine tentano di approssimarsi. A vincere nelle rappresentazioni di Nem sono la centralità delle relazioni affettive, della sua traiettoria di vulnerabilità socio-economica, la sua soggettività guerriera configuratasi prima e durante il suo dominio, la sua compassione.

*A vida foi cruel comigo eu fiz uma escolha/pra salvar quem eu mais amava  
fui fechar na boca/eu peço pelo amor de Deus , Jesus não me castiga/fui  
contra os seus mandamentos pra salvar minha filha/a minha alma chora  
um dia eu vo embora/muitos me julgam mais eles não sabe a minha  
historia/convivo com a morte perdi a liberdade/mais na hora que foi  
preciso eu não fui covarde/a tal sociedade só sabe criticar/mas é fácil falar  
quem não estava no meu lugar/fiz tudo por amor e não me arrependo/hoje  
em dia vela sorrís valia o sofrimento/peço aos reis do céu que possa  
perdoar as atitudes que tomei para pode-la salvar/sou mais um cidadão  
que não teve opção/mesmo tendo os meus motivos eu peço perdão (Mc  
Godô, Salvei minha filha)<sup>154</sup>.*

---

<sup>154</sup> Traduzione letterale della musica: La vita è stata crudele con me e ho fatto una scelta/Per salvare chi più amavo mi sono rinchiuso nella *boca* [de fumo]/Io imploro per l'amor di Dio, Gesù

La traiettoria di Nem e i modi in cui veniva compresa e rappresentata sono interessanti per riflettere sui valori, i posizionamenti e le categorie che definiscono il farsi *sujeito homem* in un contesto di quotidiana incertezza e violenza diffusa. Cosa ci racconta la traiettoria di uno dei più grandi trafficanti della storia di Rio de Janeiro nel momento in cui lo si guarda come un ex “lavoratore povero” (Zaluar, 1985), un uomo coraggioso, un “ragazzo normale che sa cos’è la fame” e come un padre che desidera salvare la propria figlia?

Alba Zaluar, ne *A Maquina e a Revolta* (1985), analizza i modi in cui si è venuta a configurare l’identità del “lavoratore povero” come “soggetto per bene” versus e in relazione a quella del bandito, nel contesto della Cidade de Deus degli anni Ottanta. L’autrice mostra come la categoria di “lavoratore” sia relazionale e la analizza a partire dalle relazioni degli abitanti della Cidade de Deus con lo Stato, con i datori di lavoro, con il crimine organizzato.

L’identità di lavoratore, che è parte di un caleidoscopio di innumerevoli composizioni possibili, ha numerose rifrazioni intorno a una caratteristica principale. Al momento della ricerca, inizio degli anni 80, l’opposizione più ricorrente che i lavoratori mobilitavano per affermarsi era diretta verso il bandito. (...) Coloro che si rifiutano di ottenere il “denaro facile” o di “portare un’arma”, lavorano. (...) Ma la categoria lavoratore si oppone anche ad un’altra – padrone – che invoca la sua condizione di subalterno e il suo vincolo salariale. (...) Ma l’esplorazione non è imputata soltanto al padrone che si arricchisce (...) Questo modello binario e dicotomico è complicato dal fatto che è lo Stato che determina il salario minimo. (Zaluar, 1985, pp. 87-89)

Secondo Zaluar, la quale scrive che “tutte le identità sociali” sono costruite sempre in opposizione ad altre (Ibidem, p. 87), l’identità di lavoratore, se attivata in opposizione a quella di “bandito”, “*vagabundos*”, “ubriacone”, evoca orgoglio,

---

non castigarmi/ Sono andato contro i tuoi comandamenti per salvare mia figlia/La mia anima piange, un giorno andrò via/Molti mi giudicano, ma non sanno la mia storia/Convivo con la morte, ho perso la mia libertà/Ma nei momenti del bisogno non sono mai stato vigliacco/ Questa società sa solo criticare/Ma è facile parlare senza trovarsi al mio posto/Ho fatto tutto per amore e non me ne pento/Vedendola sorridere oggi, vale la sofferenza/Chiedo al re del cielo che mi perdoni le cose che ho fatto per poterla salvare/Sono solo un altro cittadino che non ha avuto opzioni/Anche se ho le mie ragioni io chiedo perdono.

“valore morale superiore” e rispetto. Se mobilitata in relazione allo Stato o ai “padroni”, la categoria di lavoratore viene situata a partire dall’esperienza di umiliazione e sfruttamento.

Nel contesto politico, sociale e economico degli anni Ottanta, sempre secondo Zaluar, i giovani abitanti della Cidade de Deus sembravano assumere posizioni critiche e disprezzanti nei confronti delle traiettorie di lavoro duro degli adulti della favela e arrivavano a pensare il lavoro come una sorta di schiavitù e il lavoratore come un “*otário*”<sup>155</sup> (Zaluar, 1985, p. 90).

Contrariamente a quanto afferma Zaluar (p. 93), ovvero che “tra i giovani che non si fanno più guidare da questo modello del lavoro duro (...) l’immagine del lavoratore è quella di un *otário*”, mi sembra che la costruzione del lavoro-come-sacrificio sia stata profondamente incorporata dai giovani che tentano di approssimarsi al mondo del crimine. L’etica del sacrificio e il situare la scelta di entrare nel mondo del crimine a partire dall’esperienza della “necessità” e della “carezza”, sono informate anche dalle scelte, spesso definite guerriere, dei loro padri e nonni di “lottare”, attraverso il lavoro, per sfidare le incertezze economiche e politiche del quotidiano.

Nei contesti in cui ho condotto la mia ricerca, l’apparentemente rigida opposizione tra lavoratore e bandito era molto più sfumata e porosa di come viene tratteggiata da Zaluar. Come lei stessa afferma, “le relazioni tra banditi e lavoratori si mostrano molto più complesse e ambigue tanto sul piano delle rappresentazioni (...) quanto sul piano delle pratiche” (Ibidem, p. 132). Non solo la categoria di lavoratore assume sensi differenti a seconda di come, quando e con chi viene mobilitata – con la polizia, con lo Stato, con i banditi, con partner, figli, vicini – ma lavoratore e bandito si contaminano nel tentativo di circoscrivere i confini tra bene e male. La biografia estrema di Nem *da Rocinha* è solo uno dei molteplici esempi di come nelle traiettorie di vita possano coesistere, a volte anche simultaneamente, entrambe – e altre molteplici – posizioni nei mondi morali che le accompagnano e sostengono.

Nem si radica in quella definizione di “marginale formato” data dal direttore del DEGASE, superandola e aderendo a quella data spesso dai miei interlocutori

---

<sup>155</sup> La parola *otário* può essere tradotta come scemo, stupido, ingenuo.

di “bandito formato”<sup>156</sup>. A quest’ultimo tipo sociale veniva attribuita una soggettività criminale e contemporaneamente guerriera. Il bandito formato era il criminale in grado di gestire la comunità con giustizia, generosità ed equità, capace di usare la violenza in modo sapiente e rispettoso nei confronti degli abitanti della favela.

Lavoratore e bandito – intese come categorie mobilitate, esperienze e posizioni – sono due modi di fare esperienza del *continuum* di violenza nelle favelas che non viaggiano isolate, ma sempre accompagnate da una molteplicità di altri posizionamenti che rendono flessibile l’associazione con il mondo del bene e del male.

Nel caso di Nem, la mobilitazione della responsabilità verso la famiglia, i figli, la moglie e le compagne fa emergere i valori che possono fare di un lavoratore un uomo cattivo e di un bandito un uomo buono, un buon bandito formato, un *sujeito homem*. In questo senso potremmo parlare, parafrasando Fernandez (2000), di politiche locali dell’affezione; “le politiche dell’affezione rispondono a *beat* differenti: una logica strumentale e affettiva che giustifica la rottura delle norme dello Stato, per adempiere e onorare bisogni personali (materiali e non) così come quelli delle persone che si amano” (ibidem, p. 1).

#### 4.6. L’uscita di Robson.

Se la violenza non crea potere come voleva Arendt (...) può però produrre l’ubriacatezza di un’illusione, quella appunto di esercitare un potere” (Beneduce, 2008, p. 185)

Robson: Sono entrato nel traffico a 13 anni. Perché...tutti i giovani vogliono conoscere il mondo. Vogliono sapere cosa è buono e cosa no. Io ho cominciato a farmi coinvolgere da persone che mi dicevano “questo sì, questo no” e alla fine tu opti per quello che vuoi. Io ho optato per il traffico di droga. Quando avevo 16 anni ero già mega coinvolto fino ai denti. Gli amici ti influenzano. Gli amici ti dicono “dai questo è figo, è figo avere questo o quello”. Perché noi qui in comunità viviamo una vita molto

---

<sup>156</sup> Vedi anche Misse (1999), Teixeira (2011) e Zaluar (1985).

*ruim*<sup>157</sup>. In che senso? Nel senso che per esempio un iphone, un bambino non può avere un iphone, un padre di famiglia guadagna 700 *reais* al mese. E vede il trafficante e le persone la in basso che ce l'hanno e lo vuole. Questa cosa comincia a crescere dentro di lui e vede che il lavoro del padre e della madre non valgono nulla. Io ero così volevo cose di marca e ho cominciato a immischiarmi per ottenere queste cose. Mia mamma lavorava, mio padre anche e io ho avuto questa influenza e motivazione. Ma noi da fuori vediamo una cosa, dentro è altro, un inferno (...).

L: Qual'era il tuo ruolo?

R: Io ero *olheiro* del traffico. Ma più stai dentro più cresci. Dopo un po' ho cominciato a muovermi con un tipo di qua. Eravamo sempre insieme e oggi anche lui è *crente*, è persino in carcere a pagare quello che deve alla giustizia. Io sono uscito prima di lui. Comunque io sono passato a essere una sua *segurança*<sup>158</sup>.

L: nella gerarchia la *segurança* viene dopo l'*olheiro*?

R: No, no. Non esiste questa cosa della gerarchia, è un mito. Il passaggio succede così all'improvviso, uno ti vede che lavori duro e ti dice "dai vieni con me". (...) Ho passato 5 anni in questa routine folle, in questa vita folle. Il 17 novembre del 2004 ho accettato Gesù come mio salvatore. Perché? Perché io ho sempre ascoltato la parola di Dio, c'era sempre qualcuno pregando la parola del Signore a evangelizzare e oggi io faccio lo stesso. Oggi ho tutto quello che voglio, non quello che è di moda, per dire un iphone, un computer della Apple. La felicità e l'allegria di quello che ho oggi non compra niente. Quando apri il tuo cuore al Signore, lui ti dà un'allegria molto grande. Guardi il mondo in forma diversa, le persone in forma diversa e tutte le cose materiali non sono più importanti. Quelle lì le puoi conquistare con il lavoro.

L: Sei mai stato arrestato?

R: No mai, ma solo perché non sono mai stato ricercato. La mia faccia non appariva da nessuna parte. Non ho mai neanche ucciso nessuno, solo vivevo quella vita, di stare insieme, di avere soldi. Non è che volessi uccidere qualcuno, vendicarmi di qualcuno. Volevo una macchina, vestiti.

---

<sup>157</sup> La parola *ruim* può essere tradotta in molti modi. In questo caso la parola *ruim* significa contemporaneamente difficile, brutta, cattiva, svantaggiata.

<sup>158</sup> Secondo Dowdney (2003) il ruolo del *Segurança* è quello della sicurezza armata che protegge il territorio e invade territori nemici. Il ruolo dell'*Olheiro* – colui che guarda – è quello di controllare da strategiche posizioni della favela l'arrivo della polizia o di soldati di fazioni nemiche. I nemici, nel linguaggio del traffico carioca, sono chiamati *Alemãos*.

L: E realmente guadagnavi tanto?

R: No, non guadagnavo tanto. Lo guardi fuori e dici che quello lì è il Mondo con la m maiuscola, ma non è vero Laura, dentro è un inferno. Chi ha il macchinone, tanti soldi e quelle cose lì è solo il capo. I piccolini non hanno nulla. Tu gli dai la tua vita per farti sfruttare. Ma questo lo capisci solo con il tempo. Lui non sapeva neanche chi ero, non mi ha neanche mai visto. Sono anche andato molte volte in casa sua, a fare riunioni, ma non so se si ricordava di me. È perfino morto.

L: Chi era?

R: Era Lulu. Sono già passati dieci anni da quando è morto. Così tu hai giovani oggi che sono dentro la favela, ci stanno dentro [al traffico] per questa eccitazione. La maggior parte dei giovani stanno lì per quella che chiamiamo ubriacatura da successo, pensano che otterranno tutto quello che vogliono, sono lì che si godono la vita giorno per giorno. Alla fine tutto questo entra nella testa dei giovani. Io pensavo così, devo guadagnare, avere cose, migliorare la mia vita. Perché chi vive in comunità già è discriminato e in più non ha soldi, non ha niente. Tu arrivi là fuori e sei discriminato. Se vado al supermercato le guardie di sicurezza mi seguono. Proprio ieri tornando dal lavoro sono stato fermato violentemente dalla polizia perché dicevano che li stavo guardando troppo. Prima di vederci al bar, proprio qui in Rocinha. Ero solo tornato dal lavoro. Quando sei nel traffico pensi di essere il migliore, che stai difendendo la *favela* e i suoi abitanti, ma in realtà è un inferno perché alla fine stai lottando contro il governo e lo stato ed è solo violenza. Muore un bandito e ok. Muore un poliziotto e ne uccidono 3000 o 4000. E sarà sempre così. Piano ho imparato a capire che era così. E il 17 novembre Dio ha cambiato la mia vita. Quel giorno ero sulla *laje*, c'era in corso un'operazione della polizia, ero in casa e mia mamma mi disse di andare al culto con lei. Io le dissi di no che non mi interessava. A quel tempo ero del *candomblè* (...).

L: Dal momento in cui hai accettato Gesù nella tua vita sei sempre stato fermo?

R: Sempre, non sono mai deviato. Tutti abbiamo i nostri momenti di debolezza è Dio stesso che lo permette per provare la nostra fede. (...)

L: Adesso che lavori con i ragazzi nel traffico tu percepisci che vogliono cambiare?

R: Certo l'ho sempre percepito anche quando lavoravo io lì dentro. La

maggior parte.

L: E cosa li spinge a rimanere nel traffico?

R: Mancanza di opportunità. Il governo è entrato qui con l'UPP, ma non si è visto un progetto sociale, un corso tecnico professionalizzante, la costruzione di scuole pubbliche. È entrato solo con la forza. La chiesa fa il lavoro che dovrebbe fare il governo. Prende i giovani li recluta per il progetto di Cristo e li forma. Io ho fatto un corso di teologia come il pastore Alexandre per esempio. Apprendiamo a curare le anime a relazionarci con le persone. È solo un'opportunità Laura. Un'opportunità. Ho conosciuto un giovane evangelizzando, io gli ho raccontato la mia storia di vita e lui la sua. Si era identificato con la mia storia di vita e mi disse: "pastore io sono in questa vita del crimine e di violenza perché mia mamma è disabile. Io devo pagare mensilmente il suo trattamento se no muore". Io gli ho detto: "se ti offriamo un'opportunità tu esci da questo mondo di violenza?" Ci siamo dati da fare e abbiamo trovato un modo per farle avere i trattamenti gratuiti. Adesso lui è uscito da questo mondo ed è un lavoratore. Quindi lo vedi, è un'opportunità. Gli organi pubblici e la società non danno queste opportunità. Il governo, gli organi pubblici non danno opportunità. La società giudica e basta. Non li sto difendendo, sbagliano e cercano di ottenere cose nel modo sbagliato. Non ci sono corsi per inserire i giovani nel mercato del lavoro. Siamo a un mese dalla coppa del mondo ci sono Copacabana, Ipanema, Leblon, la Barra da Tijuca<sup>159</sup>. Si stanno aprendo posti di lavoro per camerieri e messaggeri. Ma prendete giovani della Rocinha, Cantagalo, Pavão Pavãozinho<sup>160</sup> e bum fate corsi! Immagina. E invece no, entra con la polizia e uccide i suoi abitanti. Stai capendo? È solo un'opportunità. Io volevo solo che qualcuno mi guardasse e mi dicesse che avevo futuro. Invece dicevano solo "questo giovane morirà". Ci sono persone a cui dai mille opportunità e vogliono rimanere in quel mondo. Ma sono proprio delle eccezioni, ci rimarrà e ci morirà. Se io, tu e le persone che stanno ascoltando o leggendo questa mia testimonianza danno un'opportunità sarà meraviglioso. Immagina come sarebbe la vita se aprissero dei poli di informatica, questo cambierebbe il volto della comunità l'immagine della comunità là fuori. Perché non succede? Perché non è lucrativo, perché non conviene, non vale la pena restaurare vite, vale la

---

<sup>159</sup> Sono quartieri benestanti della Zona Sud.

<sup>160</sup> Sono alcune delle favelas della Zona Sud.

pena solo mettere un maquillage alla favela con l'UPP. (...) La società non capisce. È il lato oscuro della società. Crea, punta il dito e discrimina. La società crea i banditi. Il bandito è creato dalla società. Immaginati nerina con capello ben *ruim*, entri in un supermercato e all'improvviso qualcuno vicino dice "vai via di là allontanati, questa bambina puzza è questo è quello". Immagina cosa cresce dentro di lei, come pensi possa crescere questo bambino, una buona persona? Se lo porta avanti tutta la vita. Tanti giovani. La favela. È la società a fare questo, a generare questo comportamento. Nessuno nasce bandito, poliziotto, antropologo. Le motivazioni ti trasformano, c'è una motivazione dietro il divenire bandito. *Non è una motivazione spirituale o materiale, ma sociale.* Qualcuno crea questa motivazione. La mia è stata vedere cose belle, la società me le ha mostrate e io le ho volute. La rieducazione è molto complicata. Se all'università tu impari che 2+2 fa cinque. Io ti provo che 2+2 fa cinque. Pensa al nodo che ti si crea dentro la testa. Ci sono i principi nella tua testa e i principi sono molto difficili da distruggere. Oggi loro hanno valori che essendo banditi, si muovono nella favela con fucile, pistola, sparando alla polizia, la polizia sparando a loro. Pensano di arrivare da qualche parte con la violenza. La società crea queste condizioni e oggi non ha il coraggio di stendere la mano" (Robson, Maggio 2014).

Nella lunga intervista sopra riportata, l'elegante punto di vista di Robson rimarca la molteplicità di esperienze che danno significato all'entrata nel mondo del crimine. Tra desiderio di consumo, ricerca di un sistema di valori a cui aderire e necessità familiari, la partecipazione al traffico emerge come effetto perverso di una "motivazione sociale", frutto di violenze istituzionali e istituzionalizzate come razzismo, povertà, segregazione urbana, discriminazione, esclusione dal mondo del lavoro, politiche pubbliche fallimentari.

La mancanza di opportunità offerte dal governo, fa sistema con il desiderio di consumo, con la fantasia di proteggere la comunità, con la povertà, il razzismo e l'indifferenza della società. Nella riflessione di Robson, la società crea banditi e, appoggiando l'uso della forza per contenere il flusso di violenza che sembra fluire dallo spazio della favela, produce nuovi banditi che, a loro volta, lungi dall'essere vittime innocenti, contribuiscono a vulnerabilizzare l'esperienza quotidiana degli



abitanti delle favelas. Uno degli aspetti perversi dell'azione violenta delle forze di polizia in favela è stato, come già mostrato, da un lato di stigmatizzare gli abitanti – spesso confusi con i trafficanti e soggetti dunque ai soprusi dei poliziotti – e dall'altro lato di produrre un ampio sentimento di rivolta e ingiustizia (Misse 2011). Le reiterate “mancanze di rispetto”, i soprusi e la violenza esercitata dalle forze di polizia sono state legittimate da una società spaventata e impaurita e hanno prodotto un avvicinamento morale, politico e di esperienza tra abitanti “buoni” e trafficanti, tra favela e crimine.

Secondo l'analisi di Robson, molti giovani tentano di perseguire il “sogno di consumo” (Mc Racionais, *A Vida é desafio*), Nike, Iphone, computer, macchine, moto e donne, entrando nel narcotraffico. Ma il traffico tradisce in molti casi le aspettative dei giovani, che si scontrano con un mondo infernale, non necessariamente così inclusivo e facile come si è soliti pensare. Robson fa emergere ancora una volta l'inganno del traffico, del Diavolo e della società dell'asfalto. Riarticola l'agire distruttivo di una molteplicità di nemici.

L'uscita di Robson racconta di un'altra dimensione centrale nel discorso proposto in questo lavoro. L'entrata nel mondo del traffico, l'uscita e l'entrata nel mondo di Dio, non sono movimenti definitivi e nemmeno improvvisi nel corso della sua vita, bensì processi informati da due linguaggi che coesistono nella sua traiettoria. La famiglia di Robson e quella di Junior erano in parte *da igreja*. Quotidianamente, durante la loro esperienza nel crimine organizzato, incontravano *crentes* che pregavano per loro e, come mostrano le loro traiettorie e diverse esibizioni pubbliche del discorso del narcotraffico, vi è un'ibridazione tra linguaggio del conflitto armato e linguaggio pentecostale informato dalla battaglia spirituale. Lo stesso *ethos* guerriero è informato dal linguaggio pentecostale – articolato in battaglie, sofferenze e vittorie – e affonda le sue radici nel confronto con le costruzioni delle generazioni passate, in quel passaggio dalla favela come battaglia alla favela come un campo di battaglia analizzato nel secondo capitolo e sulle costruzioni del lavoratore come “uomo per bene”.

I narcotrafficienti sono contemporaneamente abitanti, figli, padri, sono l'immagine che terrorizza dentro/la fuori la favela e ne sono i protettori, sono vittime e carnefici, soggetti di discriminazione e causa “del volto della favela là fuori”, sono amore e odio. È dentro questo movimento di contestazione/re-

affermazione, assimilazione/negazione, condivisione/distanziamento, partecipazione/distanza (de Almeida 2006) e nello sforzo di dare senso a queste esperienze apparentemente contrastanti che emerge una delle specificità locali del ruolo ricoperto dalle chiese pentecostali. Robson, Junior e lo stesso Nem non incarnano l'idea di soggetti resistenti al crimine – come vorrebbero ONG e associazioni culturali – né quella di soggetto risocializzato – come vorrebbero le istituzioni educativo/penali – ma sono contemporaneamente *da igreja*, lavoratori, padri/figli/fratelli e banditi, vittime e carnefici, vicini e lontani dall'esperienza di violenza e discriminazione. La trasformazione “vera e reale” della soggettività cui fa riferimento Robson nell'intervista, emerge essa stessa come discorso critico sui conflitti spaziali e morali che provocano l'esperienza di emarginazione urbana (Wacquant 2008).

Nelle storie di Nem, Junior e Robson, la violenza emerge in parte come un linguaggio, un cammino necessario alla sopravvivenza di se stessi, dei propri desideri e dei propri cari e i suoi usi affiorano essi stessi come incorporazioni della violenza istituzionale, istituzionalizzata, strutturale, simbolica, quotidiana. Al di là dell'analisi degli aspetti costitutivi della violenza nella configurazione delle soggettività maschili (e femminili) nel contesto delle favelas, il radicamento della violenza, dei mondi che informa e da cui è prodotta hanno plasmato, come continueremo a vedere nei prossimi capitoli i confini e le frontiere individuali e collettivi in favela.

## Capitolo 5

### Le maternità del *continuum*. Autonomia, controllo e responsabilità.

Candy: Io amo i bambini. Sono gli esseri viventi più belli che esistono, è questo che mi ha fatto sopravvivere fino a ora. Perché...sai come ami una madre? Non puoi amare una madre davvero finché non hai un bambino. Io ho amato mia madre ancora di più quando ho avuto la mia prima figlia; è allora che l'ho amata di più. Perché quando nasce un bambino...quando vedi un bambino...e vedi quant'è piccolo, capito, quel bambino non può neanche venire e darti un bacio, e dire: "mamma non fare questa cosa; non fare quest'altra". È così innocente e puro. E si vede in giro tanta violenza sui bambini, e il bambino non capisce niente. È puro e innocente. È per questo che ne voglio avere altri dodici. (...). Ho sempre voluto dodici bambini. (Candy in Bourgois, 2005, p. 220).

Ho faticato a dare una forma alla relazione tra violenza e maternità e sarà banale, ma il mio essere diventata madre ha aiutato e contemporaneamente complicato il processo di comprensione di tale relazione. E d'altra parte la maternità è emersa nel mio lavoro di campo come luogo affettivo, politico e morale centrale nella definizione dei confini e dei limiti del mondo di violenza in favela. La configurazione di soggettività materne – come strategie di esistenza e significato da governare (Biehl, Good, Kleinman, 2007, p. 5) – catturano e riflettono la violenza della vita quotidiana in favela.

Io, Candy, Janaina e molte altre mamme incontrate durante il mio campo e nella mia attuale vita quotidiana, viviamo o abbiamo vissuto un'esperienza complessa, ognuna nei propri mondi morali locali e allo stesso tempo globalmente e pubblicamente costruita come la più magica delle esperienze intime, nonostante costantemente invasa da attori esterni. Al di là delle gioie, ognuna di noi ha incorporato politiche e discorsi, si è mossa tra sensi di colpa e frustrazioni socialmente, politicamente e culturalmente costruiti, ha dovuto posizionarsi all'interno di un mosaico di tribù e stili genitoriali (Nicola, 2017), rassegnarsi a dover inseguire il modello di un attaccamento sicuro<sup>161</sup>, muoversi tra sentimenti,

---

<sup>161</sup> Mi riferisco alla teoria dell'attaccamento proposta più di 50 anni fa dallo psicoanalista britannico John Bowlby (1989) secondo la quale il tipo di legame costruito fin dai primissimi giorni tra madre (o chi ne fa le veci) e bambino influenza i comportamenti relazionali dell'adulto

emozioni, pratiche, ostacoli, corpi più o meno accettabili o tollerati, esporsi agli sguardi giudicanti e ai consigli su come alimentare, cullare, addormentare, baciare, pulire il proprio bambino o bambina e su come “riprendere in mano la propria vita”, o “ritagliarsi spazi di autonomia”. Ognuna di noi si è scontrata con la violenza implicita nel quotidiano rincorrere la famiglia perfetta – a seconda dei contesti sociali – e normale, fatta di amore incondizionato, pazienza, madri, padri, nonni, zii, lavori costruiti, lasciati in sospeso o desiderati, soldi, tranquillità, serenità, scampagnate al mare, in montagna o semplicemente a mangiare un gelato. Ho vissuto sulla mia pelle molte di queste violenze e ho vissuto in minimissima parte la sofferenza che si prova a non adempiere ai compiti che la società ti assegna quando li proietta su tuo figlio, allo spettro di dover crescere un figlio da sola, a costruire la maternità fuori dagli schemi predefiniti.

Ognuna di noi attinge a questo immenso *maternityscape* – locale e globale per definizione seguendo Appadurai (2001) – per riuscire a rintracciare gli strumenti per essere una “buona madre”, una “brava donna”, una “lavoratrice produttiva” ecc. vivendo l’incertezza di “come incorporare un nuovo modo di essere donna” (Cozzi, 2007, p. 21). È a partire da questa esperienza in infinitesima minima parte condivisa, che rileggo e tento di comprendere il vivere la maternità tra un alternarsi di autonomia, controllo, responsabilità, protezione, cura e violenza in un contesto come quello in cui ho condotto la mia ricerca.

### **5.1. Autonomia. Maternità come fantasia di vita.**

Durante la mia prima ricerca sul campo condotta nel 2010 a Terra Preta do Limão, un villaggio nella foresta amazzonica situato a circa due giorni di barca da Manaus, nello Stato do Amazonas, avevo raccolto molto materiale sui discorsi e le pratiche che connettevano tra loro “maternità precoce” e violenza. Nonostante la quantità di materiale raccolto, non ho mai lavorato analiticamente su questa relazione. I diari e le riflessioni sono rimasti lì a prendere polvere e affievolirsi.

---

in maniera profonda. Si distingue tra attaccamento sicuro, insicuro/evitante, insicuro/ambivalente e disorganizzato. La psicologa del consultorio in cui ho seguito il corso parto aveva esordito nel suo “raffinatissimo” incontro sull’attaccamento “future mamme, ricordatevi che costruire l’attaccamento sicuro è l’unico modo che avete per creare un adulto con fiducia in se stesso e nel mondo”. Fabiana (che sarà citata nel prossimo paragrafo) mi disse che anche a lei avevano parlato dell’importanza dell’attaccamento sicuro.

Rimangono indelebili i ricordi della moltitudine di ragazzine che avevano già vissuto l'esperienza della maternità nel periodo dell'adolescenza.

Come mi raccontavano i miei interlocutori, era molto frequente che le ragazzine rimanessero incinta “molto presto oggi”. Per quanto fossero tante le ragazzine che partorivano il primo figlio in giovane età e per quanto anche le loro madri fossero rimaste incinta molto giovani, tale esperienza era vissuta come una delle preoccupazioni e delle vergogne più diffuse tra gli adulti della comunità e nascondeva un giudizio morale, tutt'altro che naturale, quanto più naturalizzato. Come era emerso in molte delle mie interviste, l'incontro con l'infermiera in casi di gravidanze “precoci”, “inattese” e “non desiderate” era estremamente temuto. Le reiterate reazioni di stupore e indignazione, compassione e demonizzazione (Fassin, 2006) da parte dell'infermiera di fronte alle numerose richieste di preservativi, test di gravidanze, richieste di inserimenti di giovanissime ai corsi preparto, avevano rafforzato l'idea che questi fenomeni fossero delle anomalie e delle devianze. Così, spesso, lo spazio dell'incontro/scontro narrativo con l'infermiera, mi era sembrato si tramutasse in uno luogo per confessare, denunciare e costruirsi come vittime di violenze, trasformando, anche agentivamente, all'interno delle narrazioni la propria gravidanza in un episodio di violenza.

Secondo i dati del Sinasc (*Sistema de Informação sobre Nascidos Vivos*) del Ministero della Salute, in Brasile tra il 2004 e il 2015 le gravidanze in adolescenza sono diminuite del 17 % - da 661.290 bambini nati vivi da madri tra i 10 e i 19 anni nel 2004 a 546.529 nel 2015. I bambini nati vivi da madri adolescenti nel 2015 erano il 18% del totale<sup>162</sup>. Secondo la direttrice del *Departamento de Ações Programáticas Estratégicas* la diminuzione è dovuta a una maggiore vicinanza tra adolescenti e professionisti della salute e a un più facile accesso ai contraccettivi. La ricerca condotta dal Sinasc mostra un miglioramento delle pratiche che riguardano il parto naturale – diminuzione dei parti cesareo e di pratiche sconsigliate internazionalmente come la manovra di Kristeller<sup>163</sup> ecc. – ma non di quelle che riguardano “politiche di educazione alla salute e azioni per la

---

<sup>162</sup> Fonte: <http://svs.aims.gov.br/cgiae/sinasc/>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>163</sup> Pratica che, senza andare lontano, ho subito anche io durante il parto senza aver firmato il consenso informato teoricamente previsto.

pianificazione riproduttiva”<sup>164</sup>.

È solo da poche decine di anni che la gravidanza in adolescenza viene considerato un “problema sociale” in Brasile. Ancora una volta è la categoria di rischio a essere mobilitata. Un rischio per la salute materna dovuto alla reale o “supposta immaturità anatomico-fisiologica” delle ragazze e infantile per la maggiore probabilità di nascita prematura (Pantoja, 2003, p. 336). Un rischio psicosociale dovuto alla supposta immaturità psicologica delle giovani che esporrebbe loro stesse e i figli a problemi sociali e psichici (Ibidem). Un rischio socio-culturale, visione che inquadrerebbe la gravidanza in adolescenza come conseguenza e causa di povertà, abbandono scolastico e marginalità.

Non solo. La gravidanza in adolescenza era associata alla categoria di desiderio. Classificata come indesiderabile nel 66% dei casi, la gravidanza in adolescenza è un problema – di salute, sociale, culturale, economico, morale, psicosociale – che sembrerebbe meritare delle più solide politiche di “prevenzione”.

Midian, assistente sociale dell’asilo di Roberta, mi ripeteva spesso che i due più grandi problemi della Rocinha erano la violenza di strada per i ragazzi e le gravidanze in adolescenza per le ragazzine. Agendo un discorso che si appoggiava sui due binomi interconnessi, mascolinità-spazio pubblico e femminilità-spazio domestico, e che ribadiva la responsabilità femminile della riproduzione, del suo controllo e della crescita dei figli, Midian organizzava diversi incontri informativi e workshop indirizzati alle giovani della Rocinha sulla “prevenzione delle gravidanze in adolescenza”.

Midian: Cosa succede Laura. Le madri lavorano tutto il giorno, i padri non ci sono, le ragazzine non hanno nulla da fare, vanno ai *bailes* e passano il loro tempo a pomiciare. Queste ragazzine, puoi star certa che ingravideranno presto, anche se non è detto che lo vogliano. Io faccio sempre lezioni sull’uso dei preservativi e sulla salute sessuale, ma non li usano i preservativi, anche se al *Posto de Saúde* li danno gratis.

L: Perché non li usano? E la pillola?

M: Ma perché non piace usare i preservativi. Arriva il ragazzino che ti

---

<sup>164</sup> Fonte: <http://www.brasil.gov.br/saude/2017/05/numero-de-adolescentes-gravidas-cai-17-no-brasil>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

chiede di non usarlo e tu, per non perderti l'occasione, non lo usi. Solo che poi cosa succede. Che fai un figlio dopo l'altro senza avere le condizioni per crescerlo e di nuovo è un circolo vizioso. Io lotto per prevenire le gravidanze in adolescenza da tanto tempo ormai perché così si rovinano il futuro. (...) È un'epidemia di gravidanze precoci. Qui ci sono ragazzine che hanno il primo figlio a 12 anni capisci? Lo so che tu mi capisci che non è una cosa normale, hai 30 anni e *non hai ancora voluto figli*. Perché ti curi del tuo futuro. Loro cosa vuoi che sappiano fare come madri con l'età che si ritrovano? (...) E la pillola, non la usano perché da troppo lavoro, te la devi ricordare e perché molte sono cresciute magari in famiglie che sono *da igreja* e usare la pillola è un'aberrazione per loro. Molte fanno figli uno dietro l'altro e poi si fanno chiudere le tube perché si dicono "basta bambini" (Midian, Marzo 2014).

Minimizzando la responsabilità maschile nei processi di riproduzione nel contesto della Rocinha, Midian, donna dalle buonissime intenzioni, costruisce e cristallizza l'immagine delle giovani donne in favela come procreatrici recidive colpevolizzandole, vittimizzandole, responsabilizzandole e de-responsabilizzandole allo stesso tempo, riproducendo i discorsi dominanti prodotti dai media, dalle classi medio alte e da alcune politiche pubbliche come il programma *Bolsa Família*.

Lanciato nel 2003 dal governo Lula<sup>165</sup> il Programma *Bolsa Família* consiste nella distribuzione di denaro alle famiglie che versano in condizioni di povertà, cioè che percepivano nel 2014<sup>166</sup> un reddito tra i 70 e i 140 *reais* al mese per persona e di povertà estrema, che percepivano, cioè, fino a 70 *reais* al mese per persona. Alla distribuzione di denaro, il governo federale, associa l'accesso a quelli che vengono considerati i "diritti sociali di base": salute, alimentazione, educazione e assistenza sociale. Il diritto a ricevere mensilmente la borsa è vincolato al rispetto di condizioni previste dallo stesso ministero che promuove il

---

<sup>165</sup> Luiz Inácio da Silva è stato presidente per due mandati, dal 2003 al 2011, alla guida del PT, il *Partido dos Trabalhadores*. Il *Bolsa Família* è stato probabilmente il motore trainante di un più ampio programma, *Fome Zero*, una strategia volta ad assicurare i diritti all'alimentazione, all'espansione della produzione e consumo di alimenti sani, al lavoro, al reddito, all'istruzione primaria di qualità, alla salute, all'accesso all'acqua potabile ecc.

<sup>166</sup> Nel 2017 si considerano famiglie che versano in condizioni di povertà quelle che hanno un'entrata tra 85,01 e i 170 *reais* al mese per persona e di povertà estrema, che percepiscono, cioè, fino a 85 *reais* al mese per persona.

programma, come l'obbligo di far frequentare la scuola ai figli, di far fare tutte le vaccinazioni previste dal SUS, di sottoporsi a controlli medici ecc. Il mancato adempimento di tali condizioni e prerogative può portare alla sospensione della borsa<sup>167</sup>. Tra gli obiettivi del programma ci sono la riduzione della fame e della malnutrizione, aumento del potere di consumo delle famiglie, combattere la povertà, promuovere l'accesso ai servizi pubblici, aumentare il potere decisionale e l'autonomia femminile, creazione di capitale sociale e reti di solidarietà (Alves, Cavanaghi, 2012; Correia dos Santos, 2014). Per legge, le titolari del *Bolsa Família* sono le donne che abbiano figli minorenni e versino, come già messo in evidenza, in condizioni di povertà.

Sebbene il programma abbia influito considerevolmente sulla diminuzione delle disuguaglianze economiche, abbia aiutato diverse madri a crescere i propri figli e abbia aumentato il potere d'acquisto delle famiglie povere brasiliane e sebbene sia consapevole che criticare il programma significherebbe muoversi su un terreno reso particolarmente scivoloso dai dibattiti tra la destra da una parte e la sinistra e il mondo intellettuale brasiliani dall'altro, in questa sede m'interessa semplicemente evidenziare come un progetto in evidente odore biopolitico (Foucault, 1978) possa aver situato le donne beneficiarie, ancora una volta tra vittimizzazione, controllo e (de)-responsabilizzazione. Il programma *Bolsa Família* rafforza l'idea di una maternità responsabile costruendola a partire da specifiche configurazioni di cosa significa essere e crescere un buon cittadino e rinforza l'istituzionalizzazione della responsabilità femminile della presa in carico dei figli<sup>168</sup>.

Moltissime delle mamme che ho incontrato durante mio lavoro di campo ricevevano la *Bolsa* e questa cosa indignava sia Roberta che Midian, le quali, nonostante fossero nate e cresciute in Rocinha, in qualità di educatrici, lavoratrici del sociale e di quello che definivano un "maggiore contatto con la società

---

<sup>167</sup> Il manuale delle condizioni è reperibile al sito <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/condicionalidades>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>168</sup> Nel campo dei servizi sociali, dell'economia politica e delle scienze sociali brasiliane diverse autrici hanno mostrato, anche basandosi su ricerche quantitative, ad esempio, come la base sessista del PBF abbia contribuito a perpetuare l'oppressione femminile dentro lo spazio domestico (Mariano, Carloto, 2010) e come il programma non abbia apportato migliorie ai processi di costruzione di autonomia femminile in riferimento alla partecipazione al mercato del lavoro (Lavinás, Cobo, Veiga, 2012; Sorj, Fontes, 2010). Per un'analisi del dibattito accademico sul PBF e su una riflessione focalizzata sulla responsabilità femminile nel programma vedi il lavoro di dottorato di Correia dos Santos (2014).



dell'asfalto", ritenevano il *Bolsa Família* "una porcheria" che serviva alle madri solo per comprarsi "uno short in più se non la *cachaça* o la droga" e finiva solo per stimolare le donne a fare più figli "e starsene lì a grattarsi" come mi disse Roberta.

Come afferma Wacquant (2008) riferendosi al contesto nordamericano, potremmo dire che l'iconografia della favela – dell'*underclass* in Wacquant – si è polarizzata intorno a due figure emblematiche e paradigmatiche.

(D) a un lato le bande di giovani neri, arroganti e violenti che rifiutano i pochi lavori non qualificati e sottopagati per i quali possono fare domanda (...); dall'altro le "ragazze madri" che grazie all'assistenza sociale vivono alle spalle di chi paga le tasse (...) e che di norma vengono fotografate sedute con compiacenza di fronte all'armamentario acceso delle televisioni, inoperose e con figli scompostamente distesi sulle ginocchia. Queste figure emblematiche, in effetti, non sono che le due facce di una stessa fantasia, quella della minaccia dei neri "non civilizzati" costituiscono per l'integrità dei valori e della nazione stessa: i criminali rappresentano il lato pubblico, per le strade, della dissoluzione morale e della disintegrazione sociale; le madri assistite dallo Stato sono portatrici di una stessa minaccia, ma dal lato privato, all'interno della sfera domestica (ibidem, p. 97).

Accadeva spesso che mi trovassi, specialmente in Rocinha, a trascorrere il tempo con ragazze che avevano avuto il primo figlio in giovane età.

Fabiana aveva 15 anni quando nacque Bruna. Janaina ne aveva 16 quando nacque Aline. Rebeka, un anno dopo il mio ritorno dal campo, è rimasta incinta a 13 anni e quando l'ho scoperto tramite facebook, non mi sono meravigliata tanto. Si vociferava sul fatto che Rebeka stesse facendo di tutto per farsi mettere incinta frequentando i *bailes* e andando a letto<sup>169</sup> con tanti ragazzi. A differenza di altre ragazze e adolescenti che si raccontava stessero cercando di avere un figlio da un uomo in particolare, "per tenersi stretto il *bofe*<sup>170</sup>", Rebeka non sembrava avere

---

<sup>169</sup> Come nota anche Pantoja (2003) il termine usato dalle ragazze per definire una relazione intima transitoria era *ficar* mentre *namorar* indicava una rapporto più stabile. *Ficar* e *namorar* sono molto più che semplici parole, ma se pensati in relazione alla maternità divengono concetti morali che rendono più o meno accettabile e accettata tale esperienza in giovane età.

<sup>170</sup> Il termine *bofe* si riferisce, di solito in modo un po' volgare, a uomini o ragazzi con cui si instaura una relazione affettiva o solo sessuale.

una mira particolare.

Fabiana, 19 anni e educatrice all'asilo di Roberta, spettegolava spesso su Rebeka che al tempo aveva 12 anni. Mi confidava di non capire i suoi comportamenti e la accusava di non avere la testa sulle spalle e di essere incosciente nell'esporsi così tanto con i ragazzi. L'agire di Rebeka e la sua successiva gravidanza sembravano essere poco accettati dal vicinato, in quanto non finalizzati alla costruzione o fantasia di costruzione di una famiglia stabile.

Fabiana era rimasta incinta a 15 anni di un giovane ragazzo della Rocinha che lavorava per il traffico, José. Figlia di una giovane donna sorda a causa di "una meningite contratta nel mare della *praia* di São Conrado" e di un padre alcolista o, come lo definiva lei, "uomo bizzarro che barcolla sempre nei vicoli", Fabiana viveva in una casa minuscola tre vicoli sopra quella di Roberta, al confine con la foresta. Prima che il suo compagno decidesse di tornare a vivere con lei, alloggiava con la figlia nella casa di una zia. Fabiana era rappresentata dalle amiche come una ragazza fredda e calcolatrice, ma molto affettuosa e responsabile. Era una madre modello, apprensiva, premurosa e severa allo stesso tempo. Era attenta a tutto, dall'alimentazione, all'igiene, all'educazione e alla cura della "pelle allergica" della bambina. Bruna, a parte in rari casi, era sempre con lei ed era sempre curata e coccolata.

Al ritorno del suo amore decise di costruire un'altra casa sopra quella dei genitori, ancora più minuscola e accessibile solo tramite una scaletta a pioli appoggiata sugli scalini di casa dei suoi. La casa fu montata in un mese e mezzo e Fabiana si era trasferita che ancora mancavano il pavimento e il bagno. Dopo poco, il suo amore scomparve di nuovo.

Roberta mi raccontava che aveva assunto Fabiana nel 2012 perché era andata a implorarla di offrirle un lavoro. "Era tutta gonfia, piena di lividi, il labbro spaccato. Lui la picchiava sempre, Ma la massacrava proprio". La famiglia di Fabiana non aveva mai appoggiato la relazione d'amore. Lui era molto geloso, non le permetteva di uscire e tanto meno di vedere la sua famiglia. Un giorno decise<sup>171</sup> di portarla via con sé e trasferirsi alla Mangueira, una favela della zona

---

<sup>171</sup> Quella che Fabiana mi aveva descritto come una decisione di José, altri vicini me l'avevano tratteggiata come un obbligo/punizione del traffico. In molte persone, sia a Babilonia che in Rocinha, durante conversazioni informali, mi avevano raccontato che il traffico non permetteva di picchiare la propria moglie o i figli senza il suo consenso. "Prima di picchiare la moglie anche se

nord. Fabiana non mi ha mai voluto raccontare nei dettagli la sua storia. In particolare non mi ha mai raccontato esplicitamente delle violenze fisiche che aveva subito. I ricordi di un passato recente affioravano a tratti, senza domande dirette e in una narrazione che era frammentata e frammentaria. Nei sette mesi in cui aveva vissuto a Mangueira, Fabiana era stata chiusa a chiave in casa. “Non lo faceva con cattiveria, ma era molto geloso”. A quel tempo lui guadagnava molti soldi e lei poteva curarsi i capelli con creme di marca, ma non poteva mostrarli perché non poteva uscire. “Lui era molto riservato” e per questo motivo, come per il fatto che i genitori di Fabiana – con l’appoggio del tribunale del traffico – gli avevano impedito di mettere piede nella parte della favela in cui vivevano, la maggior parte delle sue amiche e colleghe l’avevano visto poche volte negli ultimi anni. La piccola Bruna era stata tanto desiderata e “l’abbiamo accolta insieme, come un dono di Dio”. Lui, però, per i motivi sopra accennati non aveva quasi mai vissuto con Bruna e quando dividevano lo stesso tetto, anche dopo la nascita della bimba, lui continuava a picchiare Fabiana.

La separazione definitiva era avvenuta circa un anno prima del mio arrivo in Rocinha con la richiesta disperata a Roberta di darle un lavoro con cui crescere Bruna in autonomia. Dopo meno di un anno il suo ex compagno aveva cominciato a farsi rivedere. Fabiana mi cercava spesso per raccontarmi dei tentativi di riconquistarla.

Devi vederlo è magro magro, pallido e con le occhiaie. Dice che non mangia più e non dorme più (...) Perché mi ama follemente, dice. Dice anche che gli manca Bruna, che vorrebbe vivere con noi che siamo le sue donne. (...) Dice che passa le sue giornate a guardare dalla finestra questa parte della favela (...) Dice che è disposto a qualsiasi cosa (...). Domani sera lo porto in Chiesa anche se lui non vuole devi venire così lo conosci (Diario di campo, varie).

---

puoi avere ragione devi dirlo al traffico” mi disse un giorno Edson. Aggiungo che il traffico in alcuni casi obbligava i giovani papà ad assumersi la responsabilità della propria paternità se non dal punto di vista affettivo, dal punto di vista economico. Questa legge del traffico è andata a intrecciarsi – se non anticipare – i “discorsi sulla paternità responsabile” prodotti dal governo brasiliano e dalla società civile a partire dagli anni Novanta – per un’analisi vedi il report *Paternidade no Brasil* (Istituto Promundo, 2016).

José non voleva che Fabiana frequentasse la chiesa, luogo di troppa apertura all'ascolto dei drammi della vita. E d'altra parte Fabiana non si definiva *da igreja*, ma ogni tanto partecipava ai culti o a eventi organizzati dalle chiese pentecostali. Quel giorno, per dimostrare tutto l'amore che provava per lei, si recò in chiesa con l'entusiasmo del pastore e dei missionari e missionarie che dedicarono una parte del culto alla sua storia. "Stasera abbiamo un'anima da salvare, un fratello in più da accogliere nella casa del Signore. (...) Preghiamo perché accetti Dio nella sua vita abbandonando le cose del mondo, liberandosi da Satana che muove le sue mani".

Dopo alcuni mesi di tentativi di conquista e nonostante l'opposizione di familiari e amici, Fabiana accolse di nuovo José con lei. Fabiana smise di punto in bianco di frequentare il *baile* del sabato sera e di trascorrere serate e pomeriggi con le amiche e anch'io la vedevo meno, se non in quelle poche occasioni in cui mi invitava a casa sua per un pranzo o un caffè. Roberta mi diceva che io ero l'unica ad avere accesso a quella casa perché ero "di fuori" e nessun altro voleva trovarsi a tu per tu con José.

Un giorno, durante la cena, Roberta mi chiese se Fabiana mi aveva rivelato qualche segreto. Da qualche giorno si spettegolava sulla sua pancia, troppo gonfia rispetto al solito e se messa in relazione all'esile corpo di Fabiana. Roberta mi disse che erano tutti preoccupati che lei si fosse fatta ingravidare di nuovo, "per ricostruire il rapporto". Avevo (quasi) imparato le regole ferree della *fofoca* in favela ormai e mi limitai a dire che io non notavo nulla di diverso. Ma le *fofocas* scorrono rapide tra i vicoli e le case ammassate della Rocinha e Fabiana venne a sapere presto delle voci sulla sua pancia. Fabiana si limitava a scherzare sulle dimensioni della sua pancia, ma le voci si quietarono solo quando lei cacciò di nuovo di casa José. "Abbiamo trascorso troppo tempo lontani, ormai io e Bruna siamo autonome, io ho un lavoro, una casa e non sono più disposta ad accettare i suoi divieti", mi disse poco dopo la separazione.

La maternità di Fabiana emerge come un evento complesso che si situa ai confini tra scelta consapevole, fantasia di autonomia e oppressione socialmente strutturata e interpersonale. Allo stesso tempo la relazione madre-figlio non è isolata, ma immersa e informata da una moltitudine di relazioni sociali, di potere, valori, affetti e intollerabili. Stretta tra gli effetti della violenza strutturale, la

violenza simbolica e interpersonale Fabiana libera l'esperienza di maternità dalle categorie di rischio e immaturità e aiuta a complessificare l'identità di madre giovane, proiettandola oltre l'età.

La maternità per Fabiana è un progetto che le ha permesso di autorizzare le sue scelte d'amore e una via – accettata e condivisa nel contesto in cui ho fatto ricerca – per fare esperienza della propria autonomia dalla sua famiglia di origine. Non è un ostacolo al fluire di nuovi progetti, desideri, sogni, fantasie e azioni, ma al contrario una risorsa per continuare a vivere, creare nuove relazioni, trovare un nuovo lavoro e dimostrare la sua dedizione a José. La maternità di Fabiana al contempo emerge come una fantasia di liberazione dalla gelosia carnale di José e progetto e fantasia di vita autonoma. È strategia di protezione da una relazione intima – informata dal modello di amore romantico che è contemporaneamente sogno e costruzione che alimenta e giustifica la violenza sulle donne – con il proprio partner marcata dall'uso della forza e di quella gelosia carnale che emerge, in molti casi, come effetto incorporato dei complessi processi di costruzione della mascolinità nel contesto delle favelas.

L'immaginazione di amiche e colleghe, le supposizioni e i pettegolezzi sulla sua pancia, così come la sua decisione finale declinata nei termini di una raggiunta autonomia, emergono come critiche sommesse alla violenza di genere e alla sua normalizzazione. Come scrive Cecilia Menjivar (2011, p. 47) basandosi su una ricerca condotta in Guatemala, è proprio a partire dalle forme che assume nella quotidianità e nel suo essere espressa come un insieme di azioni apparentemente innocue, che la violenza di genere<sup>172</sup> assume significato e viene normalizzata nel contesto delle favelas in cui ho lavorato. “Le ideologie di genere creano sfere di azione sociale che contribuiscono non solo alla normalizzazione di espressioni della violenza, ma giustificano le punizioni per le deviazioni dalle aspettative normative di ruoli di genere” (ibidem, p. 47-48).

---

<sup>172</sup> Con violenza di genere s'intende qui violenza sulle donne. Solo nel 2015 il governo di Dilma Rousseff (PT) ha istituito il crimine di femminicidio (Legge 13.104/2015). I parametri che definiscono la violenza contro le donne sono enunciati nella *Lei Maria da Penha* del 2006 approvata sempre con il PT al governo. Secondo la *Mapa da Violência* (2015), con un tasso di 4,8 omicidi per 100mila donne, il Brasile occupa il quinto posto tra i paesi del mondo con il maggior indice di omicidi femminili. Sempre secondo lo stesso documento, tra il 1980 e il 2013 furono uccise 106.093 brasiliane e in 10 anni, tra il 2003 e il 2013, il numero di vittime aumentò del 21%. Il 50,3% degli omicidi furono commessi da familiari e il 33,2% da compagni o ex compagni. Il tasso di omicidi di donne nere aumentò del 54% tra il 2003 e il 2013 mentre quello relativo agli omicidi di donne bianche diminuì del 9,8% (*Mapa da Violência*, 2015).

Secondo amiche e conoscenti, Fabiana con la sua supposta seconda gravidanza stava sacrificando la propria dignità, rispetto, salute e autonomia per rincorrere un ideale di famiglia e il modello di un amore romantico che sfidava, senza tuttavia resistervi, abusi e sopraffazioni. Nonostante le *fofocas* assumessero spesso senso e potere distruttivo, nel caso di Fabiana avevano agito come guida alla liberazione dal mondo di violenza della relazione con José sfidandone la naturalizzazione.

Mentre scrivo Fabiana continua a lavorare all'asilo di Roberta, Bruna è cresciuta tanto mantenendo la sua indole calma e dolce e sconfiggendo la sua allergia alla pelle. Vivono con il nuovo compagno di Fabiana e una bambina che è nata esattamente un mese dopo mio figlio. Ci sentiamo spesso su WhatsApp e lei mi elargisce consigli su come prendermi cura di Pablo, su come allattarlo, svezzarlo, addormentarlo. “Non vedo l’ora che tu venga qui in Rocinha. Mi sembra un sogno pensare me, te e Janaina tutte con i nostri bebè”.

## **5.2. Controllo.**

Al tempo della mia ricerca Janina aveva 24 anni e viveva con i suoi 4 figli in una casa fatiscente confinante con quella di Roberta, quella in cui vivevo io. Quando mi sono trasferita in Rocinha, Janaina era collega di Fabiana all'asilo di Roberta che era frequentato anche dai suoi due figli più piccoli, Tatiana e Paulo, gemelli di 3 anni. Arrotondava facendo la manicure, pedicure e sopracciglia ad amiche e vicine. Era sempre stata molto ricercata per i lavori di estetica Janaina, perché aveva una manualità invidiabile e faceva dei lavori perfetti. Quando ho cominciato a frequentarla aveva già perso molte clienti e quando le chiesi perché, mi rispose che era a causa di “questa *criançada*”.

La *criançada* in questione erano i suoi figli, Aline di 8 anni, Bia di 6 e i due gemelli, Tatiana e Paulo, di 3. Roberta mi confidò che, nel tempo, Janaina aveva perso tutte le clienti perché i bambini facevano troppo casino mentre lei lavorava e regolarmente il tutto terminava in grida, sberle e spintoni. Ho assistito un numero incalcolabile di volte alle esplosioni di Janaina, a un'infinità di pianti disperati, di ciabattate sulla schiena e a molti oggetti distrutti sulla testa delle figlie e del figlio. La casa di Janaina era confinante con quella di Roberta, quindi

per molto tempo abbiamo praticamente vissuto insieme. Frequentemente non preparava la cena ai bimbi che si affacciavano in casa di Roberta per racimolare un po' di riso e fagioli. Le volte che preparava da mangiare, lo faceva con amore e passione. Spessissimo, per non dire quasi sempre, non aveva acqua in casa perché il padrone di casa che abitava sotto di lei ed era il fratello di Edson, non le apriva mai la bomba. I bambini si lavavano a casa di Roberta, quasi sempre. Prendevano l'acqua potabile a casa di Roberta perché Janaina non aveva il depuratore. Le bambine erano sempre piene di pidocchi tanto che i vicini le chiamavano le pidocchiose<sup>173</sup>. Il bagno era inavvicinabile. La stanza impenetrabile data la quantità di vestiti e oggetti accumulati e lanciati a caso. L'unico spazio vissuto era il salotto di non più di 10 metri quadrati che aveva un divano, una poltrona, un mobiletto che sosteneva una televisione non funzionante e le pareti colorate di rosa e verde decorate con le impronte delle manine dei bambini. I muri erano ammuffiti e dal soffitto entrava acqua in tre punti quando pioveva. Bia aveva problemi respiratori, ma tant'è che non c'era nulla da fare secondo Janaina per migliorare la sua situazione finché avessero vissuto in quella casa. La casa era sempre piena di persone, Janaina era famosa per la sua accoglienza.

Janaina era nata e cresciuta a Nilópolis, una cittadina della Regione Metropolitana di Rio de Janeiro, nella Baixada Fluminense, raggiungibile dalla Rocinha con tre cambi di autobus per un ammontare di circa due ore di cammino senza traffico o in treno in circa un'ora e mezza. Era la penultima di 7 tra fratelli e sorelle e figlia di una donna "guerriera, *crente* e meravigliosa" come la ricordavano molte persone che l'avevano conosciuta. La madre di Janaina era mancata nel 2012 lasciando un grande vuoto affettivo e materiale nella vita della giovane mamma. Janaina aveva raggiunto una sorella e un fratello in Rocinha nel 2011 poco dopo la nascita dei gemelli e la separazione con il loro papà, Thiago, lasciando Aline e Bia, figlie di un altro uomo, a Nilópolis con la nonna. Durante il mio lavoro di campo Janaina era tornata pochissime volte a Nilópolis. I gemelli vedevano molto saltuariamente il padre. In tutto il periodo della mia permanenza era andato a prenderli solo due volte in Rocinha, incontrandosi con Janaina nella

---

<sup>173</sup> Io ho avuto per molti mesi i pidocchi in testa tanto che, presa dalla disperazione, nel 2014 avevo tagliato i capelli corti. Tutti in Rocinha dicevano che era colpa delle "pidocchiose" se io avevo dovuto tagliare i capelli e apparire "un po' strana". Io ancora ringrazio le "pidocchiose" per avermi fatto scoprire il taglio con cui più mi sento a mio agio.

parte commerciale della favela perché aveva paura a salire il *morro*. Janaina era andata via da Nilópolis perché era diventata insostenibile la relazione con la famiglia di Thiago.

La questione è che io sono innamorata di Thiago, ma la sua famiglia è da *macumba* e la mia è *da igreja*. La madre di Thiago è una vera *macumbeira*, una *medium* e si è sempre messa in mezzo sull'educazione dei figli. Tutti i giorni era un litigio perché li voleva portare al *candomblè*. Siamo arrivate anche alle mani. Lo sai la mia famiglia è brava gente la sua è gente del male (Janaina, Settembre 2013).

Dopo la morte della madre, Janaina prese con sé anche le figlie più grandi perché anche con la famiglia del padre delle bambine la relazione era conflittuale.

Aline ha accusato il padre di violenza sessuale. Ho dovuto denunciarlo perché mia mamma si era accorta che Aline era un po' strana specialmente quando si parlava del padre. Ha insistito tanto che alla fine Aline ha cominciato a dire che lui la violentava. Cosa potevo fare io? Se tua figlia ti dice che suo papà la violenta tu cosa faresti? Adesso siamo nel mezzo del processo e vediamo cosa succede (Janaina, Settembre 2013).

La storia di violenze raccontata da Aline era messa in dubbio da molte persone. Anche Edson, il marito di Roberta, non era a suo agio con Aline. Un pomeriggio, mentre stavo chiacchierando nel vicolo con una signora, Edson cominciò a chiamarmi a gran voce. Era in casa da solo e Aline faceva avanti e indietro tra casa sua e quella di Roberta in cerca di qualcosa da fare. Edson mi disse che nel caso avessi voluto stare ancora per la strada, avrei dovuto prendere le chiavi perché lui voleva chiudersi dentro.

“Senti Laura io non voglio stare in casa da solo con Aline, non mi fido” mi disse. Rimasi profondamente stupita di questa affermazione e chiesi ingenuamente perché.

È una bugiarda, la sai la storia del padre vero? Si è inventata tutto, non è vero nulla di quello che racconta, è una bugiarda. È sempre un po' così, fa tutta la buonina, ma non lo è, è un'ingannatrice. Per questo che, lo vedi, io



non le parlo mai, non la guardo negli occhi e se viene in casa la mando via.  
Io non voglio problemi (Diario di campo, Agosto 2013).

Quasi con il magone chiesi ad Edson perché mai Aline avrebbe dovuto raccontare una cosa del genere. “Perché un sacco di ragazzine lo fanno, lo sentono dire alle altre, per avere attenzione, per sentirsi donne”.

Mi ero affezionata a Edson, lui mi rispettava e diceva sempre che ero una *gringa* speciale il che mi riempiva di orgoglio. Ho scoperto solo più avanti un lato di Edson che non conoscevo. Cocaina, alcool, tentativi molesti di seduzione di ragazzine tanto da diventare il “terrore delle ragazzine qui nella località” come mi confidò un giorno un’amica. Certamente Edson voleva evitare che il suo seppur minimo trascorrere del tempo con Aline, fosse guardato e giudicato a partire dalla fama che si era guadagnato negli anni. Edson non voleva problemi.

“Un sacco di ragazzine lo fanno” me lo disse anche Roberta.

Roberta: Succede spesso qui che qualche ragazzina racconti che ha subito una violenza sessuale. Addirittura c’è un ragazzino che tu conosci che era andato in giro a raccontare che una volontaria (dell’asilo) americana aveva tentato di baciarlo sulla bocca e fare sesso. E tutti contro di lei, la madre la aspettava nei vicoli per picchiarla. Ho dovuto chiuderla a chiave in casa per qualche giorno e convincere almeno i tipi (del traffico) a farla andare via promettendo che non sarebbe più tornata. Io sono sicura che non era vero.

L: Perché?

R: Certi bambini sono talmente carenti che fraintendono *carinhos* e attenzioni, non sono abituati. L’hanno sentito fare da altri e lo dicono anche loro. Non lo so, magari lei si era rifiutata di fare qualcosa allora lui si è vendicato così. O magari hanno sentito le madri che raccontavano qualcosa, di violenze domestiche, sinceramente non lo so. Succede tanto  
Laura (Roberta, Settembre 2013).

Ho sentito parlare di altre storie come quella di Aline e del ragazzino citato da Roberta. Di fronte a queste storie mi sentivo ingabbiata tanto da essere arrivata a controllare e modulare faticosamente le mie manifestazioni di affetto e

attenzioni, rendendomi complice delle carenze affettive sofferte da molti dei bambini incontrati.

L'abuso sessuale emergeva come linguaggio abilmente manipolato dai più piccoli per esprimere un disagio, un sentirsi vulnerabili e abbandonati. Allo stesso tempo, l'uso strategico da parte di bambini e bambine, ragazzini e ragazzine di un intollerabile assoluto, che in favela era punito pubblicamente anche dal tribunale del traffico con la morte o l'espulsione dal territorio, racconta di una realtà drammatica in cui secondo i dati raccolti dall'Ipea (*Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*) nel 2011, il 70% delle vittime di violenza sessuale in Brasile erano bambini/e e adolescenti<sup>174</sup>. Ancora, è una strategia per proteggersi e contemporaneamente un modo per affermarsi esercitando sugli adulti una violenza che assume le sembianze di un principio di coordinazione o regime di azione citando Machado da Silva (2010).

La strada e la casa erano simultaneamente luogo di denuncia e di esposizione al rischio, lo spazio pubblico e privato si fondevano nelle traiettorie dei bambini.

Janaina non permetteva ai figli di andare in giro nei vicoli, perché non voleva che fossero visti come bambini abbandonati a se stessi, che rimanessero vittima di qualche sparatoria e vulnerabili agli importuni di qualche uomo ubriaco o drogato. Difficilmente i bambini di Janaina uscivano dal cammino della routine quotidiana. Casa, asilo/scuola, casa. Raramente si recavano nella parte commerciale della favela a svolgere una qualsivoglia attività. Nonostante la Rocinha fosse vicinissima alla spiaggia di São Conrado, in tutto il periodo della mia permanenza Janaina aveva portato i bambini al mare una sola volta, sotto mia insistenza. A differenza di altre favelas della città, la Rocinha era satura di progetti sociali e culturali – prevalentemente a breve termine e gestiti sia da ONG locali che internazionali – indirizzati ai bambini della favela. Corsi di capoeira, danza, danza classica, samba, tamburo, *judo* e *ju-jitsu*, lettura, teatro ecc. La bellissima *Biblioteca Parque da Rocinha*, inaugurata nel 2012, 1600 metri quadrati, cinque piani, 15mila libri, 2000 Dvds organizzava quotidianamente eventi e attività. Credo di non sbagliarmi nel dire che quasi nessuno dei bambini

---

<sup>174</sup> Fonte: [http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21849](http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21849). (Ultimo accesso Novembre 2017).

che vivevano nella località in cui abitavo e lavoravo frequentavano, se non saltuariamente, corsi e spazi culturali<sup>175</sup>. Le figlie e il figlio di Janaina non facevano eccezione. Mandarli da soli era troppo pericoloso e lei non aveva voglia e tempo di accompagnarli.

Janaina tentava di mantenere il controllo sui figli limitandone i movimenti. Il giorno che decise di lasciare andare Aline in giro con altre bimbe, la piccola rimase vittima di quello che definì “bulling femminile”. Carol, una piccola amica che al tempo della mia ricerca aveva 9 anni, portò Aline in quello che era chiamato il “*beco da cocô*”<sup>176</sup>, prese in mano un’importante manciata di fango impregnato di liquidi di fogna e lo spalmò in faccia ad Aline. Quando Aline tornò a casa, già mortificata per quello che le era successo, Janaina cominciò a insultarla e a tirarle delle sberle in testa e quando la bambina le disse che non era stata colpa sua e le raccontò l’accaduto, la giovane mamma le disse che era “una *donna* codarda e debole. Dovevi reagire a costo di arrivare alle mani”. Nonostante l’iniziale colpevolizzazione di Aline, l’episodio aprì un conflitto fisico, verbale e morale importante con Carol e la sua famiglia. Janaina accusava Carol di irriconoscenza. “Lei e le sue sorelle stavano tutto il giorno qui da me, perché in strada dopo un po’ non avevano più nulla da fare. La madre lavora tutto il giorno e il padre lo sai, sta tutta la notte a bere e sniffare, è sempre pronto a provocare qualche rissa”.

Molte madri vedevano la strada come luogo di esposizione alla violenza e ai suoi attori – narcotraffico, diavolo, polizia, stupratori e molestatore – come un luogo di rischio e le loro traiettorie, in molti casi, si caricavano di dolore e sensi di colpa se erano obbligate a lasciarli soli per andare a lavorare per sostenere la famiglia, specialmente quando i padri o mariti erano assenti o non erano in grado di esercitare il ruolo di *family provider* (De Bessa, 2006). Riuscire a impedire ai propri figli di vivere la strada era considerato un valore, nonché un imperativo morale difficile però da perseguire.

Come afferma Wilding (2012, p. 48) citando Goldstein (2003) in Brasile la casa è costruita come un santuario, un luogo sicuro in cui rifugiarsi dagli eccessi e

---

<sup>175</sup> Questa affermazione si basa sulla mia esperienza limitata alle due località in cui ho vissuto e lavorato più densamente. Ho trascorso molto tempo con i bambini in Rocinha sia per i vicoli che all’asilo di Roberta.

<sup>176</sup> Vicolo della cacca.

dai pericoli della strada (DaMatta, 1997). L'immagine della casa come luogo di protezione, però, occulta e contribuisce a invisibilizzare, come fa notare anche Wilding (2012, p. 49), non solo le forme di violenza che sono esercitate e subite dentro le mura domestiche, ma anche il fatto che alcuni giovani e bambini, al contrario, vivano la strada come un rifugio dal disordine di casa (Hendriks, Ponsaers e Kinyamba, Rizzini, 2003; 2013; Rossi, 2011; Squillace, 2015) o, per dirlo con le parole di Bourgois (2005, p. 257), partecipino a una cultura di strada che "diventa un contesto di socializzazione fondamentale". E ancora, in un contesto come quello della Rocinha in cui letteralmente la strada fluisce dentro le verande e le case e viceversa, la dicotomia pubblico privato emerge chiaramente, ancor più che nel resto dello spazio urbano, come una costruzione ideologica (Wilding, 2012, p. 49) fondata principalmente sulla natura delle relazioni interpersonali, nel caso dell'esercizio della violenza, tra vittima e carnefice (Hume, 2004, p. 66).

Janaina accoglieva in casa Carol, sua sorella e altre bimbe del loro gruppo per non lasciarle in strada date le assenze più o meno giustificabili e accettate dei genitori e allo stesso tempo le rendeva spettatrici e partecipi delle dinamiche domestiche e degli abusi fisici e verbali sui propri figli. Spesso faceva fare loro delle commissioni come andare a prendere da mangiare, liberare dai cumuli di spazzatura attira ratti la casa, o andare ad avvisare una cliente che era pronta a farle le unghie. In cambio dava loro potere, anche nella gestione dei suoi figli, faceva loro la manicure e se le portava dietro il sabato sera alle feste. Pretendeva riconoscenza e riconoscimento da parte delle bambine e delle famiglie per il solo fatto di accoglierle in casa propria.

Impossibile scindere il ruolo di protettrice da quello di carnefice nella traiettoria di Janaina. Il *continuum* di violenza e il concatenarsi di differenti forme di violenza interpersonale disgregano i confini tra casa, strada, amici, nemici. Il *continuum* tra amore e rabbia<sup>177</sup> (Fotta, 2016) assume le forme del controllo e

---

<sup>177</sup> Vorrei aggiungere, lapidariamente, che solo adesso comprendo a fondo lo stress di Janaina. Al di là di tutte le dimensioni emerse in questo paragrafo, crescere da sola quattro figli, senza il supporto pratico, economico, emotivo e psicologico di un/a partner o della famiglia è, semplicemente, complicato. Sono innumerevoli i casi, a livello globale, che dovrebbero far riflettere con più attenzione alle dimensioni e ai significati nascosti negli scivolamenti tra amore e rabbia nella gestione della relazione-madre figlio/a. Forse, se fossi stata madre al tempo della ricerca sarei riuscita ad arginare i sentimenti di odio e disprezzo spesso provati nei confronti di

della protezione e viene rischiuso tra le mura domestiche. La violenza in questo caso si afferma come un cammino, una via per proteggere chi si ama, per mettere ordine nella propria vita e contemporaneamente effetto incorporato dello stress vissuto da Janaina.

### **5.3. Responsabilità.**

#### *5.3.1. Ana e i tremori di Winny.*

Mi chiedo sempre perché Ana si tenga così stretto Winny. Solitudine, orgoglio, affetto, responsabilità, obblighi, senso di colpa, paura? L'alternanza tra preoccupazioni e protezioni e esposizione alla sua *vida loka* mi stordisce. Non si è mai dimenticata di preparargli un pasto e di prendergli le medicine e gli sniffa in faccia tutti i giorni, lo fa bere come una spugna, si porta i ragazzini in casa. Ma puoi? (Diario di campo, Aprile 2014)

Come nel caso di Janaina, la relazione caratterizzata da un *continuum* paradossale di amore e abuso (Bourgois, 2005) marcava, in forme differenti, il rapporto tra Ana e Winny, il suo figlio minore.

Nonostante Winny sia stata una delle persone più presenti nella mia quotidianità a Babilonia non sono mai riuscita a raccogliere la sua voce, ma solo i suoi gesti, movimenti, espressioni, liquidi, tremori. Ho provato tre volte a parlare da sola con Winny e non ci sono mai riuscita interamente. Proprio nel momento in cui Winny riusciva ad aprirsi e raccontare una parte della sua storia, c'era sempre qualcuno a entrare a gamba tesa nella nostra conversazione.

Winny non era mai da solo. Una mattina eravamo nella zona letto della casa di Ana, uno spazio piccolissimo che ospitava un letto singolo e un mobiletto con la televisione. Winny era, come quasi sempre, davanti alla tv che stava trasmettendo una telenovela. Winny era in fissa sullo schermo con il suo tipico sorriso inumidito dalla saliva prodotta dall'indecente quantità di sostanze tossiche che ingeriva quotidianamente. Farmaci di *faixa preta*, ansiolitici, sonniferi,

---

Janaina e a essere più tenera con le sue figlie e figlio. Rimando all'ultimo paragrafo di questo capito.

regolatori dell'umore. Winny era annoiato, guardava la telenovela ma non la seguiva. Guardavo anch'io la telenovela, ma non la seguivo. Alla domanda idiota "è bella questa *novela*?" Winny mi rispose: "noia". Dal bagno, Ana cominciò a gridare: "noia un cazzo. stai tutto il giorno lì". Con lo sguardo imperturbabilmente perso Winny cominciò a raccontarmi che era vero che stava tutto il giorno davanti alla tv. Non aveva nulla da fare e "sono debole, non ho forze. La colpa è dei farmaci perché io non sono così. Dicono che ne ho bisogno". Nel frattempo era entrata in casa Clara, agitata e concitata come sempre e facendo notare che i farmaci servivano eccome. Il crack. Fu allora che per la prima volta Winny mi confidò: "ma quale crack? io non ero un *cracudo* io fumavo *maconha*, e sniffavo polvere, veramente Laura". Ana si è affacciata e mi ha fatto un gesto come per dire "è pazzo non lo ascoltare". Uscendo dal bagno: "tu non sai niente Winny, con tutto quello che mi hai fatto passare. Tra 5 minuti è pronto da mangiare". E dopo 5 minuti di fiume di parole che avrebbero impedito a chiunque altro di parlare, Clara aveva consegnato il solito piatto stracolmo di riso, fagioli e carne a Winny, che lo mangiò in silenzio prima del Ritrovil<sup>178</sup> e schiacciare un pisolino.

La quotidianità di Winny scorreva tra farmaci di *faixa preta*, piatti straboccanti, televisione e piccoli compiti diari rigorosamente affidatigli da familiari e amici fidati. Comprare sigarette, pane, bottiglie di Itaipava, ricariche del cellulare, tutti impegni da assolvere solo ed esclusivamente entro i confini della favela. Winny non usciva da Babilonia. L'unica uscita di cui sono riuscita a trovar traccia è avvenuta pochi mesi dopo il mio ritorno. Su facebook, Clara aveva entusiasticamente postato le immagini di un pomeriggio in spiaggia trascorso con Winny. Era un anno e mezzo che le giornate di Winny scorrevano in questo modo. Era sempre stato ribelle raccontava Ana e "adesso è lì che sembra un verme".

Una sera di inizio ottobre 2013, a casa di *Dona* Fernanda, Ana mi ha

---

<sup>178</sup> Durante il mio lavoro di campo ho conosciuto molte persone (donne, uomini, giovani, anziane/i) che nella loro vita avevano consumato o consumavano il Ritrovil. Il principio attivo del Ritrovil è il clonazepam che agisce come ansiolitico, miorelaxante, ma ha principalmente proprietà sedative e antiepilettiche come si legge nel foglietto illustrativo. In Italia è prescritto solo in casi di epilessia e nel trattamento del "disturbo allucinatorio persistente". Se assunto insieme all'alcool, cosa che Winny faceva con frequenza, il Ritrovil sembra che possa dare effetti simili a quelli dell'eroina. Il Ritrovil è venduto in grandi quantità in Brasile, ad un prezzo stracciato ed è ricettato con grande facilità dai medici specialmente a coloro che non hanno accesso ad adeguati trattamenti psicoterapeutici.

raccontato il processo che aveva inaugurato la nuova fase di vita di Winny. Vivevo in Rocinha a quel tempo e, come sempre, *Dona* Fernanda ostentava la sua preoccupazione a riguardo di questa mia scelta che definiva incosciente. Pochi giorni prima era esploso sui media lo scandalo di una bambina di 9 anni violentata e uccisa in Rocinha. Ero satura e non ne potevo più di ascoltare giudizi, indignazioni, commenti e questioni relative alla triste storia di quella bimba. Erano giorni che non si parlava d'altro. "Cosa si dice in Rocinha della morte della bambina?" mi chiese Ana. In linea con molti altri commenti raccolti in quei giorni, entrambe erano indignate tanto per le attitudini dei genitori quanto per quelle dell'UPP.

*Dona* Fernanda: Adesso piangono, ma la prossima volta ci penseranno di più a lasciare i figli in strada di notte mentre se ne stanno lì a bere. Cazzo erano le due di notte. Adesso, la TV e la società non lo sanno, ma io lo so come funzionano le cose in favela. Stai lì *eixando a cara* e te ne fregghi dei tuoi figli, poi, però piangi. Qualche anno fa qui nel *morro* c'era una coppia che beveva e usava (droga). Avevano un bimbo piccolo, 1 2, 3 anni massimo e lo lasciavano da solo. Un giorno lui è uscito e si è perso nella foresta qui in cima perché probabilmente aveva fame. È stato trovato da un vicino mentre piangeva. Grazie a dio non è successo niente, ma se fosse successo di chi sarebbe stata la responsabilità? (Fernanda, Ottobre 2013).

Ana si era mostrata perfettamente d'accordo con *Dona* Fernanda.

Ana: Ho cresciuto tre figli da sola, non li ho mai lasciati da soli. Tutti questi occhi grandi, non potevo sapere cosa poteva succedere. Me li portavo dappertutto, *Dona* Fernanda può testimoniare. Anche alla *boca de fumo*, sempre sempre con me. Erano lì anche quando sniffavo, li prendeva in braccio qualcun'altro e poi ritornavano da me. Non si lasciano soli i bambini, anche perché poi magari raccontano cose come è successo con Winny (Ana, Ottobre 2013).

Come per Janaina, anche nei commenti di Ana e di *Dona* Fernanda emerge l'importanza della cura dei figli agita attraverso il controllo e la vicinanza. Se

nella storia di Janaina l'ossessione della protezione dai rischi della strada, l'assenza di una figura maschile e della rete familiare con cui condividere e suddividersi i compiti quotidiani, la vulnerabilità economica sfociavano pericolosamente in uno stress violento e nell'esercizio diretto della violenza sui bambini, nel caso di Ana, la rincorsa verso l'adempimento del suo ruolo materno e il tentativo di rispettare la responsabilità femminile della cura dei figli avevano esposto i bambini e continuavano a esporre Winny al mondo della violenza di strada della favela.

Winny, nelle narrazioni di Ana, stava già usando crack da circa un anno quando avvenne l'episodio che inaugurò la nuova fase della sua vita. Era sempre per strada, mi raccontava Ana, e tornava in favela di tanto in tanto. Lo vedeva molto poco e tutte le volte che si faceva vivo lei tentava disperatamente di trattenerlo. I tentativi di Ana sfociavano spesso in liti furiose e spesso arrivavano alle mani. A parte Clara e alcuni amici nessuno interveniva, nemmeno i fratelli di Winny. Una notte Ana era in casa quando squillò il suo cellulare. Winny era nel *morro*, a Chapeu Mangueira e aveva appena tentato di violentare una ragazzina di 12 anni. "Lo conosci Winny è una brava persona, nel senso lo vedi anche tu. Non è che lui sia il tipo da... È stato lo stesso X a chiamarmi, non qualsiasi altra persona" "Chi è X?" ho chiesto io. "Niente Laura dai, l'ex *dono* del *morro*. Lascia stare. Comunque mi ha chiamata proprio lui. Rimasi *choqueada*. Uno *choque*. Ero disperata". X aveva telefonato personalmente ad Ana perché c'era rispetto reciproco, amicizia e fiducia mi ha confidato. X diede due opzioni a Ana: espellere Winny e dare garanzia del fatto che non avrebbe più messo piede nella favela o coinvolgere l'UPP. Scartata la prima opzione, Ana optò per la seconda. Winny fu scortato da un *cara* del traffico fino a casa, Ana mise in scena una lite furiosa con il figlio e chiamò l'UPP. "Gli ho detto che non ne potevo più delle violenze in casa, del crack e l'ho fatto portare via dalla polizia. Per il crack non per le violenze sessuali se no l'avrebbero arrestato".

A partire da questo episodio, Winny cominciò ad essere sottoposto a cure di disintossicazione da crack e a un regime di disciplina immobilizzante. Winny abitava un luogo penetrante e produttivo (Foucault, 1993)<sup>179</sup> in questo caso non il

---

<sup>179</sup> "Si dirà: la prigione, la reclusione, i lavori forzati, il bagno penale, l'interdizione di soggiorno, la deportazione – che hanno occupato in posto così importante nei sistemi penitenziari moderni –



carcere e un centro di recupero, ma lo spazio domestico, sorvegliato da una mamma che a sua volta era esposta agli sguardi esaminatori dei dispositivi assistenziali, del narcotraffico, dell'UPP e dell'intera comunità. Allo stesso tempo Winny ingeriva il controllo nella sua dimensione liquida e molecolare (Preciado, 2015) attraverso l'esercito di principi attivi calmanti, rinvigorenti, equilibranti che assumeva quotidianamente. Anche in questo caso sotto la direzione di Ana, la quale non aveva mai smesso di condividere con lui Itaipava e sigarette.

Quel giorno *Dona* Fernanda non smetteva di ripetere “grazie a Dio”. Se avessero raccontato com'erano andate le cose veramente all'UPP, Winny sarebbe stato sicuramente arrestato e rinchiuso in un centro di recupero. L'equipe del *Posto de Saúde* del *morro* controllava e garantiva ad Ana il rifornimento di farmaci.

Nel marzo del 2014 Winny avrebbe dovuto cominciare un corso di formazione al mondo del lavoro. Anche in questo caso il tentativo di instaurare un dialogo con lui era stato fallimentare. Era una domenica mattina e Ana stava preparando un pranzo: riso, fagioli e pollo. Mi aveva già raccontato che Winny avrebbe avuto questa opportunità. “È una cosa positiva per lui. Per fare qualcosa, magari poi può trovare un lavoro. Adesso è rovinato per la vita. Lui è tipo un disabile, quindi bisogna avere delle cose particolari per gente come lui”. Mentre procedevano i preparativi per il pranzo chiesi a Winny se aveva già cominciato il corso e se gli stava piacendo. E no non gli stava piacendo perché lui sapeva fare già molte cose e non aveva bisogno di corsi organizzati per “deficienti”. “Se non fossi così debole potrei fare molte cose, ma non le posso fare per i farmaci”. Fu bloccato sul nascere da Ana. “Si prima eri un ragazzo *esperto* - in gamba - adesso hai bisogno di corsi speciali. Punto”

---

sono sempre pene fisiche: a differenza dell'ammenda, essi incidono, e direttamente, sul corpo. Ma il rapporto castigo-corpo non è identico a quello che era nei supplizi. Il corpo qui si trova in posizione di strumento o di intermediario; se si interviene su di esso rinchiodandolo o facendolo lavorare, è per privare di una libertà considerata un diritto e insieme un bene. Il corpo, secondo questo tipo di modalità, è irretito in un sistema di costrizioni e di privazioni, di obblighi e di divieti. (...) Il castigo è passato da un'arte di sensazioni insopportabili a un'economia di diritti sospesi. Se è ancora necessario, per la giustizia, manipolare e colpire il corpo dei giustiziandi, lo farà da lontano, con decenza, secondo regole austere, e mirando ad un obiettivo ben “più elevato”. Per effetto di questo nuovo ritegno, tutto un esercito di tecnici ha dato il cambio al boia, anatomista immediato della sofferenza: sorveglianti, medici, cappellani, psichiatri, psicologi, educatori” (Foucault, 1993, p. 13).

### 5.3.2. Francisca e Luis.

Nel 2014 Ana aveva cominciato a frequentare assiduamente, se non ossessivamente Francisca, una donna di 46 anni che si era da poco trasferita a Babilonia. La sua “nuova amica” era una bella donna, magra, curata e vestiva abiti di marca. Dal momento che trascorrevol molto tempo con Ana, avevo cominciato anch’io a vedere spesso Francisca. La prima volta che mi sono recata a casa sua, erano le cinque del pomeriggio e Francisca era sdraiata sul suo letto, sembrava si fosse appena svegliata. La casa era accogliente, all’entrata c’era una cucina super accessoriata e decorata con degli *stickers* luccicanti a forma di farfalla. A sinistra un salotto dotato di tutti i confort e di fronte una piccola camera da letto e un bagno. Ana era molto contenta di farmi conoscere la sua nuova amica e mi aveva preparata al fatto che anche lei sniffava. È accaduto solo una volta che incontrassi Francisca fuori casa, in realtà la maggior parte delle volte le nostre chiacchierate sono avvenute intorno al suo letto. Come mi ha confidato Clara pochi giorni prima del mio ritorno a Milano, Francisca aveva lavorato tanti anni come prostituta ed era tramite il suo lavoro che aveva conosciuto il suo attuale marito. Francisca era sposata con un “elegante” uomo americano, di Miami, che per lavoro trascorrevol saltuariamente dei periodi a Rio de Janeiro risiedendo all’Hotel Sheraton. A detta di Clara, il marito americano non sapeva che sua moglie facesse uso quotidiano di cocaina. “Lui le da i soldi, ma non lo sa che li usa per sniffare. È per questo che si è trasferita qui nel *morro*, prima viveva in un appartamento a Botafogo” mi disse Clara. Per giustificare al marito le spese della cocaina, Francisca aveva lasciato l’appartamento dove viveva e si era trasferita in favela dove pagava un terzo dell’affitto.

Trascorrevol le sue giornate a casa tra pisolini, consumo di cocaina, la cura del nipote Luis di 7 anni e saltuariamente di un altro nipotino di 3 anni. Luis era il figlio della sua figlia maggiore la quale, oltre ad essere dipendente dal crack, al tempo della mia ricerca si trovava in carcere a Bangu perché, per dirlo con le parole di Ana, “*deu uma mal facada pra uma zapatona*”<sup>180</sup>. Luis era nato cieco e “con altri problemi perché quella cretina della madre si faceva di crack durante la gravidanza” mi disse Francisca. Luis sembrava non ricordarsi mai di me, tutte le

---

<sup>180</sup> Letteralmente “ha preso a coltellate una lesbica”.

volte che mi recavo in casa mi urlava contro e diceva che non ero sua amica, non usciva mai a giocare con gli altri bimbi perché, secondo Francisca, non poteva perché era “deficiente”. Ana sospettava che il vicino di Francisca che passava tanto tempo con Luis quando lei doveva fare qualcosa o quando era troppo in down, abusasse sessualmente di lui perché “era troppo affettuoso per essere un uomo”.

Le dimostrazioni di affetto nei confronti di Luis da parte di Francisca oscillavano insieme ai suoi cambiamenti di umore. Da nonna pacata, malinconica e triste che fa mangiare il nipote sul letto davanti alla televisione, si trasformava nella nonna amica ed energica con cui giocare a rotolarsi per terra. In lei convivevano l’amore più profondo fatto di orgoglio per la sensibilità musicale del nipote e l’amore più profondo fatto di punizioni e umiliazioni corporali ed emotive. Perché, “lo ama davvero Luis, Laura non farti ingannare” mi disse un giorno Clara dopo due episodi che faccio fatica a dimenticare e che mi portarono a non voler più vedere Francisca se non strettamente necessario.

Credo che Ana e Clara avessero capito che per me Francisca era andata oltre i miei limiti. Aveva organizzato una festa sulla *laje*, una festa intima con pochi invitati. Luis aveva già pranzato e Francisca stava preparando il riso e delle polpette per gli invitati. La grande torta al cioccolato era già pronta, nel forno. Francisca era piena di cocaina che faceva paura guardarla negli occhi. All’improvviso Luis disse “Cisca sta venendo buono il riso?”. Francisca perse completamente il controllo, cominciò ad accusarlo di essere un “affamato figlio di puttana *cracuda*” e gli disse che se aveva così tanta fame avrebbe potuto mangiare tutta la torta al cioccolato. Lo strattonò sulla sedia e scaraventò sul tavolo l’enorme teglia di torta al cioccolato. Lo obbligò a mangiarla tutta. “Finché non la finisci non ti alzi”. Così fu.

Più tardi, verso sera, Francisca mi invitò ad aiutarla a portare delle birre dalla cucina alla *laje*. Scendendo le scale Luis scherzò a spingerla. Lei finse di cadere, di farsi male, di piangere disperata, mentre in realtà rideva. Luis ebbe una crisi di panico, si accasciò a terra urlando di chiamare un’ambulanza che Francisca si era fatta molto male. Nonostante tentassi di dirgli che non era vero, che la nonna stava scherzando, lui si placò solo quando Francisca gli disse che

stava meglio. Questo episodio andava e tutt'ora va molto oltre i miei limiti di comprensione.

Luis aveva la pianta dei piedi completamente scarnificata. Si strappava la pelle sotto i piedi e, oltre a rimanere con la carne viva, aveva preso anche diverse infezioni a causa delle ferite. Un giorno che Francisca era “sobria” mi fece vedere i piedi di Luis. Imputava l'autolesionismo di Luis ad una sua volontà di farle del male, nonostante tutti i sacrifici che lei faceva per lui e nonostante l'amore che provava per lui. Ripeteva sempre che Luis era un figlio per lei, anche se non era stato generato dal suo ventre. Quello stesso giorno passò un'ora a farmi vedere i quaderni di Luis, i disegni, i progressi nella scrittura. Mi fece vedere dei video in cui il bambino suonava la pianola e cantava dei funk improvvisati, piena di orgoglio. I progressi scolastici di Luis la rendevano molto felice e le permettevano di immaginarsi, un giorno, nel futuro, a Miami con il suo compagno.

È possibile la comprensione antropologica della violenza quando, senza se e senza ma, si riesce a individuare fermamente un soggetto-vittima come nel caso di Luis e i figli di Janaina? È possibile – e accettabile – pensare la violenza che si consuma nelle relazioni affettive come una forma di affezione capace di rompere il silenzio sulla sofferenza in contesti di violenza dissolta, diffusa e continuativa come quelli delle favelas in cui ho vissuto?

#### **5.4. Silenzi. Il problema dell'accettazione della violenza<sup>181</sup>.**

Il 5 aprile 2014 avevamo organizzato a casa di Roberta un grande pranzo per Pasqua. Nonostante non fosse una novità, quel giorno passarono da casa di Janaina moltissime persone, amici, parenti e vicini di tutte le età. Parteciparono alla festa anche alcuni dei suoi fratelli e sorelle, tutti evangelici, arrivati da Nilópolis.

Urla, confusione, giochi, risate, birra, churrasco e molto cioccolato. Le figlie e il figlio di Janaina raramente mangiavano cioccolato. Quel giorno si sono abbuffati. Durante tutto il pomeriggio, vedendoli mangiare tanto avevo cercato

---

<sup>181</sup> In parte questo paragrafo riprende ciò che avevo scritto in occasione del *Rencontres Annuelles d'Ethnographie* (EHESS) del 2015. Ringrazio infinitamente Giovanna Cavatorta, Chiara Pilotto e Valeria Ribeiro Corossacz per le suggestioni e per avermi aiutata a situare e comprendere la mia relazione con Janaina, la sua relazione con i bambini, i senso dei silenzi che circolavano intorno a queste relazioni.

senza grande successo di metterli in guardia sulle possibili conseguenze nefaste di un'assunzione smodata di cioccolato. “ Ti viene mal di pancia. La mamma si arrabbia”. In realtà non ho insistito tanto, ho pensato “fatti loro”.

Verso sera Janaina aveva dato il via alla fase di preparazione per una festa che si sarebbe tenuta nella parte bassa della Rocinha. Come sempre accadeva prima delle feste, una miriade di amiche e conoscenti si riversavano a casa sua per spettegolare, pettinarsi, vestirsi, fare le unghie. Ordinaria amministrazione a cui ho ordinariamente partecipato. Le fasi di preparazione per le feste erano lunghe e rumorose, spesso duravano fino all'1.30 di notte. Quella sera sarebbe rimasta a dormire con i figli di Janaina proprio Carol – con la quale aveva fatto pace – per 10 *reais*. All'improvviso, tra il vociferare, i giochi, i profumi e le risate qualcuno ha urlato “Qualcuno si è cagato. C'è puzza di merda”.

Chi di voi figli di puttana si è cagato addosso? Ti spacco la faccia. Chi? Silenzio terrore. Di tutti. Era Paulo. Tu figlio di puttana ti sei cagato addosso? Carol si è alzata e ha cominciato ad annusare i sederini di tutti i bambini presenti stratonandoli malamente. Io mi sono gelata. Di nuovo. Un'altra volta. Sberle, pizzicotti, stratonni. Togliti le mutande e fammi vedere se sei tu ad esserti cagato addosso. Toglitele, toglitele. No mamma no. Adesso mi passi tutta la tua puzza di merda e mi devo cambiare che mi ero vestita così bene. (...) Tutti hanno continuato a fare le loro cose io compresa, ma in silenzio. Io non lo so più cosa penso quando Janaina fa così. Non so cosa pensano gli altri, lei e i bambini. Non lo so perché non lo chiedo, perché dopo è come se me lo dimenticassi. (...) Nessuno diceva niente. Nessuno le dice mai niente io non le dico mai niente. Carol si è girata e mi ha guardata. Come dire “eh però non si fa di cacarsi addosso”. Non ne posso più. Perché continuo a stare con loro? A cosa serve? Perché fa così? Perché nessuno dice niente? (...) Pochi giorni dopo Pasqua Janaina è andata in un club con Priscilla. Hanno lasciato i bambini da soli in casa di nuovo. Tutti tra i 3 e gli 8 anni. Il figlio di Priscilla è caduto. Dei vicini, non ho capito bene chi, hanno denunciato Janaina al traffico e all'UPP, sono andati a raccontare tutto. L'UPP ha detto a Janaina che se la ribeccano scatta la denuncia ufficiale per abbandono di minori (Diario di campo, Aprile 2014).

Quel giorno, decisi che non ero più disposta a rendermi spettatrice passiva e testimone immobile degli abusi di Janaina sulle bambine e il bambino. La strategia è stata quella di allontanarmi dalle loro violenze, non vederle più, silenziarle, invisibilizzarle.

Il silenzio (...) assume radicalmente differenti significati a seconda del contesto e delle relazioni affettive e di potere dell'incontro con il ricercatore: si può silenziare o essere silenziato, mantenere il silenzio per rispetto, rabbia, paura o vergogna, o anche come forma di resistenza (Ryan-Flood, Gill, 2010, p. 1).

La questione del silenzio, di come il silenzio circola in contesti di quotidiana incertezza fa emergere la centralità del problema dell'accettazione della violenza. Inserire la riflessione sul silenzio a partire dall'esplorazione della relazione tra maternità e violenza ha un obiettivo specifico. È principalmente dentro questa relazione, da me sempre vissuta e compresa come sacra e intoccabile, che i miei intollerabili e i miei limiti di accettazione sono stati profondamente mossi e sfondati. In principio mi sono sforzata di comprendere, di leggere e interpretare il senso che le altre persone attribuivano agli atti di Janaina, di Ana o di Francisca, nonché di rimanere in contatto e nominare le mie e le altrui emozioni intese nella loro "dimensione carnale e incorporata" (Donzelli, Hollan, 2005, p. 41), ma ben presto ho imparato e forse sono stata forzata a imparare a lasciarmi affettare senza tentare di capire e ricercare.

Il silenzio che circolava intorno alle violenze che si consumavano nei porosi spazi domestici e tra le relazioni affettive emergeva come un luogo che mi affettava, "muoveva e modificava il mio bagaglio di immagini e emozioni senza necessariamente istruirmi su quelle degli altri" (Favret-Saada, 2005, p. 159). Il silenzio assumeva le forme del non detto e suggeriva e rivelava, come afferma Crapanzano (2008), "la profondità o difficoltà dello scambio, l'ansia che produce. (...) lo stato mentale ed emozionale dei parlanti e una valutazione degli interlocutori" (ibidem, p. 35). Il silenzio nella relazione con i bambini assumeva, invece, la forma di una soppressione di emozioni come la rabbia, il dispiacere, la tenerezza, la preoccupazione e l'amore. O forse ho fatto esperienza di tali emozioni e sentimenti in maniera differente?

Se, come afferma Davies (2010a, p. 16) citando Crapanzano (2010a), “le emozioni non emergono necessariamente fuori dal sé, o fuori dal sé nell’interazione con l’altro (...), ma emergono anche fuori dalle strutture che di nascosto plasmano queste interazioni intersoggettive”, si potrebbe dire che i metodi e gli strumenti etnografici che ho tentato di utilizzare e applicare abbiano plasmato l’interazione intersoggettiva, creando nuovi modi di fare esperienza dell’emozione.

I quaderni di campo erano stracolmi di annotazioni che aspiravano ad essere analitiche, di confusi elenchi ragionati di categorie antropologiche. *Motherhood. Childhood*. Relazioni di potere, dimensioni storiche, politiche, economiche, sociali, personali, quali percorsi di vita, traiettorie, biografie e traumi. Nello scrivere le note di campo è come se le emozioni e gli affetti, le esperienze di campo “non-cognitive” che Hastrup (2010, p. 193) definisce nei termini di “momenti crudi”, avessero lasciato il posto a “semplici” riflessioni politiche, sociali e storiche, a categorie di analisi, traduzione di significati che d’altra parte sono il lavoro dell’etnografo. Il silenziare emozioni e affetti a favore di un linguaggio scientifico disciplinare, l’atto di “oggettificare e sistematizzare intellettualmente” (Davies, 2010, p. 16) scenari complessi e disorientanti, emergeva come una strategia difensiva e di controllo oltre che professionale.

I silenzi che hanno marcato la mia relazione con le mamme citate in questo lavoro e i loro figli sono stati molteplici e costitutivi del lavoro sul campo. I silenzi sono stati il luogo dell’essere affettata, dove per affetto intendo una “intensità prepersonale che corrisponde al passaggio da uno stato esperienziale del corpo a un altro” (Massumi, 2002, p. xvi), una trasformazione e una transizione, una spinta del corpo che si prepara all’azione e alla creatività (Deleuze, 2013; Leys, 2011; Massumi, 2002; Spinoza, 2014). Sono emersi nella forma di non-detti, come luoghi di confronto e negoziazione di emozioni e valori. I silenzi sono stati campi di costruzione di nuovi modi di fare esperienza dell’emozione e l’essenza dell’impresa di traduzione.

I miei silenzi, però, vanno compresi in relazione alle molteplici “zone di silenzio” (Das, 1997 p. 84) continuamente rimarcate e distrutte dagli attori sociali in favela, che sono create e a loro volta plasmano la depoliticizzazione e l’invisibilizzazione della violenza domestica nel contesto delle favelas. I miei

silenzi di fronte alla violenza esercitata e subita dentro le sottili mura domestiche e la mia sofferenza erano legate al mio relegare la violenza interpersonale delle/nelle relazioni affettive alla sfera intima della vita quotidiana, astraendola o radicandola eccessivamente nel contesto in cui le mamme e i bambini vivevano. Era il mio intollerabile<sup>182</sup>, con le sue radici storiche, culturali, giuridiche, politiche e personali.

Si ritorna di nuovo all'opacità e scivolosità della violenza come categoria e come esperienza vissuta e a come, alla fine, nonostante "le (...) lenti strutturali o ermeneutiche di volta in volta inforcate" (Beneduce, 2008, p. 13), la violenza in favela mi ha assediata e soffocata (ibidem) "con l'esuberanza dei suoi significati e delle sue immagini" (ibidem) e per molto tempo è stata capace – e forse lo è tutt'ora – di confondere una delle più basilari decostruzioni per un'aspirante antropologa come quella tra pubblico e privato.

Nonostante spesso fossero discusse e criticate nello spazio dei pettegolezzi, durante i culti, o, in extremis, davanti al tribunale del traffico, le violenze di Janaina, Ana, Francisca, ma anche quella di José e di altri uomini "gelosi", "ubriachi" o "traditi" incontrati durante il mio campo, emergevano come un "segreto pubblico" ovvero ciò che generalmente è conosciuto, ma non può essere detto (Taussig 1999, p.50). "*Cuida da sua vida*" dicono ossessivamente i brasiliani.

Sono stati i verbali segreti (Scott, 2012) intercettati durante il mio campo e ritrovati faticosamente in diari e riflessioni a caldo e i reciproci riverberi di queste forme di violenza suppostamente domestica e privata su quella suppostamente pubblica e "urbana" a farmi comprendere che le sberle di Janaina, gli abusi di Francisca, la *vida loka* di Ana contavano come violenza e affettavano la vita dei miei interlocutori. Quello che per me era un intollerabile, una "soglia tra le categorie del male – male fatto o subito – il cui superamento mette in gioco l'*etica*

---

<sup>182</sup> Scrive Fassin (2014, p. 125): "A questo proposito, più i temi sono sensibili nella società dell'antropologo e più è forte la tensione tra la preoccupazione di oggettivazione e il coinvolgimento soggettivo. È evidente – ed è facilmente comprensibile – come sia proprio dove si è costituito l'intollerabile della propria società che l'antropologo mostra minore tolleranza verso le differenze dei valori e delle sensibilità: non stupisce che l'esercizio del potere o della violenza sui corpi, che si tratti di tortura, di stupro, di maltrattamento dei bambini o di traffico di organi, dia luogo alle analisi più coinvolte".



*collettiva* [corsivo dell'autore]" (Fassin, 2014, p. 115), per i miei interlocutori era un qualcosa che sfidava l'accettabilità senza necessariamente superare i limiti della tollerabilità. Sono d'accordo con Wilding (2012) quando scrive:

Le comuni forme di violenza che hanno bisogno di essere rese visibili sono generalmente quelle che affettano gruppi vulnerabili e oppressi con limitata possibilità di scelta. Queste includono la violenza domestica, sessuale e intergenerazionale. Chiaramente, in questi casi, nominare gli abusi diviene un potente strumento per vederle come fenomeni sociali più ampi e non come eventi straordinari ed eccezioni (ibidem, p. 80)

Se è vero, come continua l'autrice (ibidem), che atti violenti commessi contro i bambini erano spesso compresi come forme di educazione e disciplina così come strategie di protezione (Goldstein, 1998), potremmo aggiungere che, anche in questo caso, spesso venivano pensate dagli stessi attori sociali come parte del mondo di violenza in favela, come causa e effetto, come violenze che proteggono da altre violenze e come violenze che espongono ad altre violenze. Le madri di questo capitolo si muovevano e conoscevano – anche se a volte solo a grandi linee – la *Lei Maria da Penha* e la *Lei das Palmadas*<sup>183</sup>, leggi tra le altre cose drammaticamente recenti, sapevano cosa definisce l' *Estatuto de Infância e Adolescência* e quello che era moralmente accettabile per le leggi che le governavano (quella dello Stato e quella del traffico). Wilding scrive che c'è “*chiaramente* un enorme gap tra la comprensione locale e legale dei limiti di accettabilità” (ibidem, p 81), ma io non sono d'accordo perché è proprio nel momento in cui si vede tendere queste donne a quel modello normativo che emerge la drammaticità dei loro atti, dei sentimenti e di ciò che tentano di evitare per i loro figli.

Sebbene nel contesto delle favelas si assista a una relativamente diffusa accettazione sociale e normativa della funzionalità della violenza come strumento di genitorialità (Goldstein, 1998; Hume, 2008; Wilding, 2010, 2012), la presenza del conflitto armato e del mondo del crimine e della droga hanno mutato le relazioni e le classificazioni, hanno spostato gli intollerabili, le necessità, i nemici

---

<sup>183</sup> Conosciuta come *Lei da Palmada* (Legge dello schiaffo), la *Lei do Menino Bernardo*, in vigore dal giugno del 2014, proibisce l'uso di castighi fisici o trattamenti crudeli e degradanti contro bambini e adolescenti in Brasile

da cui proteggere i propri figli (e le proprie donne, figlie o mogli) hanno cambiato i codici e i valori su cui costruire le fondamenta di una buona maternità, configurato inedite soggettività materne e, forse, intensificato lo stress protettivo materno.

Lo “stato di guerra” (l’espressione è di Rosalind Shaw) ha rappresentato in numerosi contesti non solo l’origine di particolari comportamenti, ma anche il comune presupposto per un generalizzato diritto di *esercitare il potere di uccidere* [corsivo dell’autore], a livello tanto individuale quanto collettivo. Lo stato mentale di guerra e le conseguenze sull’immaginario sociale sono diventati così un capitolo importante di ricerche rivolte a comprendere il potere *generativo* [corsivo dell’autore], (...) della violenza, un potere che contribuisce a riprodurla anche in luoghi inattesi (la famiglia e le relazioni private, ad esempio) (Beneduce, 2008, p. 11).

Oltre ad agire come soggetto morale e moralizzante, a decidere cosa sia punibile, ostacolabile o accettabile il narcotraffico e la guerra che si consuma nelle favelas hanno mutato le prerogative, prodotto e generato nuove priorità stabilite contingentemente per affermarsi come una buona madre nel contesto delle favelas *cariocas*. Si potrebbe dire che il conflitto armato, intrecciandosi con la crescente necessità di partecipare al mondo del lavoro formale e informale delle donne brasiliane, a politiche pubbliche responsabilizzanti abbia reso poco praticabili, se non completamente impraticabili, i ruoli sociali e di alcune posizioni morali femminili (Dei, 2005, p. 50) in favela e contemporaneamente, come si vedrà nel prossimo capitolo, abbia fatto del ruolo delle donne-madri un attore politico e morale centrale della ridefinizione continua dei confini del mondo di violenza.

## Capitolo 6

### ***Cada luto uma luta. Madri contro la violenza.***

*Cada luto, uma luta*<sup>184</sup> è uno slogan lanciato dal *Movimento Mães de Maio* nato in seguito alle stragi avvenute tra il 12 e il 20 maggio del 2006 nello stato di São Paulo e che causarono la morte di 564 persone, di cui 505 civili e 59 agenti di polizia. Secondo un gruppo di ricerca dell'*International Human Rights Clinic* di Harvard (2011, p. 4)<sup>185</sup> “i crimini di maggio furono marcati dalla violenza brutale del PCC<sup>186</sup>, ma furono anche la dimostrazione del prezzo della corruzione e della ferocia della violenza della polizia e del fallimento del sistema prigionale”.

L'11 di maggio del 2006 più di 700 detenuti furono minacciati di essere trasferiti da diverse prigioni dello stato di São Paulo nel carcere di massima sicurezza di Presidente Venceslau, una cittadina dell'*interior* di São Paulo, sulla base di una presunta ribellione organizzata per il giorno della festa della mamma. Il 12 di maggio Marcos Willians Herbas Camacho detto Marcola, tutt'ora considerato il leader del PCC, fu trasferito nel carcere di massima sicurezza. Durante la notte dello stesso giorno vari integranti del PCC cominciarono ad attaccare questure, sedi della Polizia Militare, Civile, dei pompieri seminando il terrore. Nei giorni seguenti avvenne il massacro più sanguinoso della storia del Brasile democratico in cui persero la vita più di 500 persone in una sola settimana. Il giorno della festa della mamma morirono 107 persone (Cano, 2008).

I crimini di maggio sono rimasti impuniti. Il movimento *Mães de Maio* nacque con l'obiettivo di far luce sulle morti di quei giorni e fu fondato da madri e familiari di alcune delle vittime. Tutti gli indizi portavano a individuare come

---

<sup>184</sup> Per ogni lutto, una lotta.

<sup>185</sup> <http://hrp.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2011/05/full-with-cover.pdf>. (Ultimo accesso Gennaio 2018).

<sup>186</sup> Il *Primerio Comando da Capital*, PCC è la maggiore organizzazione criminale del Brasile. Ha la sua base a São Paulo, ma il suo potere si è espanso negli anni in vari stati del paese nonché nelle confinanti Paraguay e Bolivia. Nacque nell'agosto del 1993 con il nome di *Partido do Crime* (partito del crimine) con l'obiettivo di vendicare il popolare massacro di Carandiru, avvenuto nel sovraffollatissimo carcere omonimo nell'ottobre del 1992 e dove persero la vita 111 prigionieri per mano della polizia. Il PCC fattura centinaia di migliaia di dollari e vive dei pagamenti degli stessi integranti, del traffico di droga, di assalti, sequestri. Per una storia del PCC come anche del *Comando Vermelho* vedi *CV PCC. A Irmandade do Crime* (Amorim, 2003).

carnefici gruppi di sterminio della polizia che agirono per vendicare gli attacchi del PCC avvenuti nella notte del 12 maggio<sup>187</sup>. Le *Mães de Maio* si configurò come movimento di madri e familiari vittime della violenza poliziale, uniti contro lo “Stato e la polizia assassina” che agì uccidendo, per la maggior parte, giovani abitanti delle periferie di São Paulo.

Le voci delle madri e dei familiari che fanno parte del movimento sono state raccolte in documentari, articoli, libri, servizi televisivi e, nonostante la popolarità del movimento, ripeto, tutti i crimini sono rimasti impuniti. L’omicidio di Ana Paula, di suo marito e della figlia Bianca che aveva in grembo da ormai nove mesi, la morte di Marcos, commesso in una cartoleria, che fu colpito da nove proiettili, la fine di Rogerio, spazzino, ucciso con uno sparo al cuore e due per ogni polmone e di tanti altri come loro barbaramente uccisi da gruppi di uomini incappucciati, riecheggiano da ormai dieci anni tramite le parole, i pianti e le lotte delle madri.

Il modello di lotta e ricerca di giustizia proposto dalle *Mães de Maio* che ibrida il linguaggio degli affetti con quello giuridico, transita tra la dimensione pubblica e privata del dolore, si muove tra esperienza soggettiva e collettiva della violenza istituzionale e che produce una forma di azione politica attraverso il registro dei sentimenti e delle relazioni affettive (Barreira, 2001, p. 99), ha informato, assorbito e si è legato all’esperienza di alcune vittime della violenza nello stato di Rio de Janeiro. L’articolazione, la mobilitazione e l’azionare valori riconosciuti socialmente come sacri e intoccabili nella sfera pubblica, trasforma le madri in soggetti politici estremamente potenti e in alcuni casi temuti anche dalla stessa polizia.

È l’intraprendere la via dei sentimenti (Barreira, 2001) e il ricorso ai sentimenti come capitale simbolico- nelle parole delle madri, è la trasformazione del lutto in lotta – che le qualifica come attori nello spazio pubblico. La credibilità della loro condizione di vittime in quanto madri che hanno perso i propri figli rafforza il loro protagonismo e rende più potente l’efficacia politica della loro azione. (Leite, 2009, p. 214).

---

<sup>187</sup> Fonte: documentario *Mães de Maio. Um grito por justiça*. <https://www.youtube.com/watch?v=Y4STk8g3uI4>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

## 6.1. La voce e i registri di Deize Carvalho, madre vittima di violenza.



Figura 6. Deize Carvalho con la foto del figlio Adreu. Sullo sfondo la favela Cantagalo (foto pubblicata sul suo libro).

Ho incontrato per la prima volta Deize Carvalho in occasione di una delle tante presentazioni del suo libro pubblicato nel 2014, *Vencendo as Adversidades. Autobiografia de Deize Carvalho*. A pagina 10, la traiettoria di Deize è introdotta da un messaggio del movimento *Mães de Maio*<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> Nonostante l'unità nella lotta, tra Deize e le *Mães de Maio* si era instaurata una relazione conflittuale. "Io pensa che le persone non pensavano che il mio libro avrebbe avuto tanta ripercussione. Io ci sono rimasta molto male con le *Mães de Maio* perché sono state proprio loro a incentivarmi a scrivere il libro. Racconta la storia di tuo figlio mi dicevano e così si diffonde la lotta. Io però non avevo nessun patrocinio, così ho contattato una persona del *Projeto Crioula*, una professoressa, per potermi aiutare a correggere il testo e montarlo per bene. Fu allora che si arrabbiarono con me dicendomi che non si sarebbe più fatto il libro, che era una cosa tra di noi e che io non dovevo coinvolgere nessuno. (...) Ho chiesto scusa e sono andata avanti, tanto che un altro compagno di lotta era contento perché il libro sarebbe stato lungo 200 pagine, ma non si poteva con il materiale e foto che avevo mandato. Era troppo, ma ho mandato comunque perché volevo provare che tutto quello che stavo dicendo era vero. Tu hai letto il libro vero? Metto il referto dell'ospedale, le foto della riesumazione del corpo (...) allora loro chiesero di stampare altri 500 libri, ma io dissi che non ce n'era bisogno perché il mio obiettivo era sì vendere, ma soprattutto far leggere, tanto che molti li ho regalati. Se li avessi venduti tutti avrei avuto 6000 *reais* nella mie mani, ma ne ho solo 2000. (...) Così avrei dovuto dare a loro 1000 *reais* per continuare, ma ci fu un imprevisto e mi chiamarono per dirmi che ero una persona senza scrupoli e dicendomi molte cose che mi lasciarono molto triste (...) Mi ha ferita molto perché noi abbiamo lo stesso proposito di lotta perché deve essere così. Perché ci sono i soldi? Beh io non sono così per questo non ho niente" (Deize, Agosto 2014)

Deize donna resistente grande guerriera alla ricerca di giustizia. Quando ci siamo conosciute abbiamo visto dal primo momento che avevamo molte cose in comune. La perdita dei nostri figli a causa del braccio armato dello Stato terrorista, uno Stato che usa questo braccio armato per mutilarci. Il dono della vita che noi donne abbiamo ricevuto dal creatore non può essere tolto dalle mani di chi ha il dovere di darci sicurezza. Per noi, madri nere, è ancora più difficile la lotta, ma non impossibile. (...) Togliendo i nostri figli dall'interno delle nostre famiglie hanno staccato i nostri uteri, le nostre tube, le nostre ovaie uccidendoci lentamente. (...) La lotta di Deize si moltiplica ad ogni minaccia sofferta per affrontare questo stato fascista e terrorista brasiliano. La nostra perla nera è: non stare in silenzio nella ricerca della giustizia. Siamo consapevoli che i nostri morti hanno una voce. Siamo qui riunite, Mães de Maio, esigendo un paese con una democrazia demilitarizzata, con giustizia sociale e pace. Ripudiamo questa guerra non dichiarata contro la nostra carne nera che continua a essere la più economica sul mercato<sup>189</sup>. (...) Basta di sterminio dei nostri figli periferici (Carvalho, 2014, p. 10)

Andreu, il figlio di Deize, fu ucciso, a 17 anni, l'1 gennaio del 2008 dalle guardie dell'Unità Padre Severino – oggi Dom Bosco – del DEGASE. “Lo stato genocida mi ha tolto il diritto di essere madre” cominciò Deize la presentazione del libro con le lacrime agli occhi.

Fu torturato per un'ora e mezza, preso a colpi con sedie, tavoli, pali, manici di scopa che perforarono il suo corpo, aveva più di trenta perforazioni, lanciarono un cesto di spazzatura sul suo corpo caduto al suolo, salirono su un tavolo e saltarono sulla sua schiena facendolo vomitare sangue, misero un sacco di plastica con acqua sulla sua testa, misero sapone in polvere nella sua bocca e negli ultimi istanti della sua vita, collocarono Andreu in ginocchio intimandolo di dire che era spazzatura e subito dopo gli diedero una botta sul collo che gli fece perdere i sensi (Carvalho, 2014, p. 49-51).

---

<sup>189</sup> *A carne mais barata do mercado é a carne negra* è anche il titolo di una famosa musica di Seu Jorge.

Deize è nata nella favela Cantagalo<sup>190</sup> nel 1971 in una piazzetta, durante le prove per il carnevale. All'improvviso cominciò una sparatoria tra la polizia e un gruppo armato che stava tentando di installare il traffico di droga nella favela e sua mamma, dallo spavento, cominciò a sentirsi male. "Dunque io sono nata a soli sette mesi di vita già in seguito a uno spavento dovuto alla violenza" (ibidem, p. 17).

Nel libro, Deize scrive che la sua storia di vita cominciò nel 1907 quando i suoi nonni, insieme a un gruppo di persone provenienti dal Minas Gerais, tutti ex schiavi, arrivarono a Rio de Janeiro alla ricerca di fortuna e felicità (ibidem, p. 15). Tanto nelle pagine del libro quanto in una lunga intervista condotta in una piazza di Ipanema, Deize costruiva la propria traiettoria di vita a partire dall'esperienza di povertà, dai sacrifici e dalle sofferenze vissute dalla sua famiglia ancor prima della sua nascita, come mostra l'aver attivato la condizione di ex schiavi parlando dei suoi nonni.

Mia nonna ha sempre lavorato per crescere i suoi sette figli e nipoti. Nonostante questo ci fu un periodo molto difficile nella nostra vita e lei fu obbligata a portare i suoi nipoti di notte a raccogliere alimenti nei cestini di spazzatura del supermercato per avere da mangiare in casa il giorno seguente. Quel che era un detrito per qualcuno, si trasformava in cibo sulla nostra tavola. Non mi sono mai vergognata di questo e ho seguito l'esempio che la mia cara nonna mi diede. (...) A 20 anni ho avuto il mio primo figlio Andreu. (...) Gli anni passarono e arrivarono altre difficoltà nella mia vita. Mia nonna non c'era più, ma avevo il suo esempio di vita. Dunque, per dare da mangiare a mio figlio tornai per strada a cercare alimenti di scarto nei mercati e nei cestini di spazzatura. Le persone passavano e mi guardavano con disgusto, ma cosa potevo fare davanti a tante difficoltà e alla mancanza di lavoro? (...) L'ironia è che mio figlio non è morto né di fame né per malattia, ma SOTTO LA TUTELA DELLO STATO. (ibidem, p. 17-18-20).

Deize: Io ho dato alcuni libri alla Candelaria<sup>191</sup> a persone che dicevano

---

<sup>190</sup> Cantagalo e Pavão-Pavãozinho sono sue favela situate sullo stesso *morro* nella zona sud di Rio de Janeiro nel quartiere di Ipanema.

<sup>191</sup> La Candelaria è una chiesa situata nel centro di Rio de Janeiro. Sebbene negli anni in cui ho condotto la mia ricerca la polizia avesse impedito ai senza tetto di sostare davanti alla chiesa per molti anni la Candelaria è stata la casa di molti *moradores de rua* (letteralmente abitanti della

“vorrei tanto leggere il libro, ma non ho le condizioni”. E io dicevo “prendi il libro, non è un problema”. Il mio obiettivo non è lucrativo, ma è che le persone abbiano il coraggio di lottare. Cavoli, se una mamma venisse da me e mi dicesse: “guarda qui sono una mamma nera, della favela, che lotta per suo figlio, lottiamo insieme!”. È chiaro che il denaro aiuta, ovvio che mi permetterebbe di migliorare le condizioni di vita mie e dei miei figli, ma i soldi non sono tutto. Chi mi conosce sa che io non ho mai approfittato. Tutte le volte che ho fatto corsi, discorsi, seminari non ho mai chiesto un *real* a nessuno. Chiedo soldi solo quando mi devo spostare per andare a parlare della mia lotta, un rimborso spese, anche perché la maggior parte delle volte chiedo denaro imprestato. Per potermi spostare, perché io non ce li ho i soldi capisci? Non ho mai detto a nessuno “ah ok vuoi che parli? allora mi devi dare questo o quello”. Quindi per dirti che non ho mai usato la storia di mio figlio per ottenere il denaro degli altri. Non sono mai andata in un auditorium, in una lezione a piangere miseria, a dire che sto passando la fame, che lo Stato mi ha causato questo e quello. *Perché è chiaro che le persone si commuovono*. Ma è vero. Molte volte non avevo neanche una saponetta in casa per fare la doccia, la base. A volte non avevo neanche un poco di riso da dare ai miei figli e dovevo andare a casa di mia mamma, ma io mai ho detto queste cose davanti a nessuno per poter commuovere le persone. Un amico che una volta è venuto a casa mia e mi ha detto di fare un caffè e io non avevo neanche un po' di polvere di caffè. Ha visto che realmente io non avevo niente che non avevo condizioni. (...) Anche la professoressa del *Projeto Crioula*, una persona importantissima per me che adesso è negli Stati Uniti, mi disse che veniva da me a bere un caffè. Io risi, ma risi tanto! Io posso vedere un fiume di soldi davanti a me, ma puoi stare certa che io non passerò mai sopra di te per causa di quel denaro. Io continuerò a mantenere la mia integrità. Tanto che ci furono molti politici che mi chiesero l'appoggio, che sapevano della mia leadership nel movimento delle mamme. Io ho sempre detto: “guarda, cos'hai da dare tu per aiutare le madri vittima di violenza, qual è il tuo proposito? Io ti posso anche appoggiare e darti una forza. Qual è il tuo progetto per le madri?”. Quando ho perso mio figlio, lo Stato non ha bussato alla mia porta. Automaticamente questi famigliari vittima di violenza perdono il lavoro, aspettative di vita, perdono tutto. La dignità va a un livello molto basso e

---

strada). Nel mobilitare questo luogo Deize intendeva rievocare il massacro avvenuto il 23 luglio del 1993 davanti alla chiesa in cui furono uccisi otto ragazzini dalla Polizia Militare.



molte volte non si arriva neanche alla base della sopravvivenza. Non sto parlando di riso, fagioli, olio, ma semplicemente sapone, margarina, biscotti, carta igienica. Camicie per queste mamme che non hanno le condizioni per farne una perché sono senza lavoro. Aiutare le mamme di questo movimento, aiutare le mamme a poter camminare sulle proprie gambe. Per il trasporto pubblico, metti sul suo conto il denaro per i biglietti e una merenda, perché lei possa muoversi e andare al lavoro. Io come madre vittima di violenza parlo per tutte le madri vittime di violenza di Cantagalo, Pavão Pavãozinho, Manguinhos, Rocinha, Jacaré, Providencia, ovunque ci sia una madre che abbia bisogno. Se io chiedo un appoggio per questa lotta, non è solo per me e per le mie necessità. Dev'essere per Ana Paola, Maria de Fatima, la mamma di Amarildo, per tutte le madri che continuano così nell'anonimato perché nessuno conosce queste storie (Deize, Agosto 2014).

Il racconto della vulnerabilità economica di Deize è messa in relazione a quella di altre “madri vittime di violenza”. Non a madri qualsiasi, ma a quelle mamme che condividono la sua traiettoria di povertà, discriminazione, *continuum* di privazioni, di vulnerabilità socialmente strutturata. A partire dall'esperienza personale, Deize arriva a costruire una collettività vittima del *continuum* di violenza.

L: Com'è articolato il Movimento das Mães Vitimas de Violência di cui sei leader? Chi ne fa Parte?

D: Io stessa. Io vado a São Paulo, vado a Bahia, adesso mi hanno chiamata per andare in Rondônia. Quindi è così, in ogni luogo in cui vado, io so che ci sono madri che hanno bisogno. Se io vedo che una mamma ha bisogno, io ho il dovere di aiutarla e non solo con una parola o un conforto, anche materialmente. Se io creo un progetto, io penso che devo aiutare.

L: E chi ti chiama normalmente quando viaggi? Singole persone, movimenti o...?

D: Sì, loro e io mi faccio pagare il biglietto. Loro si uniscono e dicono che potrebbe essere importante che io partecipi a un incontro. Allora tra di loro decidono quanto ognuno è disposto a pagare per aiutare una madre. Dicono magari che è importante avere lì Deize, perché lei ha parole forti e si organizzano e si mobilitano. Sono già andata già due volte a Salvador per esempio.

L: E in quei casi da chi eri stata chiamata?

D: da *Reaja*<sup>192</sup> che è anche lui un movimento che lotta contro il genocidio dei neri e dei poveri. A Salvador erano 37 all'epoca, l'anno scorso quando sono andata erano 37 a settimana che venivano uccisi dalla polizia. Un numero molto alto, 37 giovani. C'era anche un bambino di 10 anni che era stato ucciso dalla polizia, era nella pubblicità del *Pelourinho*<sup>193</sup>. Ed è morto. La polizia è entrata nella favela sparando e la vittima è stata lui. Cosa pensi che abbia fatto il governatore di Bahia. Niente, niente per indennizzare questa famiglia. Ma nel momento in cui avevano bisogno di un ragazzino che fosse capoeirista per la pubblicità del *Pelourinho*, allora sì che hanno cercato quella famiglia. (...) Io conosco un padre lì che ha perso due figli in una volta sola. Loro soffrono per questo, è complicato (Deize, Agosto 2014).

Come si evince dalle parole di Deize, del movimento di cui era fondatrice faceva parte solo lei. L'idea di creare un movimento sociale composto da una singola persona rimanda all'importanza della costruzione dell'esperienza di violenza come un fatto privato, intimo, singolare, politico e affettivo simultaneamente. È esattamente a partire dalla costruzione della violenza come un affetto che invade la singolarità e nel mostrare come questa esperienza intima sia condivisa da moltissime altre madri e familiari vittime dello Stato, che la lotta assume senso e significato. Il dramma e il potere della traiettoria di Deize affiorano proprio nella condivisione, nella solidarietà, nell'appoggio, nel dare forza ad altri soggetti che hanno sofferto il *continuum* tra violenza carnale, strutturale e istituzionalizzata.

Deize: Noi avevamo consumi religiosi e io non ho mai accettato e condiviso quello che mio figlio faceva. Io sono cresciuta con i valori della chiesa e li ho insegnati a lui, la dottrina della chiesa. Che rubare, assaltare, uccidere era errato, come insegna la chiesa. Dunque era così, mio figlio non aveva necessità di fare tutto quello perché, per quanto conducevamo una vita

---

<sup>192</sup> La campagna *Reaja ou será morta, reaja ou será morto* (Reagisci o morirai – al femminile e al maschile) è un'articolazione di movimenti e comunità di neri e nere dello Stato di Bahia che "lottano contro la brutalità della polizia, per la causa antiprigionale e per il risarcimento ai familiari delle vittime dello Stato (esecuzione sommarie e extragiudiziarie) e degli squadroni della morte, milizie e gruppi di sterminio". Fonte: <http://reajanasruas.blogspot.it>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>193</sup> Il *Pelourinho* è un quartiere storico e super pittoresco di Salvador de Bahia riconosciuto come patrimonio dell'Unesco nel 1985.

povera, io non gli ho mai fatto mancare nulla. Ho seguito l'esempio di mia nonna, non di mio nonno che era militare e aveva quei modi ruvidi e abbandonò mia nonna che ha dovuto crescere i figli e nipoti da sola. (...) Mia nonna non ha mai accettato che i suoi figli fossero schiavi dell'errore perché lei ebbe una vita dura. La mia famiglia è un misto di nero schiavo, con indio, italiano. Una miscela incredibile. Tanto che io ho tre fratelli che sono bianchi, due che sono neri e io, nerissima. Questa cosa non l'ho raccontata nel libro, ma mia sorella – perché i pregiudizi molte volte cominciano proprio dentro la nostra casa – era bianca e sembrava fosse meglio in tutto(...). *È difficile, è stato difficile educare.* La stessa Bibbia dice “insegna ai tuoi figli il cammino che devono seguire, così che quando diventano grandi possano non perdersi”. È stato difficile vedere mio figlio prendere quel cammino. Io gli chiedevo perché stesse facendo tutto quello e lui un giorno mi disse: “Mamma non è perché io non ti amo. È che la mia voglia di conoscere mio padre è più grande del mio amore per te”. Lui mi vedeva come esempio, mi amava molto. Potevi fare qualunque cosa, ma se tu avessi detto qualcosa di male contro di me lui impazziva, era finita per te. Se tu avessi aperto la bocca per parlare male di me, per quanto gli potessi piacere diventavi nemica mortale, troncava l'amicizia. Mi vedeva come esempio dentro di casa, uno specchio riflesso. Un giorno un uomo gli disse: “Ah ma tua madre che è *da igreja* e accetta che tu faccia queste cose?” Lui disse “Guarda mia mamma non accetta che io entri in casa con niente. La prima volta che sono tornato in casa con le cose di un furto mia mamma fece un falò”. Ho bruciato tutto Laura, soldi, scarpe, vestiti, tutto ciò che lui aveva comprato con i soldi dei furti. Quindi non è mai più entrato in casa con le cose dei furti perché io non potevo accettare queste cose solo per causa del trauma. Ho dovuto lavorare sul trauma. Anche davanti al suo trauma di non poter conoscere il padre, lui diceva che io non accettavo. Diceva: “Lavati la bocca prima di parlare male di mia mamma, mia mamma non è cieca. Prima di parlare male di mia mamma guarda tuo figlio e quello che sta facendo”. Il figlio di questo tizio, infatti, oggi lo vedo che è coinvolto nel crimine, nel traffico. *Lui sì, lui sì che non aveva nessuna necessità. Con un padre, una madre, tutto bello, vivendo in un una casa buona* per quanto vivesse in favela. La famiglia ha un negozio e sopra il negozio hanno costruito un altro appartamento. Non ha mai passato la fame come mio figlio, non è mai sceso in strada a raccogliere oggetti nella spazzatura come

faceva mio figlio. Quindi, diciamo che io non ho mai accettato, anche per il fatto che ero *da igreja*. E lui veniva in chiesa, gli piaceva. Tanto che in una parte del libro io parlo di una musica, due musiche che cantava sempre: quella di Elaine Martins, *Sei è bem assim*. A volte quando la ascolto piango, in chiesa, la canto e dico ai giovani. “Se Dio ha cambiato la mia vita, può trasformare anche la tua storia. Dio non ha dato il suo unico figlio per morire per noi invano<sup>194</sup>” [cita i passi cantando ad altissima voce]. Quindi lui sapeva che Dio aveva trasformato la mia vita e aveva speranza che cambiasse anche la sua (Deize, Agosto, 2014).

Quando aveva dieci anni Andreu portò a casa una lettera della scuola in cui si consigliava l’inizio di un percorso con uno psicologo. (...) [L’insegnante] chiese ai bambini della classe di raccontare com’era andato il week end. Quando arrivò il momento di Andreu, lui raccontò la sua storia piangendo tanto (...) “L’ho passato con mio papà, alla lagoa Rodrigo de Freitas, ho giocato a palla, siamo andati sui pattini e dopo mio papà mi ha caricato sulle spalle e mi ha portato a casa”. Quando mi raccontò il fatto, io le dissi che lui non conosceva il padre e che tutto quello che aveva raccontato era desiderio e immaginazione. Ho cercato senza successo psicologi dei servizi pubblici che potessero seguire mio figlio, ma non c’era mai posto. Decisi di lasciare nelle mani di Dio, ma il tempo passò e Andreu ricevette dal padre un album di fotografie scattate negli Stati Uniti. Ritraevano una vita che io, come abitante della favela, non mi sarei mai potuta permettere. Da quel momento cominció una dura battaglia nella mia vita. Andreu voleva a tutti i costi conoscere il padre e andare negli EUA. (...) Cosa fare davanti al sogno tanto semplice di un figlio? (...) Un sogno ha portato quel bambino dolce, amabile e compagno alla distruzione (Carvalho, 2014, pp. 20-21).

Tanto nel libro, quanto nell’intervista, così come durante la presentazione del libro e in altri eventi pubblici, Deize transitava quasi all’improvviso dal narrare la sua traiettoria a partire dall’analisi dei meccanismi di oppressione – povertà, discriminazione, razzismo – al mostrare un’altra dimensione dell’esperienza di vulnerabilità. Quella legata agli affetti, alla vita familiare, alle dimensioni più intime della vita sociale. Nel processo di messa in forma del

---

<sup>194</sup> La frase fa parte del testo della canzone citata poco prima.

*continuum* di violenza, Deize attivava la relazione mancata con il padre di Andreu, provvisoriamente nella narrazione, come causa madre della genesi della distruzione del figlio. Il padre di Andreu era un trafficante e abbandonò la giovane madre per trasferirsi negli Stati Uniti dove costruì una nuova famiglia. Nel libro Deize mette le foto incriminate, quelle che cominciarono a far sognare Andreu una vita nuova e che lo spinsero a delinquere per poter realizzare il suo desiderio. Una foto del padre in giacca e cravatta in mezzo alla neve di Central Park, la foto di lui in limousine con la nuova moglie, quella di un lussuoso albergo con piscina.

A 12 anni, nel febbraio del 2002, Andreu fu portato per la prima volta al DEGASE, ma la prima detenzione all'Unità Padre Severino avvenne l'anno seguente, nel 2003, la seconda nel 2005 e la terza nel 2006. Nell'agosto del 2007, Andreu fu scarcerato e cominciò a lavorare come cameriere. "Era un'allegria enorme. La felicità che provavo in quel momento non aveva prezzo. Ho fotografato tutti i momenti in cui si preparava per andare al lavoro" (ibidem, p.27).

Deize: Il giorno che mio figlio fu arrestato, e quel giorno realmente non aveva fatto nulla, aveva lavorato tutta la notte e poi era andato in spiaggia. È stato arrestato nella [via] Presidente Carvalho, vicinissimo a casa, era quasi arrivato a casa. Fu arrestato per sospetto furto a colonnello nord-americano. Fu arrestato mentre si allontanava, ma non aveva niente, non c'era nessuna prova. Solo per il fatto di averlo visto vicino a lui, una volta che un ragazzo ha già un precedente, è automaticamente colpevole.

Quando mi chiamarono io non volevo andare. Avevo detto basta, se le risolve da solo, ma nel fondo del mio cuore sapevo. Nel momento in cui uscì di casa il mio cuore si chiuse ed ebbi quell'angustia, quell'afflizione tutto il giorno. Sentivo un sentimento come di perdita per tutto il giorno, non riuscivo a mangiare, ad alzarmi dal divano. Quando mi dissero che era stato arrestato, visto che sono evangelica, mi misi in ginocchio e ringraziai il Signore perché pensavo che avrei smesso di sentire quella sensazione che mio figlio sarebbe morto. È stato arrestato, ma è vivo. Passò tutto il giorno così. Poi nel pomeriggio ho ricevuto quella telefonata di andare alla 13° DP,

nel libro è sbagliato c'è scritto 23° ma era 13°<sup>195</sup>. Arrivata lì, ho guardato in faccia la delegata e le ho detto “voi avete ucciso mio figlio vero?”. Sapevano la merda che avevano fatto, “purtroppo è successo proprio questo”. Solo questa cosa furono capaci di dirmi. Da quel momento cominciò la nuova vita com'è fino ad oggi.

L: prima della perdita di tuo figlio facevi parte di movimenti sociali? Avevi ricoperto dei ruoli politici anche a Cantagalo?

D: Sempre. Ho sempre fatto politica nella comunità con l'associazione degli abitanti. Mi è sempre piaciuto. Non ho mai accettato la codardia. Sempre, fin da quando ero bambina ero una di quelle bambine combattive. Quando andavo a scuola le maestre dicevano che a me piaceva difendere gli altri e che quindi avrei dovuto fare l'avvocato! Realmente Dio voleva che io diventassi avvocato. Dopo che ho visto mio figlio passare per tutte queste situazioni il mio desiderio aumentò ancora di più e solo adesso ho ottenuto una borsa per poter fare l'università<sup>196</sup>. (...) Era una persona molto carismatica ed era ben educato. Non diceva parolacce e non insultava e questo destabilizzava molto gli agenti dentro il sistema [DEGASE]. Quando lo sentivo dire brutte parole per strada lo sgridavo. Quando entrò nel sistema tutti sapevano che lui era un ragazzo diverso, per il modo di esprimersi, perché conosceva i suoi diritti. Era così intelligente, ma così intelligente o *bicho*<sup>197</sup>, che a scuola non prendeva il quaderno per scrivere, semplicemente stava attento in classe e quando facevano le prove metteva tutto in pratica. Sapeva tutto. Un giorno, per colpa di tutto quello che stava facendo, un poliziotto gli sparò alla gamba, ma lui è riuscito a scappare lo stesso.

L: Aspetta Deize. Cosa stava facendo Andreu, che infrazioni aveva commesso?

D: Rubava e basta, piccoli furti. Comunque quel giorno era vicino al *Posto 5* di Copacabana<sup>198</sup> correva, correva finché non è arrivato alla scala che è uno degli accessi alla favela ed è salito. È riuscito a salire il *morro* anche se era stato colpito. Per questo motivo è rimasto molto tempo senza poter andare a scuola. Fu penetrato dal proiettile da un lato all'altro, ma si curò e io avevo pensato che quel giorno decidesse di smettere con quella vita. Aveva

---

<sup>195</sup> DP sta per *Delegacia Policial* (Centrale di Polizia). La 13° DP è quella di Ipanema, vicina al *morro* e al luogo dell'arresto.

<sup>196</sup> Deize aveva appena ottenuto una borsa per studiare giurisprudenza in una università privata.

<sup>197</sup> *Bicho* in portoghese significa insetto. Qui, riferendosi ad Andreu, è usato in modo tenero.

<sup>198</sup> La spiaggia di Copacabana è divisa in 6 *Postos* (posti) che nacquero come postazioni salvavita e finirono per definire la suddivisione della spiaggia.

rischiato di morire. Quel giorno però io non stavo sentendo quell'angustia, quell'ansia che ho sentito il giorno in cui Andreu morì. (...) Quando tornò a scuola fece la prova e il professore gli diede 8, anche se aveva seguito solo 3 lezioni. Il professore pensò che aveva copiato e gliela fece rifare. Preconcetto che già avevamo sofferto dal direttore della scuola. Lo fecero sedere in un'aula da solo e fece di nuovo il compito e prese 10, neanche 8. Quel direttore mi fece arrabbiare molto, tanto che a quell'epoca volevo addirittura denunciarlo per la discriminazione. Lui non voleva mio figlio a scuola perché sapeva dei suoi crimini a causa della ferita. Mi chiamò e mi disse che avrebbe accettato mio figlio a scuola solo se i trafficanti l'avessero permesso e ordinato. Perché, disse: "io non voglio neanche un bandito nella mia scuola". Mi chiamò per andare alla *boca de fumo*.

L: Ma stai scherzando? E tu? Era del *morro* il direttore?

D: Ti giuro, Laura. Questa non l'avevi mai sentita vero? Disse che dovevamo andare a parlare con il *dono* del traffico perché non voleva nessun bandito dentro la scuola. Ma come, gli dissi: "è il traffico che è responsabile per mio figlio? Qualsiasi cosa succeda chi risponde sono io, non il traffico". Un direttore di scuola e no, non era neanche nel *morro*. Un direttore di scuola che mi chiama per andare alla *boca de fumo*? Tu puoi andare, ma io ti denuncio. Alla fine altri professori si misero in mezzo per difendere mio figlio e poi loro stessi chiesero l'allontanamento del direttore. Così lui cominciò a sentirsi discriminato e tutte le volte che andava a scuola aveva il terrore che i professori lo vedessero come un bandito, uno che non si può recuperare. Così mio figlio lasciò la scuola. C'erano professori che lo rispettavano, sapevano che era educato e rispettoso. Mio figlio diventava violento solo se si parlava male di me. Può aver passato tutto quello che ha passato, ma nel prossimo libro io parlerò di questa parte cioè che delle discriminazioni che ha passato a scuola (Deize, Agosto, 2014).

## **6.2. Carne, dolore e diritti.**

Il linguaggio della lotta ha permesso a Deize di mettere in forma il dramma della perdita improvvisa del proprio figlio e di articolare le forme di violenza che hanno congiurato a configurare la sua "nuova vita". Come mostrano Vianna e Farias (2011, p. 84) il processo di ricerca di senso del dramma è agito attraverso

“le grammatiche e i linguaggi corporei degli affetti intesi tanto in termini di emozioni tematizzate e drammatizzate (...) quanto di relazioni precedenti che danno senso alla partecipazione alla lotta”. Ancora, secondo le autrici che hanno condotto ricerche a lungo termine sui movimenti delle madri a Rio de Janeiro, il mobilitare il sequestro del “diritto di essere madre” e contemporaneamente l’uso di “noi madri” o “noi familiari” danno forma alla costruzione di soggettività mosse simultaneamente dal dolore personale e dall’azione politica.

Condensano drammaticamente questo gioco tra il personale e il collettivo; tra sentimento e legge; tra corpo-relazione riconosciuta (il diritto) e corpo-relazione (Madre, con la maiuscola) che (...) si espressa come unità morale e affettiva che può essere compresa solo da loro eguali o da nessun altro” (ibidem, p. 85).

Come mi ha confidato Deize il senso della sua lotta andava oltre il suo caso personale, ma acquisiva forza nel momento in cui entrava in relazione con altre mamme come lei. Come lei, Ana Paula, madre di Johnatha ucciso a 19 anni dai poliziotti dell’UPP di Manguinhos, complesso di favelas della zona nord, nel maggio del 2014, in un breve documentario che narra la sua storia, ha dichiarato:

Tutte le volte che parlo di mio figlio io acquisisco forza. Sono qui, sono una mamma, ho perso mio figlio e sono qui per dare tutti il mio amore, il mio appoggio, tutta la mia solidarietà a chiunque abbia bisogno. Tutto quello che posso fare come madre che lotta, se posso dare un supporto, io sono qui per dare aiuto a tutte le madri” (Ana Paula)<sup>199</sup>.

Il gruppo delle madri vittime di violenza a Rio de Janeiro non aveva un nome, non era istituzionalizzato, ma si formava contingentemente allargandosi e restringendosi a seconda delle occasioni e delle vittime mietute dallo Stato. Il gruppo si muoveva attraverso un network di solidarietà in cui le madri entravano in contatto l’una con l’altra per rafforzarsi nella lotta comune (Santiago, Fernandez, 2017, p. 37).

---

<sup>199</sup> Documentario *Cada luto, uma luta* reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=Y4STk8g3uI4>. (Ultimo accesso Novembre 2017).



Come nelle narrazioni di Deize, il documentario che narra la storia di Ana Paula e di Johnatha transita tra lo spazio intimo del dolore a quello pubblico della lotta, tra casa e strada, tra solitudine e masse. Ana Paula racconta di aver trascorso molti giorni in casa dopo la morte del figlio, senza riuscire a parlare con nessuno, senza prendersi cura di se stessa e della casa. Per Deize la fase del lutto, del dolore e dell'immobilità precede addirittura la morte di Andreu come mostra il racconto dell'angoscia sofferta la notte in cui è stato torturato. La lotta di queste donne non deve essere letta come una fase post-lutto quanto piuttosto come forma pubblica del processo di elaborazione del lutto (Dei, 2005, p. 52).

Nonostante il processo continuo di trasformazione di lutto in lotta, di "caso" in "causa" e il continuo dislocamento dell'esperienza dall'ambito privato a quello pubblico (Leite, 2004, p.1; 2009), Deize, Ana Paula e le altre madri sembrano costrette a vivere un perpetuo e inarrestabile tempo presente collocato nel passato, il tempo della morte dei loro figli. Lo Stato emerge come una presenza spettrale e allo stesso tempo incarnato e antropomorfizzato nei corpi della "polizia assassina", che le ha immobilizzate in un evento dal quale cercano di muoversi attraverso il linguaggio della lotta.

Attraverso l'incursione della polizia nella relazione affettiva, viene negato il futuro stesso dell'affezione oltre a quello dei figli. La violenza istituzionale con l'uccisione dei figli ha interferito con la temporalità delle mamme (Santiago, Fernandez, 2017) e le morti di Andreu, Johnatha e molti altri ragazzi delle favelas si trasformano in una "morte delle relazioni" (Das, 2005, p. 216). Deize racconta nel libro come la morte del figlio abbia frantumato la quotidianità della famiglia, della relazione con gli altri due figli avuti da altri uomini, il senso di sentire la gioia di una festa e il dolore dei problemi di tutti i giorni, ma non solo. Il dolore della perdita di Andreu ha assunto le forme della vendetta, dell'onore, della lotta contro la codardia, della "rivolta", portando il nipote a entrare nella "vita del crimine" (Carvalho, 2014, p. 39) e perdere la vita solo un anno dopo la morte del cugino.

Edna: La nostra lotta è cominciata quando abbiamo visto che i nostri figli non sarebbero più tornati a casa, che mio figlio non avrebbe più avuto il diritto di usare lo skate e di venire da me e dirmi che mi amava. Il vuoto, il

dolore, la tristezza e l'angustia hanno fatto in modo che noi vedessimo che non c'erano opzioni se non entrare in campo nella battaglia e lottare per la giustizia (Edna Carla, *Movimento Mães do Curió*, Ceará)<sup>200</sup>.

“Ricoeur scriveva che il tempo presente ha un significato perché attraversato da uno spazio dell'esperienza e da un orizzonte di attesa (...). Mentre lo spazio di esperienza indica ciò che è successo (...), l'orizzonte d'attesa indica (...) futuro” (Pinelli, 2011, p.36). Le traiettorie di vita di queste donne sono vissute e narrate a partire dalla sovrapposizione tra un passato in cui vivevano con i propri figli, quello dell'esperienza della maternità viva e un presente – e futuro – senza i propri figli, quello dell'esperienza più innominabile, una maternità senza vita. Come sopravvissute, vivono nel “tempo cronologico dell'esperienza della vita quotidiana, ma continuano ad abitare ed essere abitate da (..) un tempo congelato, una continuamente sperimentata durata dell'atrocità che non può essere né superata né generalizzata” (Kleinman, Das and Lock 1997: p. xvii).

“Il mese delle MAMME sta arrivando e fu esattamente in questo mese, il 14 di MAGGIO del 2014 che mio figlio è stato strappato dalle mie braccia, mi hanno mutilata” (Ana Paula, Post di facebook Aprile 2015)<sup>201</sup>.

I linguaggi verbali e corporei usati per narrare questo presente di madri senza figli sono crudi e tentano di riprodurre la violenza carnale, fisica e spettacolare che i loro ragazzi hanno subito. La descrizione di Deize delle torture vissute da Andreu, riportata nel paragrafo precedente, è dettagliata nella sua crudeltà. Nonostante non fosse stata presente, Deize riporta le sofferenze del figlio come se le avesse vissute in prima persona<sup>202</sup>. Come se lei fosse estensione del corpo di Andreu e viceversa. La sua sopravvivenza al dolore della tortura è sopravvivenza al dolore della perdita e si trasforma nella sopravvivenza di Andreu stesso e mostra come, nonostante l'impatto più diretto della violenza della polizia

---

<sup>200</sup> Fonte: <https://www.opovo.com.br/jornal/colunas/segurancapublica/2017/11/do-luto-a-luta.html>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

<sup>201</sup> Stampatello dell'originale.

<sup>202</sup> La narrazione delle torture subite da Andreu per mano degli agenti del DEGASE si fondano sulla testimonianza di altri ragazzi che avevano parzialmente assistito alle violenze che portarono alla morte del ragazzo. Alcuni di loro sono stati obbligati a lavare accuratamente il pavimento e gli oggetti usati per la tortura. Ho tentato insistentemente durante le interviste all'Unità Dom Bosco – ex Padre Severino – del DEGASE di raccogliere testimonianze di chi faceva parte del sistema già nel 2008. A parte i “io non so niente di questa storia”, l'unica risposta che ho ottenuto da un ex agente è stata: “eh quella è una storia complicata, è che c'è stato creato intorno un *caso mediatico* con la storia della madre”.

sia su coloro che muoiono, in realtà affetta profondamente anche chi sopravvive (Moura, 2010).

Maria Dalva: La prima cosa che mi venne in mente, fu quando mio figlio nacque. Quando mio figlio nacque, che lo presi in braccio, che lo abbracciai, lui aveva delle macchie di sangue, ma era quel sangue caldo. L'ho abbracciato e ho sentito quel sangue caldo. È mio figlio. Quando l'ho dovuto seppellire, dato che non ero ancora riuscita a vederlo, ho messo una mano su mio figlio. Era gelato, quando ho sentito mio figlio gelato mi sono detta "mio Dio, è finita". (Maria Dalva, abitante del Morro do Borel, madre di Thiago assassinato nel 2003)<sup>203</sup>.

Gli stessi toni carnali sono usati nella prefazione delle *Mães de Maio* al libro di Deize, anch'essa citata nel paragrafo precedente. L'immagine delle braccia armate dello Stato che con violenza hanno mutilato i corpi vulnerabili – perché neri e poveri – delle madri, di un nemico che ha strappato l'apparato riproduttivo di queste mamme, rimanda al discorso sul genocidio dei "giovani uomini e neri e periferici" che è anche quello di un'intera popolazione e delle loro donne, del loro diritto a procreare e a vivere in pace e serenamente nelle relazioni affettive. Il genocidio, nelle parole delle *Mães de Maio* sembra agire anche colpendo coloro che concepiscono, crescono, nutrono criminali in potenza.

Il corpo respira, immette il suo respiro nelle parole e trova lì una qualche provvisoria sopravvivenza. Ma una volta che il respiro si è trasformato in parola, allora il corpo si consegna a un altro, in forma di appello. Nella tortura viene utilizzata la vulnerabilità del corpo per assoggettarlo: il fatto dell'interdipendenza è abusato. Il corpo che esiste nella sua esposizione e nella sua vicinanza ad altri, alla forza esterna, a tutto ciò che potrebbe assoggettarlo e controllarlo, è vulnerabile al danno; il danno rappresenta l'utilizzazione di quella vulnerabilità. Ma ciò non significa che la vulnerabilità possa essere ridotta alla dimensione dell'essere oltraggiato. (...) (Il) corpo è anche qualcosa che continua a vivere, respira, cerca di incidere nella pietra il proprio respiro; il suo respiro è precario, può venire fermato dalla forza della tortura di un altro. Ma se questo stato di precarietà

---

<sup>203</sup> Video, min. 2.15. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=9INssYcgYYA&t=9s>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

può diventare da un lato una condizione di sofferenza, può anche diventare dall'altro la condizione di una capacità di risposta (Butler, 2008, p.13).

Questa risposta viene configurata ancora una volta nei termini di una guerra. Alla guerra dello Stato contro la popolazione delle favelas, le madri citate in questo capitolo contrappongono un'altra guerra, quella delle mamme contro lo Stato in nome della giustizia. Nonostante non siano direttamente coinvolte in quella del conflitto armato che si consuma nelle favelas, la sofferenza-in-lotta di queste donne mostra che, nonostante la violenza sia "(ri)prodotta in e attraverso una socialità maschile[,]affetta anche le donne" (Santiago, Fernandez, 2017, p.39). Il loro essere dietro le quinte del conflitto armato, non ne fa attrici sociali meno affette dalla violenza come mostra il loro imporre la propria femminilità e i loro corpi di "utero, tube e ovaie" nel contesto di guerra. E d'altra parte i complessi, tragici e violenti processi di criminalizzazione e di soggettivazione criminale della "gioventù maschile periferica" brasiliana si riflette sulla soggettività delle loro mamme, troppo spesso costruite dai media, dalle autorità pubbliche, dalla "società" e dalla stessa polizia come le prime responsabili delle reali o ipotizzate traiettorie criminali dei figli.

Ana Paula: Il caso dei nostri figli, furono tutti uccisi codardamente e brutalmente dalla polizia, nel nome dello Stato. Per noi è sempre lo stesso dolore [comincia a parlare con la voce rotta dal pianto] perché noi dobbiamo caricare il dolore, il dolore, che è un dolore che caricheremo per il resto della nostra vita. Il dolore della perdita dei nostri figli che è una perdita irrecuperabile. E allo stesso tempo ci portiamo dietro questo dolore. Ma ancora peggiore della perdita è vedere i nostri figli lì, criminalizzati e marginalizzati. Perché loro fanno queste cose con il permesso della società che sta lì, una società piena di preconcetti (Ana Paula)<sup>204</sup>.

Il tentativo di liberarsi da una soggettività attribuita dai discorsi del potere (Das, 2005, p. 215) alle donne delle favelas, si trasforma nello sforzo di purificare la rappresentazione dei propri figli.

I discorsi dominanti rappresentano le donne della favela alternando l'icona

---

<sup>204</sup> Video, al min. 1.05. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=9INssYcgYYA&t=9s>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).

della *welfare mother* (Wacquant, 2008) all'immagine della madre vittima/carnefice che, come già mostrato, per necessità o colpa non si può prendere cura dei figli condannandoli, automaticamente ad un destino criminale. A queste rappresentazioni le madri-in-movimento (Leite, 2004) che sono protagoniste di questa riflessione, oppongono l'iconografia della maternità guerriera.





Figure 7, 8 e 9. Illustrazioni del vignettista e disegnatore brasiliano Carlos Latuff (2008, 2011, 2011).

“Noi donne, che siamo grandi guerriere della favela, lottiamo tanto, affrontiamo molte difficoltà per garantire educazione, per dare amore, per vincere le barriere delle difficoltà economiche” dichiara Ana Paula. “Com’è possibile che tu cresci un figlio sacrificando la tua vita, lo educi, gli dai la prima pappa, il tuo latte, lo allatti, lo cresci con sacrificio e lo Stato arriva e lo uccide” piange Maria Dalva.

Muovendosi tra il desiderio di garantire una *vida boa*, responsabilità, controllo e sensi di colpa, queste madri tentano di liberarsi dallo stigma insieme ai propri figli tentando di purificarne la rappresentazione rivendicando l’orgoglio di essere le loro madri, ricordandoli come ragazzi “buoni”, “intelligenti”, “educati”, “compagnoni” e “ben voluti”.

Riguardo all’udienza di ieri. Mio figlio è stato assassinato a 19 anni, totalmente INDIFESO con un proiettile nella schiena, per me, questo doveva essere sufficiente perché l’assassino (poliziotto che serve lo STATO GENOCIDA) fosse arrestato, ma purtroppo, per prima cosa è necessario provare che la VITTIMA, mio figlio, NON ERA BANDITO, perché nel

caso in cui lo fosse, per la giustizia e l'opinione pubblica poteva essere UCCISO. SONO PIENA DI ODIIO DI TUTTO QUESTO SCHIFO!!! Mio figlio NON era bandito e voi lo sapete molto bene!! CERCARE DI DENIGRARE L'IMMAGINE di mio figlio mi da solo più FORZA per LOTTARE!!! SONO MAMMA DI JOHNATHA (JOHNINHA, DOKA, DOKINHA) CON MOLTO ORGOGLIO!!! Credo nella mia LOTTA insieme a tutti quelli che hanno perso i loro figli, ho FEDE che tutte le lacrime che abbiamo versato fino a qui NON SARANNO INVANO!!! I NOSTRI FIGLI HANNO VOCE!!! (Ana Paula, Post facebook 2015)<sup>205</sup>

Hugo Leonardo assassinato da poliziotti banditi il giorno 17/4/2012....dov'è la giustizia....siamo già a 3 anni e non è stato fatto niente..nero povero e favelado disoccupato..non può vivere?..sono madre ho dato la vita, ma se lo picchio o gli faccio male vado in carcere<sup>206</sup>..vengono dei figli di puttana e gli tolgono la vita..questo è possibile? Giustizia figlia di puttana, dove sei? (Fatinha Silva, abitante della Rocinha, madre di Hugo Leonardo, Post di facebook, Marzo 2015)<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> La punteggiatura e gli stampatelli sono di Ana Paula.

<sup>206</sup> Fatinha fa riferimento alla *Lei da Palmada*.

<sup>207</sup> La punteggiatura è di Fatinha.

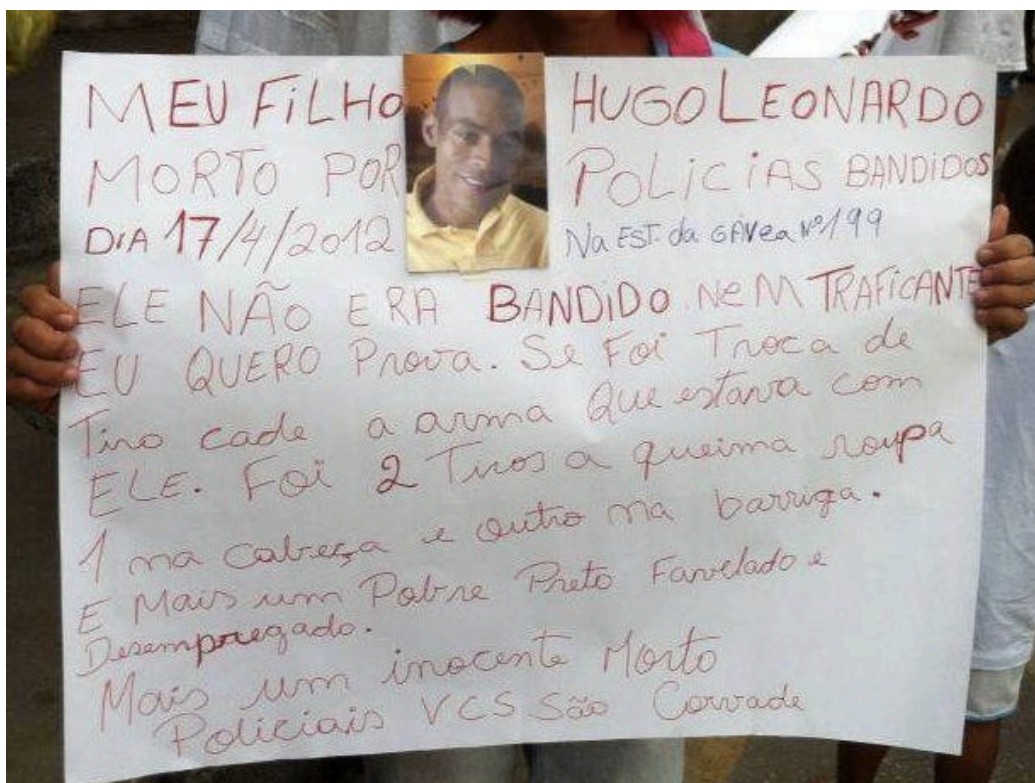


Figura 10. Cartellone di Fatinha Silva, esposto durante una manifestazione e pubblicato sul suo profilo facebook pubblico.

In molti dei casi i ragazzi che vengono uccisi dalla polizia brasiliana sono considerati “sospetti”. Nei casi delle mamme citate i processi sono ancora aperti e nessuno degli assassini è stato condannato. Quando una persona viene uccisa da poliziotti e questi dichiarano di aver agito per legittima difesa, viene fatto un *Registro de Ocorrência* in cui la morte viene classificata come *Homicídio Proveniente de Auto de Resistencia*. Come mostra Misse (2011) l'*Auto de Resistencia* è una semplice classificazione amministrativa (ibidem, p. 28).

Il termine *auto de resistencia* appare nell'articolo 292 del Codice Processuale Penale e autorizza l'uso dei mezzi necessari per “difendersi o vincere la resistenza” se c'è resistenza alla prigione in flagrante. L'articolo dice anche che dovrà essere prodotto un atto sottoscritto mediante la presenza di due testimoni, i quali sono, nell'immensa maggioranza dei casi, gli stessi poliziotti coinvolti. Il reato (...) è, pertanto, l'omicidio previsto dall'articolo 121 del Codice Penale, combinato con l'articolo 23 dello stesso, che prevede l'esclusione di illiceità nei seguenti casi: (...) in stato di necessità; per



legittima difesa; per rigoroso adempimento del dovere legale o dell'esercizio regolare del diritto (ibidem, p. 29).

Come mi raccontavano molti dei miei interlocutori, come mostrano le madri citate in questo capitolo e come scrive sempre Misse, esiste una narrativa standard che è costruita in modo da mostrare che i “banditi” hanno attaccato per primi i poliziotti.

Basandosi sulla “fede pubblica” negli agenti di polizia in quanto servitori dello Stato, comportamenti criminali sono formalmente imputati agli individui morti già nel *Registro de Ocorrência*, elaborando il presupposto della colpevolezza degli stessi tramite la loro propria morte. Questa anticipazione del processo di incriminazione del soggetto morto, nella quale la sua identità è pre-vincolata alla condotta criminale, è chiamata soggettivazione criminale (...). Oltre a questo, si narra [nei Registros de Ocorrência] che, dopo essere stata colpita, la vittima/criminale è stata portata in ospedale ancora in vita, spiegazione che mira a corroborare la legalità delle condotte della polizia, dato che ci sarebbe stato il soccorso della vittima – la cui morte non è narrata come accaduta nel locale della sparatoria. Se [la vittima] era ancora viva non era necessario preservare la scena dell'omicidio per realizzare (...) la perizia del luogo (ibidem, p. 36)

La costruzione della colpa da parte della polizia, agita spesso attraverso la menzogna, e il conseguente occultamento delle prove è fonte di dolore e al contempo lascia spazio d'azione alle madri-in-lotta. E ancora, è proprio il non riconoscimento pubblico della loro sofferenza, troppo spesso delegittimata e denaturalizzata – perché nere, faveladas, madri di banditi – che rinforza e in parte informa l'enfasi sulle dimensioni private e affettive della perdita, avendo come effetto un drammatico radicamento del senso di colpa e di responsabilità e un potenziamento del loro ruolo resistente.

L'elaborazione del lutto s'intreccia spesso (...) con il perseguimento della giustizia: vale a dire con attività istituzionali, sostenute sul piano nazionale o internazionale, volte ad accertare giuridicamente le responsabilità e punire i colpevoli. Si può dire anzi che lo svolgimento di processi e il riconoscimento istituzionale (non solo storico e morale) delle responsabilità è una delle

condizioni essenziali per il superamento del trauma (Dei, 2005, p. 53).

“I nostri figli hanno voce” lo scrive Deize nel suo libro e lo gridano le altre madri nelle piazze nel tentativo di renderli testimoni vivi delle violenze subite. Ma non solo, la lotta delle madri in movimento proietta i giovani abitanti delle favelas in un futuro che non emerge come categoria astratta bensì tragicamente concreta e carnale. La prossimità con la morte (Mbembe, 2000) sembra imprigionare le vite in favelas e in particolar modo quelle giovani. La supposta transitorietà della vita nel mondo del crimine, come già mostrato nel quarto capitolo di questo lavoro, è potentemente minacciata e spesso interrotta dalla morte. Spesso, tollerare per affetto e per amore la fase della vita criminale dei propri figli, si accompagna alla terribile consapevolezza che questa fase possa essere trasformata in un per sempre. Performando la propria sofferenza per dare visibilità a quella dei figli e politicizzandone la morte (Robben, 2000, p. 71), le madri contro la violenza tentano disperatamente di riscriverne il futuro e dar senso e vita a desideri, progetti e fantasia che non hanno potuto assumere nessuna forma.

### **6.3. L'autorità materna sul narcotraffico.**

Al minuto 27.10 del documentario *Noticias de una guerra particular* (1999) un'abitante del *morro* di Santa Marta, intervistata dall'equipe di ripresa, racconta che spesso, quando la polizia arresta un ragazzo del traffico, invece di portarlo in questura viene accompagnato nella parte alta del *morro*. “Le donne che sono madri, cugine, sorelle devono andargli dietro capisci? Per evitare che succeda qualcosa perché a quell'altezza immagini che il ragazzo possa subire aggressioni o esecuzioni”. Sono le donne a seguire i poliziotti e il condannato e, in molti casi, nel racconto dell'abitante intervistata, riescono a evitare il peggio.

Questo breve accenno nel documentario al ruolo femminile nella guerra tra traffico e polizia, racconta di una pratica molto comune che fa risuonare il ruolo pacificatore delle donne nel conflitto. Più volte i miei interlocutori mi hanno raccontato di incursioni delle madri, o delle figlie e delle sorelle in situazioni di violenza. “Se non interviene neanche tua madre quando vogliono massacrarti, allora vuol dire che sei proprio fottuto”, mi aveva confidato un giovane abitante di Babilonia.

L'intervento femminile, però, nei racconti dei miei interlocutori era auspicabile e richiesto non solo per mediare tra condannato e polizia, ma anche tra condannato e traffico. La sparizione dei corpi o pezzi di corpi<sup>208</sup>, le torture, le umiliazioni erano comunemente praticati anche del narcotraffico, non solo della polizia.

Nel giugno del 2014, alle tre di notte, tre ragazze cominciarono a chiamare a gran voce Roberta. David, suo figlio di 29 anni, era stato portato nella foresta, nella parte alta della Rocinha, da un gruppo di ragazzi del traffico. Roberta chiamò Elisa, primogenita di 31 anni, disperata. Insieme si recarono in uno dei punti della foresta normalmente usati dal traffico per punire, picchiare o uccidere chi violava le regole. David aveva il naso e il polso rotti e un occhio nero. Organizzava da molto tempo ormai una festa in Rocinha. I proventi della vendita di alcolici erano divisi tra lui, i venditori e il traffico. Quella sera, però, lui diede carta bianca ad alcuni venditori per vendere birra e vodka senza avvisare chi di dovere e, probabilmente, le sue intenzioni erano di godere del denaro delle vendite senza coinvolgere chi di dovere. L'intervento di Roberta e Elisa interruppe la punizione corporale di David, il quale riportò anche diversi ematomi sul corpo dovuti alle bastonate che si era preso. Fu Fabiana a raccontarmi nei dettagli l'episodio, perché Roberta non aveva voluto narrarmi l'accaduto. "Dicono che quando Roberta è arrivata lì c'erano dei ragazzini che avevano addirittura frequentato il suo asilo. Secondo me sono pure morti di vergogna" mi disse Fabiana. Ovviamente David non ha mai più potuto organizzare quella festa.

Ancora una volta si assiste alla (ri)vincita delle relazioni affettive sul mondo di violenza e sui suoi attori, la supposta (e probabile) vergogna dei ragazzini cui faceva riferimento Fabiana, racconta dell'autorità politica e morale delle abitanti

---

<sup>208</sup> Frequentemente i corpi delle persone uccise dal narcotraffico venivano bruciati o fatti sparire in favela. A Manguinhos gli interlocutori di Malighetti (2011, p. 29) gli parlarono di una tecnica per far sparire i cadaveri bruciandoli nei pneumatici chiamata *microonda*. Molti dei bambini e delle bambine con cui condividevo parte della quotidianità in Rocinha mi raccontavano che c'erano zone della foresta che erano a loro interdette proprio perché c'era il rischio di incontrare "pezzi di morti tra gli alberi". Un bambino di 9 anni mi aveva raccontato che una volta si era avventurato con un amico in un'area specifica della Rocinha e lì aveva visto "gambe, teste e un cuore abbandonati che mi hanno fatto paura da morire". Il suo racconto era stato interrotto dalle risate e prese in giro dei suoi amici e amiche che lo accusavano di essere un bugiardo. In un'altra occasione, Carol, mi aveva confidato che recarsi nella foresta, specialmente di notte, era "pericolosissimo" perché c'era sempre in agguato un "animale feroce" che era "terribile". Anche in questo caso Carol era stata timidamente derisa da alcune ragazzine più grandi. A noi poco importa sapere se le storie dei bambini fossero vere o meno, quanto più sottolineare gli effetti disastrosi che la violenza del conflitto armato e del traffico hanno avuto sulle loro fantasie.

madri delle favelas – nel caso di Roberta elevata dal suo ruolo di educatrice e probabilmente dal suo essere donna *da igreja*.

Deize: Io ho lavorato molto con il dare nuove opportunità attraverso la chiesa. La copertina del mio libro è di un trafficante che fu ucciso l'anno scorso, una persona che marcò la mia vita completamente. È morto il giorno del mio compleanno. Era venuto da un'altra favela e stava a Cantagalo da molto tempo. Era uno dei *gerente* del traffico qui nel *morro*. Io, quando andavo in chiesa, mi fermavo sempre per dire una parola, conversare e raccontavo la storia di mio figlio per farla conoscere a questi ragazzi. Cominciai a portare la parola di Dio, che Dio aveva un futuro e cose migliori per loro, per quanto la società li rigettasse. Una storia che usavo molto era quella di Ezechiele. Era un uomo che chiedeva soldi e tutti avevano paura di lui, ma Gesù no. Allora i ragazzi mi chiedevano di sapere di più di questo Gesù. Gesù, conoscendo il cuore di quell'uomo, riuscì a vedere il futuro e le cose buone di quell'uomo. (...) Ezechiele fu benedetto e mutò di vita. Lo stesso può succedere a voi, dicevo. Anche se la società vi discrimina e vi guarda come un niente, Gesù vede nel profondo e può cambiare la vostra storia. Così quel ragazzo si affezionò molto a me e arrivò a chiamarmi mamma. Mi ha raccontato che entrò nel mondo del crimine a 10 anni perché sua madre morì durante il parto e la famiglia lo discriminava sempre, perché dicevano che lui era la causa della morte della mamma. Non ebbe niente, l'amore di un padre era tutto per gli altri fratelli e sorelle e per lui niente. Cominciò con un fammi un piacere di qui, un piacerino lì e finì con l'entrare nel crimine. Io l'ho conosciuto che aveva già 27 anni e io gli dicevo che non era giusto così, che aveva alternative. Hai perso una mamma, ma ne hai trovata un'altra. E per lui ho assunto questo ruolo di madre. Perché era solo questo che voleva e diceva "*poxa* se avessi avuto una mamma, oggi non sarei nel crimine e non sarei la persona che sono". Con le donne era una persona super super violenta, aveva rabbia delle donne. Aveva tante donne perché era molto bello, era pieno di collane di oro, orecchini, anelli e questo attirava tanto l'attenzione delle donne. Lui le picchiava tanto, ma picchiava picchiava picchiava arrivando a rompere i denti, strappare i capelli, lasciarle deformate. Il suo nome era Marcio. Io gli dicevo "Marcio non fare così, oggi tu hai figli e ti piacerà stare con loro. Immagina tua figlia che si fida e se qualcuno facesse quello che fai tu? Ti sei mai messo nei panni delle mamme,

che tu stai picchiando le loro figlie? Ti sarebbe piaciuto vedere tua mamma prenderle da tuo papà?” E no, lui disse di no. Lui picchiava molto le donne per causa della rivolta che era cresciuta dentro di lui quando suo papà lo picchiava per causa delle donne che portava in casa. Lui pensava di non avere l’amore di suo papà per causa delle ragazze. Era migliorato molto, le persone vedevano che stava cambiando. Stava quasi uscendo dal traffico. Fu arrestato e mi scrisse quella lettera che ho messo nel libro. Ho visto in quella lettera l’amore che aveva per me. Lui mi diceva: “io sono tuo figlio”. Mi chiamava mamma. Non è successo solo con lui, ma con altri ragazzi del traffico. Un altro, per esempio, che oggi è uscito e che era proprio in prima linea nel traffico qui del *morro*, un uomo perverso, un uomo di guerra. Abbandonò tutto e oggi è *na igreja*. Io un giorno sono stata ricercata dal Bope prima dell’UPP perché volevano sapere chi era questa Deize che se ne stava lì a parlare di cose da *igreja* con i trafficanti. Nelle intercettazioni telefoniche mi ascoltavano solo parlare di Dio e Gesù quindi non furono neanche nella mia casa. Non avevo commesso nessun crimine! Io facevo così. Una volta sono riuscita a salvare un ragazzo che era dipendente di crack e sua mamma mi ringrazia ancora oggi. C’erano lì i ragazzi del traffico e dicevano che l’avrebbero ucciso perché dicevano che aveva rubato il cellulare, il cellulare di una abitante del *morro*. In quel momento passavo di lì e dissi “ragazzi, ma cosa succede”. E loro “non immischiarti zia, ha rubato il cellulare della zia che abita là e questo e quello”. E io dissi “e voi lo uccidete? siete voi che lo avete reso dipendente avete fatto della droga il suo padrone. Se non ci sono i dipendenti la *boca di fumo* non funziona. Il telefono è il prezzo di una vita? Adesso scendo e prendo un cellulare. Cos’è un cellulare davanti a una vita”. Mi sono seduta. “Immagina sua mamma tornando dal lavoro e sapendo che il figlio è stato ucciso per un cellulare e non ha nemmeno un corpo da poter sotterrare”. Lo liberarono e finì a vivere in strada nella *croacolandia* di Manguinhos e arrivò a prostituirsi, a vendere il suo corpo. Sparì per più di cinque anni e adesso è tornato a casa. È uscito dal crack da solo, non per causa dello Stato. L’ho visto io. Adesso lavora. È così che vivo la mia vita. (Deize, Agosto 2014).

Nella parte d’intervista sopra riportata Deize afferma la sua autorità agendo il suo ruolo materno, sia sopperendo alla relazione affettiva mancata di Marcio con la madre sia nello spazio pubblico della *boca de fumo*. La madre, l’attivista e

la donna *da igreja* che sono in Deize agiscono sul e ridefiniscono il continuum di violenza interpersonale vissuto da Marcio e le lettura biblica si ibrida straordinariamente con l'interpretazione politica e affettiva della violenza di Marcio e degli altri trafficanti.

La categoria "madri vittime di violenza" si costruisce anche tramite un'allusione religiosa. Il vincolo affettivo che coinvolge una sofferenza intensa per la perdita di un figlio fonda la credibilità della madre tanto nel rivendicarlo quanto nel Donarlo a una causa – la lotta contro la violenza o per la giustizia e la pace – così come fece Maria, la madre di Gesù. Nonostante la sofferenza per il martirio e la morte in croce Maria comprese che era necessario che un innocente morisse perché fosse possibile la redenzione di tutti. (...) (Il sacrificio di Gesù è anche, parzialmente, il sacrificio di sua madre (Leite, 2009, p. 215).

Il caso di Roberta, Elisa e Deize invita dunque a riflettere su come non solo il ruolo delle madri sia determinante nel denunciare, prevenire o evitare le violenze sia della polizia, che quelle del narcotraffico e su come l'azione femminile sia in grado di definire contingentemente attori, carnefici e vittime del mondo di violenza in favela. Emergono differenti linguaggi che rafforzano l'autorità delle madri, completamente ibridati e concatenati tra loro: quello affettivo, quello della lotta e quello pentecostale. L'autorità è agita, ostentata e riconosciuta nell'essere madri, attiviste, missionarie *da igreja* e la maternità emerge uno spazio di protesta (de Alwis, p. 133) e un luogo di ricomposizione di un ordine quotidiano, continuamente minato. Minato dall'incertezza del quotidiano e dalle costruzioni responsabilizzanti e criminalizzanti delle madri faveladas alle quali spesso non viene riconosciuto il diritto e il tempo di soffrire.

"Non sono donne e ragazze quelle che uccidono di più con le armi da fuoco. Corretto. Non sono (...) quelle che più muoiono per colpi di armi da fuoco. Vero. Quindi donne e ragazze non hanno nulla a che vedere con la questione. Errato" (Moura, 2007, p. 14). Le donne, proprio in relazione al ruolo di cura che viene loro assegnato e alla maggior vicinanza con i figli, soffrono spesso l'impatto della violenza urbana quando i loro cari ne divengono vittime dirette. "Nonostante non si voglia suggerire che gli uomini non soffrano anche emozionalmente,

statisticamente sono gli uomini che hanno più probabilità di morire, lasciando affrontare alle donne il seguito” (Wilding, 2010, p. 739) e, in molti casi, il presente della violenza attraverso il ruolo attivo, nonostante spesso invisibile, di mediatrici, redentrici, vittime e responsabili della vita e della memoria degli uomini.

## Capitolo 7

### Paralisi e stress da violenza. Incorporare l'incertezza.

B, 8 anni: “Zia tu hai paura della morte?”

L. “Non ci penso molto”

B. “Io muoio di paura della morte. Io sogno molte volte persone morte. Distese per terra con tutto il sangue e le cose di fuori”

BB, 9 anni: “Sì anche io muoio di paura della morte. Una volta ero in casa e poi in basso hanno cominciato a sparare e allora mia nonna là mi ha detto di stare in casa, ma lei è uscita e io sono uscita. E c'era lì un tipo, il figlio di F. fratello di C. che era morto con tutte le cose di fuori.

B. “Sì perché succede spesso. Allora quando cominciano a sparare e mio papà che, lo sai, sta sempre in strada. Allora io penso che può essere morto nel vicolo. A volte non riesco a dormire. Perché io dormo tardi non come te che vai a dormire alle 11 di sera. Magari sto su facebook, ma a volte penso alla morte.

Si può testimoniare della criminalità della norma sociale che consegna l'unicità dell'essere all'oblio eterno non attraverso un atto di drammatica trasgressione bensì attraverso una discesa nella vita quotidiana? Come è possibile articolare la perdita non semplicemente attraverso un atto di ribellione drammatica, ma imparando piuttosto ad abitare il mondo, o ad abitarlo di nuovo da una posizione di lutto? (Das, 2005, p. 219)

#### 7.1. Pastor Elias e Caio. Paralisi e proiettili.

E: Sono il pastore Elias da Silva presidente dell' *Assembleia de Deus de Vargem Pequena* in una comunità conosciuta come Cesar Maia. Prima, ti parlo un po' della mia vita, non ero una persona che viveva con Dio, ero distante vivevo in una comunità qui vicina chiamata Cidade de Deus e ho vissuto 35 anni dentro la Cidade de Deus, ma sono nato ad Anil<sup>209</sup>. I miei genitori erano evangelici e sono cresciuto frequentando la chiesa, da subito sono stato presentato in chiesa. Eravamo 8 fratelli, 4 fratelli e 4 sorelle. E così siamo cresciuti alla Cidade de Deus. Arrivò un tempo, il tempo

---

<sup>209</sup> Cesar maia è una favela, Anil e Jacarepaguá quartieri popolari tutti situati nella zona ovest di Rio de Janeiro.



dell'adolescenza, che noi, nel caso io, ho cominciato a frequentare amici che in realtà non erano amici e che stavano cominciando a fare cose errate. Io mi lasciai coinvolgere da loro. La mia vita lì cominciò a scorrere al margine della legge, ho cominciato a essere marginalizzato per quello che stavo praticando e facendo.

L: Praticando cosa?

E: Nel caso noi stavamo praticando furti. E dopo arrivò un'epoca in cui rubavamo in casa.

L: Case nella Cidade de Deus?

E: No case fuori dalla Cidade de Deus. E arrivò un'epoca in cui abbiamo cominciato a derubare persone che stavano dentro gli autobus, borse, gioielli, orologi, queste cose qui, ma in quel momento già ero immerso nei vizi. A quell'epoca era *maconha*, era prima del 1983, perché era prima di finire su una sedia a rotelle che fu nel 1983. (...) Mia mamma non sapeva cosa stavo facendo e non immaginava. Io le dicevo che giocavo a pallone che ero a casa di amici, ma in verità non stavo facendo niente di tutto ciò. Finché non sono anche diventato dipendente chimico, a quell'epoca era più che altro *maconha*.

(...) Tornando a me, avevo appunto cominciato a fare cose errate ormai da tanto ed ero arrivato anche a comandare una banda. Facevamo quello che all'epoca era chiamato 155 che a quel tempo era un articolo, non so se oggi è lo stesso, che indicava l'assalto senza armi e così passava il tempo. Con arma sarebbe stato un 157, assalto a mano armata. Rubavamo, rubavamo, rubavamo e rubavamo finché un giorno, dice il detto che arriva un giorno in cui la casa cade, successe che un bel giorno avevamo programmato con un altro giovane che avremmo fatto un assalto e questo assalto non successe. Perché ci fu come un tradimento. Il giovane si era messo d'accordo con altre persone e io rimasi un po' disperato. L'ho cercato molto non lo trovavo ed ero molto ansioso, nervoso, arrivai in centro alla Cidade de Deus. Mi sono incontrato con altri giovani, era il 1 giugno 1983. Un altro giovane mi disse "allora andiamo a cercare un po' di soldi" e io sono andato. In quella disperazione e agitazione siamo partiti e siamo saliti su un autobus per assaltare i passeggeri. Non eravamo armati. Io avevo in tasca un pacchetto di sigarette perché a quell'epoca avevo anche questo vizio delle sigarette. Il giovane che era con me a un certo punto ha visto il pacchetto e, pensando che fosse un'arma, uscì dalla vettura e io rimasi da

solo. Un tipo si alzò e tentò di bloccarmi, io ho finto che avevo un'arma e allora lui si sedette di nuovo. Avevo preso un orologio, due collane e il braccialetto d'oro di una persona. Spaventato, saltai giù dall'autobus, camminai una base di 20, 30 metri massimo. Io so solo che ho sentito un colpo secco. *Stec*. E immediatamente dopo questo rumore caddi a terra. Non mi faceva male nulla, volevo solo capire cosa mi era successo. Ho sentito solo uno stallo, un rumore. Quando riuscì a trovare le forze per chiedere aiuto, nessuno mi volle aiutare perché tutti sapevano che ero un assaltante. Quando un bambino, scendendo da una rampa, era la in Jacarepaguá, mi vide, io lo chiamai per chiedere aiuto, ma il fratello maggiore glielo impedì. Io non avevo male, non sentivo niente solo non riuscivo a muovere le gambe. Rimasi lì a terra. (...) Non sentivo male. A un certo punto riuscì a muovere il busto e cercai di attirare l'attenzione di un autobus, dentro c'era un abitante della Cidade de Deus che mi aiutò. Andò a chiamare la polizia per soccorrermi e mi portarono in ospedale. Senza dirmi nulla, mi portarono in sala operatoria e mi operarono. Venni a sapere che ero paraplegico solo dopo essere stato operato. Solo lì ho scoperto che non potevo più camminare. E sono paraplegico da quel giorno fino a oggi. A quel tempo non sapevo come avrei potuto vivere su una sedia a rotelle, come si fa a vivere come un paraplegico. Arrivò un momento in cui pensavo che fosse addirittura meglio togliermi la vita. E fui portato in un altro ospedale. Sono stato in tantissimi ospedali e ho preso qualsiasi farmaco.

L: Quale fu la causa della paralisi secondo la diagnosi dei medici?

E: All'inizio i medici non mi dicevano nulla, neanche alla mia famiglia. Un giorno un medico tirò su una radiografia e io vidi un foro nella mia colonna e gli chiesi cosa fosse e lui mi disse che era uno sparo. "Ha colpito la mia colonna?" gli chiesi io. Sì tu non potrai più camminare. Era già passato un mese dall'operazione. (...) Quando sentì quello stallo mentre stavo scappando dall'autobus era stato qualcuno dentro l'autobus che era armato e mi ha sparato. Lo sparo passò dal torace e perforò la mia colonna. Avevo 17 anni. Rimasi senza poter camminare, la mia routine sarebbe cambiata completamente. Entravo e uscivo dagli ospedali continuamente e vedevo altre persone che soffrivano molto, sentivano molto dolore e in quel momento mi sono riconciliato con Dio. (...) Quando ti riconcili con lui, lui ti dà la forza. Fu proprio il giorno in cui stavo pensando di togliermi la vita

che Gesù ha mandato una sorella da me e mi spostarono in un altro ospedale per fare fisioterapia. Sono stato ricoverato in tutto un anno e tre mesi. Poi ho avuto piaghe da decubito e quindi sono tornato in ospedale. (...) Le persone cominciarono a portarmi in chiesa e cominciai a seguire Cristo, cominciai a formarmi e sono diventato Pastore. Oggi ho il potere di amministrare la vita delle mie pecore e faccio anche evangelismo nelle strade. Oggi esattamente nel punto in cui mi hanno sparato c'è una casa di salute. Sono malati e molti di loro non ricevono visite, così noi andiamo, preghiamo, chiacchieriamo. Questo è quello che mi motiva oggi. (...) Vivo qui da 13 anni. Era bello vivere alla Cidade de Deus, ma l'opera del Signore non sai mai dove ti porta. Venne questa opportunità di venire qui. Siamo venuti con il Pastor Ismael e ci siamo espansi in questa comunità, adesso apriremo in Santa Cruz che è un quartiere molto povero. Io ho vissuto lì sei anni. A quel tempo stava cominciando a essere costruita perché era un progetto del governo Garotinho<sup>210</sup>. Aveva destinato una parte con delle case che erano solo per deficienti fisici, non solo fisici in realtà. Era Nova Sepetiba il nome del congiunto abitativo. Il governo mi ha offerto un posto e mi sono trasferito. All'epoca ci siamo messi insieme e abbiamo chiesto se potevamo creare un'associazione per persone con handicap e, visto che il palazzo era disabitato e avevano paura fosse invaso, ci hanno permesso di farla. ADNS si chiamava, abbiamo aiutato tantissime persone (...) ha collaborato con noi anche l'Università Federale, venivano a insegnare come usare gli alimenti. Abbiamo fatto mettere dei PC, lì non arrivava neanche internet. (...) A quel tempo non era con la chiesa, era sempre un lavoro sociale, ma non con la chiesa. Facevamo azioni sociali, sempre senza politici era proprio un buon lavoro.

L: E dopo?

E: L'atto dell'associazione diceva che avevamo un tempo limitato per poter lavorare in quell'edificio. Arrivò il periodo delle elezioni e decisero di darlo ad altri. E allora cominciai a legarmi di più alla chiesa e a lavorare più per il Signore (Elias, Maggio 2014)

Ci mise circa 30 minuti il Pastor Elias a dirmi perché era su una sedia a rotelle, che la causa della paralisi era un proiettile che aveva perforato la sua spina

---

<sup>210</sup> Anthony Garotinho è stato governatore dello Stato di Rio de Janeiro tra il 1999 e il 2002.

dorsale. Era più urgente narrare l'esperienza e il sentire del dramma che aveva vissuto attraverso la descrizione delle percezioni e dei rumori dell'incidente, la ricerca di aiuto, l'arrivo in ospedale, l'operazione e la scoperta avvenuta dopo l'infinità di un mese di aver perso l'uso delle gambe. O forse dava per scontato che la sua descrizione rimandasse a uno sparo.

La traiettoria del pastore Elias si muove tra una molteplicità entrate e uscite dagli ospedali, da favelas differenti, progetti statali, municipali e religiosi e, attraverso queste molteplici appartenenze marcate dall'esperienza della paralisi, articolava il senso della sua storia di vita. La violenza inflitta si confonde con quella subita, quella del proiettile a quella delle istituzioni sanitarie e dei progetti municipali suppostamente inclusivi che lo hanno relegato in un'area estremamente marginale della città di Rio de Janeiro, una zona di abbandono sociale per usare un'espressione di Biehl (2013).

Il mattino del 3 luglio del 2014 ero andata in Rocinha per fermarmi a dormire qualche giorno a casa di Roberta. Appena arrivata mi aveva abbracciata forte, piangendo. Qualche giorno prima, Caio, il figlio sedicenne di sua sorella minore era stato portato d'urgenza in ospedale con un "proiettile nella cervicale".

Laura: Com'è avvenuta la paralisi di Caio?

Roberta: Un poliziotto dell'UPP gli ha sparato alla cervicale ed è rimasto paralizzato. Era nel vicolo vicino alla chiesa. Sai dove c'è quel muretto? Era seduto lì, in verità non so quanta droga avesse addosso. Era da solo, erano le tre del pomeriggio. Dei testimoni che abitano vicino hanno visto che non stava facendo nulla. Sono arrivati 15 poliziotti dell'UPP si sono fermati nel vicolo sopra erano proprio sopra di lui. Dall'alto hanno puntato alla cervicale, apposta. Dato che lui era fermo, perché proprio non stava facendo nulla, avrebbero potuto colpire la testa e ammazzarlo. Ma no, hanno puntato alla cervicale *per farne un paralitico fisico e sociale*. C'erano un sacco di testimoni, ma come sempre tutti favelados che non valgono nulla per quei codardi. E oltretutto, mi ha detto una testimone che l'UPP l'ha minacciata di renderle la vita impossibile se testimonia contro di loro. Ho pensato e ripensato come sarebbe stato se tu fossi stata qui continuavamo a dirci perché Dio, perché Gesù e perché non c'è qui la Laura. La tua presenza avrebbe cambiato tutto, avrebbero avuto paura di te, potevi essere una giornalista o una dei diritti umani, o di qualche ONG. Una

signora che viveva lì e ha visto tutto ha chiamato mia sorella immediatamente “l’UPP ha sparato a Caio, sono fermi lì, immobili a guardare, Caio è a terra”. Mi ha chiamata subito “Roberta corri hanno sparato a Caio”. Solo la forza di Gesù per correre giù dalla favela a quella velocità. Ti giuro erano 15 poliziotti fermi, non stavano facendo nulla, tutto un caos tutti urlavano. Sai come sono guerriera io, ho cominciato ad attaccarli a minacciarli di chiamare la stampa nazionale e internazionale, quelli dei diritti umani. Eravamo in tanti, un sacco di mamme, di fratelli e sorelle della chiesa che pregavano sul nostro Caio. L’UPP diceva, ancora una volta che era legittima difesa e che Caio era rimasto ferito nello scontro armato, che li aveva visti in alto e aveva cominciato a sparare. Ma da solo? Contro 15 poliziotti dell’UPP, cos’è scemo mio nipote? Ci credono scemi? Quante volte l’hanno già fatto qui in Rocinha, tu lo sai. Ma soprattutto dov’è l’arma? (...) Abbiamo dovuto minacciare i poliziotti di chiamare la stampa, continuavo a tirare fuori il cellulare per convincerli a portare d’urgenza Caio all’ospedale là in basso. Alla fine l’hanno trasportato fino all’auto, l’hanno caricato su e l’hanno portato all’ospedale. L’hanno portato lì come un sospetto che è stato ferito in uno scontro armato Laura. Misericordia di Dio. Siamo arrivate lì io e le mie sorelle con il van del pastore Roberto. I poliziotti erano ancora in ospedale a dare la loro versione. Visto che era un sospetto e visto che la polizia doveva rilasciare la testimonianza di Giuda, non ce lo facevano vedere. Ho fatto un caos che ti puoi immaginare e sono riuscita a parlare con il direttore dell’ospedale. Francisca non riusciva a parlare, le avevamo dato delle gocchine per calmarsi e continuavamo a pregare in ginocchio che Gesù ci desse una nuova vittoria, che Caio stesse bene, che non fosse successo nulla. Tanto che dopo aver parlato con il direttore sono riuscita a vederlo. Non ci crederai, ma era in un piano alto, in una stanza da solo, era sedato. È arrivato lì con l’UPP e una volta arrivati all’ospedale l’hanno lasciato lì. Un nero, *favelado* e bandito (Roberta, Luglio 2014).

Caio era stato ricoverato un mese e rimandato a casa “prematuramente” come mi aveva confidato Roberta. Caio era ritornato a casa con una paralisi importante dal bacino in giù, “obbligato su una sedia a rotelle per tutta la vita. La polizia sperava che morisse così si sarebbe chiuso tutto con un *auto de resistência*” mi disse Roberta. Secondo la famiglia di Caio era stato fatto di

proposito di lasciarlo abbandonato in una stanza dell'ospedale, per farlo morire.

Nell'intrecciare la volontà dell'UPP di fare di Caio “un paralitico fisico e sociale” e la volontà dei medici di lasciarlo morire, Roberta fa emergere, attraverso un'immagine potentissima, il lavoro sistematico dello Stato e delle sue membra nel distruggere la vita di chi vive nelle favelas. Prendere di mira la cervicale di Caio, per Roberta significava aver decretato la mutilazione fisica e sociale di Caio, averlo immobilizzato fisicamente e socialmente, averne pregiudicato il futuro, i sogni, le possibilità i desideri mentre, probabilmente, per l'UPP significava aver agito preventivamente – come da suo ruolo – sulla violenza criminale in Rocinha.

La storia di Caio è una delle tante che, per chi non vive in favela, semplicemente non esistono. La minaccia di chiamare la stampa e il “dispiacere” della mia assenza erano legate alla possibilità di rendere visibile e pubblica l'aggressione della polizia su un giovane abitante della Rocinha. Chiamare la stampa è rimasta una minaccia e della storia di Caio, così come della maggior parte degli assalti della polizia nelle favelas di Rio de Janeiro, non rimane nessuna traccia nella memoria della società carioca.

Il ritorno a casa di Caio era stato molto difficile. Viveva in casa con Francisca, sua madre e sorella di Roberta in una zona della Rocinha che non era esattamente a prova di sedia a rotelle. Gradini sconnessi e vicoli talmente stretti e scivolosi che non permettevano la compresenza di due persone e una carrozzina affiancate. Ogni tre giorni Caio doveva recarsi in ospedale per fare fisioterapia. E d'altra parte, come mi hanno riferito Roberta e Francisca, era l'unica cosa che aveva da fare perché la scuola l'aveva abbandonata – come per Junior e Andreu, il figlio di Deize<sup>211</sup> - da tempo dopo essere stato al DEGASE. Decisero così di mandarlo a casa dell'altra sorella di Roberta che viveva in una zona della Rocinha più accessibile e di attivarsi per cercare di trovare una casa in affitto che permettesse a Caio di muoversi in maniera più agevole.

La “grande” violenza esercitata dal conflitto armato non è isolata e si concatena a quelle “piccole” violenze “incastonate nella normalità quotidiana” (Dei, 2005, p. 35; Scheper Hughes, Bourgois, 2004; Scheper Hughes, 2005). Nel caso di Caio e del pastore Elias, come in molte delle altre traiettorie ed esperienze

---

<sup>211</sup> Vedi rispettivamente quarto e sesto capitolo di questo lavoro.

analizzate in questo lavoro, “la violenza non può essere compresa solo nei termini della sua fisicità isolata. La violenza include anche assalti alla persona, alla dignità, al senso del valore o al valore della vittima” (Scheper Hughes, Bourgois, 2004, p. 1).

La traiettoria che precede l’evento traumatico, l’abbandono di Caio in ospedale e le difficoltà che la sua famiglia ha incontrato nel gestire la quotidianità agiscono, insieme alla violenza fisica, assaltando la dignità di Caio, così come del pastore Elias, e dei loro affetti.

[E]siste un continuum genocida fatto di un’infinità di “piccole guerre e genocidi invisibili” condotti negli spazi sociali normativi: nelle scuole pubbliche, nelle cliniche, nei pronto soccorso, nelle corsie d’ospedale, nelle case di cura, nei tribunali, nelle prigioni, nei riformatori e negli obitori pubblici. Questo continuum rinvia alla capacità umana di ridurre gli altri allo status di non-persone, di mostri o di cose, meccanismo che dà una struttura, un significato e una logica alle quotidiane pratiche della violenza (Scheper Hughes, 2005, p. 282).

## **7.2. Paralisi da stress. Carol e Dona Marlene.**

Tredici anni prima di questo tragico episodio, Roberta aveva perso un nipote. Il ferimento di Caio aveva fatto riaffiorare nella memoria di tutta la famiglia la tragedia che si era consumata anni prima. Capitava spesso che passassimo con Roberta per il vicolo dove era stato ucciso Thiago, a soli 16 anni. Il vicolo era un attraversamento quasi obbligato nel tragitto da casa sua alla zona commerciale della Rocinha e, ogni volta, per Roberta era lo stesso dolore, diceva, le sembrava continuamente di vederlo disteso “pieno di buchi di proiettili nel corpo”. Thiago era il secondo dei 3 figli di sua sorella Rafaela. Non si è mai saputo con certezza se fosse stato ucciso da un gruppo di trafficanti di una fazione rivale o dalla polizia. La famiglia di Roberta incolpava il Bope che proprio la notte della morte di Thiago aveva portato avanti un’operazione violenta nella favela. Verosimile. Thiago era super ben voluto in famiglia, era affettuoso, rispettoso, sempre di buon umore, sempre disposto ad aiutare. Alla morte del figlio, Rafaela “cadde in depressione” e per mesi “non si muoveva dal letto”, non

voleva vedere nessuno, “era apatica”. Secondo Roberta oltre allo shock per la perdita del figlio, Rafaela era rimasta “traumatizzata dal vederlo a terra sanguinante”.

Roberta: Una signora che abita vicino al vicolo dove hanno ucciso Thiago ha contattato Rafaela (...) Mia figlia Carol era a casa loro quando hanno telefonato. Andava spesso lì perché per lei Thiago era come un fratello erano molto legati tra di loro. Anche Carol è andata là nel vicolo. Una tragedia. L’ho riportata a casa, l’ho calmata come potevo e si è addormentata. Si è svegliata che non sentiva più le gambe, urlava, non riusciva ad alzarsi. Non muoveva solo le gambe riusciva ad andare al bagno ovvero a fare pipì. Edson l’ha presa in braccio e siamo corsi giù, l’abbiamo portata in ospedale. I medici continuavano a dire che non aveva nulla le hanno fatto di tutto, esami, Tac, risonanze. Solo Gesù ci ha salvate da questa situazione, la tragedia della morte di Thiago, la depressione di Rafaela e Carol che era diventata paralitica e anche depressa perché non si sapeva cosa avesse e sembrava non ci fosse nulla da fare. Siamo riusciti a mettere da parte un po’ di soldi e abbiamo contattato un neurologo di una clinica privata. Ha capito subito, dopo 5 minuti ci ha detto tipo “È una paralisi da stress dovuta alla morte del cugino e allo shock di averlo visto morto”. Avremmo dovuto fare terapia psicologica, ma tu lo sai com’è qui in favela. Ha preso vari farmaci che neanche mi ricordo più. Ma Carol è stata salvata solo quando abbiamo cominciato a frequentare la chiesa, Dio, il medico dei medici, l’ha guarita. Ho conosciuto persone che avevano il cancro, a cui i medici dell’ospedale avevano dato pochi mesi di vita e che da un giorno all’altro si sono svegliati senza cancro. Solo con le preghiere. Dio sa quando agire e darci la vittoria. Dio è fedele. Rafaela aveva già cominciato a frequentare la chiesa del pastore Roberto, un giorno sono andata anch’io. Sono stata toccata, da quel giorno è cambiata la mia vita. Con le preghiere, la fede in Dio, il lavoro dei missionari e delle missionarie, Carol è guarita. Sia la depressione di Rafaela che la paralisi di mia figlia erano spirituali, dovute allo shock della morte di Thiago, ma spirituali. Non puoi capire la gioia e l’allegria del vivere con lo Spirito Santo. Siamo state guerriere, non abbiamo permesso al demonio di distruggere le nostre vite. Ho passato tutti gli ultimi anni della mia vita a combattere, a lottare. Quando ti sembra di aver vinto ecco che arriva un’altra battaglia un’altra



sofferenza. Caio era nel mondo (...) Il Diavolo agisce così entra nella tua famiglia, seduce con i profitti del traffico di droga, del crimine, con l'alcool, la prostituzione, le armi. Ma come si dice Laura? Dalla grandezza della tua lotta, puoi immaginare le dimensioni della tua vittoria" (Roberta, Agosto 2013).

Al tempo della mia ricerca Carol viveva con il marito e la figlia in una favela della zona nord, non aveva mai più avuto problemi alle gambe, ma come mi disse un giorno soffriva di ansie, di crisi di panico. L'esperienza della paralisi e della morte del cugino avevano lasciato degli strascichi importanti nella sua vita. Carol continuava a frequentare la chiesa attivamente ed era solo grazie alle preghiere dei fratelli e delle sorelle che riusciva "ad alzarsi tutte le volte che l'ansia e lo stress cercavano di lasciarla a terra".

"La paralisi da stress è una paralisi del corpo che avviene a causa di uno stress, di un trauma o di uno spavento molto forte. È diversa dalla paralisi perché hai fatto un incidente o perché qualcuno ti ha voluto male. È proprio lo stress". Così *Dona Marlene*, una donna di 60 anni nata nello stato di Paraíba e migrata 30 anni prima del nostro incontro a Rio de Janeiro, mi descrisse la paralisi da stress. *Dona Marlene* viveva a Babilonia, non lontano da casa di *Dona Fernanda*, con due cani legati ad un albero davanti alla porta d'ingresso a scoraggiare possibili banditi, come mi disse lei. Il vicolo che collegava le due case era per metà asfaltato e per metà no e casa di Marlene era a tutti gli effetti immersa nella foresta del *morro*. Era membra della chiesa battista e si era "appassionata alla causa dei rifugiati haitiani in Brasile". Quando l'ho conosciuta stava tentando di convincere *Dona Fernanda* ad affittare la *kitchenette* a due ragazzi di Haiti. Fernanda non aveva la minima intenzione di affittare loro uno dei suoi beni più preziosi. "Sei pazza gringa? Sono brava gente, ma io mica mi fido. I soldi? Se poi non mi danno i soldi?". Fernanda, da buona *mulher cordial* – parafrasando Barque da Holanda<sup>212</sup> – fingeva di rendersi disponibile alla contrattazione per non fare brutta figura con le leadership della chiesa come mi confidò il giorno dopo. Ci era voluto poco prima che Marlene cominciasse a raccontarmi la sua storia.

---

<sup>212</sup> In *Raízes do Brasil* (1997) pubblicato per la prima volta nel 1936 Barque da Holanda usa l'espressione *homem cordial* per discutere caratteristiche spesso attribuite ai brasiliani come l'ospitalità e la cordialità appunto. In realtà per l'autore il termine *cordial* non si riferisce solo all'essere gentile e espansivo ma *cordial* rimanda al latino *cordis* che indica il cuore.

Aveva lavorato vent'anni in un negozio di tessuti a Copacabana gestito da italiani. Il “padrone” era un brav'uomo, gentile, non le aveva mai mancato di rispetto, Marlene non aveva nulla da recriminare al “brav'uomo italiano”. Il negozio era sempre affollato e le impiegate erano poche per riuscire a servire tutti i clienti. A nulla erano valse le richieste al “padrone” di assumere altre commesse.

Lavoravo lì a tempo pieno, poi dovevo tornare a casa e fare da mangiare ai miei figli, mettere in ordine, fare la spesa. Ero sola, ho cresciuto i miei figli da sola senza mio marito. Mi marito era molto violento, mi ha picchiata tanto, ma tanto *gringa*. Beveva molto e quando beveva mi picchiava che solo Gesù. Quando ha cominciato a essere violento anche con i bambini, sono riuscita a mandarlo via (Marlene, giugno 2013).

Per vent'anni è andata avanti così, a fare tutto da sola. Finché un giorno, 2 anni prima del nostro incontro, all'improvviso smise di parlare.

Non parlavo più, la voce non usciva dal mio corpo. Quel giorno era venuta in negozio la moglie del padrone e niente, all'improvviso non riuscivo più a parlare. Sono tornata a casa di corsa, il padrone non ha voluto portarmi in ospedale. Mia figlia era a casa. Ero agitata, ma agitata, agitata, agitata perché nessuno mi credeva, neanche al *Posto da Saúde*. Mi hanno dato delle gocchine per calmarmi, ma il giorno dopo ancora non parlavo. Tu non ti rendi conto *gringa*, non riuscivo a parlare quindi non riuscivo a spiegare cosa avevo. Orribile. Sono andata in ospedale e mi hanno detto che non c'era nulla. Di riposare e prendere le gocce e che mi avrebbero organizzato un incontro con lo psicologo. Ho aspettato un po', ma poi al *Posto da Saúde* ho parlato con la psicologa, è tipo una paralisi da stress mi ha detto. Mi sentivo una pazza, ma non ero pazza, veramente non riuscivo a parlare. Quando incontravo la psicologa mi sentivo una pazza e morivo di vergogna. In realtà è stata la chiesa ad aiutarmi *gringa*, per questo sono diventata missionaria. Il pastore l'ha visto subito. Una paralisi da stress, troppo stress, anni e anni di stress e troppi problemi e la gente invidiosa qui del *morro*. Invidiosa del fatto che avevo un buon lavoro e dei bravi figli, lavoratori. Perché io nella vita ho lottato e non sono stata a grattarmi. Andavo in chiesa tre volte a settimana pregavo il Signore e sono guarita, all'improvviso ho

ricominciato a parlare, l'apparato fono-qualcosa della parola è tornato a funzionare (Marlene, giugno 2013).

La definizione del disagio nei termini di una paralisi da stress poteva “rimandare”, secondo la psicologa che lavorava saltuariamente al *Posto da Saúde* di Chapeu Mangueira, “a un disturbo isterico”<sup>213</sup>.

Nel *DSM V* il disturbo di conversione è classificato come “Disturbo da Sintomi Somatici”, mentre nel *DSM IV* e *III* è elencato tra i “Disturbi Somatoformi”.

La manifestazione essenziale di questo disturbo è un'alterazione o perdita di funzionamento fisico, che suggerisce un disturbo fisico, ma che invece è apparentemente l'espressione di un conflitto o un bisogno psicologico. I sintomi del disturbo non vengono prodotti intenzionalmente e, una volta eseguiti gli appropriati accertamenti, essi non possono essere spiegati con nessun disturbo o meccanismo fisiopatologico conosciuto. (...) I sintomi più ovvi e “classici” di conversione sono quelli che suggeriscono malattie neurologiche come paralisi, afonia, convulsioni alterazioni della coordinazione, acinesia, discinesia, cecità, visione a tunnel, anosmia, anestesia, parestesia. (...) Solitamente il sintomo si sviluppa in una situazione di estremo stress psicologico e compare improvvisamente (...) Di solito è di breve durata, con esordio e risoluzione improvvisi. Fattori predisponenti: Precedenti disturbi fisici (...) stress psicosociali estremi (come ad es. la guerra o la morte recente di una persona cara). (...) La maggior parte dei casi vengono visti dai neurologi o dagli ortopedici di

---

<sup>213</sup> Non sono a conoscenza della diagnosi fatta dai medici nella storia di Marlene e Carol. La psicologa che frequentava il Galpão mi disse che molte donne soffrivano di disturbi isterici al *morro* da Babilonia. Avevamo fissato un'intervista che non ho mai condotto perché non l'avevo mai più vista nella favela. Sono però a conoscenza delle molteplici diagnosi che i medici di pronto soccorso e neurologi hanno fatto di una parestesia al piede destro che mi è apparsa improvvisamente nel giugno del 2014 e che mi ha fatto camminare con piede a martello per circa due mesi. Al pronto soccorso di una clinica privata di Rio de Janeiro mi dissero, facendomi una risonanza d'urgenza, che sospettavano sclerosi multipla o tumore al cervello. Un neurologo carioca – che per una visita nel suo studio si fece pagare 800 *reais* ovvero circa 300 euro - scrisse sul referto da inviare all'assicurazione che si sospettava una parestesia dalla causa sconosciuta. Durante la visita aveva insistito perché io confessassi di essere un'assidua consumatrice di cocaina. “Deve essere sincera signora. Non siamo qui a giudicarla, se non mi dice la verità non posso fare una diagnosi. Glielo richiedo, quanta cocaina consuma nell'arco di una settimana?”. Un eminente neurologo del San Raffaele di Milano disse che quel “sintomo somatico” era frequente nei casi di anoressia. Nel mio caso era stress e mi prescrisse Valium da assumere mattina e sera.

guardia oppure dai medici militari, specialmente in tempo di guerra” (DSM III, 1987, pp. 313-315).

Sintomi somatici e disturbi somatoformi sono categorie che rimandano senza segreti a quella separazione tanto cara alla biomedicina e altrettanto decostruita dall’antropologia medica, tra mente e corpo.

[I]l termine *somatizzazione* [corsivo dell’autrice] (...) ha mostrato tutta la sua limitatezza, gravato dal peso di una ipoteca etnocentrica, che a lungo ha letto questo idioma espressivo come una esclusiva delle popolazioni caratterizzate da una alterità culturale, oppure tipica delle classi sociali popolari, meno abbienti, incapaci di accedere ad una espressione del loro disagio in termini psicologici. Parlare di *esperienza incorporata* [corsivo dell’autrice], invece, consente di superare la distinzione corpo/mente, mettendo in luce la base corporea, esperienziale, della percezione della realtà esterna (storica, sociale, ambientale). L’analisi della percezione e della pratica dell’incorporazione porta ad analizzare in che modo le esperienze e le rappresentazioni culturali vengano costruite e oggettivate in un processo corporeo continuo, processuale e dinamico. Non più, quindi, come un equivoco che la psiche gioca al corpo, non più come una incapacità espressiva a padroneggiare lessico e discriminazioni psicologiche, e che va disambiguata e tradotta, ma come un “continuum sociofisiologico” dell’esperienza (Kleinman, 1988, p. 57) (Cozzi, 2007, pp. 80-81).

La lotta per una “*vida boa*” condotta da *Dona* Marlene è culminata in una condizione d’immobilità temporanea sbloccata dalla frequentazione assidua della chiesa. Due decenni di lavoro stressante al servizio di un buon padrone, le violenze e l’abbandono da parte del marito, l’impegno a crescere dei bravi figli avevano reso Marlene vulnerabile alla malattia e agli sguardi degli altri. “Un corpo stanco e provato è un terreno fertile per il diavolo” mi disse un giorno un pastore.

Ricordo ancora bene quando Elaine, 50 anni, abitante della Cidade de Deus, mi disse che quando era più giovane e viveva in Rocinha le era venuta una

tubercolosi<sup>214</sup> da stress. Rimasi un po' stupita e forse in modo poco delicato le chiesi come fosse possibile parlare di una tubercolosi da stress. Elaine mi disse che la tubercolosi è una malattia che si trasmette da persona a persona, con semplici colpi di tosse o se si entra in contatto troppo ravvicinato con soggetti già malati.

Se fosse solo così la Rocinha intera sarebbe eternamente malata di tubercolosi. Ci sono persone vulnerabilizzate, che sono più deboli, sia fisicamente sia perché hanno vissuto dei problemi personali, hanno perso qualcuno, hanno problemi a casa. Per me è stato così, ero così vulnerabilizzata dallo stress che la tubercolosi è riuscita ad attaccarmi” (Elaine, Luglio 2013).

L'immobilità fisica rende evidente, attraverso un linguaggio condiviso, il senso di paura, incertezza e rende obbligato un ascolto. Il silenzio di Marlene e l'immobilità di Carol rendono sensibile una frattura drammatizzata nella quotidianità. Se nel caso di Carol è apparentemente più definibile il nucleo drammatico della paralisi, nel caso di Marlene sembrerebbe più difficile e forse inutile circoscrivere l'evento traumatico. Si potrebbe provare a leggere l'afonia di *Dona Marlene* come un'impossibilità di mettere in forma una traiettoria di fatica

---

<sup>214</sup> La Rocinha era tappezzata di cartelloni che invitavano a prestare attenzione ai sintomi della tubercolosi. Dati del 2014 mostrano come in Rocinha i tassi di contagio fossero 11 volte superiori a quelli del resto del paese (Fonte: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/01/politica/1441120198\\_053979.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/01/politica/1441120198_053979.html)). (Ultimo accesso Dicembre 2017). La quantità incalcolabile di case costruite una accanto all'altra e una sopra l'altra avevano configurato uno spazio denso e letteralmente soffocante. C'erano vicoli dove non batteva mai il sole e che, di conseguenza, ospitavano case umide e in cui non si respirava dall'odore di muffa. La poca ventilazione e la carenza di sole creano ambienti ideali per la proliferazione dei batteri che causano la tubercolosi. Svegliandomi un giorno con un gigantesco rigonfiamento dolorante sotto il mento mi recai al Posto de Saúde di Santa Teresa. Sentendo che avevo la tosse con il catarro la dottoressa mi chiese da quanto tempo avessi questo disturbo e cosa facessi a Rio de Janeiro. Al solo nominare la Rocinha mi chiese se avevo fatto i test per la tubercolosi, radiografia polmonare e analisi dell'espettorato. Avevo tosse con catarro da più di un mese ormai e, nonostante la Rocinha fosse tappezzata di cartelloni, non mi era venuto in mente di farmi controllare. Era come se non avessi percepito la tubercolosi come un mio problema, come se non mi fossi percepita come soggetto a rischio di contrarre la malattia. Simone Toiji, antropologa dell'Università di St. Andrews (UK), collega e amica, nata e cresciuta a São Paulo da famiglia benestante di origine giapponese, ha sofferto un grave danno polmonare a causa di una tubercolosi non curata. Il suo respiro è accompagnato da un sibilo costante ed è come se avesse perennemente il fiatone. “Ci hanno messo un anno e mezzo a capire che avevo contratto la tubercolosi. In Brasile non è una malattia delle classi medio-alte, ma una malattia che, per le istituzioni sanitarie, colpisce solo la popolazione vulnerabile del paese”.

lavorativa vissuta al servizio del suo padrone, gli sforzi nel mantenere una routine domestica che potesse garantire un futuro ai propri figli, gli attacchi degli sguardi del vicinato invidioso, la separazione da un marito violento, la storia di migrazione, la vita in una casa dalle pareti ammuffite, umida, costellata di oggetti impolverati e accatastati e situata in una posizione precaria della favela. “Casa mia lo vedi, non è come quella di *Dona Fernanda*, è umile, ma è casa mia. Dovrei fare dei lavori, ma dovrei andare a vivere da mia figlia intanto e lei non vuole”. La situazione precaria della sua casa e la sua quotidianità raccontavano anche di un’immensa solitudine di *Dona Marlene* che congiurava al costante sentimento di insicurezza.

È ancora il peso del silenzio, della violenza che nasconde e che è in grado di produrre, a marcare la vita di Marlene. Come ha mostrato uno studio portato avanti da Soares Jorge (2009), ricercatore della *Fiocruz (Fundação Oswaldo Cruz)*, se è vero che il silenziamento della violenza è esso stesso produttore di sintomi, si può affermare che i procedimenti di salute che considerano semplicemente gli aspetti organici, rinforzano questo silenziamento e i procedimenti medici, dunque, agiscono limitando la clinica appena alla soppressione di questi sintomi (ibidem, p. 18).

Come afferma Scheper Hughes (1993, 2000) in un’analisi della malattia dei *nervos* studiata nel nordest brasiliano tra i raccoglitori di canna da zucchero, “la stessa prassi biomedica invita a interpretare ogni sorta di disturbo somatico nei termini del suo discorso essenzializzante e universalizzante e (...) *segnala ovunque la sconfitta degli idiomi tradizionali della resistenza e della non conformità [corsivo mio]*” (Scheper Hughes, 2000, p. 291).

Non sono sicura si possano leggere le paralisi da stress di *Dona Marlene* e *Carol* come idiomi tradizionali della resistenza sconfitti. Sicuramente come forme incorporate dello stress – intesa come categoria “nativa” ed esperienza – provocato da una violenza continuativa, multiforme, diffusa e dissolta nella quotidianità e nelle soggettività, di cui spesso è difficile e vietato parlare. Sicuramente la medicalizzazione e la conseguente depoliticizzazione di questi linguaggi corporei può contribuire letteralmente a sedarne il potere e la forza critica.

Giuliano, 37 anni, era il marito di Elisa figlia maggiore di Roberta era nato e

cresciuto in Rocinha. Elisa aveva un figlio già adolescente nato da una relazione passeggera quando aveva 15 anni. Con Giuliano avevano avuto un figlio che al tempo della mia ricerca aveva sei anni. Vivevano tutti insieme, ma le relazioni erano tese specialmente tra il primo figlio di Elisa e il marito. Il bambino trascorreva pochissimo tempo con il padre perché Elisa non si fidava e faceva i salti mortali tra il lavoro come segretaria nel centro della città e casa sua per lasciarli insieme il meno possibile. Giuliano non lavorava a causa della sua “tendenza a diventare depresso e a soffrire di attacchi di panico”. Gironzolava per la favela e dormiva. Un giorno del marzo del 2014 era andato a fare un colloquio per lavorare in supermercato a Ipanema e, tornando a casa, era “impazzito”. Sull’autobus aveva cominciato a parlare con una “persona immaginaria che secondo lui lo stava seguendo e minacciando” mi disse Roberta.

Secondo Elisa era da un po’ che Giuliano sosteneva che qualcuno l’avesse preso di mira, che lo stesse seguendo, ma fino a quel giorno non si era preoccupata più di tanto. “Come sempre diceva di avere mal di pancia, la tachicardia e che non voleva uscire di casa e incontrare altre persone. Diceva che si sentiva stanco, e come sempre stava a dormire, neanche fosse un cane”. Un amico di famiglia che era sull’autobus insieme a Giuliano aveva riferito a Elisa che, dopo aver cominciato a urlare e inveire contro una persona immaginaria, aveva obbligato il conducente a fermare l’autobus ed era sceso correndo ai margini della strada. Dopo averlo recuperato per la strada era stato portato alla UPA<sup>215</sup> della Rocinha, calmato con degli ansiolitici e invitato a rivolgersi al CAPS (*Centros de Atenção Psicossocial*)<sup>216</sup> per ricevere assistenza psichiatrica. A Giuliano fu diagnosticata una schizofrenia da curare con farmaci e cicli di psicoterapia che lui non aveva mai accettato di fare, così come non aveva mai accettato di frequentare il CAPS. Come mi disse Elisa, Giuliano aveva accettato i farmaci, ma non la psicoterapia perché era una “cosa da pazzi”. Le dosi da cavallo che Giuliano ingeriva quotidianamente l’avevano reso debole, apatico, pallido e in un mese perse molti chili. Secondo Roberta il quotidiano vagabondare di Giuliano

---

<sup>215</sup> *Unidade de Pronto-Atendimento* (ovvero Unità di Pronto Soccorso) sono strutture della rete del SUS *Sistema Único de Saúde*. L’UPA della Rocinha è stata inaugurata nel 2010.

<sup>216</sup> I CAPS (Centro di Attenzione psicosociale, in italiano) sono centri specializzati nella salute mentale e nel trattamento e reinsertimento sociale di persone con disturbi mentali gravi o persistenti. Il CAPS di pertinenza della Rocinha è situato proprio all’entrata della grande favela e accoglie anche gli abitanti di altri quartieri e favelas vicini: Vidigal, São Conrado, Gávea, Ipanema, Lagoa e Jardim Botânico

poteva spiegare le sue manie di persecuzione, l'aver visto o fatto qualcosa.

Il caso di Giuliano, insieme a quello di Marlene, mostrano che esporre pubblicamente il proprio disagio attraverso il ricorso alla psicoterapia provocava vergogna e esponeva al rischio di essere considerati “dei pazzi”. Il loro disagio era legittimato proprio dall'uso dei farmaci, della medicalizzazione dell'esperienza di vulnerabilità e dalla presenza di sintomi organici e fisici in grado di rimandare all'idea di un “corpo stanco e stressato”, intoccabile, bisognoso di cure, attenzioni e rispetto.

In entrambi i casi emergeva la difficoltà a circoscrivere l'evento o la concatenazione di eventi che avevano provocato la malattia e un apparente rifiuto di esporre la vulnerabilità emotiva che faceva sistema con una carenza di professionisti della salute in grado di aiutarli<sup>217</sup>.

In queste storie, le esperienze e narrazioni di malattia emergono come luogo in cui “si esercitano forme di critica sociale (...) [e] un modo per dar voce alle difficoltà vissute” (Schirripa, 2012, p. 96-97) e la chiesa, le grammatiche pentecostali e la relazione con Dio affiorano sia come luoghi della guarigione, o della prospettiva di guarigione, sia come mezzi “attraverso cui riflettere e mettere in discussione l'ordine sociale e prospettare un mondo diverso” (ibidem). La riconciliazione del pastore Elias con Dio, la frequentazione della chiesa da parte di Roberta e Carol e la loro salvezza, le preghiere di Marlene emergono come cammini privilegiati per superare la malattia, per rialzarsi, ricominciare a parlare o *imparare* a “vivere come un paraplegico” (Deridda, 2004 in Fassin, 2014, p. 42) forse sfidando quella che Nguyen (2006) chiama la “biologizzazione della sorte” o del futuro. La malattia diviene “una risorsa sociale, non solo per i suoi vantaggi economici ma anche per le sue implicazioni morali e civili” (Fassin, 2014, p. 57). Il linguaggio della salvezza e della liberazione dalle forze del male – Roberta dice molto chiaramente che la paralisi di Carol e la depressione di Rafaela erano

---

<sup>217</sup> Come mostrano anche Soares Jorge (2009) e Fazzioni (2016) va considerato come la violenza quotidiana del conflitto armato in favela spesso agisca limitando i movimenti e il lavoro dei professionisti della salute. Durante il conflitto scoppiato nel settembre del 2017 in Rocinha, l'UPA ha smesso di funzionare e ha avuto grande copertura mediatica il caso di una dottoressa che si è licenziata a causa delle condizioni poco sicure di lavoro. Su internet sono circolati video e immagini molto visualizzati dei lavoratori che si nascondevano per proteggersi dalle sparatorie. Ancora, come mostra Fazzioni (2016), il fatto che molte delle terapie proposte siano in gruppo e che molti agenti di salute siano essi stessi abitanti delle favelas in cui lavorano, possono inibire le persone a portare avanti le richieste di aiuto e le cure.



spirituali – ibridati a quelli biomedici e psi, permettono, ai miei interlocutori di accompagnare il movimento del corpo nel dar voce alle difficoltà vissute e all'esperienza di vulnerabilità alla violenza. Il Diavolo, nel discorso pentecostale, con la sua azione distruttiva, lavora su terreni resi già vulnerabili da condizioni strutturali e dalla violenza diffusa, come già mostrato in questo testo.

La guarigione [pentecostale] diventa parte di un complesso percorso esistenziale centrato sulla conversione [e] non è interpretata solo come un'irruzione del divino nella contingenza umana (...), ma viene invece inserita al di dentro di una globale rilettura del percorso esistenziale dell'afflitto, così che la malattia e la sua successiva risoluzione assumono senso in riferimento alla conversione. (...) La rilettura del percorso esistenziale del convertito impone che i momenti critici della sua esistenza vengano visti come elementi significativi di tale percorso, e i disagi e le sofferenze che egli ha patito vengano sottolineati. Il negativo, che in tale contesto è identificato con il diavolo, si nasconde nelle pieghe dolorose della vita quotidiana degli individui e nelle sofferenze psichiche, fisiche e spirituali che essi patiscono. Il momento della conversione permette di attribuire un senso a quelle sofferenze" (Schirripa, 2012, p. 24).

La conversione, la guarigione e liberazione permettono ai singoli soggetti di ristabilire un ordine nella propria vita<sup>218</sup> (Csordas, 2012, p. 133) e individuare, attraverso linguaggi specifici gli attori, le dinamiche e le relazioni che hanno agito negativamente sulla vita.

Si potrebbe affermare che il linguaggio pentecostale abbia guidato Carol, Roberta, Marlene, Elias in un processo di ri-politicizzazione del disagio e dell'afflizione dove i processi di medicalizzazione contribuiscono, invece, a silenziare, le componenti sociali, politiche, economiche e culturali di determinati forme di espressione della vulnerabilità.

---

<sup>218</sup> Secondo Csordas (2012), "[i]l sistema di guarigione è olistico in quanto aspira, in principio, a reintegrare tutti gli aspetti della persona che è concepita come un insieme tripartito di corpo, mente e spirito. La concezione tripartita della persona è la base per tre distinti tipi di guarigione tra loro interrelati: la *guarigione fisica* da malattie corporee, la *guarigione profonda* da stress e disturbi emotivi e la *liberazione* degli effetti negativi dei demoni e degli spiriti maligni [corsi dell'autore]" (ibidem, p. 112-113).

### 7.3. Stress da violenza.

I casi di paralisi sopra brevemente analizzati invitano a riflettere sui modi in cui la violenza, nelle sue molteplici forme e usi, “incide i corpi con messaggi e significati” (Menjivar, 2011, p. 64). La pervasività del *continuum* di violenza è in grado di rendere la sofferenza invisibile. Non si ha tempo di soffrire, non si dispone sempre di linguaggi e spazi legittimati per soffrire, non si ha il diritto di soffrire. Eduardo Soares (2005) parla di “sequestro del dolore, crimine perpetrato dalle istituzioni dell'ordine pubblico contro le comunità che abitano nelle favelas di Rio de Janeiro. Crimine contro sentimenti e valori. Le prime non riconoscono alle seconde il diritto alla sofferenza” (Soares, Mv Bill, Athayade, 2005, p. 89)

Sono molte le persone che ho conosciuto a Rio de Janeiro, non solo nelle favelas, che dichiaravano di soffrire di attacchi o “crisi” di panico dovuti alla paura della violenza, allo “stress da violenza”. A seconda dei contesti urbani praticati e vissuti quotidianamente dai soggetti, lo stress da violenza si materializzava in depressioni, attacchi di panico, problemi “ai nervi” o “ai muscoli”, stanchezza, tachicardie, formicolii ecc.

“I problemi di salute mentale sono problemi dei ricchi: i poveri non hanno tempo di essere tristi, perché devono guadagnarsi da vivere, crescere i figli, costruire una casa” (Fazzioni, 2017)<sup>219</sup>. Davanti alle molteplici forme in cui lo stress da violenza può prendere forma, se un abitante dell'asfalto carioca può mediamente permettersi di intraprendere un percorso terapeutico non farmacocentrato, per la maggior parte degli abitanti delle favelas questo è un cammino irrealizzabile nonché, come mostrato sopra, poco accettato e nemmeno necessariamente sempre auspicabile. A seconda delle tecnologie, ma anche del contesto sociale, economico e culturale che si abita, le “ampie e flessibili forme di afflizione socialmente costruite possono essere calmate o psicoanalizzate” (Scheper Hughes, 2000, p. 290).

Si potrebbe pensare, continuando a citare Scheper Hughes, di parlare di una “cultura somatica” favelada, concetto con cui l'antropologa intende rimandare a una cultura che privilegia il corpo e che guida le persone a “prestare particolare

---

<sup>219</sup> Fonte: <http://rioonwatch.org.br/?p=24475>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

attenzione ai sensi fisici e al linguaggio del corpo espresso in sintomi” (Ibidem, p. 289). Se nel caso di Scheper Hughes la cultura somatica è messa in relazione principalmente alle traiettorie lavorative usuranti dei raccoglitori salariati di canna da zucchero e alle condizioni di povertà estrema delle “bidonville”, nelle favelas di Rio de Janeiro questa categoria può essere utile, con le dovute cautele, a comprendere in che modo viene incorporato e configurato il mondo della violenza vissuto dai miei interlocutori.

La già citata psicologa che saltuariamente si recava il giovedì al Galpão das Artes di Chapeu Mangueira, oltre a organizzare laboratori per rafforzare l'autostima delle donne che lo frequentavano, mirava a lavorare collettivamente su “tutte le malattie che queste donne hanno anche a causa di problemi psicologici legati alla violenza e alla povertà”. *Dona Edna*, 57 anni, nell'inverno carioca non usciva quasi di casa a causa della sua “allergia all'inverno”. “Non posso proprio uscire Laura. Appena esco per andare al supermercato mi gira la testa, vedo tutto girare e mi viene la rinite”. *Dona Sandra* era stata “messa a terra” dalla depressione che le aveva provocato degli scompensi cardiaci, moltissime delle signore che frequentavano il centro soffrivano di “diabete e pressione alta da stress” come mi disse *Dona Augusta*.

*Dona Cida*, 65 anni, si era trasferita dal Complexo do Alemão, un complesso di favelas della zona nord della città, perché “soffriva” troppo la violenza. “Era molto stressante vivere al Complexo do Alemão, era una sparatoria di qua, un fucile di là. Avevo delle amiche, ma per il resto ero sola, ero troppo stressata, che se ti manca lo zucchero o il caffè devi andare a prenderlo fuori”.

*Dona Cida* viveva immersa nella foresta, nella parte alta di Babilonia, in una zona che il progetto *Morar Carioca* non aveva ritenuto opportuno urbanizzare nonostante fosse area ad alto rischio frane. Era realmente faticoso dislocarsi da casa sua fino alla base del *morro* per raggiungere, per esempio, un panettiere, un minimarket, un bar o una qualsivoglia negozio. Come *Dona Marlene*, aveva ritenuto necessario prendere un pitbull che viveva legato sul tetto della casa e abbaiva con ferocia a chiunque passasse per il sentiero per proteggere i confini della sua dimora. Nonostante il *morro* da Babilonia fosse “meno violento”, *Dona Cida* non si trovava bene nella nuova favela perché non aveva fatto tante amicizie e non usciva mai di casa. Aveva cercato disperatamente di affittarmi una stanzetta

in casa sua “per avere un po’ di compagnia” perché, nonostante le due figlie vivessero vicino a lei, lavoravano tutto il giorno e si sentiva sola<sup>220</sup>.

Lo “stress da violenza” aveva spinto anche Madalena, 50 anni, socia di Roberta nella gestione dell’asilo in Rocinha, ad abbandonare per sempre la grande favela.

Un tardo pomeriggio del settembre 2013 stavo tornando a casa da una visita a Chapeu Mangueira. Avevo chiamato Roberta per sapere se era in casa e no, mi disse che era all’asilo a finire di preparare la torta per il suo compleanno con Madalena e la giovane figlia. Stavo arrivando all’asilo quando, all’improvviso, due ragazzi che erano pochi metri avanti tirarono fuori due pistole e cominciarono a sparare in aria. Tre o quattro colpi e corsero via. Ho avuto paura, ma una paura che apparentemente mi sentivo capace di controllare. Sono entrata di corsa all’asilo e Madalena era a terra, tremava, piangeva, faceva fatica a respirare. Nella chiesa pentecostale di fronte all’asilo si stava tenendo un laboratorio di evangelismo per bambini con canti e disegni. La missionaria che stava conducendo l’incontro si era lanciata a chiudere le finestre e aveva fatto nascondere i bambini sotto le sedie. Madalena non viveva più in Rocinha da 5 anni, si era trasferita in una favela della zona ovest “tranquillissima” con il suo nuovo compagno e i figli. “Non ne potevo più di tutta questa violenza, la paura era diventata una cosa troppo forte, facevo fatica ad andare in giro. Troppo stress”. Dopo circa un’ora aveva cominciato a stare meglio, ma la paura di dover attraversare “tutti quei vicoli” per arrivare giù dal *morro*, la lasciava tremante e affannosa. Quel giorno siamo scese con lei e la figlia, io, Roberta e un missionario della chiesa di fronte. I due ragazzi che avevano sparato, così si era detto in giro, erano di un’altra favela e avevano sparato in aria per intimidire i ragazzi che lavoravano nella *boca de fumo* lì vicino.

In tutte le storie accennate in questo capitolo, è il corpo, pensato nelle sue multiple dimensioni<sup>221</sup> e *mindful* (Scheper Hughes, Lock, 1987), che tenta di

---

<sup>220</sup> Dona Cida si era “intristita” molto quando la avvisai che avevo scelto di andare a vivere da Dona Fernanda e, dato che uno dei motivi che mi aveva spinto a declinare il suo invito era la presenza del cane, si era addirittura offerta di darlo temporaneamente via se io avessi deciso di andare a vivere da lei. Dopo la mia scelta di andare a vivere da Dona Fernanda, ho rivisto poche volte Dona Cida al Galpão, si raccontava che fosse “caduta in depressione” a causa della solitudine.

<sup>221</sup> Faccio qui riferimento ai tre corpi di Scheper Hughes e Lock: corpo sociale, corpo politico e corpo personale. Questa prospettiva, popolarissima e citatissima in antropologia, permette in modo

muoversi – o che viene forzato a muoversi – nel/dal mondo di violenza. Il corpo emerge come luogo centrale della rimozione o dei tentativi di rimozione della vulnerabilità in tutte le traiettorie esplorate in questo lavoro, nei corpi spaventati, pacificati, convertiti, magri, abusati e abusanti, iperfemminilizzati o ipermascolinizzati, giovani e anziani, uccisi, mutilati, tatuati, paralizzati, stanchi, malati. La fisicità della violenza, anche di quella invisibile, strutturale e quotidiana, impone una mobilitazione e una mobilità del corpo. E, ancora, potremmo dire che quando il corpo, sempre incompleto e incompiuto (Biehl, Good, Kleinman, 2007, p. 9), esiste nell’esposizione alla violenza può anche divenire il primo luogo della sua comprensione.

Secondo Paul Farmer (2006) “la violenza strutturale è incorporata sotto forma di eventi avversi (...) malattie epidemiche, la violazione dei diritti umani e il genocidio” (ibidem, p. 23). L’esposizione e partecipazione al mondo di violenza si concatena alla vulnerabilità a contrarre malattie infettive, ai morsi dei ratti, alla precarietà delle reti fognarie, alla carenza di un sistema di raccolta dei rifiuti, ad una cattiva alimentazione dovuta alle difficoltà economiche e alla mancanza di tempo per cucinare, delle traiettorie lavorative. Come accennato nel secondo capitolo, ad esempio, sono erano molti gli abitanti delle favelas di Rio a soffrire di malattie respiratorie. I vicoli stretti e le case costruite una sopra l’altra e una accanto all’altra hanno, in molti casi, dato forma a luoghi labirintici in cui aria e luce fanno fatica a farsi strada. Ho visitato case che sembravano grotte, case buie, umide e fredde nonostante il clima. Di conseguenza molti dei loro abitanti soffrivano di asma e il rischio di contrarre la tubercolosi, specialmente in Rocinha, era drammaticamente e quotidianamente presente. Nei giorni di pioggia i vicoli, sia a Babilonia che in Rocinha, si trasformavano in disgustosi torrenti in piena. Negli interstizi tra una casa e l’altra c’erano spesso accumuli di spazzatura ormai corrosa dal tempo, ma non per questo meno pericolosa. La presenza ostensiva di ratti, importanti e pervasivi veicoli di malattia<sup>222</sup>, spingeva le persone a destreggiarsi tra soluzioni precarie e il non funzionante sistema di raccolta dei

---

efficace di guardare al corpo nella sua multidimensionalità, come prodotto dell’iscrizione sociale e del controllo politico e come soggettività o esperienza vissuta del *body-self* (Scheper Hughes, Lock 1987; Scheper Hughes, 2000, p. 284).

<sup>222</sup> Durante la mia permanenza in Rocinha una signora che viveva vicino a casa di Roberta era morta a causa di un’infezione al piede. Si raccontava che avesse avuto delle ferite sotto i piedi e che avesse calpestato urina di ratto.

rifiuti. Le strade e i vicoli autocostruiti dismessi e le casette e baracche abbandonate disseminate per le favelas, ospitavano spesso pozze d'acqua stagnante che fungevano da potenziali covi di zanzare *Aedes aegypti* portatrici di Dengue, Zika, Chikungunya e Febbre Gialla.

Qui si aprirebbe un'altra tesi di dottorato, probabilmente. Un'altra etnografia che guardi alla relazione tra malattia, "stress da violenza" come categoria nativa, violenza come problema di salute pubblica (OMS, 2002), incorporazione e soggettività. Di certo la malattia emerge come una delle manifestazioni corporee concrete di differenti forme di violenza (Menjivar, 2011, p.64), linguaggio per mettere in forma e rendere toccabile e visibile la vulnerabilità al continuum di violenza vissuto in favela.

Lo stress da violenza era una categoria mobilitata con frequenza e un'esperienza estremamente diffusa nelle favelas in cui ho lavorato. L'immobilizzazione del corpo e delle fantasie di sé particolarmente evidente nelle storie di paralisi, ma anche nelle depressioni, nel diabete e nell'ipertensione, nella solitudine, nella schizofrenia e nei trattamenti farmacologici che rallentano la vita quotidiana fa risuonare la pervasività della violenza. E sarebbe interessante riflettere etnograficamente più a fondo su che tipi di pratiche, corpi e soggettività questa esperienza è in grado di produrre, alle narrazioni che si coagulano intorno allo stress da violenza e contemporaneamente guardare ai linguaggi che, ibridati, l'hanno configurata.

Lo stress da violenza non solo provocava qualcosa, ma era esso stesso paura, insicurezza, sfiducia, incertezza del mondo vissuto e del proprio corpo. Lo stress da violenza, forse, è esso stesso una forma instabile e multiforme di incorporazione – agita spesso come blocco e immobilità – della violenza.

In alcuni casi lo stress da violenza sembrava quasi emergere come la condizione "di base" per il perpetuarsi di altre violenze. Generando un sentimento di perdita di controllo sul proprio mondo e sulle proprie vite la violenza in favela agiva rendendo i soggetti vulnerabili alle invasioni di agenti esterni e contemporaneamente emergeva come uno di questi agenti esterni. In altri casi ancora sembrava affiorare come un linguaggio in grado di dar forma alla sofferenza vissuta.

Una maggior attenzione etnografica sul campo allo stress da violenza

interpretato come incorporazione, terreno su cui il male – nelle sue molteplici forme – può agire e linguaggio è necessaria per comprendere il lavoro di discorsi e azioni collettive e di differenti politiche pubbliche<sup>223</sup> nel costruire il profilo della vittima come soggetto legittimato a soffrire per/la violenza nel contesto delle favelas di Rio de Janeiro.

[L]a figura della vittima costituisce una forma socialmente intellegibile di esprimere la sofferenza associata alla violenza, legittimando bisogni e azioni sociali di riparazione e cura. Se l'esperienza di sofferenza mette in questione, in sé, il luogo del soggetto nel mondo come mostra Le Breton (1995), la sofferenza rimanda inevitabilmente a una discussione morale. (...) Nell'analisi delle forme – linguaggi – attraverso le quali si esprime la sofferenza associata alla violenza, che la configura come esperienza, è in gioco esattamente questa tensione, di ordine morale, tra la dimensione soggettiva della sofferenza e le (im)possibilità sociali della sua espressione (Sarti, 2011, pp. 56-57).

Lo stress da violenza nelle molteplici forme che può assumere e nella sua potenza di configurare il soggetto come vittima, permette, forse, di trasformare, rendere intellegibile e legittimare la sofferenza in relazione alla violenza in un contesto in cui, paradossalmente, l'eccesso di sofferenza ne delegittima la sua espressione.

---

<sup>223</sup> Per dirlo con le parole di Fassin (2006): “il linguaggio politico contemporaneo appare dipendere da un ethos compassionevole, ovvero da un'attenzione estrema alla sofferenza e da una singolare disposizione all'ascolto” (ibidem, p. 93).

## Capitolo 8

### Il lamento dei violenti. La sofferenza e la conversione pentecostale dei banditi.

*How does one become another person today?*

(Biehl, 2013, p. 28)

#### 8.1. Il *testemunho* pentecostale degli ex-trafficati.

Pastore Alexandre: Io ho cominciato nel traffico con 12 anni di età. All'epoca c'era Ernaldo Pinto de Medeiros, più conosciuto come Uê. All'epoca era una fazione sola, la Falange Vermelha che poi è diventata Comando Vermelho. So che a quel tempo ci fu un'incomprensione tra Uê e Orlando Jogador. Lo voleva uccidere per conquistare la favela, che era il Complexo do Alemão. La fazione non accettò e fu lui a riconquistare la favela e nacque una nuova fazione chiamata gli Amigos dos Amigos che oggi è conosciuta come ADA e che è la stessa che c'è qui dentro<sup>224</sup>. Quando i trafficanti invasero la comunità che era il Complexo do Alemão noi che eravamo nati e cresciuti lì, fummo obbligati a lasciare la comunità. E così sono andato a vivere nella favela di Acari, era il 1992 o il 1993 più o meno. Ho cominciato quindi a lavorare nel traffico dentro Acari e presto dirigevo 5 comunità dell'ormai morto Jorge Luis de Acari. A quell'epoca io sono arrivato a essere ferito mentre servivo, perché all'epoca ero militare. Perché oltretutto sì, io ero militare all'epoca ero coinvolto in quella carriera.

L: Aspetta, come eri militare?

A: [Ride] Sisi io lavoravo contemporaneamente sia nel traffico che nella polizia. Ma aspetta quindi cosa è successo? La P2, servizio d'intelligenza

---

<sup>224</sup> Ernaldo Pinto de Medeiros, conosciuto come Uê, era integrante del *Comando Vermelho* e passò temporaneamente al *Terceiro Comando* quando fu espulso dal CV per aver attentato alla vita dell'allora capo della fazione Orlando da Conceição detto Orlando Jogador (1994). Si alleò con altri trafficanti del TC in prigione per fondare la fazione degli *Amigos dos Amigos* e contrastare il potere del *Comando Vermelho* (1998). Morì in prigione nel 2002 a Bangu bruciato vivo per ordine di quello che è tutt'ora considerato il leader del CV, Luiz Fernando da Costa detto Fernandinho Beira-Mar. Alla morte di Uê, il TC si sciolse e una parte degli integranti del TC passarono all'ADA e un'altra parte fondò il *Terceiro Comando Puro*. L'intervista al pastore Alexandre è stata condotta in Rocinha.



della Polizia Militare, scoprì che ero anche dentro il traffico e mi arrestarono. Mi collocarono in una prigione e i miei superiori vennero a parlare con me. Io richiedevo di uscire per l'articolo 150 che il militare firma per poter uscire, ma senza diritto a niente, perdendo tutti i miei diritti. Diritti di militare. Io decisi di non firmare se no avrei perso tutti i miei diritti e dissi che volevo continuare in prigione militare. Sono rimasto 90 giorni non in una prigione comune, una prigione solo per militari che aveva regole molto rigide. Quando mia mamma mi voleva venire a trovare c'erano 3 soldati intorno a me e altrettanti con mia mamma. Non c'era libertà, neanche di poter parlare con mia mamma. Ho sofferto molto. Quando uscì, io ricominciai nel traffico. Di nuovo fui ferito da un colpo di 762 [un modello di fucile] sulla gamba destra. Il poliziotto che all'epoca mi ferì oggi è capitano della polizia militare e oggi è *nostro* amico. Quindi, tu puoi ben vedere che Dio è capace di fare un movimento così grande nella nostra vita che oggi, grazie a Dio, non devo più niente alla giustizia, posso camminare a testa alta. Sono arrivato a essere internato in un ospedale, ho avuto un affondamento della fronte [mi mostra l'occhio storto], problemi alle gambe. Tutto per colpa di questa vita e routine nel traffico, di fughe, nascondersi, correre. Ho sofferto molti incidenti cadendo, proiettili. Ho passato un tempo in un centro di riabilitazione. Perché arrivò un bel momento in cui io ho compreso che avevo bisogno di aiuto. Quando arrivai in questo centro avevo una lesione alla colonna vertebrale che non mi permetteva di muovermi. Sono stato internato due anni e tre mesi e ho trascorso parte del tempo su una sedia a rotelle. Era una clinica evangelica. Oltre a fare un lavoro di riabilitazione e occupazionale la clinica applica la parola di Dio. Ho fatto una formazione in teologia di due anni, mi sono formato e non ho imparato solo la teoria, ma anche come esercitare nella pratica e oggi sono già 18, quasi 19 anni che io sono libero dalla droga. Perché oltre a trafficare, io diventai dipendente chimico di cocaina, non usavo nient'altro. Io ci sono riuscito *grazie alla forza di volontà*, oggi io ho la faccia pulita, sono sposato, ho quattro figli, siamo ben posizionati qui nello stato di Rio de Janeiro, siamo molto conosciuti. Abbiamo partecipato a programmi televisivi, abbiamo dato interviste in radio. (...) Oggi facciamo un lavoro strutturato, forte, conosciuto. Diamo sempre interviste alla *Rede Boas Novas*<sup>225</sup> che coinvolge 19 capitali e 220 città e è trasmessa in tempo reale in più di 15

---

<sup>225</sup> <http://boasnovas.tv>.

paesi. Adesso abbiamo dato un'intervista per un giornale che circola nello stato do Espirito Santo. Ho fatto una puntata da poco con *Jovem tv* per parlare della mia storia, del *Negão da 12*. Perché il mio soprannome nella mia carriera nel traffico era *Negão da 12*. Ex *Negão da 12*, oggi io sono solito dire che sono il *Negão da 66*, perché la bibbia ha 66 libri. Lascia che ti mostri.

L: Hai creato tu questa denominazione?

A: No il pastore, quello che mi ha ricevuto nel centro di recupero 19 anni fa. Quindi puoi vedere che radice e vincolo forte che abbiamo costruito.

L: il centro esiste?

A: Esiste, esiste ed è legato alla polizia civile e militare dunque accettano solo persone che non hanno precedenti con la polizia o che non devono nulla alla giustizia. La polizia va lì e fa controlli su chi sono le persone che stanno dentro. Ci sono tante persone che escono dalla vita del crimine, ma che non sono mai state arrestate. Possono vivere la loro vita normalmente. A volte la polizia neanche sa che facevano parte del traffico perché molti non sono neanche segnalati. Succede molto spesso con le occupazioni di polizia. Per esempio adesso con l'UPP, che i trafficanti più importanti se ne devono andare e lasciano quelli che non sono conosciuti e possono circolare liberamente dentro la comunità. Quelli più importanti, visto che hanno moltissimi soldi, possono andare in un altro stato, cambiare identità, andare in altri paesi del mondo, varia molto dalla mentalità del bandito. Perché la mente del bandito è meschina, adesso te lo spiego com'è. Il bandito non si fida di niente e di nessuno neanche della propria stessa famiglia. Io ero così, non rimanevo molto tempo fermo nello stesso luogo. Se fossi stato seduto qui, non sarei stato per più di 3 minuti. È un'agonia continua. Diventi inquieto, come dice la società. In verità tu hai paura e le persone che hanno paura sono oppresse totalmente, alcune entrano in una fobia sociale e si isolano da tutto e da tutti. Ma grazie a Dio io posso dire che grazie alla forza di volontà mi sono salvato. Dio non interviene nel nostro libero arbitrio. Vuoi essere liberato, vuoi? Quindi io ti aiuto, quando una persona vuole qualcosa, Dio l'aiuta. Se tu per primo non vuoi cambiare, trasformare la tua vita e uscire, vincere le sofferenze, neanche Dio può intervenire. Nel fondo del mio cuore io volevo. Oggi sono un grande esempio, nella comunità, nel quartiere dove vivo. Ti basta solo guardare questa moltitudine di persone che

partecipano alle mie preghiere. Ti mostro<sup>226</sup>, guarda quante persone, ma ti dico che questo ancora è piccolo come evento ne faccio di più grandi. (...)



Figura 11. Pastore Alexandre sul pulpito durante un evento



Figura 12. Pastore Alexandre in preghiera durante un evento

*Predicar* si dice in spagnolo no? Questa è una foto di un programma. Mi

---

<sup>226</sup> Le foto che seguono, mi erano state mostrate dal pastore durante l'intervista e inviatemi – autorizzandone l'uso – per WhatsApp su mia richiesta.

invitano per parlare del traffico per raccontare, perché serva di esempio alle persone e capire che non vale la pena.



Figure 13. Pastore Alexandre che partecipa a un programma televisivo

L: quando eri bambino la tua famiglia era *da igreja*?

A: Mia nonna solo. Mia mamma no, era lontana. In casa, mia mamma, fin quando ero piccolo, era sempre coinvolta in affari di droga. Aveva molte relazioni con quelli del traffico e casa mia era diventata un luogo frequentato da tutti i banditi della comunità. Quindi noi siamo cresciuti in casa così. Che dire, in parte questo ci ha influenzati molto perché, anche se non è automatico, siamo stati molto influenzati da questo mondo legato al traffico e alla droga che emerse più tardi nella mia vita. Ho 9 fratelli, alcuni si immischiarono nel traffico altri no, altri si sono reintegrati nella società. Alcuni sono piccoli, perché ce ne sono un po' solo dalla parte della mamma e un po' dalla parte del papà. (...) [Continua a guardare foto nel cellulare]. Noi facciamo molti eventi per Rio de Janeiro, guarda questo che poderoso. E faccio anche tanti volantini che metto su facebook per annunciare i miei lavori, come questi. Aspetta che ti mostro.

**CRUZADA DE Cura e Libertação**

DIAS 13/14/SET  
VALÃO DO BARRO-RJ  
AS 19.00 HRS

**INAUGURAÇÃO**

PRELETOR  
PR. ALEXANDRE  
PEDREIRA -RJ

DA  
**COMUNIDADE SHALOM**

AVIVAMENTO LIBERTAÇÃO CURAS SALVAÇÃO MILAGRES

The flyer features a central image of a lion's head. Below the main text, there are five small photographs showing various scenes from the event, such as a pastor speaking to a crowd, people in prayer, and a person being attended to. The entire design is framed with a filmstrip border.

**RM**  
ASSESSORIA E CONSULTORIA JURÍDICA

SHOW DA RM PRODUÇÕES E EVENTOS

*O Grito pela Paz*

DIA 13 DE SETEMBRO  
às 20:00hs

Preletor  
Pr. Alexandre Pedreira

**DJ Naudão**

www.achougospel.com.br | 21 2421 9792 | 2421 9795

**CENTRO CONVENÇÃO DE SÃO VICENTE-SP**

The flyer has a dark purple background with a glowing, ethereal light effect. It includes a portrait of Pastor Alexandre Pedreira and a photo of DJ Naudão wearing headphones. The text is arranged in a clean, professional layout.

Figure 14, 15. Esempi di volantini preparati da pastore Alexandre per diffondere i suoi eventi e lavori

Oggi la mia vita è tutto il contrario di quello che si viveva nel traffico. Chi guarda la mia vita oggi non mi riconosce, non mi vede in quello che ero anticamente. Oggi io peso quasi 100 kg e ne pesavo solo 70/72. Per la mia altezza ero magrissimo. Guadagnavo moltissimo denaro con la droga. Circa 20.000/30.000 *reais* a settimana, ma andava tutto via perché devi pagare la sicurezza, gli strumenti. Avevo 20 uomini di sicurezza fortemente armati che ovunque mi muovessi venivano con me. Fucili, mitragliatrici, granate, fortemente armati. Ero obbligato ad averli perché quello che comandava al tempo decideva così. Dio è tremendo. La sicurezza era fedele, ma io non mi

fidavo. È una vita quella che chi sta con te non vede l'ora di prendere il tuo posto. Oggi addirittura non ho paura ad andare in aree di confronto. Io vivo in un'area militare (...) e sto vivendo lì per la misericordia di Dio, solo con poliziotti e militari. Ma comunque non ho paura di andare in qualsiasi posto.

L: Ci sono persone che lavoravano con te nel traffico e che continuano.

A: Sisi. Molti, moltissimi sono morti, alcuni sono usciti. C'è Wagner che ha fatto addirittura un documentario che è circolato in tutti i notiziari e le reti nazionali e internazionali che si chiama *Rio Favela*. Nel documentario sono il pastore Dione e Wagner con degli americani<sup>227</sup>. Wagner era uno dei capi con me in Acari. Era un uomo completamente perverso, capace di fare cose molto perverse. (...) Lui è un esempio, un'icona di ciò che Dio può fare nella vita di un trafficante e per la sua sofferenza. Era stato arrestato, ma non deve niente alla giustizia, insomma è Dio che ha il potere di liberare (Alexandre, Aprile 2014)

Avevo conosciuto il pastore Alexandre in Rocinha, era stato invitato da Robson a dare il suo *testemunho* nella chiesa vicino a casa. Ho condotto l'intervista al pastore Alexandre dopo aver ascoltato il suo *testemunho* in Chiesa, l'ho incontrato nell'hinterland milanese nel 2015 quando era venuto per costruire una nuova partnership con un pastore brasiliano migrato in Italia. Ho assistito alle interviste rilasciate a canali televisivi e radiofonici, leggo quotidianamente i suoi post di evangelizzazione su facebook e sono inclusa in due chat di WhatsApp da lui create.

Su facebook e nelle chat di WhatsApp il pastore porta avanti con costanza il suo progetto di evangelizzazione e fa viaggiare la sua testimonianza.

---

<sup>227</sup> Il documentario a cui fa riferimento è quello britannico *Dançando com o Diabo*, già citato nel testo.



Figura 16. Collage di foto di se stesso nel passato e nel presente, creato dal pastore Alexandre

Il collage di foto qui sopra era stato creato dallo stesso pastore per mostrare il percorso di trasformazione avvenuto nella sua vita e, in un messaggio su WhatsApp, era stato accompagnato dalla seguente testimonianza.

Buongiorno amici miei, credete che Dio faccia miracoli, da ex *Negão da 12*, da ex gerente del traffico di droga del *Complexo do morro da Pedreira* in Acari, ex leader del gruppo *funkeiro* dei *Bailes da Furação 2000* e dei *Bailes da ZZZ Club*<sup>228</sup>, ex drogato di cocaina, ex accattone, ex afflitto, ex indemoniato, ex suicida ho tentato di uccidermi 3 volte ma l'arma non funzionò, oggi sono un pregatore del Vangelo...questa è la mia testimonianza di trasformazione per il potere di Dio...Apocalisse 21:4 e 6:7.

Il Pastore Alexandre riempiva le chiese quando veniva invitato a portare la sua testimonianza di vita<sup>229</sup>, il suo passato come potere del narcotraffico e la sua trasformazione. Le sue preghiere e testimonianze erano potenti e in grado di contaminare coloro che partecipavano ai suoi culti.

I pastori con un passato nel narcotraffico incontrati durante il mio lavoro di campo venivano riconosciuti, non solo dalle persone *da igreja* della favela, come persone molto carismatiche capaci di trasmettere il potere spirituale attraverso la

---

<sup>228</sup> Sono famosi *bailes funk*.

<sup>229</sup> Ai fini del discorso che intendo proporre in questo capitolo è interessante specificare che nel suo *testemunho* dato a Milano, il Pastore non ha mai fatto menzione del suo passato come lavoratore del narcotraffico, bensì ha fatto emergere brevemente la sua condizione di ex-depresso e ha condotto un culto di liberazione e cura.

narrazione del trascorso criminale<sup>230</sup>. Analizzando le traiettorie e il ruolo dei cantanti gospel brasiliani Oosterbaan (2015, p. 175) scrive che il carisma nel pentecostalismo brasiliano contemporaneo andrebbe compreso come il riconoscimento della straordinaria capacità di particolari individui di mediare tra potere spirituale e *audience*. Citando Csordas (1997) e De Witte (2008)<sup>231</sup>, secondo Oosterbaan (2015, p. 176), il carisma si manifesta nei termini di una fusione tra tecniche corporee, linguaggi religiosi e tecnologie. Se è vero che i media hanno modificato ed esploso la riproduzione del carisma, secondo l'autore, hanno allo stesso tempo generato controversie circa l'autenticità e la sincerità delle traiettorie (ibidem, p. 177).

Era frequente sentir parlare di falsi profeti e di false testimonianze nelle chiese che ho frequentato e fu lo stesso pastore Alexandre a citarmi uno dei passi della bibbia che allerta il popolo di Dio a “vigilare” sulle menzogne. “Nell’Apocalisse 22:15, la Bibbia dice così: fuori i cani, gli stregoni, i fornicatori, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ami e pratici la menzogna”.

In questi anni mi sono trovata a dover rispondere a una moltitudine di domande circa la sincerità delle traiettorie di conversione dei miei interlocutori sul campo. Più la distanza tra passato e presente era apparentemente marcata, più i convertiti s’impegnavano in progetti di *personal branding* e più veniva messa in questione la genuinità delle storie di conversione. Io stessa mi sono fatta imprigionare dalla ricerca di segni della sincerità e della veridicità di traiettorie di trasformazione che potremmo definire, forse un po’ troppo eticamente, estreme. Il problema non è tanto quello di dimostrare se i miei interlocutori fossero sinceri o meno – problema che sarebbe molto poco interessante affrontare da un punto di vista antropologico – quanto più quello di indagare, tra le righe di questo capitolo, in che modo, se, perché, quando e per chi la questione della sincerità fosse centrale nelle loro traiettorie.

---

<sup>230</sup> Secondo Misse (1999, p. 228) “il carisma negativo si metamorfizza in carisma positivo. Non basta che ci sia conversione, ma è necessario darle una testimonianza pubblica. Non sono pochi i casi in cui ex banditi s trasformano nei loro tipi opposti, in pastore, sacerdote, o addirittura, in santo”.

<sup>231</sup> Nel riflettere sul carisma Csordas (1997) si concentra sulla dimensione rituale considerandola come tempo e spazio in cui il carisma è plasmato e diffuso mentre de Witte (2008) punta l’accento sul potere creativo e dei media contemporanei mostrando come il *charisma* operi a partire dall’incontro tra tecnologia e religione.



Sia Robson che Roberta mi avevano invitata ad approfondire la conoscenza di Alexandre. “È un uomo con una testimonianza forte di ciò che Dio può fare nella tua vita. Era un uomo malvagio, un gerente del traffico, uno con il potere. È un *pregador* molto ricercato” mi dissero. Durante il culto, la chiesa era affollata e Robson aveva fatto il possibile perché fossero presenti due ragazzi che lavoravano nel traffico in Rocinha, perché potessero ascoltare la storia del pastore. Erano presenti molte persone che non avevo mai visto frequentare la chiesa.

Secondo Eduardo Dullo (2011), la parola *testemunho*,

presenta un’etimologia<sup>232</sup> (...) che rinforza la presenza di un soggetto in un evento passato, la sua permanenza e sopravvivenza a esso. La testimonianza cristiana è una forma di presentazione di sé che esplicita agli altri le trasformazioni avvenute nella propria vita a partire da una manifestazione della Grazia (ibidem, p. 121).

Il *testemunho* pentecostale si fonda su un linguaggio verbale e corporeo estremamente codificato. Si muove narrativamente dall’affermare la presenza del soggetto in un oggi marcato dalla vita con Cristo, all’esposizione della propria vita passata lontano da Dio. Spesso il racconto del passato è narrato velocemente, è frammentato, incalzante ed evocativo, mentre la narrazione del presente è lenta anche se urlata entusiasticamente.

Alexandre: Siamo qui popolo di Dio, Alleluia, a glorificare il nome di Gesù. Diamo un Gloria a Dio ben forte popolo di Dio. Io sono la prova in carne e ossa del movimento che Dio è in grado di fare nelle nostre vite. Uomo di Dio, sposato, prego la parola del Signore in tutte le Chiese del Paese. Gloria a Dio. Ex *Negão da 12* oggi sono *Negão da 66*. Alleluia. Ero un trafficante molto importante. Ho lavorato di fianco ai più famosi narcotrafficanti di Rio de Janeiro. Uomini perversi. Capaci di enormi crudeltà. Dirigevo il traffico in cinque comunità. Mi muovevo armato con la scorta. Ho ucciso,

---

<sup>232</sup> Nel proporre questa definizione di *testemunho* l’autore si rifà a Seligmann (2010) e Benveniste (1995). Seligmann (2010, p. 4), citando Benveniste (1995, p. 278) costruisce il senso del *testemunho* a partire dalla sua etimologia. “Analizziamo la differenza tra *superstes* e *testis*. Etimologicamente, *testis* è quello che assiste come un terzo a un caso in cui due personaggi sono coinvolti. (...) Ma *superstes* descrive il testimone sia come ‘quello che sussiste nonostante (...) sia come quello che si mantiene in un fatto accaduto’, che sta lì presente”

torturato, usato le donne e le droghe per soddisfare i vizi della mia carne. Porto sul mio corpo i segni di 5 proiettili. La mia faccia porta il segno di uno di quei proiettili. Sono stato in carcere. Ero ricco. Compravo le donne e le cacciavo come volevo. Ero violento (Alexandre, culto Marzo 2014).

Pastore Sales<sup>233</sup>: Ex capo del *Comando Vermelho* racconta come si trasformò in pastore. Aprite la bibbia. Libro profeta messianico capitolo 64 versetto 4, Isaia. Credete che Dio faccia miracoli? Io sono sopravvissuto. Stavo pregando a São Paulo (...). Io sono l'ex leader e fondatore del *Comando Vermelho*. Il mio nome è Pastore Sales. Sono pastore e predicatore internazionale, ho pregato in 18 paesi e 22 capitali del Brasile Dio mi ha condotto per testimoniare il suo amore. Ho avuto la possibilità di cambiare una [dice velocissimo numeri e parole] per una calibro di numero Amen. È questo che Gesù fa nelle nostre vite. Ho fatto parte di questa fuga cinematografica [mostra un faldone con articoli di giornale] il giorno 31 dicembre 1985 quando organizzammo la fuga per liberare Escadinha, una fuga che paralizzò il paese. Sono stato condannato dalla giustizia brasiliana a 300 anni di prigione, accusato di 26 omicidi, 15 assalti a banche, traffico di droga, crimine organizzato. Porto sul mio corpo 16 buchi di proiettili e oggi sono libero per fare la volontà di Dio. Gloria! (Pastore Sales, *testemunho* su youtube).

In molti casi la storia di vita è marcata da un legame con la chiesa nell'infanzia che viene rifiutato sotto influenza di amici e del Demonio per aderire al mondo del Diavolo, fino ad un evento traumatico che permette al soggetto di ri-accettare Gesù nella sua vita.

Alexandre: Mia nonna era evangelica. Mia mamma viveva con il Diavolo, viveva lontana da Gesù. Sono cresciuto con l'esempio di Satana, ma mia nonna tentava di portarmi sulla via di Gesù nostro salvatore. Ha consumato le sue ginocchia per pregare per me. (...) Ma Gesù è fedele, quello che Gesù promette poi compie, le preghiere di mia nonna. In un drammatico conflitto tra traffico e polizia, un poliziotto ha cominciato a sparare. Di tanti proiettili solo due mi colpirono, caddi a terra e dato che aveva sparato tanti colpi

---

<sup>233</sup> Fu Robson a consigliarmi di andare a comprare il DVD del *testemunho* del pastore Sales. Ci sono diversi *testemunhos* del pastore Sales su youtube, per esempio al link: <https://www.youtube.com/watch?v=QqD4mYY3Tk8&t=20s>. (Ultimo accesso Novembre 2017).

credevano fossi morto. Due anni di centro di recupero ed eccomi nella gloria di Cristo. Gloria! (Alexandre, culto Marzo 2014).

Robson: La mia famiglia è sempre stata *da igreja*. Mia madre piangeva 24 ore su 24. Sempre inginocchiata. Il Diavolo acceca, io pensavo solo ai soldi e alle donne. Il giorno che dovevo rasare la testa alla baracca del *candomblè* [parla in lingua]ero sulla *laje* di casa. Satana mi spinse con forza giù dalla *laje*, ma Gesù mi salvò (Robson, culto marzo 2014).

Robson: Quel giorno, dato che c'era un'operazione di polizia non ero uscito di casa. Stavo giocando con l'aquilone sulla *laje* con mio papà. Mia mamma diceva "dai andiamo al culto". Io dissi di no. Mio padre scese con mia mamma per cantare un *louvor*. Quel giorno mentre i miei genitori stavano cantando un *louvor* mi è venuta voglia di andare al culto. All'improvviso ho sentito una voce molto forte che mi disse "se vai ti ammazzo". Visto che sono sempre stato audace e mi è sempre piaciuta l'avventura dissi "io vado". In quella casa la *laje* era sopra 14 o 15 gradini. Quando ho messo il piede sul primo gradino ho sentito una mano spingermi in basso. Sono caduto su tutte quelle scale e il mio dito mignolo del piede rimase a penzolini. Presi un telo strinsi forte il piede. Ero seduto davanti a loro, stavano cantando un *louvor* di Andrea Fontes. In quel momento ho capito che era arrivato il mio momento. Ho guardato davanti a me e ho visto una luce fortissima, una cosa tanto meravigliosa, tanto...Sai era qualcosa di tanto meraviglioso che sembrava avesse invaso il mio cuore. Piangevo, ma non di dolore, di allegria. Dio mi ha dato un'altra chance, un'altra opportunità. Piangevo, mi viene ancora da piangere a pensarci. [Piangiucchia] E ho pensato io ho bisogno di cambiare, devo cambiare. Dio mi ha dato un'altra chance. Mi sono alzato e mia mamma mi ha detto andiamo dal medico. E io le dissi no io vado in chiesa. Quando sono arrivato in chiesa, allora. Qui esiste una cosa chiamata rivelazione dove Dio ti rivela ciò che succede nella tua vita, o ciò che succederà o anche ciò che lui vede in tutto ciò che ti è già successo. Presente passato o futuro, lui è Dio. Satana non ha questo potere di rivelare il futuro. Il passato sì, ma tutti lo sanno, è già successo. Voglio vedere Satana dirti cosa mangerai domani, lui non può, non può e non può. Quindi, andai in chiesa e, visto che esiste questa rivelazione... Allora la Bibbia dice, Paolo nei Corinzi dice che

quando l'uomo empio entra in chiesa e il desiderio del suo cuore è rivelato, lui si rivelerà. Il pastore stava pregando e la missionaria Aria si girò verso di me e mi disse: "Giovane, Dio mi ha rivelato che tu, questa notte, tu dovevi rasare la tua testa". Nessuno lo sapeva, neanche mia mamma, solo il *Pai de santo* e il demonio che attentava alla mia vita, *Omolù*. La missionaria disse che Dio aveva permesso che succedesse quella cosa al mio piede per salvarmi. Ha raccontato tutta la mia vita la missionaria in quella rivelazione. Ho pianto e pianto. E in quel momento ho alzato la mano, che è una cosa simbolica. La Bibbia dice che non è che tu entri nel mondo di Dio così, a casa tua. Ci deve essere una confessione davanti agli uomini che devono vedere. Io ho fatto la mia confessione e ho accettato Gesù nel mio cuore. E siamo qui. Nove anni di battaglie e di lotte, di persecuzioni, nove anni di esperienza e nove anni di vittorie in nome di Gesù. Amen. Nella presenza di Dio senza il bisogno di avere cose per essere qualcuno. (Robson, Maggio 2014)

Se esposto durante i culti il *testemunho* è il momento che più di tutti ha il potere di richiamare la presenza dello Spirito Santo. Il racconto dell'evento traumatico che riconduce il soggetto sulla retta via assume toni entusiastici, accompagnato da urla, salti, corse e dall'ostentazione del dono di parlare in lingue. Il racconto della traiettoria individuale, della trasformazione miracolosa, viene incorporata dai partecipanti al culto e convertita in un'esperienza collettiva attraverso pianti, urla, movimenti del corpo come giravolte, salti.

"Dopo il *testemunho* lo Spirito Santo scende sulla chiesa e comincia a parlare *a chi può ascoltarlo*" mi spiegò un giorno Robson. "Il *testemunho* ha il potere di toccare le persone. Chi rilascia il suo *testemunho* diventa uno strumento di Dio, attraverso la sua storia può avere il potere di toccare l'anima dei persi e fargli accettare Gesù".

Edson, per esempio, si era convertito nell'aprile del 2014 grazie al *testemunho* di una coppia che aveva sconfitto l'AIDS. La sua conversione mi aveva stupita molto perché da quando ci eravamo conosciuti si era mostrato sempre molto "contrario" alle pratiche pentecostali. Dopo una brutta caduta da una scala nel 2010 in cui si era "distrutto la gamba", Edson aveva smesso di bere, non aveva mai più toccato un goccio di alcool. Poi, nell'aprile 2014:

Edson: Non so cosa mi è successo, sono stato toccato dallo Spirito Santo quando il tipo della coppia ha mostrato gli esami del sangue che mostravano che prima aveva l'Aids e dopo non ce l'aveva più. Ho sentito tutto tremare, ho cominciato a piangere, non riuscivo più a smettere. La moglie era diventata uno strumento del Diavolo. Satana la portava ad andare a letto con molti uomini, lei lo faceva apposta, perché sapeva che aveva l'Aids. Per la distruzione, lo dice anche la Bibbia. Da quel giorno Laura non ho più sniffato un grammo di polvere.

L: Perché tu usavi cocaina Edson?

E: Cavoli Laura, a volte sei proprio *panaca*<sup>234</sup>! usavo un monte di cocaina. Tutti i week end, è che tu non sai come sono gli effetti, ma ho sempre sniffato. Ora sono salvo grazie a Dio.

Oltre ad essere una forma di rappresentazione della propria storia di trasformazione e uno strumento che guida le narrative pentecostali di conversione (Gooren, 2010), il *testemunho* è esso stesso uno strumento di conversione, probabilmente il più potente. La testimonianza – e lo stesso testimone e il suo corpo – si fa media (Meyer, 2009) e contemporaneamente tecnica di apertura e consegna della parola allo Spirito Santo (Reinhardt, 2014, 2011).

Il *testemunho* possiede una doppia dimensione tra i pentecostali (...). La prima è etica e parresistica (Foucault 1999, 2001, 2011). La seconda è carismatica che considero nel senso emico di *charismata*, manifestazioni dello Spirito Santo, sottolineando che si inerisce nel discorso testimoniale in un regime allo stesso tempo contagioso e instabile di autorità. In accordo con Foucault (2011) [Foucault, 2005] la parresia è il coraggio di, indipendentemente da circostanze e conseguenze, dire la verità all'altro e interpellare se stessi. (...) Uno stile retorico in cui l'enunciazione della verità è implicata in modo trasformativo nella trasformazione etica dei soggetti. La parresia si distingue dalla confessione per la sua natura pubblica (Reinhardt, 2016, pp. 46-47).

---

<sup>234</sup> Stupida, tonta, ingenua.

Il *testemunho* può assumere molte forme, avere differenti interlocutori, viaggiare su canali diversi o essere mediato in maniera differente. Per tutti i pastori sopra citati le stesse interviste che mi hanno rilasciato erano esse stesse *testemunhos* e nella maggior parte dei casi – nonostante i miei tentativi d’incursione – la narrazione seguiva gli stessi codici e stili retorici attivati in chiesa o nei progetti di evangelizzazione via web e video. La capacità di articolare la propria traiettoria di vita in uno schema narrativo definito come quello dei *testemunhos*, così come la capacità di citare passi della bibbia situandoli nella quotidianità, la conoscenza puntuale degli attori, vicende, esperienze del mondo a cui si apparteneva e l’affetto che le loro parole erano in grado di produrre sono alcuni dei fattori che garantivano ai pastori sopra citati fama e contemporaneamente credibilità e potenza trasformativa.

Il potere trasformativo dei *testemunhos* non emerge solo nello spazio-tempo dei culti. Come ha affermato Robson, il *testemunho* ha il potere di toccare il cuore delle persone indipendentemente dal luogo e dal canale che viene usato per la sua diffusione. Per le strade, nelle case, nei *social network*. Un semplice volantino che annuncia il *testemunho* in un particolare evento può essere esso stesso un *testemunho*.

Robson: Tu stai registrando questa testimonianza. Varie persone lo possono leggere e magari leggendolo possono star passando la stesse cose. Leggendo possono edificarsi. Perché Dio mi ha permesso di entrare nel traffico di droga? Perché dovevo aiutare qualcuno. La mia storia mi permette questo. Dio permette queste esperienze per poter aiutare gli altri. Dio mi ha fatto entrare nel traffico per poter aiutare. Ho dovuto sentire sulla mia pelle quello che i trafficanti stanno vivendo. Non lo può fare chiunque. Io ho vissuto quella cosa lì. Io so che basta un’opportunità e cambia. C’è un *louvor* di Elaine Martins che dice così: “è così, capisce di lacrime solo chi ha già pianto, capisce del dolore solo chi è già stato ferito e di perdita chi ha già perso”<sup>235</sup>. Dio ti permette di conversare con chi ha già vissuto il tuo problema. Io non posso aiutare chi sta sentendo un dolore alla schiena, perché non ce l’ho mai avuto. Noi passiamo la nostra esperienza a chi soffre la stessa situazione. Dio permette che il destino, che le persone che hanno

---

<sup>235</sup> La canzone è *Oceano de Lágrimas* di Elaine Martins.

vissuto la stessa cosa arrivino a te e dirti guarda, io l'ho già vissuto e lo vinci così, così e così (Robson, Maggio 2014).

## 8.2. La sofferenza dei banditi.

Sia Alexandre, che Robson, che il pastore Salles, ma anche il pastore Elias, il pastore Dione e il pastore Roberto già citati nel corso del testo si presentavano come ex-banditi o ex-trafficienti. Il *testemunho* è una narrazione del sé e della propria storia altamente codificata che è a mio avviso in grado di articolare, rendere visibile e mettere in forma le traiettorie di sofferenza vissute dai soggetti. Nonostante durante il mio lavoro di campo abbia raccolto testimonianze e traiettorie di conversione che nulla avevano a che vedere con la *narcotraffic-related violence*, ho scelto di analizzare le storie di alcuni ex narcotrafficienti con cui ho lavorato perché capaci di conferire una inedita visibilità degli eccessi della violenza e alla violenza come eccesso nel contesto delle favelas.

I pastori, evangelisti, *pregadores* ex trafficanti emergono come quasi “testimoni integrali” (Agamben, 1998), soggetti testimoniali per eccellenza che incorporano in sé, nelle loro narrazioni, nella relazione con il popolo di Dio, con il pubblico, l’audience, o la clientela (de Witte, 2009, p.185), nella loro fede altamente agonistica, la rottura con un passato che visitano e rivisitano incessantemente essendo stati scelti da Dio per agire come mediatori d’eccezione tra mondo del crimine e comunità – non solo dei credenti (Corrêa, 2015; Reinhardt, 2016, p. 49).

Espressioni come “mi trovavo morto nel mondo”, “ero cieco”, “vivevo una vita distrutta”, la narrazione puntuale e l’esposizione di come la violenza si è inscritta nel loro corpo nella forma di un proiettile, di una caduta, di una tortura, della perdita di un dito, dell’affossamento di un occhio sono tentativi di ri-articolare carnalmente e non solo verbalmente (Teixeira, 2011) la propria posizione di carnefice e di tratteggiare i confini di un soggetto politico, sociale e morale nuovo. Quello che ne emerge è una nuova soggettività che, parafrasando Machado (2014, p. 174), è controversa, porosa, complessa, non domesticata e per nulla docile.

“*Assembleia de Deus dos Últimos Dias, ADUD Produções, Presentano*”.

Il video comincia con un titolone accompagnato sonoramente da un battito inquietante: *Resgatados da Morte*<sup>236</sup>.

L'*Assembleia de Deus dos Últimos Dias* situata a São João de Meriti, una cittadina della Baixada Fluminense, fu fondata dal pastore Marcos Pereira, famosissimo in Brasile per il suo lavoro di evangelizzazione nelle favelas e nelle carceri di Rio de Janeiro e non solo. La sua popolarità cominciò nei primi anni '90 quando iniziò la sua carriera lavorando nel carcere della Ilha Grande nello stato di Rio de Janeiro arrivando ad essere chiamato dal governo dello stato come mediatore durante alcune ribellioni di prigionieri. Nel 2004 al pastore Marcos fu impedito di entrare nelle carceri per sospetti legami con il traffico di droga. Nel 2013 fu accusato di violenze sessuali su donne e bambini/e della sua chiesa e arrestato. Nei diari di campo riporto l'indignazione di molte persone verso l'arresto del pastore Marcos. "Le donne che l'hanno denunciato sono Giuda. (...) È stato un progetto di Dio per lavorare più a fondo con le sue pecore in prigione. (...) Dio ha grandi progetti per il pastore"<sup>237</sup>.

Le prime scene del DVD cominciano a situare il lavoro del pastore attraverso foto aeree e non di differenti favelas di Rio de Janeiro. "A Rio de Janeiro esistono più di 800 comunità carenti. La gran parte di queste comunità sono dominate dal traffico di droga". La narrazione visuale si sposta nel micro contesto, con bambini nudi per i vicoli, rivoli di fognature macchiati di sangue e il suono delle sparatorie. "Le tre fazioni lottano per il controllo delle *bocas de fumo* ed è giustamente dentro questa realtà che il Pastore Marcos Pereira ha portato speranza, amore e vita intervenendo in situazioni di alto rischio con l'unico proposito di riscattare vite".

Dopo questa intro il video prosegue presentando alcuni degli uomini e delle donne che il Pastore Marcos ha salvato dalla morte. "Attraverso il lavoro di questa chiesa che non ha ora, riscattando vite, salvandole e facendo mediazione di conflitti (...) Dio ci ha dato prudenza, forza e saggezza per allontanare dalla morte molte persone", dichiara il Pastore Marcos. Il video continua mostrando ragazzi

---

<sup>236</sup> Riscattati dalla morte. Il video è disponibile al link: [https://www.youtube.com/watch?v=q\\_25p2P91b4](https://www.youtube.com/watch?v=q_25p2P91b4). (Ultimo accesso Dicembre 2017).

<sup>237</sup> L'arresto e la prigione del Pastore Marcos hanno avuto una copertura mediatica impressionante anche grazie al rimbalzo di accuse tra lui e José Junior, fondatore e leader del gruppo culturale AfroReggae che ha la sua sede nel complesso di favelas Complexo do Alemão. Si accusavano entrambi di avere legami con il traffico nonostante lavorassero ufficialmente, spesso negli stessi territori e attraverso linguaggi differenti a livelli preventivo e "curativo" contro la violenza.



feriti e missionari dell'ADUD che ne puliscono il sangue "Adesso assisterete a scene impressionanti di persone che furono letteralmente rubate alla morte attraverso questo nostro lavoro".

Terminata l'introduzione, il documentario comincia ad analizzare traiettorie di vita.

Felipe Santos, Giovane riscattato dalla morte.

Il mio nome è Felipe, ho 18 anni ho cominciato a fuggire da scuola a 16. Il mio nome era Bizolão. Iniziai a usare crack e maconha. Arrivai a usare la pistola per rubare, rubare moto, cellulari e così riuscivo a sostenere il mio vizio. Finché un giorno rubai il cellulare di una signora che era qui della favela. Un tipo mi sequestrò alle 5 del pomeriggio e mi picchiarono dalle 8.30 fino a mezzanotte. Le ho prese in tutti i modi possibili, con mattoni e legno. Mi ferirono profondamente sulla nuca e sulla fronte.

L'equipe del Pastore Marcos mostra le immagini di Felipe ferito. I tagli e il sangue del ragazzo sono esposti nel dettaglio, zoom sulla nuca, sulla fronte e sul naso insanguinato mentre dietro la famiglia si dispera e si abbraccia.

"Ho perso molto sangue, io chiedevo di smettere ma loro continuavano e dicevano '*nequinho* tu morirai' e io dicevo 'per l'amor di Dio'. Ma l'equipe del pastore Marcos è venuta la e mi ha riscattato".

Appare il pastore, accanto a un Felipe insanguinato e apparentemente indifeso, circondato da trafficanti armati di fucile, di fianco a un tavolo pieno di buste di cocaina. "Voglio mostrare questo giovane che era dentro una comunità nella mano dei trafficanti, ma grazie al lavoro della chiesa, grazie a Dio è stato tolto dalla mano dei trafficanti. Lo vedete qui con la testa rotta e tante altre cose, ma la chiesa è qui con lui".

Sono arrivati lì di notte, mi hanno detto che erano dell'equipe del pastore, hanno pregato per me. Mi hanno detto di andare avanti e che avevo una testimonianza forte e oggi sono qui a parlare della mia vita con la presenza di Dio. Perché Gesù è il cammino, la verità, la vita. Oggi io sono un giovane liberato per il sangue dell'agnello. Oggi le persone che mi avevano attaccato e picchiato vedono la differenza. Lo stesso che mi aveva picchiato

di più viene da me a chiedermi di pregare per lui, per allontanare il Demonio. Viene da me e mi stringe la mano. Vede la differenza. Vorrei che tutti voi che state guardando questo video veniste a convertirvi (Felipe).

Cambia improvvisamente la musica. Il suono cupo della tristezza viene sostituito da un ritmo allegro e liberatorio della gioia. Il video mostra Felipe ben vestito e sorridente che si muove impacciato tra una moltitudine di bambini incuriositi e salutano tutti tra le case di una favela che non viene menzionata<sup>238</sup>.

La telecamera entra in una casa e riprende due donne – una più giovane e l'altra più anziana – intente a cucinare. Felipe le abbraccia. “La mia famiglia grazie a Dio sta bene oggi. Sono qui con mia nonna, la mia famiglia, i miei fratelli, tutti felici. Perché io ero un giovane ribelle. Oggi sono più sveglio e il mio spirito di ribellione è stato messo a terra. Oggi rispetto tutti e piaccio a tutti”. Felipe afferma di essere diventato obbediente con sua nonna e sua madre “mi dicono una cosa una volta e io la faccio subito”. Abbraccia la nonna che lo benedice in nome di Gesù, mostrando la sua appartenenza al popolo di *crentes*.

Come brevemente mostrato da Birman e Machado (2012) e Machado (2014) le chiese pentecostali offrono visibilità alla sofferenza degli agenti di violenza. Soffrire visibilmente rende credibile il pentimento e dunque la “restaurazione” del soggetto come soggetto morale (Ibidem). La sofferenza è resa visibile tramite un linguaggio verbale e corporeo estremamente codificato che prende forma nelle narrazioni pentecostali di conversione (Gooren, 2010), durante i culti e nei *testemunhos*.

Anche nel DVD dell'ADUD e attraverso la storia di Felipe è evidente come il linguaggio pentecostale consenta la transizione tra mondo del traffico e mondo di Dio, dimensioni pubbliche e intime dell'esperienza di violenza. Questa transizione è permessa proprio dalla de-invisibilizzazione della sofferenza del bandito. Una sofferenza che acquisisce potere proprio perché inscritta nei corpi e perché situata in un contesto sociale ben definito. L'esposizione delle regole che reggono il mondo del crimine in favela – come ad esempio non poter rubare alle persone che vivono nella stessa comunità – e la dimostrazione di una conoscenza

---

<sup>238</sup> Nonostante non venga fatto il nome della favela si può supporre dall'ampiezza delle strade, dall'organizzazione delle case, ma soprattutto dal fatto che l'equipe del Pastore Marcos fosse intervenuta, che sia situata nella zona nord/ovest di Rio de Janeiro.

dei meccanismi, della storia e degli attori del mondo del narcotraffico locale, divengono non solo prova della veridicità della testimonianza, ma anche garanzia della sofferenza per coloro che conoscono questo mondo.

Il passaggio da Felipe bandito e quindi carnefice, a Felipe vittima di altri banditi è sfumato nella narrazione. L'azione del pastore Marcos lo salva, ma, e cosa ancora più importante apre a una visione del narcotraffico come un potere potenzialmente misericordioso e del pentecostalismo come unico soggetto di mediazione e redenzione. Anche se non rappresentato con tanta chiarezza, il racconto del pastore Alexandre della sua "fobia sociale" e la definizione del bandito come un soggetto dalla "mente meschina" che non si fida di nessuno hanno lo stesso obiettivo; mostrare l'esposizione del bandito alla violenza non solo della polizia, ma anche a quella di altri banditi e far emergere come questa dimensione sia fonte di sofferenza per gli agenti della violenza.

Elias: In quel periodo *io ero praticamente cieco*. Io avevo paura quando ero solo. Durante il giorno tutto bene, ma quando tornavo a casa e mettevo la testa sul cuscino avevo paura, soffrivo tanto, a volte piangevo. Paura che qualcuno arrivasse per tradirmi, per farmi qualcosa di male, che qualcuno venisse a uccidermi. Capisci? Io avevo paura, una cosa che mi preoccupava molto era il futuro. Dicevo cavoli cosa sarà di me? Capisci? Io stavo vivendo una vita completamente distrutta, sapevo che non c'era più uscita, pensavo che alla fine sarebbe stato solo o prigioniero o cimitero. Un giorno una signora era venuta a parlarmi di Gesù, io avevo una canna di *maconha* in mano, la spensi e tentai di nasconderla. Lei mi disse che non c'era bisogno di nasconderla, che era lì per parlarmi di Dio. Io venivo da una casa evangelica, io sbagliavo, lo sapevo che era errato. Il mio luogo non era quello, ma io ero lì. Quando qualcuno diceva "quel tipo ha tradito, uccidiamolo" io mi mettevo sempre in mezzo, intercedevo per quella persona perché non morisse. Perché un adolescente con un'arma in mano, senza Dio, toglie la vita a una persona come se fosse una formica. Oggi dico che sono stato uno strumento di Dio, la dove vivevo tutto sbagliato. L'altra questione che mi aveva portato a vivere quella vita che vivevo prima, era il fatto di essere, diciamo così, senza soldi. Io avevo sempre lavorato. Molto giovane già lavoravo in casa di persone ricche, curavo il giardino. Avevo tipo 11 anni. Il fatto di cominciare a guadagnare i primi

soldi cominciò ad aprirmi a quel desiderio. Quando avevo 15 anni lavoravo a Copacabana come *office boy* facendo consegne. In quel periodo già ero drogato, lavoravo con contratto, ma quando tornavo alla Cidade de Deus la mia vita era di comprar droga. A un certo punto non avevo più il lavoro, arrivava il fine settimana e tutti gli altri andavano alle feste con i soldi e cose di marca. Non poter partecipare perché ero un salariato mi faceva soffrire, mi faceva sentire escluso. Così mi sono fatto trascinare in questo mondo più per causa del denaro. Vedo persone che sono malvagie che vogliono fare cose cattive distruggere la vita degli altri. Per me non era per quello era solo per avere i soldi.

L: quando assaltavi autobus o in strada non avevi paura?

E: No. Era una cosa pianeggiata, quindi non avevo paura. Ma grazie a Dio non ho mai ferito o fatto male a nessuno. Un giorno mi ricordo che ero su un autobus. Stavo per rubare un anello a una donna e lei cominciò a piangere e a implorarmi di non prenderlo, che era un regalo di suo marito morto e io le dissi “va bene dai calmati non lo prendo!” Io non mi muovevo mai armato, perché avevo paura di ferire qualcuno (Elias, Aprile 2014).

Robson: *Dentro il traffico era un inferno*. Perché tu vivi fuggendo, 24 ore su 24, non vivi, fuggi. Hai tutto quello che vuoi Nike, moto, cellulare, auto, donne ma non puoi sfruttare niente perché vivi correndo, fuggendo. Quando c'erano le operazioni di polizia mi svegliavo alle 4 di notte saltando dalla finestra. Durante la guerra del 2004<sup>239</sup> ho passato fino a 2/3 notti sveglio. Per proteggere la favela, per proteggere quello che vendevo, quello di cui facevo parte. Ed è così, tu non vivi, la mia speranza era quella di avere un figlio e di vederlo almeno fino ai due anni e sapere che sarei riuscito a giocare con lui a calcio almeno una volta. Solo che non c'era speranza di vita, io immaginavo anche che avrei avuto un figlio, ma non di viverlo come vivo i miei figli oggi. Tu vivi una vita miserabile nel traffico. Molti dei miei amici a quel tempo sono morti. Ringrazio solo Dio per essere vivo oggi. (...) Nove anni fa ho aperto il mio cuore a Gesù. Tutti dicevano a mia mamma che non c'era più speranza per me. Soffriva tanto. Lei era *da igreja* e piangeva 24 ore su 24. La sua sofferenza mi faceva male, ma io non potevo fare nulla. Io ero cieco. L'adrenalina mi chiamava 24 ore.

---

<sup>239</sup> La iper-mediatizzata guerra da Rocinha citata da Robson è scoppiata nel 2004 tra i gruppi armati legati ai due narcotrafficanti Lulu e Dudu (vedi terzo capitolo di questo lavoro).

L: A te piaceva quell'adrenalina?

R: Sì mi piaceva, non so come e perché, ma mi piaceva. Oggi mi fermo e mi guardo e mi dico cavoli. Realmente è stato Dio a proteggermi dalle sparatorie da proiettili che mi passavano di lato. Il fatto di essere vivo oggi, godermi la mia famiglia, conoscere persone nuove, essere qui davanti a te a dare questo *testemunho*, solo Gesù (Robson, Maggio 2014).

Fabricio: *Io non pensavo nel domani*, io pensavo solo nel momento, nell'adesso. Mi dicevo "sono felice, sto usando droga e sono felice". Solo che quando finiva la delusione era due volte maggiore. Perché al momento sei felice e pensi di star bene. La droga è così, è l'allegria istantanea, quando ce l'hai sei felice e quando non ce l'hai sei triste. Quindi è complicato e io ho passato questa esperienza nella mia vita. E la cosa peggiore era che io facevo soffrire le persone che più mi amavano. Le persone che volevano aiutarmi per esempio, tanto mia mamma quanto mia moglie. Io non davo loro opportunità. Io ero cieco perché il vizio lascia le persone cieche, non vedono. Non pensano nel futuro, non vogliono sapere di migliorare la propria vita e delle persone che più li amano, i viziosi. Non pensi alle persone che stai facendo soffrire. (...) Mia mamma e la mia sposa sempre mi aiutarono molto, lottarono molto chiedendo a Dio di liberarmi dal vizio, inginocchiandosi in Chiesa, ma io sono l'esempio reale che le persone, quando vogliono cambiare di vita, riescono. Bisogna fare il primo passo perché Dio ci aiuti a cambiare. Per quanto sia difficile e per quanto appaiano molte difficoltà anche quando sei dentro la casa del signore. (...) Un giorno sono arrivato in casa e mi sono detto che non ce la facevo più che non sopportavo più di soffrire. Soffrivo perché non avevo niente, avevo solo un dispiacere dentro il cuore. Perché per quanto noi si abbia coscienza del fatto che quello che si sta facendo sia errato [gli viene il magone], io sapevo che era errato ciò che stavo facendo, ma non avevo forza. E questo mi corrodeva dentro, molte volte sentivo un vuoto nel mio cuore. Quindi vedevo le persone che mi amavano che soffrivano e soffrivano sempre di più e si sommò una depressione, finì sentendomi depresso. Non ho avuto proprio una depressione, ma visto che quando sei vizioso non pensi che nell'adesso e nel soddisfare la carne, non ti fermi per pensare alle persone che hai intorno. Un giorno io ho ricevuto il mio salario e in una notte l'ho speso tutto. Il giorno dopo mio figlio, al risveglio, mi

chiese “Papà, il signore ha 1 *real* per poter comprare un biscotto?”. Quello mi corrose dentro perché il giorno prima avevo speso 500 *reais* per bere, sniffare, con le donne e mio figlio mi stava chiedendo 1 *real* per un biscotto e non ce l’avevo. Fu allora che dissi a me stesso “a partire da oggi io voglio cambiare [con il tono da preghiera], a partire da oggi voglio fare tutto diverso”. Quando feci il primo passo e mi decisi a cambiare, Dio trasformò la mia vita. Quando Dio sa che hai preso un’attitudine, quando vede che hai il cuore aperto ad accettare la sua presenza, che vuoi cambiare, lui ti aiuta. Io sono la prova *viva* che se decidi di cambiare, Dio ti aiuta. A partire da quel giorno ho cominciato ad andare in Chiesa. Se quel giorno non avessi deciso di cambiare, penso che non sarei vivo oggi. Avrebbe potuto essere la depressione che ti porta a fare pazzie perché noi siamo carne, o per la droga.

L: Hai mai alzato le mani su tua moglie, su tua mamma o i tuoi figli?

F: No grazie a Dio no, ma magari stavo fuori casa due giorni di fila e questo faceva soffrire tutti. Oggi io posso dire di essere felice, perché posso pensare al futuro. Perché cose che io non sono riuscito a conquistare in 28 anni della mia vita, le ho conquistate in 2 anni. (...) Quando usi non hai sentimenti, non pensi alla famiglia, non pensi. Perché, come ti ho detto, finisci per far soffrire proprio le persone che ti amano e che vogliono il tuo bene (Fabricio, Aprile 2014).

Paura, tristezza, distruzione, inferno, fobie, magrezza, apatia, vite miserabili, mancanza di futuro e misericordia, sono emozioni ed esperienze quotidiane che marcano un passato criminale continuamente riabitato dei miei interlocutori. L’exasperazione della sofferenza vissuta nel passato si accompagna spesso al racconto degli eccessi della violenza subita e soprattutto agita resa spesso più toccante mobilitando le relazioni affettive con i figli e con le madri. Più che chiedersi se i crimini commessi vengano più o meno ingigantiti nelle narrazioni delle storie di vita come fanno tra le righe Machado (2014) e Cortês (2012)<sup>240</sup>, sarebbe interessante chiedersi a chi parlano questi racconti e se la

---

<sup>240</sup> “La stranezza delle loro storie di vita, invece di essere “risolte” in uno sforzo ordinante e purificante, è costantemente mobilitata nelle performance di preghiera, che agiscono un passato biografico, nelle sue dimensioni grottesche, come merce simbolica da essere venduta nel mercato religioso in espansione” (Cortês, 2012, p. 20). Scrive invece Machado (2014): “Un’altra caratteristica di questi *testemunhos* è il grado di importanza e gravità che la restituzione in forma di *testemunho* è in grado di conferire agli atti commessi, se comparati con lo status nel mondo del

grandezza del crimine commesso e il grado di coinvolgimento nel narcotraffico siano da misurare a partire da definizioni giuridiche e istituzionali, o a partire da ciò che le persone, i loro affetti e le loro vittime hanno vissuto.

La sofferenza delle vittime e dei carnefici diviene il limite della violenza, si libera dalla vittimizzazione e si costruisce intorno e a partire da un protagonismo del soggetto bandito. Un soggetto che fa del suo dolore pregresso, un elemento potenzializzatore della sua nuova condizione di soggetto morale (Machado, 2014). Oltre che nei *testemunhos* – intesi come performance pubbliche della sofferenza e come dispositivi e linguaggi in grado di rendere sfumati i confini della sofferenza inflitta da quella subita – la trasformazione vissuta, la restaurazione e conversione morale degli ex è agita quotidianamente. Si riverbera nello spazio domestico, nelle relazioni affettive, nella vita lavorativa, si concatena nelle vite delle persone care che hanno pianto, fatto sacrifici e lottato. È una liberazione-esposizione della sofferenza subita e causata che emergono sfumate e frantumano la dicotomia vittima-carnefice.

Nelle traiettorie e nelle narrative dei miei interlocutori emerge il *continuum* dell'esperienza intersoggettiva di sofferenza. Si soffre nel traffico e nel mondo del crimine e della droga per la paura di perdere la vita, per l'impossibilità di immaginare il futuro, per imporre sacrifici e tristezza ai propri cari. Si è sofferto nel processo di allontanamento dal crimine, di abbandono delle cose del mondo in quanto coincideva con la riconfigurazione della rete di relazioni e fiducia. E si soffre oggi per poter essere un esempio di gloria e vittoria. La rinascita del bandito in ex diviene un modo per resistere alla morte come destino della carne e come presente passato nel mondo del crimine.

La presenza di Dio e la sofferenza sono attivate nella narrazione come elementi preesistenti alla conversione, elementi che marcano una superiorità morale. La rinascita, come l'appartenenza al mondo del crimine, però non è mai definitiva e dunque la conversione del trafficante non è un percorso pacifico, ma,

---

crimine. (...) Piccoli atti acquistano nel *testemunho* aura di grandi delitti. E 'quasi banditi' si trasformano rapidamente in 'importanti banditi' nell'economia delle anime *da igreja* che hanno il proprio merito confermato dal demerito di quelli che salvano" (ibidem, p. 168).

come già mostrato in questo lavoro, un percorso e un processo difficile e doloroso guidato dalla narrativa della battaglia spirituale.

Se è vero che è utile pensare la sofferenza oltre la dicotomia rappresentazione-esperienza (Kleinman, Das, Lock, 1997), le chiese pentecostali non lavorano solo alla visibilizzazione del soffrire. Ciò che mi interessa dimostrare è che i soggetti si appropriano dei linguaggi pentecostali per dare senso alle proprie storie di sofferenza, collocarle nel tempo e finalmente metterle in forma. Sono essi stessi con la loro sofferenza testimonianza viva della violenza e il loro dolore diviene una forma di agire sul mondo di violenza (Asad, 2003).

La sofferenza degli ex emerge dunque come motore del processo di trasformazione, come diritto – la sofferenza degli agenti di violenza sfida potentemente il sequestro del dolore definito da Soares e già situato nel settimo capitolo – e come risorsa e capitale. Si potrebbe pensare di guardare a quello dei pastori-ex-trafficienti come un lavoro emozionale (Hochschild, 2013) e, parafrasando Wacquant (2009, p. 17), un mestiere del corpo, dell'*innerself* e della sofferenza.

### **8.3. Il limbo della violenza. La stanchezza di Joao, le lacrime e la ricerca di un nuovo mondo.**

Joao era nato e in parte cresciuto in Rocinha e all'epoca del nostro incontro aveva 33 anni. Avevo conosciuto Joao a marzo del 2014. Vivevo in Rocinha, ma come spesso accadeva, mi ero recata a Babilonia a trovare le signore del Galpão di *Dona* Augustina e a trascorrere la serata con Ana e le bandite. Eravamo solo io e lei al bar di Mauricio, davanti a una Itaipava da 1 litro, come sempre. Mi stava raccontando di quello che lei chiamava “il problema del mese”. L'ennesima litigata con la famiglia di suo figlio, aveva spinto la nuora a trasferirsi al *morro* Pavão-Pavãozinho in cui era nata. Oltre ad essersi portata via il figlio di Ana, la nuora aveva ovviamente trascinato con sé il nipote di due anni che Ana amava alla follia. All'improvviso le squillò il telefono e mi lanciò uno sguardo un po' malizioso. Terminata la telefonata mi disse: “sta arrivando un mio nuovo amico, il secondo problema del mese mi sa! Lo devi proprio conoscere per la tua ricerca e le cose dell'università e poi perché è della Rocinha. È un tipo strano. Mi cerca



perché vuole la polvere”. Abbassando parecchio la voce mi confidò che Joao era un “bandito in pensione. Se ne è andato dalla Rocinha perché non ce la faceva più a lavorare nel traffico. Di lavoro uccideva pedofili e stupratori per il traffico. Con la sciabola”.

Joao è arrivato al bar di corsa “guarda che *negão gostoso*”. Era trafelato, ansioso, agitato e non sembrava affatto a suo agio con la mia presenza. “Mauricio porta un bicchiere al mio amico e un’altra Itaipava” ha gridato Ana. Joao non diceva nulla e non mi guardava, ma continuava a lanciare occhiate ad Ana. “Puoi parlare Joao, Laura è un’amica sta sempre con noi, con me, Clara viveva da *Dona Fernanda*, solo lei non sniffa. Non essere timido!”. Non l’aveva convinto, lui era imbarazzato, io ero imbarazzata. Al momento non sapevo se e quando l’avrei mai rivisto, ma ricordo lucidamente quanto mi aveva toccato quel breve incontro. Joao era un bel ragazzo, era nero e muscoloso, due croci tatuate sulle spalle. Quella sera continuava a parlare a bassa voce, tremava. Si era da poco trasferito a Babilonia e lavorava tutto il giorno come muratore per costruire un futuro ostello nella parte alta della favela. Ana continuava a insistere che dovevamo comunicare tra di noi.

“Sai, conosco bene la Rocinha, tu sei di lì vero? Di quale località?”. Joao mi rispose accennando un “sì” e poi mi fece cenno di abbassare la voce. Gli chiesi perché e lui mi fece il segno della pisola con le dita. “È perché è un bandito in pensione che non vuole parlare, ha paura, ma io gliel’ho già detto che deve stare tranquillo, qui è tra amici”, disse Ana.

Una settimana dopo, come ogni giovedì, mi trovavo al Galpão di *Dona Augustina*. Quel giorno le signore stavano lavorando a delle bamboline di cartapesta. All’improvviso sono apparse alla porta del centro Ana, visibilmente alterata e Clara gridando “*prepara*”. Erano venute a prendermi per riuscire a parlare un po’ prima del consueto incontro al bar do Mauricio. È un’urgenza, continuavano a ripetere. Dopo aver salutato le signore al Galpão, Ana mi ha confidato “mi sto scopando Zé Pequeno!” Zé Pequeno era il soprannome che le due cugine avevano deciso di dare a Joao in memoria del famoso Zé Pequeno della Cidade de Deus. Clara era molto preoccupata e continuava a insistere perché io facessi ragionare Ana, la quale si mostrava perfettamente consapevole del rischio che poteva correre stando con Joao e allo stesso tempo rassicurata dal fatto

che fosse in pensione, come bandito.

“Non per non dargli fiducia, ma ha ucciso un sacco di persone nella sua vita, anche se è in pensione, si ricorderà come si uccide una persona o è cretino?” le disse Clara. Ana non ne voleva sapere, si fidava di Joao. “È un pregiudizio vostro, Zé Pequeno non ammazzava persone qualsiasi, ma porci pedofili”.

Joao era cresciuto in una casa famiglia perché la madre non aveva abbastanza soldi ed energie<sup>241</sup> per crescere tutti i figli. Un giorno, un gruppo di ragazzini lo invitò a prendere parte allo stupro di una bambina. Nonostante lui non volesse, fu obbligato ad assistere impotente alle violenze. A partire da quel giorno, Joao decise che la sua missione nella vita sarebbe stata quella di impedire e punire gli stupri sui bambini e bambine. “È la sua missione, è stato un trauma grande. Il traffico lo pagava per punire quei pedofili perché è molto sensibile verso gli stupri. Adesso però è stanco poverino, non ci riesce più sta cercando di ricostruirsi una vita. Pregiudizio vostro, sono scioccata dal vostro pregiudizio”.

Quel giorno dopo aver parlato con Ana e Clara ci ha raggiunte Joao. Aveva appena sniffato, quindi era agitato, ma più socievole, anche se non mi parlava direttamente. Eravamo in un bar in cima al *morro* quando Ana, dopo una telefonata al fratello, ci propose di andare al solito baretto. Non c’era più polvere nel *morro*. Ana decise di prendere il mototaxi e andare in una favela vicino a Babilonia in missione. Clara era già tornata a casa così rimasi da sola con Joao e Marcio, il fratello di Ana che era tornato in libertà da un mese dopo l’arresto per assalto a mano armata. Anche Marcio, nei racconti di Ana, aveva deciso di “lasciar perdere” con il mondo del crimine dopo essere stato arrestato tre volte per lo stesso reato. Anche Marcio era una persona molto riservata. Il silenzio imbarazzante fu rotto dal passaggio di un pitbull che normalmente sostava libero in un punto della scalinata che portava a casa di *Dona Fernanda*. Dal giorno in cui mi aveva ringhiato incattivito mentre tornavo a casa, non avevo mai più attraversato quel punto della scalinata da sola, aspettavo sempre che passasse qualcuno. Raccontai il piccolo segreto ai miei due compagni di Itaipava e Marcio mi rispose così:

lui ti ha aggredita perché ha visto che avevi paura di lui. Devi essere

---

<sup>241</sup> L’espressione usata da Ana era “*sem condições*”.

aggressiva, fargli vedere che tu sei più forte o che sei indifferente. Anche con gli uomini è così. Se vedi che qualcuno per strada ha intenzione di attaccarti tu non mostrare mai di avere paura, devi essere ferma e forte, andare avanti perché anche un bandito può avere paura. Se ti mostri debole e ti vedono esitare<sup>242</sup>, bam sei fottuta. E se te lo diciamo noi ci devi credere, quando sei in strada, mai esitare.

Ora, anche Joao era andato in pensione perché, dopo anni di servizio, aveva cominciato ad avere paura e a mostrarsi tanto debole da essere invitato a lasciare la favela da uno dei due *donos* della Rocinha. Aveva perso le attitudini del bandito.

Dopo una settimana ci sarebbe stata la festa di una delle nipoti di Ana, sorella di Junior, e la mia amica si era offerta di organizzare il tutto a casa sua. Per l'occasione aveva invitato tantissime persone e mi aveva chiesto di cucinare qualcosa di italiano. Andai nel primo pomeriggio a casa di Ana per aiutare a preparare la festa. Clara stava già preparando il polpettone che tante volte aveva promesso di farmi assaggiare e io avevo comprato tutto il necessario per preparare i miei cavalli di battaglia, il ragù e il *crumble* di mele. Ana e Joao avevano già cominciato a bere e sniffare, ma con calma e si diedero un gran da fare per allestire i tavoli e montare delle lucine colorate che Ana aveva chiesto in prestito a un'amica. È stata una delle notti più difficili e stancanti della mia vita e rimasi fino all'alba, dato che durante la notte c'era stata una sparatoria nella parte alta della favela e nessuno voleva che io mi muovessi da sola. Il giorno dopo, all'improvviso, mi apparve una ferita rotonda tra le sopracciglia, segno che alcune amiche dell'*asfalto* interpretarono come l'esplosione del terzo occhio, il sesto *chakra*. “Devi aver fatto uno sforzo di comprensione di qualcosa troppo intenso” mi dissero. Alcune amiche della Rocinha lo interpretarono come il segno di una *mal olhada*, al *Posto de Saúde* come impetigine, mentre io rimango convinta fosse stata colpa delle pinzette non sterilizzate che Janaina, in Rocinha, aveva usato per farmi le sopracciglia.

Verso le 4 di notte, molti degli invitati erano già andati via lasciando rimasugli di cibo, bottiglie di birra vuote e un sottofondo di musica funk. Ana

---

<sup>242</sup> Il termine usato da Marcio era *vacilar*.

alternava momenti di estrema euforia e danze sensuali sfrenate con Joao ad attimi in cui minacciava di collassare nel suo letto. In uno dei momenti di down di Ana, Joao decise di raggiungermi su un divanetto sfasciato che era stato messo sulla *laje* per l'occasione.

Finalmente un po' di tempo per noi. Io ho bisogno di parlarti Laura perché non ce la faccio più. Ho avuto la forza di lasciare il mondo del traffico e mi sono ritrovato di nuovo in una situazione che non mi aiuta. Non voglio più stare con Ana, è una brava persona, ma sniffa ed è sempre *na vida loca* non mi aiuta, con lei non si può parlare, ci provo. Io ho bisogno di uscire da questo incubo, io so che con te sarebbe diverso perché tu sei diversa. Tu mi potresti aiutare a cambiare vita, io mi sono appassionato (Joao, Aprile 2014).

Ho fatto finta di non sentire la dichiarazione d'amore di Joao, ma ho cominciato ad aver paura, di nuovo. Paura di lui, paura di Ana e di tutte le persone che mi conoscevano. Sarebbe stata la terza volta a Babilonia in cui venivo accusata di tentare di sedurre l'uomo di qualcun altro.

Tu mi devi aiutare a lasciare Ana e devi parlare con me. Troppi anni nel traffico sono un incubo, io non riesco a liberarmi di tutto quello che ho fatto. Ho ucciso tantissime persone, con il coltello perché io non usavo armi. Tantissime serate ai *bailes*, tutto *gostoso*, con un sacco di donne e un sacco di falsi amici. Ho dovuto farlo. Un bandito. Adesso che la mia prima figlia è adolescente lo vedo che porcheria che è il traffico, ho sempre paura che qualcuno la ingravidi. Io faccio gli incubi la notte, non riesco a dormire, non riesco a trovare pace e Ana in questa *vida loca* non mi aiuta. (...) Mi chiami Laura? Ci vediamo domani? Tu sei tipo una psicologa, vero? Io ho bisogno di una donna come te vicino a me, tu sei la donna della mia vita (Joao, Aprile 2014).

Le confessioni di Zé Pequeno furono interrotte dall'irrompere di Junior infuriato con Joao perché si era fumato tutta la canna che gli aveva portato senza

neanche pagarla. Cominciarono a litigare e a insultarsi. Junior<sup>243</sup> dando a Joao del bandito fallito e Joao del bambino che gioca a fare il bandito a Junior. Non fu tanto l'intervento di Marcio, il quale offrì una canna ai due e tentò di riappacificarli a placare gli animi, ma l'improvviso pianto di Joao. Le lacrime di Ze Pequeno all'inizio furono prese da Junior come un segno di debolezza, "che cazzo fai piangi *vacilão*?", ma alla confessione di Joao, al "sì piango, non ne posso più" Junior gli diede un abbraccio, si avvicinò al pc, alzò il volume e fece partire la musica di Mc Racionais, *Jesus Chorou*.

Seguirono altri pezzi di Mc Racionais, *Vida loka* e *Nego Drama*, poi, al sorgere del sole, Junior ringraziò Dio per il giorno trascorso e per quello che stava per cominciare. Riuscì ad allontanarmi da Joao senza che mi vedesse. La settimana dopo Ana e Joao si lasciarono e Joao non lo rividi mai più nonostante fosse rimasto nel *morro*. Con Ana abbiamo parlato poco della sua separazione, avevo paura, terrore, fosse stata colpa mia, che qualcuno le avesse riferito della mia conversazione con lui. Non mi ha mai detto nulla a riguardo e rimango convinta che nonostante sapesse, si fidasse di me.

La traiettoria di Joao potrebbe sembrare fuori tema citata in questo capitolo, ma la sua storia permette di guardare ancora una volta alle porosità del mondo di violenza vissuto, agito e sofferto dai banditi in favela, alle sofferenze di chi agisce il crimine e all'incessante movimento tra tentativi rimozione e riaffermazione della vulnerabilità. La stanchezza di Joao, i suoi incubi, il suo aver perso le attitudini del bandito e il suo essersi ri-catapultato nella *vida loka* con Ana mostrano i limiti del mondo di violenza in favela e la sua pervasività. La storia di Joao sembrerebbe suggerire il *continuum* tra violenze subite e inflitte e, contemporaneamente, negare – attraverso la sofferenza e la stanchezza – e affermare – tramite il fallimento del movimento di uscita dal mondo del crimine – l'*habitus* di violenza dei banditi in favela.

#### **8.4. Trasformazioni (im)possibili. Dis-incorporare il bandito?**

Tutte le traiettorie e le voci esplorate in questo capitolo mostrano gli sforzi dei miei interlocutori nel prendere le distanze da un modello di bandito cattivo,

---

<sup>243</sup> Vedi capitolo 4 di questo lavoro.

crudele, perverso, naturalmente propenso all'uso della violenza. La stanchezza di Joao e la ricerca disperata di un nuovo mondo, la misericordia di Elias, l'incomprensibile amore per l'adrenalina di Robson, l'afflizione, la fobia sociale e i tentativi di suicidio di Alexandre invitano a riflettere sulla sofferenza degli agenti di violenza e sui modi in cui questa sofferenza viene vissuta nel momento in cui si decide, o si è forzati a incorporare, uno specifico modello di bandito. Queste conversioni, trasformazioni (im)possibili e desideri di cambiamento ci aiutano a comprendere in che modo le persone vivono la partecipazione al mondo del crimine come protagonisti e ci dicono qualcosa sulla violenza e i suoi usi.

Nessuno degli ex banditi citati in questo lavoro si considerava “un uomo violento”, la violenza e l'agire violento emergono nelle loro storie come parte di un insieme di “comportamenti, attitudini, modi di agire, pensare che compongono una specie di quadro di referenze per il riconoscimento (o autoriconoscimento) (...) come bandito” (Teixeira, 2011, p. 48).

Secondo Teixeira la conversione dei trafficanti al pentecostalismo può dirci qualcosa su come questi alcuni soggetti assimilano (ibidem, p. 73) il processo di soggettivazione criminale proposto da Michel Misse e già citato nel quarto capitolo del mio lavoro. Teixeira, però, focalizza la sua attenzione sui “banditi” e non sui trafficanti in generale<sup>244</sup>, mostrando come questa categoria emerga nei termini di una “rappresentazione sociale di una condizione soggettiva” (ibidem, p. 72).

[Questa rappresentazione] non deve essere pensata come una fatalità in cui l'individuo rimane incastrato e completamente immobile. Questo può affrontare minimamente la sua soggettivazione criminale (*accettandola* o *negandola* per esempio). (...) L'idea di soggettivazione criminale ci dice qualcosa riguardo una rappresentazione sociale (costruita socio-storicamente) che può arrivare a essere assimilata come forma di “individualità”, di “personalità”. Infine basandomi su questo quadro analitico, ho sviluppato la questione della conversione dei banditi al pentecostalismo. A partire da qui

---

<sup>244</sup> Ricordo, come già mostrato nel quarto capitolo che secondo Misse e dunque secondo Teixeira – il quale sembra, seppur in maniera elegante, tentare di confermare la tesi della soggettivazione criminale attraverso il suo caso studio più che comprendere le parole dei suoi interlocutori tramite questa teoria – ci sarebbe un'importante scarto tra quello che chiama processo di incriminazione e di soggettivazione criminale.

sorgono le seguenti domande: che impatto può produrre la conversione al pentecostalismo sulla soggettivazione criminale? Che tipo di strumenti simbolici il pentecostalismo offre al bandito perché possa affrontare la sua soggettivazione? È possibile che la conversione annulli completamente la soggettivazione dell'individuo? (...) [È] possibile che una soggettivazione identitaria sia qualcosa che l'esperienza *individuale* della conversione religiosa non riesce a rompere? O seguendo un altro cammino: in che misura la conversione dei banditi al pentecostalismo può implicare un'altra soggettivazione identitaria: una soggettivazione religiosa? In che misura la possibilità di trasformazione attraverso la conversione diventa la base dell'accettazione e del riconoscimento della soggettivazione criminale? (...) [L]a conversione religiosa sarebbe un'alternativa alla soggettivazione criminale o, al contrario, la rafforzerebbe?" (ibidem, p. 72-73-102)

Nel discorso di Teixeira, dunque, il bandito emerge come il soggetto criminale per eccellenza, colui che *assimila* positivamente o negativamente una peculiare rappresentazione sociale. L'autore si chiede, dunque, se la conversione pentecostale possa permettere ai soggetti di abbandonare questa rappresentazione sociale che, aggiungerei mutando linguaggio e dunque parzialmente prospettiva teorica, viene contingentemente e spesso temporaneamente incorporata e abitata.

La conversione deve essere capace di trasformare l'individuo. La conversione non avviene in un vuoto, ma su un'altra rappresentazione cristallizzata nell'individuo; avviene sul "bandito". (...) La conversione del "bandito" al pentecostalismo significa trasformazione dell'io, trasformazione della soggettività, degli *habitus*, delle tecniche corporali, trasformazione dell'individualità. Così affermo che la conversione del bandito al pentecostalismo implica la reificazione del bandito come rappresentazione sociale di una condizione soggettiva e (...) che l'obiettivo della conversione religiosa consiste nel produrre nell'individuo una metamorfosi: la trasformazione di un soggetto di verità a un altro soggetto di verità<sup>245</sup>. (...) La conversione consiste esattamente nel combattere il male che fa dell'individuo un bandito. Questa uscita sorge, così, dall'interazione tra soggettivazione criminale, cosmologia pentecostale e narrativa della battaglia spirituale. In

---

<sup>245</sup> Foucault (2011).

altre parole mi arrischio a dire che questa uscita si basa esattamente su una “lettura pentecostale” della soggettivazione criminale. *Il pentecostalismo assorbe la logica della soggettivazione criminale per elaborare la sua soluzione e finisce per produrre un altro tipo di soggettivazione: una soggettivazione religiosa. [D]all'altra parte anche la soggettivazione criminale sembra essere capace di assorbire alcuni elementi della religiosità pentecostale – producendo così nuovi tipi di soggetti criminali.* (Teixeira, 2011, pp. 168-170).

La suggestione di Teixeira di guardare a come quelli che lui insiste a chiamare due tipi di soggettivazione si nutrono a vicenda, è preziosa. Mondo del crimine e mondo *da igreja* entrano in contatto tra di loro, in parte si assimilano, in parte si rifiutano e sempre riescono a configurare nuovi soggetti. Ma è esattamente nel continuare a pensarli come due scatole separate che s'incontrano, scontrano, influenzano che, a mio parere, si rimane intrappolati.

In primo luogo, se è vero che la trasformazione in ex-bandito cristallizza la rappresentazione sociale del bandito è anche vero che, sarà banale sottolinearlo, i soggetti non sono sempre e in qualsiasi relazione ex-banditi. La prospettiva sulla soggettività abbracciata in questo lavoro permette di guardare i “banditi” e gli “ex banditi” come soggetti in formazione e multiposizionati. È importante considerare come, quando, in che circostanze e perché questa categoria viene mobilitata. Alcuni dei miei interlocutori anche solo nell'ambito della chiesa a volte mobilitavano la categoria bandito, a volte trafficante, a volte drogato. Il linguaggio pentecostale più che assimilare, s'ibridava con il linguaggio giuridico, biomedico, psichiatrico, politico contingentemente e sempre a creare un nuovo soggetto sociale in gradi di trasformare gli altri. Sicuramente dall'ibridazione costante e ormai molto radicata tra due linguaggi emergono soggettività eccentriche<sup>246</sup> (De Laurentis, 1999) che sfidano in molti casi la comprensione e

---

<sup>246</sup> Scrive de Laurentis (1999) a proposito del soggetto eccentrico femminista: “Eccentrico rispetto al campo sociale, ai dispositivi istituzionali, al simbolico, allo stesso linguaggio, è un soggetto che contemporaneamente risponde e resiste ai discorsi che lo interpellano, e al medesimo tempo soggiace e sfugge alle proprie determinazioni sociali. Un soggetto capace di disaffiliarsi dalle sue stesse appartenenze e conoscenze acquisite, dunque disidentificato dalle formazioni culturali dominanti ma anche critico e autodislocato rispetto a quelle minoritarie con pretese egemoniche, tra le quali includerei un certo femminismo omologato o accomodante, razzista o perbenista” (ibidem, p. 8).



che vanno oltre, anche cristallizzandolo, ciò che si propongono di superare. La cristallizzazione e reificazione del bandito è sempre parziale, temporanea, contingente, così come lo è quello a cui si tende.

In secondo luogo, vedere la conversione come processo continuo, difficile, instabile e non come approdo, permette di andare oltre una visione individualista della trasformazione pentecostale. La conversione non appare all'improvviso, ma comincia esattamente nel mondo del crimine, nell'incontro e nella convivenza quotidiana con il mondo di Dio e coloro che lo abitano. Il *continuum* intersoggettivo di sofferenza che emerge in questo capitolo come in gran parte del testo lo dimostrano chiaramente. La continua incessante ed estenuante battaglia contro il male non viene combattuta solo dentro se stessi, ma principalmente *in relazione* al mondo in cui si vive. Nonostante venga presentata come tale, la trasformazione del sé non è una tattica individuale per inseguire il riscatto, il rispetto, la dignità, la ricchezza materiale e immateriale, ma e forse in maniera più rispettosa, la conversione dei banditi andrebbe vista come una spinta a restaurare, ri-moralizzare e quindi riumanizzare i soggetti del mondo del crimine.

Contro la legge del silenzio che oscura e romanza, con l'aiuto dei media, il ruolo del narcotraffico in quanto agente di violenza in favela, quella che potremmo chiamare la legge *da igreja*, cristallizzando particolari soggetti sociali, concede agli ex-trafficienti di mettere a nudo pubblicamente il ruolo distruttivo e simultaneamente ordinante del crimine organizzato. Il romanzo pentecostale della violenza.

La restaurazione del soggetto, la trasformazione della soggettività offerta dal pentecostalismo e la conversione stessa, conducono le persone a riposizionarsi dentro i modelli normativi delle relazioni familiari, affettive, coniugali, genitoriali lavorative, ma contemporaneamente emergono essi stessi come discorsi critici, incarnati e incorporati sui processi di reificazione del soggetto violento che informano le proposte di risocializzazione e/o prevenzione delle istituzioni penali, non governative e della società brasiliana.

*Não entendo o por quê a vida insisti em me levar  
Por caminhos que só me trazem sofrimento, dor e  
Agonia, agonia.  
Caminhos estes que eu não escolhi traçar,  
Caminhos*

*Estes que só me fazem chorar.*

*Minha vida é assim é tão difícil suportar  
Vivo nos becos das favelas portando pistolas e fuzis  
Há quanto tempo que eu não sei o que é dormir.  
Escravo da droga tendo que fugir para viver,  
E que me esconder pra não morrer, minha vida é assim.  
Não suporto mais ver minha mãe chorando em desespero  
Aguardando a qualquer momento a notícia que eu morri,  
Preenche o vazio que existe no meu coração  
Arrebenta as grades da prisão me tira daqui.*

*Uma página em branco Deus é o que eu quero ser  
Reescreve minha história me ajuda a vencer.  
Deus estende a tua mão e me levanta desse chão  
E escreve a minha vida outra vez.*

*Apenas um jovem tendo que suportar tamanho  
Preconceito,  
A sociedade diz que já não tem mais jeito pra mim  
Eu não tenho paz, não tenho alegria.  
A palavra tristeza resume minha vida  
Onde deixei o meu coração.  
Minha esperança foi levada pelo vento  
E com ela foram juntos os meus sentimentos.  
Eu preciso de alguém que me estenda à mão.  
Guerreiro do tráfico, pra muitos eu não passo de um  
Viciado,  
Sei que roubo sei que às vezes até durmo armado  
Mas sei que Deus tem outra opção  
O sonho da minha vida é poder um dia construir uma  
Família,  
E poder andar de cabeça erguida ser tratado como  
Cidadão (Elaine Martins, Pagina em branco)<sup>247</sup>*

---

<sup>247</sup> Traduzione letterale musica: Non capisco perché la vita insiste/A condurmi per cammini che mi provocano solo sofferenza, dolore e agonia, agonia./Cammini che non ho scelto di percorrere/Cammini che mi fanno solo piangere/La mia vita è così è così difficile sopportare/Vivo nei vicoli delle favelas portando pistole e fucili/Da quanto tempo non so più cosa vuol dire dormire/Schiavo della droga obbligato a fuggire per vivere e a nascondermi per non morire/La mia vita è questa/Non sopporto più vedere mia mamma piangere e disperarsi/Aspettando solo la notizia della mia morte/Riempì il vuoto che esiste nel mio cuore/Distruggi le catene dell'afflizione/Toglìmi da qui/Una pagina in bianco Dio è quel che voglio essere/Riscrivi la mia storia e aiutami a vincere/Stendimi la tua mano e aiutami ad alzarmi/Scrivi di nuovo la mia vita/Solo un giovane obbligato a sopportare tanto preconceito/La società dice che non c'è più nulla da fare per me/Non ho più pace e allegria la parola tristezza riassume la mia vita/Dove ho lasciato il mio cuore/La mia speranza è stata portata via dal vento e con lei/Insieme i miei sentimenti/Ho bisogno di qualcuno che mi porga la sua mano/Guerriero del traffico molti mi vedono solo come un drogato/Lo so che rubo e che a volte dormo armato/Ma so che Dio ha un'altra opzione/Il sogno della mia vita è poter/Costruire una famiglia e poter camminare a testa alta/Essere trattato come un cittadino.

## Note conclusive.

L'ingresso in Lager era invece un urto per la sorpresa che portava con sé. Il mondo in cui ci si sentiva precipitati era sì terribile, ma anche indecifrabile: non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il «noi» perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno. Si entrava sperando almeno nella solidarietà dei compagni di sventura, ma gli alleati sperati, salvo casi speciali, non c'erano; c'erano invece mille monadi sigillate, e fra queste una lotta disperata, nascosta e continua. Questa rivelazione brusca, che si manifestava fin dalle prime ore di prigionia, spesso sotto la forma immediata di un'aggressione concentrica da parte di coloro in cui si sperava di ravvisare i futuri alleati, era talmente dura da far crollare subito la capacità di resistere. Per molti è stata mortale, indirettamente o anche direttamente: è difficile difendersi da un colpo a cui non si è preparati (Levi, 1991, p. 25).

Ho trascorso tutto il pomeriggio con Ana. Come sempre, dopo tanto tempo trascorso con lei e le bandite, mi sento molto adrenalina, quell'adrenalina che ti consuma al punto che quando scompare ci si sente male. Erano circa le 21 e stavo scendendo il *Morro*. Ero sulla scala che arriva al bar do Mauricio e un gruppo di bambini stavano, come sempre, giocando a spingersi giù dalla roccia che sta sotto la scala. Uno dei bambini che stavano giocando mi ha fermata dicendomi “tu di qui non passi”.

Io: e chi lo decide che non posso passare?

B.: io, perché io sono un bandito e non ti faccio passare.

Io: Tu a me? Allora rimaniamo qui tutta la notte? Prima o poi la mamma ti chiamerà per tornare a casa.

B: io faccio come voglio e tu di qui non passi.

I suoi compagni di scivolata sulla roccia cominciarono a intimarlo di farmi passare “dai smetti. La conosciamo”.

Ho tentato di sgusciare di lato e lui mi ha fermata tre volte bloccando il mio bacino con le mani. Stava durando troppo questo giochino. Ha minato alla mia autorità di *gringa* autonoma e ben voluta a Babilonia. Sollecitato dagli altri bambini e dal mio affermare: “Senti bambino. Ci conosciamo. *Se non mi fai passare immediatamente, so con chi lamentarmi*”, mi ha lasciata andare.

B: E allora vai *gringa*, vai.

Appena sono passata mi ha toccato il sedere. (...) Mai mi sarei aspettata una tale mancanza di rispetto dopo tutto questo tempo. Sono molto turbata e arrabbiata (Diario di campo, Settembre 2014).

Tutte le volte che mi sono trovata a rileggere questo stralcio del diario di campo e a ricordare parole e posture assunte davanti a quel bambino, ho provato vergogna di me stessa. Vivere in modo conflittuale quella che *normalmente* avrei considerato la semplice bravata di un bambino di 7 anni, ha un senso, senso da cui vorrei partire - uscendo dal mio protagonismo - per chiudere questo lavoro.

In *Reietti e fuorilegge*, Bourgois (Bourgois, Schonberg, 2011) ci ricorda l'invito di Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* (1991) a "riconoscere le zone grigie meno estreme che operano nella vita quotidiana 'anche solo per capire ciò che avviene in una grande fabbrica industriale (1986, pp. 27-28)'" (Bourgois, Schonberg, 2011, p. 39). Gli usi e le multiforme della violenza che circolavano nelle favelas in cui ho vissuto e lavorato hanno creato "uno spazio moralmente ambiguo che confonde la distinzione tra vittime e carnefici" (ibidem, p. 40), una zona grigia della società contemporanea disposta "lungo un *continuum* di circostanze insopportabili strutturalmente imposte" (ibidem, p. 39).

La zona grigia, nel nostro contesto di analisi, è configurata da una precisa volontà politica, di purificare lo spazio urbano, morale e sociale dalla minaccia della violenza confinandola dentro le favelas della città. La "società", che nelle costruzioni dei miei interlocutori appariva come un unico grande oppositore-quasi-nemico, a cui appartenevano contingentemente differenti tipi sociali dell'asfalto, delle istituzioni, dei servizi, ha richiesto, desiderato, appoggiato e goduto – con più o meno piacere – di tutte le azioni repressive giustificate dalla guerra al narcotraffico e alla droga a partire dai tardi anni Ottanta.

A partire dal 2009, ha esultato di fronte all'inaugurazione di azioni repressive umanitarie portate avanti attraverso l'UPP. Lo Stato ha scaraventato spesso acerbi PM di 20 anni armati di mitra in terre labirintiche e sconosciute - "io ci sono nato in Rocinha e mi perdo ancora a volte" mi disse un giorno Edson – che hanno alle spalle una storia ormai trentennale di violenza armata legata ai cartelli della droga internazionali comandati da narcotrafficcanti star alla Escobar.

Eppure è difficile empatizzare con questi giovani PM armati di mitra che sembravano ricordare la descrizione di Casament data da Taussig (2005a) dei dipendenti che quando non cacciavano gli indiani, se ne stavano distesi sulle amache a giocare d'azzardo. Tra una sparizione e l'altra, tra una mitragliata alla cervicale e un'altra, tra la perquisizione dello zainetto di un bambino e l'altro, tra l'invasione della casa di una settantenne e l'altra, se ne stavano al bar SuperSucos a bersi un frullato di avocado, sgranocchiando del pane al burro, incuranti dell'oscillare disordinato del mitra che caricavano sulle spalle e in attesa di comandi dall'alto. Però questo è quello che ho visto io e quello che vedevano la maggior parte dei miei interlocutori. Non ho visto, ovvero, cosa facevano quando tornavano a casa, con gli amici, con i propri affetti. L'unico poliziotto che ho intervistato era un ex investigatore della Polizia Civile che lavorava nel settore amministrativo del DEGASE e che, neanche a farlo apposta, si era recentemente convertito al pentecostalismo. "Ho ucciso tantissime persone. (...) Ho lavorato tanto in Rocinha, la conosco bene. Ero un investigatore in borghese. (...) Alla lunga ti stanchi di questa vita. Lì dentro è una guerra Laura, o muori *tu* o muoiono *loro*". Era riuscito a sedurmi (Robben, 2000), non avevo provato odio.

Odiare e temere, oggetti da disprezzare, ma anche da temere, essenza reificata nell'essere stesso dei loro corpi, queste figure dell'ebreo, del nero, dell'indiano e della donna stessa sono chiaramente oggetti di una costruzione culturale, la grigia chiatta del mistero che stabilizza la nave e la rotta, cioè la storia dell'Occidente. (...) I militari e la Nuova Destra come i conquistatori di un tempo, svelano il male che essi stessi hanno attribuito a queste figure dell'alterità, imitandone la presunta natura selvaggia. (...) Perché dietro alla ricerca dei profitti, al bisogno di controllare la manodopera, al bisogno di alleviare la frustrazione e così via, ci sono logiche culturali di significato – strutture del sentire – che sono il risultato di un processo lungo e intricato, le cui basi poggiano su un mondo simbolico e non su quello del razionalismo utilitarista (Taussig, 2005, p. 82).

Karandinos, Hart, Castrillo e Bourgois (2015), a partire dalla riflessione sulle economie morali della violenza nel contesto dell'*innercity* americana, analizzano i modi in cui il *valore* può essere estratto dai corpi umani attraverso la

violenza di Stato e criminale. Come nell'*innercity* americana, anche nelle favelas di Rio de Janeiro il commercio al dettaglio di droga produce capitale sociale prezioso a spese di corpi violati e vulnerabilizzati. Secondo gli autori, la domanda di corpi sofferenti di consumatori dipendenti è ciò che fa aumentare i profitti del narcotraffico e “i boss della droga capitalizzano sull’iperesplorazione della retribuzione a cottimo dei venditori di strada che sono soggetti a incarcerazione cronica e a mutilazioni fisiche da parte dei rivali” (ibidem, p. 50). In questo senso il valore è estratto distruttivamente e direttamente dai corpi umani attraverso la violenza e la guerra alla droga portata avanti dallo Stato, permette di elevare i prezzi del mercato della droga stessa.

L’ethos securitario agito attraverso la violenza estrema – quella “apparentemente colpa di nessuno” e quella agita da persone in carne e ossa – garantisce il guadagno economico e crea e informa il mondo di violenza in favela.

In tutto il lavoro si è tentato di far emergere i movimenti, gli attraversamenti, gli incastri, i cambiamenti repentini o lenti di posizione, i concatenamenti, le entrate e le uscite che configurano il mondo di violenza in favela.

Se seguiamo l’intuizione di Taussig (2005), quella sopra è certamente una spiegazione in grado di comprendere il reiterarsi del conflitto armato in favela, ma non necessariamente i vissuti della violenza. In questo senso il concetto di spazio della morte da lui proposto può aiutare la comprensione. Per l’autore lo spazio della morte è “come una soglia, anche se in realtà si tratta di un territorio ampio, la cui estensione comprende spazi di entrata e di uscita. Qualche volta una persona ci passa attraverso e poi ritorna per farcene un resoconto” (ibidem, p. 78). Lo spazio della morte non è un semplice spazio elastico in cui la violenza si fa morte. È quella soglia – forse in favela proprio l’intollerabile di Fassin (2014) – in cui l’immaginario di violenza attribuito alla favela si riproduce sulla favela stessa, dissolvendosi anche nelle relazioni più intime e tra narcotraffico e abitanti. Gli effetti sono spesso disastrosi e quasi sempre invisibilizzati.

Così, mi pare, molti convertiti sembrano essere proprio quelle persone che passano attraverso lo spazio della morte e ritornano per farcene un resoconto, continuamente, ritualmente e riabitandolo anche nella vita quotidiana.

Il linguaggio pentecostale favelado è emerso nel mio lavoro nella sua

straordinaria capacità di far vivere l'attraversamento e di mettere in forma, rendere visibile e legittimare la sofferenza dei carnefici della violenza. Non capovolge il posizionamento del soggetto trasformandolo in vittima, ma lo afferma costantemente nella sua posizione di carnefice e, contemporaneamente, di vittima e testimone, configurando soggettività guerriere, eccentriche e trasgressive – nel senso etimologico del termine di andare al di là, attraverso.

La politica pentecostale in favela permette, o potremmo addirittura dire che si fonda, sull'ascolto della sofferenza dei carnefici. La "inventa" e la fa esistere. Il pentecostalismo va a caccia di peccatori, devianti, violenti e permette ai soggetti di accedere a diritti, restaurazioni, trasformazioni, perdono, normalità a partire dalla sofferenza inflitta su se stessi, la comunità, gli affetti. Il linguaggio pentecostale permette l'ammissione di vulnerabilità, dissociando questa esperienza dalla posizione di vittima – intesa come forma politica di legittimizzazione morale di richieste sociali. Nel farlo crea uno spazio pubblico efficace di denuncia del narcotraffico come agente di violenza in favela.

In questo senso il linguaggio pentecostale non appartiene solo ai convertiti e alle convertite, ma parafrasando Nguyen (2006), questo idioma evangelico indica come i discorsi istituzionali e locali sulla violenza e sui suoi attori siano recepiti e incorporati "in economie morali di ri-plasmazione del sé" (ibidem, p. 80).

Per concludere. Questo lavoro intende complicare l'idea che la violenza possa essere vissuta nelle posizioni di vittima e carnefice intese come categorie omogenee e separate. Nel tentativo di comprendere le vite delle persone che hanno partecipato a questo lavoro, sono emersi differenti esempi di "agency vista come il prodotto di differenti posizioni soggettive: trasgressori vittime e testimoni" (Das, 2005, p. 241). A seconda dei posizionamenti che si assumono, dei discorsi, dei ruoli della vita quotidiana, si assiste a quello che Veena Das (2005) ha definito un delicato lavoro di auto-creazione (ibidem, p. 242).

Quelle che vengono costruite come soggettività criminali – per estensione non sono solo i "banditi", ma tutti gli abitanti della favela – dalle politiche repressive basate su un ethos securitario, vengono automaticamente escluse dalle politiche dell'ascolto informate da un ethos compassionevole (Fassin 2006), a meno che non si rendano disponibili a trasformare i propri vissuti di violenza in uno specifico linguaggio di sofferenza. Evidentemente, però, non tutti lo sono.

Non tutti sono disposti ad abitare posizioni essenzializzanti ed essenzializzate come quella di vittima e carnefice, o a traslocare dalla posizione di marginale immeritevole a marginale meritevole. Evidentemente l'ethos securitario agisce vittimizzando l'altro – in questo caso l'*asfalto* – e congelando il suo opposto – la favela – rendendo quest'ultimo impossibilitato a calpestare la posizione di vittima. E questo problema non rimane confinato alla relazione tra *asfalto* e favela, si dissolve e si riverbera nelle relazioni di vicinato, familiari, affettive.

È qui che il pentecostalismo si sostituisce allo Stato, come affermavano in molti dei miei interlocutori. “La chiesa fa il lavoro sociale che lo Stato non fa” dice Robson. Perché il lavoro sociale è sinonimo di un certo tipo di ascolto della sofferenza sociale – la psicologizzazione del sociale di cui parla Fassin (2006) – che nel nostro caso si trasfigura in una pentecostalizzazione del sociale che, a sua volta, non sfugge alla politica dell'ascolto guidata da un ethos compassionevole.

Se guardiamo la politica non a partire dalle istituzioni, ma in termini di ethos, se guardiamo “la vita, il corpo, la morale – piuttosto che le istituzioni, i partiti, le elezioni” (Fassin, 2014, p. 13), è proprio nell'ethos compassionevole proposto dall'autore che la politica dell'ascolto pentecostale acquista significato.

I soggetti incorporano temporaneamente la soggettività deviante attribuitagli tentando, a partire da questa posizione, la strada verso i diritti, la cittadinanza e la vita ordinaria e morale (Fassin, 2014). La differenza sta nell'ascolto del carnefice che, evidentemente, ci dice qualcosa e ci racconta del fallimento delle politiche-per-le-favelas che non sono state in grado di intercettare i vissuti, le esperienze e gli usi della violenza in questi contesti.

Concludere con uno sguardo privilegiato verso il ruolo del pentecostalismo non significa concludere solo sul pentecostalismo. La politica morale pentecostale sulla violenza in favela si propone di produrre e alleviare la sofferenza di quei soggetti in bilico tra vittimizzazione e criminalizzazione, non necessariamente allontanando lo sguardo dalle sue cause. Ascoltare questo posizionamento politico come antropologi, non significa né esaltarlo né tanto meno suggerirlo come un cammino da imitare, significa rendersi disponibili ad ascoltare e comprendere le loro politiche dell'ascolto, la sofferenza e le soggettività che producono.

Il problema politico e antropologico con cui questo lavoro intende contribuire al dibattito antropologico è legato alla legittimazione della sofferenza



degli agenti di violenza. Come è possibile fare i conti con il proprio ruolo di carnefice davanti alla vittimizzazione estrema dell'altro? Come mettere in forma la difficoltà e il cortocircuito che si creano nel momento in cui il nemico è un affetto, un vicino o addirittura se stessi? È possibile l'ascolto politico della violenza? Parafrasando Spivak (1988), possono i violenti soffrire?



## Bibliografia

- Agamben, G., 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G., 2003, *Stato di eccezione*, Torino. Bollati Boringhieri,.
- Agamben, G., 2006, *Che cos'è un dispositivo*, Milano, Nottetempo.
- Alcano, M. C., 2016, *Masculine Identities and Male Sex Work between East Java and Bali. An Ethnography of Youth, Bodies and Violence*, Basingstoke, Palgrave Mcmillan.
- Almeida, R. de, 2003, *Guerra de possessões*, in Oro, A. P., Corten, A., Dozon J. P. (a cura di), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas, pp. 321-342.
- Almeida, R. de, 2006, *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*, in Teixeira, F. C., Menezes, R. de C. (a cura di), *As religiões no Brasil: continuidade e rupturas*, Petrópolis, Vozes, pp. 111-122.
- Almeida, R. de, 2009, *Pluralismo religioso e espaço metropolitano*, in Mafra, C., Almeida, R. de (a cura di), *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*, São Paulo, Editora Terceiro Nome, pp. 29-50.
- Almeida, R. de, 2011, “Religião e desigualdade urbana”, *Interseções*, 13, 1, pp. 126-135.
- Alves, J. E., Cavenaghi, S., 2013, *O programa Bolsa Família e as taxas de fecundidade no Brasil*, in Campello, T., Neri, M., (a cura di), *Programa Bolsa Família: uma década de inclusão e cidadania*, Brasília, Ipea, pp. 233–245.
- Alvito, M., 2001, *As cores de Acari: Uma Favela Carioca*, Rio de Janeiro, Fgv Editora.
- Alwis, M. De., 1998, *Motherhood as a space of protest: women's political participation in contemporary Sri Lanka*, in Jeffery, P., Basu. A. (a cura di), *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, New York, Routledge, pp. 185-202.
- Amnesty International, 2015, *You killed my son. Homicides by military police in the city of Rio de Janeiro*, London, Amnesty International ltd.
- Amorim, C., 2003, *CV PCC. A Irmandade do Crime*, Rio de Janeiro, Editora Record.

- Anderson, H., 2016, *Las mujeres invisibles de América Latina*, disponibile su: <http://787anonimas.com/las-mujeres-invisibles-de-america-latina/>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Appadurai, A., 2001 [1996], *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Arenari, B., 2015, “América Latina, pentecostalismo e capitalismo periférico. Aproximações teóricas para além do culturalismo”, *Civitas Revistas de Ciências Sociais*, 15, 3, pp. 514- 527.
- Arias, D., Goldstein, D. (a cura di), 2010, *Violent Democracies in Latin America*, Durham, Duke University Press.
- Asad, T., 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Redwood City, Stanford University Press.
- Aubrée, M., 2012, *Un neo-pentecostalismo brasiliano tra le popolazioni immigrate in Europa occidentale*, in Schirripa, P. (a cura di), *Terapie Religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, pp. 219-239.
- Auyero, J., Berti, M. F., 2015, *In Harm's Way. The Dynamics Of Urban Violence*, Princeton, Princeton University Press.
- Auyero, J., Bourgois, P., Scheper Hughes, N. (a cura di), 2015, *Violence at the Urban Margins*, New York, Oxford Press University.
- Barque de Holanda, S., 1997, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Barreira, I. A. F., 2001, “Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16, 46, pp.97-117.
- Beneduce, R., 2008, “Introduzione. Etnografie della violenza”, *Annuario Antropologia*, 9/10, pp. 5-47.
- Benventiste, E., 1995, *Vocabulário das instituições indo-europeias. Vol. 2 - Direito, poder, religião*, Campinas, Editora da Unicamp.
- Biehl, J., 2013 [2005], *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, Berkeley, University of California Press.
- Biehl, J., Good, B., Kleinman, A. 2007, *Introduction: Rethinking Subjectivity*, in Biehl, J., Good, B., Kleinman, A (a cura di), *Subjectivity. Ethnographic Investigation*, Berkeley, University of California Press.
- Birman, P., 2003, “Sobre o mal à brasileira e o mal que nos acompanha”, *Debates no Ner*, 4, 4, pp. 7-19.
- Birman, P., 2009, “Feitiçarias, territórios e resistências marginais”, *Mana*, 15, 2, pp. 321-348.

- Birman, P. E., Leite, M., (a cura di), 2004, *Um Mural Para A Dor*, Porto Alegre, Editora Da Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul (Ufrgs).
- Birman, P. E., Machado, C., 2012, “A Violência Dos Justos: Evangélicos, Mídia E Periferias Da MetrÓpole”, *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, São Paulo, 80, 27, pp. 55-69.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bourgois, P., 2001, “The power of violence in war and peace. Post-Cold War lessons from El Salvador”, *Ethnography*, 2 ,1, pp. 5-37.
- Bourgois, P., 2005 [1996], *Cercando Rispetto. Drug economy e cultura di strada*, Roma, Derive Approdi.
- Bourgois, P., 2007, *Neoliberal lumpen abuse in 2000s: a 25 year ethnographic retrospective on violence in the Americas*, disponibile su: [www.princeton.edu/~piirs/projects/democracy&-development/papers/panel%20i%20%20bourgois.pdf](http://www.princeton.edu/~piirs/projects/democracy&-development/papers/panel%20i%20%20bourgois.pdf) (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Bourgois, P., 2008, “Sofferenza e vulnerabilità socialmente strutturate. tossicodipendenti senzatetto negli Stati Uniti”, *Annuario Antropologia*, 9/10, pp. 113-135.
- Bourgois, P., 2011 [2009], *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*, Roma, Derive Approdi.
- Bourgois, P., Scheper Hughes, N., 2004, *Introduction: Making Sense of Violence*, in Bourgois, P., Scheper Hughes, N. (a cura di), 2004, *Violence in War and Peace*, London, Blackwell Publishing Ltd, pp. 1-32.
- Bowlby, J., 1989 [1988], *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Brasil Bueno, L., 2010, *TerritÓrio de Exceção enquanto Limite e Possibilidade para a GestÓo Democrática em Favelas da Cidade do Rio de Janeiro*, in Moura Lima, C., Brasil Bueno, L., (a cura di), *TerritÓrio, Participação Popular e Saúde: Manguinhos em Debate*, Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, pp. 37-50.
- Brenneman, R., 2012, *Homies and Hermanos. God and Gangs in Central America*, New York, Oxford University Press.
- Brites, J., 2007, “Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domesticas e seus empregadores”, *Cadernos Pagu*, 29, pp. 91-109.
- Burgos, M. B., 2006. *Dos parques proletários ao favela-bairro. As políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro*, in Zaluar, A., Alvito, M. (a cura di),

- Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora Fgv, pp. 25-60.
- Butler, J. 2008, “Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza”, *Kainos, Nudità*, 8, disponibile su: <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>. (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Butler, J., 2013 [1997], *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Milano, Mimesis.
- Butler, U., Rizzini, I., 2003, “Young people living and working on the streets of Brazil: Revisiting the literature”, *Children, Youth and Environments*, 13, 1.
- Caldeira, T. P. R., 2000, *City of walls: crime, segregation, and citizenship in São Paulo*, Berkeley, University of California Press.
- Caldeira, T. P. R., Holston, J., 1999, “Democracy and Violence in Brazil”, *Comparative Studies in Society and History*, 41, 4, pp. 691-729.
- Cano, I. (a cura di), 2012, ‘*Os Donos do Morro*’: *Uma Avaliação Exploratória do Impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (Upps) no Rio de Janeiro*, São Paulo, Rio de Janeiro, Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Lav/Uerj.
- Cano, I., Duarte, T., 2012, “*No sapatinho*” : *a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011)*, Laboratório de Análise da Violência (LAV-UERJ) e Fundação Heinrich Böll, disponibile su: [https://br.boell.org/sites/default/files/no\\_sapatinho\\_lav\\_hbs1\\_1.pdf](https://br.boell.org/sites/default/files/no_sapatinho_lav_hbs1_1.pdf) (ultimo accesso Dicembre 2017).
- Carloto, C., Mariano, S., 2010, “No meio do caminho entre o privado e o público: um debate sobre o papel das mulheres na política de assistência social”, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 18, 2, pp. 551-471.
- Carvalho, D., 2014, *Vencendo as Adversidades. Autobiografia de Deize Carvalho*, Nos Por Nos.
- Cavallieri, F., Vial, A., 2012, *Favelas na cidade do Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no Censo 2010*, Coleção Estudos Carioca, disponibile su: [http://portalgeo.rio.rj.gov.br/estudoscariocas/download%5c3190\\_favelasnacidadedoriodejaneiro\\_censo\\_2010.-pdf](http://portalgeo.rio.rj.gov.br/estudoscariocas/download%5c3190_favelasnacidadedoriodejaneiro_censo_2010.-pdf) (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Cecchetto, F. R., 2004, *Violência e Estilos de Masculinidade*, Rio de Janeiro, Fgv Editora.
- Cecchetto, F., R., 2006, *Galeras funk cariocas: os bailes e a constituição do ethos guerreiro*, in Zaluar, A., Alvito, M. (a cura di), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora Fgv, pp. 145-166.

- Clifford, J., 1983, "On Ethnographic Authority", *Representations*, 2, University of California Press, pp. 118-146.
- Coleman, S., Hackett, I. J., 2015, *Introduction: a new field?*, in Coleman, D., Hackett, R. (a cura di) *The anthropology of global pentecostalism and evangelicalism*, New York, New York University Press, pp. 1-40.
- Colen, S., 1995, *Like a mother to them: stratified reproduction and west indian childcare workers and employers in New York*, in Ginsburg, F., Rapp, R. (a cura di), *Conceiving the new world order: the global politics at Reproduction*, Berkley, University California Press, pp.78-102.
- Corrêa, D., 2015, *Anjos de Fuzil: uma etnografia das relações entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus, Rio de Janeiro*, Tesi di Dottorato, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (IESP), Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Cortês, M., 2012, *O Diabo e a fluoxetina: formas de gestão da diferença*, Tesi di Dottorato, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- Cozzi, D., 2007, *Le imperfezioni del silenzio. Riflessioni antropologiche sulla depressione femminile in un'area alpina*, Acireale-Roma, Bonanno Editore.
- Crapanzano, Vincent. 2008. "Engaging with Silence. Interview with Vincent Crapanzano, Interview by Chowra Makaremi." *Altérités*, 2, pp. 33-45.
- Crapanzano, V., 2010a, "At The Heart Of The Discipline": *Critical Reflections on Fieldwork*, in Davies, J., Spencer, D. (a cura di), *Emotion in Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, pp. 55-78.
- Crapanzano, V., 2000b, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, New York, New Press.
- Cruz J. M., Portillo N., 1998, *Solidaridad y Violencia En Las Pandillas Del Gran San Salvador: Más Allá De La Vida Loca*, San Salvador, UCA Editores.
- Csordas, T. J., 1994, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- Csordas, T. J., 1997, *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley, University of California Press.
- Csordas, T., J., 2003 [1999], "Incorporazione e fenomenologia culturale", *Antropologia Annuario*, 3, 3, pp. 19-42.
- Csordas, T. J., 2012, *Retorica della trasformazione nel rituale di guarigione*, in Schirripa, P. (a cura di), *Terapie religiose: neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, pp. 109-180.

- DaMatta, R., 1997, *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Rocco.
- Das, V., 1997, *Language and Body: Transactions in the Construction of Pain*, in Kleinman, A., Das, V., Lock, M. (a cura di), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, pp. 67-92.
- Das, V., 2000. *The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity*, in Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P. (a cura di), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press, pp. 205-225
- Das, V. 2005 [2000], *L'atto del testimoniare. Violenza, conoscenza avvelenata e soggettività*, in Dei, F. (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 215-246.
- Das, V., Kleinman, A., 2000, *Introduction*, in Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P. (a cura di), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-18.
- Das, V., Poole, D., 2004 (a cura di), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Davies J., Spencer, D., 2010, *Introduction: Emotions in The Field*, in in Davies, J., Spencer, D. (a cura di), *Emotion in Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, pp. 1-33.
- Dei, F., 2005, *Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza*, in Dei, F. (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi Editore
- Deleuze, G., 2013, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte.
- Deleuze, G., 2014 [1996], *Abecedario di Gilles Deleuze*, Roma, Derive Approdi.
- DeBernardi, J., 2015, *Circulations: Evangelical and Pentecostal Christianity in Nineteenth-Century Singapore and Penang*, in Coleman, D., Hackett, R. (a cura di), *The anthropology of global pentecostalism and evangelicalism*, New York, New York University Press, pp. 66-83.
- DelVecchio Good, M. J., Hyde, S. T., Pinto, S., Good, B. J., *Postcolonial Disorders: Reflections on Subjectivity in the Contemporary World*, in DelVecchio Good, M. J., Hyde, S. T., Pinto, S., Good, B. J. (a cura di), *Postcolonial Disorder*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-42
- De Bessa G. H., 2006, "Medicalization, reproductive agency, and the desire for surgical sterilization among low-income women in urban Brazil", *Medical Anthropology*, 25, pp.221-263.
- de Certeau, M., 1988 [1980], *The practice of everyday life*, Berkeley, University of



- California Press.
- de Laurentis, T., 1999, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli Editore.
- de Witte, M., 2008, *Spirit Media: Charismatics, Traditionalists, and Mediation Practices in Ghana*, Tesi di dottorato, University of Amsterdam.
- Dilger, H., 2012, *Curare le ferite della modernità. Salvezza, comunità e cura in una chiesa neo-pentecostale di Dar Es Salaam, Tanzania*, in Schirripa. P. (a cura di), *Terapie religiose: neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, pp. 63-92.
- Donzelli, A., Hollan D., 2005, “La disciplina delle emozioni tra introspezione e performance: pratiche e discorsi del controllo a Toraja (Indonesia)”, *Annuario Antropologia*, 6, 8, Roma, Meltemi.
- Dowdney, L., 2003, *Children of The Drug Trade : A Case Study of Children in Organized Armed Violence in Rio De Janeiro*, Rio De Janeiro, 7Letras.
- Dullo, E., 2011, “Uma Pedagogia da Exemplaridade: A Dádiva Cristã como Gratuidade”, *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 2, 31, pp. 105-29.
- DSM-III-R, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano, Masson.
- Elias, N., Dunning, A., 1986, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Hoboken, Wiley-Blakwell.
- Escobar, F., 2017, *Perigosa*, São Paulo, Novo Século.
- Fabietti, U. E. M., 2008, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma, Laterza.
- Facina, A., 2013, *Tamborzão: olhares sobre a criminalização do funk. Criminologia de cordel 2*, Rio de Janeiro, Editora Revan.
- Facina, A., 2009, “Não me bate doutor”: funk e criminalização da pobreza”, *V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Faculdade de Comunicação/ufba, Salvador de Bahia, disponibile su: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19190.pdf>
- Farmer, P., 2006, “Un’antropologia della violenza strutturale”, *Annuario di Antropologia*, 6, 8, Roma, Meltemi, pp. 17-49.
- Fassin, D., 2006, “Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l’ascolto come politica”, *Annuario di Antropologia*, 6, 8, Roma, Meltemi, pp. 93-111.
- Fassin, D., 2014, *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, Verona, Ombre Corte
- Favret-Saada, J., 2005 [1990], “Ser Afetado”, *Caderno de Campos*, 13, pp. 155-161.

- Fernández, D. J., 2000, *Cuba and the Politics of Passion*, Austin, University of Texas Press.
- Fonseca, D. P .R. de, Giacomini, S. M., 2013, *Presença do Axé: Mapeando Terreiros no Rio De Janeiro*, Pallas, Rio De Janeiro,
- Foucault, M., 1978 [1976], *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M., 1993 [1975], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigionia*, Torino, Einaudi.
- Foucault, M., 2005 [1996], *Discurso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli Editore.
- Fotta, M., 2016, “‘They say he is a man now’: a tale of fathers and sons”, *Journal of Latin American Cultural Studies Travesia* 25, 2.
- Freston, P., 1994, *Breve historia do pentecostalismo brasileiro*, in Antoniazzi, A. (a cura di), *Nem anjos nem demonios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, pp. 67-159.
- Frota, A. M. M. C., 2007, “Diferentes concepções da infância e adolescência: a importância da historicidade para sua construção”, *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, UERJ, 7,1, p. 147-160.
- Gay, R., 2005, *Lucia: Testimonies of a brazilian drug dealer’s woman*, Philadelphia, Temple University Press.
- Geertz, C., 1998 [1973], *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Glenny, M., 2016 [2015], *O Dono do morro. Um homem e a batalha pelo Rio*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Goffman, E., 2003 [1963], *Stigma. L’identità negata*, Verona, Ombre Corte.
- Goldstein, D., 1998, *Nothing Bad Intended: Child Discipline, Punishment, and Survival in a Shantytown in Rio De Janeiro, Brazil*, in Scheper-Hughes, N., Sargent, C. (a cura di.), *Small Wars: the Cultural Politics of Childhood*, Berkeley, University of California Press, pp. 389-415.
- Goldstein, D., *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*, Berkeley, University of California Press.
- Gonçalves, R. S., 2012, *Da política de contenção à remoção: aspectos jurídicos das favelas cariocas*, in, Silva Mello, M. A. da, Machado da Silva L. A., Freire L. de L., Simões S. S., (a cura di), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 253-278.
- Gonçalves, R. S., 2013, *Favelas do Rio de Janeiro. Historia e direito*, Rio de Janeiro, Editora Puc.

- Gonçalves, R. S., 2015, “São as águas de março fechando o verão...” chuvas e políticas urbanas nas favelas cariocas”, *Acervo*, Rio de Janeiro, 28, 1, pp. 98-119,
- Gonzalez Diez, J., Gusman, A., 2016, “Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana, Introduzione”, *Anuac*, 5-1, pp. 91-106.
- Gooren, H., 2010, *Religious conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices*, New York, Macmillan Publishers.
- Goslinga, G., Frank, F., 2007, *In the Shadow: Anthropological Encounters with Modernity*, in Mclean, A., Leibing, A. (a cura di), *The Shadow Side of Fieldwork : Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Oxford, Blackweel Publishing, pp. xi-xix.
- Grassi, P., 2015, *Il limbo urbano. Conflitti territoriali, violenza e gang a Città del Guatemala*, Verona, Ombre Corte.
- Grillo, C. C., 2008, *Fazendo o doze na pista: um estudo de caso do mercado ilegal de drogas na classe média*, Tesi di Laurea, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gusman, A., 2016, “Strategie di occupazione dello spazio urbano: il caso delle chiese pentecostali di Kampala (Uganda)”, *Anuac*, 5, 1, pp. 107-128
- Hastrup K., 2010, *Emotional Topographies: The Sense of Place in the Far North*, in Davies, J., Spencer, D. (a cura di), *Emotion in Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, pp. 191-211.
- Hage, G., *At home in the entrails of the west: multiculturalism ethnic food and migrant home-building*, in Grace, H. (a cura di), *Home/World: Communalism, Identity and Marginality in Sydney's West*, Sydney, Pluto Press, pp. 99–153.
- Hendriks, M., Ponsaers, P., Shomba Kinyamba, S., 2013, “Street Children in Kinshasa - Striking a balance between perpetrator and victim through agency”, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 1, pp. 82-96.
- Hochschild, A. R., 2013, *Lavoro emozionale e struttura sociale*, Roma, Armando Editore.
- Hume, M., 2004, “‘It’s as if you don’t know because you don’t do anything about it’: Gender and violence in El Salvador”, *Environment and Urbanization*, 16, 2, pp. 67-72.
- Hume, M., 2008, “The myths of violence: Gender, community and conflict in El Salvador”, *Latin American Perspectives*, 35, 5, 59-76

- Hume, M., 2009. *The Politics of Violence. Gender, Conflict, in a Community in El Salvador*, Malden, Wiley-Blackwell.
- IHRC, 2011, *São Paulo sob Achaque: Corrupção, Crime Organizado e Violência Institucional em Maio de 2006*, International Human Right Clinic, Human Rights Program at Harvard Law School.
- Imbusch, P., Misse, M., Carrión, F., 2011, “Violence Research in Latin America and the Caribbean: A Literature Review.” *International Journal of Conflict and Violence*, 5, 1, pp. 87-154.
- Instituto Promundo-Brasil, 2016, *A Situação da Paternidade no Brasil*, Rio de Janeiro, Promundo.
- Jacobs, B. A., Wright, R., 2006, *Street Justice: Retaliation in the Criminal Underworld*, New York, Cambridge University Press.
- Jansen, S., 2017, *Interview with Stef Jansen*, condotta da Aurora Massa, il 13 Settembre 2017, <https://homing.soc.unitn.it/2017/10/02/homing-interview-4-stef-jansen/> (ultimo accesso Dicembre 2017).
- Jones G. A., Rogers, D., 2009, *Youth Violence in Latin America: An Overview and Agenda for Research*, in Jones G. A., Rogers, D., (a cura di), *Youth Violence in Latin America. Gangs and Juvenile Justice in Perspective*, Basinstoke, Palgrave Mcmillan.
- Karandinos, G., Hart L. K., Castrillo, F. M., Bourgois, P., 2015, *The Moral Economy of Violence in the US Inner City. Deadly Sociability in the Retail Narcotics Economy*, in Auyero, J., Bourgois, P., Scheper Hughes, N. (a cura di), *Violence at the Urban Margins*, New York, Oxford Press University.
- Kilansky, Auyero, J., 2015, *Introduction*, in Auyero, J., Bourgois, P., Scheper Hughes, N. (a cura di), *Violence at the Urban Margins*, New York, Oxford Press University, pp. 11-19.
- Kleinman, A., 2000, *The Violence of Everyday life: The Multiple Forms and Dynamics of Social Violence*, in Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P. (a cura di), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press, pp. 226-241.
- Kleinman, A., 2006, *What Really Matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*, New York, Oxford University Press.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., 1997. *Social Suffering*, Berkeley, University Of California Press.
- Koonings K., Kruijt, D., (a cura di), 2004, *Armed Actors, Organised Violence and State Failure in Latin America*, London, Zed Book.

- Krause, K., 2015, *Moral Geographies in Transnational Ghanaian Pentecostal Network*, in Coleman, S., Hackett, I. J., (a cura di), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, New York, New York University Press.
- Laboratório de Análise da Violência (LAV-UERJ), Cano, I., Alvadia, A. (a cura di), 2008, *Análise dos impactos dos ataques do pcc em são paulo em maio de 2006*, disponível su: [http://www.observatoriodeseguranca.org/files/AtaquesPCC\\_IgCano.pdf](http://www.observatoriodeseguranca.org/files/AtaquesPCC_IgCano.pdf). (Último acesso Janeiro 2018).
- Lacerda, P. M., 2014, “O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas”, *Horizontes Antropológicos*, 20, 42, pp. 49-75
- Lantz, A., 2016, “The Performativity of Violence: Abducting Agency in Mexico’s Drug War”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, 25, 2, pp. 253-269.
- Larkins, E. M. R., 2015, *The Spectacular Favela: Violence in Modern Brazil*, Oakland, California Series in Public Anthropology
- Lavinas, L., Cobo, B., Veiga, A., 2012, “Bolsa-família: impacto das transferências de renda sobre a autonomia das mulheres e as relações de gênero”, *Revista Latinoamericana de População (RELAP)*, 6, 10, pp. 31-54.
- Leeds, E., 2006 [1998], *Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaça a democratização em nível local*, in Zaluar, A., Alvito, M. (a cura di), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora Fgv, pp. 233-276.
- Leite, M. P., 2004, *As mães em movimento*, in Leite, M.P., Birman P. (a cura di), *Um Mural para a Dor: Movimentos Cívico-Religiosos por Justiça e Paz*, Porto Alegre, Editora da Ufrgs, pp. 141-190.
- Leite, M. P., 2009, *Religião E Política no Espaço Público: Moradores de Favelas Contra a Violência e por Justiça*, in Mafra, C. E., Almeida, R. De (a cura di.), *Religiões e Cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*, Editora Terceiro Nome, São Paulo, pp. 207-228.
- Leite, M. P., 2012, “Da ‘metáfora da guerra’ ao projeto de ‘pacificação’: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro”, *Revista brasileira de Segurança Pública*, São Paulo, 6, 2, pp. 374-389.
- Levi, P., 1991 [1986], *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi.
- Leys, R. (2011), “The turn to affect: a critique”, *Critical Inquiry*, 37, 3, pp. 434-472.
- Lima da Silva, W., 2001, *Quatrocentos contra um: uma historia do Comando Vermelho*, São Paulo, Labortexto Editorial.

- Lins, P., 2002 [1997], *Cidade de Deus*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Lins, P., Silva, M. de L. da, 1990, “Bandidos e evangélicos: Extremos que se tocam”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 15, 1, pp. 166-173.
- Machado, C. B., 2004, “Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias”, *Horizontes antropológicos*, 42, 20, pp. 153-180.
- Machado da Silva, L. A., 2008, *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Machado da Silva, L. A., 2010, “Violência urbana, segurança pública e favelas: o caso do Rio de Janeiro atual”, *Caderno Crh*, 23, 59, pp. 283-300.
- Machado da Silva, L. A., Leite, M. P., 2007, “Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?”, *Sociedade e Estado*, Brasília, 22, 3, pp. 545-591.
- Mafra, C., 2011. “O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul”, *Interseções*, 13, 1, pp. 136-152.
- Malighetti, R., 2011, “Biopolitiche d’eccezione e pratiche di resistenza nelle favelas di Rio de Janeiro”, *Confluenze*, 2, 3, pp. 22-34.
- Malighetti, R., Lazzarino, R., 2010, “Violenza e limite. Conversazioni sul lavoro di ricerca in una favela carioca”, *I quaderni del CREAM*, X, pp. 27-57.
- Malighetti, R., Lazzarino, R., 2011, *Rio de Janeiro: la centralità dei margini*, in Allovio, S. (a cura di), *Antropologi in città*, Milano, Unicopli, pp. 231-265.
- Malighetti, R., 2004, *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Malighetti, R., 2008, *Politiche di campo: autorità e collusioni*, in de Lauri, A., Achilli, L. (a cura di), *Pratiche e politiche dell’etnografia*, Meltemi, Roma, pp. 81-98.
- Malighetti, R., 2012, *La centralità dei margini*, in Koenigler, A., Rossi, A. (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Perugia, Morlacchi, pp. 7-11.
- Mariano, R., 2004, “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”, *Estudos Avançados*, 18, 52: 121-138.
- Mariano, R., 2014, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola Jesuítas.
- Mariz, C. L., 1999, “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”, *Revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais/bib*, Rio de Janeiro, 47, 1, pp. 33-48.

- Massumi, B., 2002, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press.
- Mbembe, A., 2005 [2000], *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
- Menjívar, C., 2011, *Enduring Violence. Ladina Women's Lives in Guatemala*, Berkeley, University of California Press.
- Meyer, B. (a cura di), 2009, *Aesthetic formations. Media, religion and the senses*, New York, Palgrave.
- Meyer, B., 2010, *Pentecostalism and globalization*, in Anderson, A., M. Bergunder, M., Droogers, A., van der Laan, C. (a cura di), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, Berkeley, University of California Press, pp. 113-132.
- Miller, D., 2016 (a cura di), *How The World Changed Social Media*, London, UCL Press.
- Misse, M., 1999, *Malandro, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no rio de janeiro*, Tesi di Dottorato, Rio de Janeiro, Iuperj.
- Misse, M., 2010, "Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria 'bandido'". *Lua Nova*, São Paulo, 79, pp. 15-38.
- Misse, M., 2011, "Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro: diferenças e afinidades." *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, 19, 40, pp. 13-25.
- Moore, H., L., 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Bloomington, Indiana University Press.
- Moore, H. L., 2007, *The subject of anthropology. Gender, symbolism and psychoanalysis*, Cambridge, Polity Press.
- Moser, C., Mcilwaine, C., 2004, *Encounters with Violence in Latin America*, New York, Taylor and Francis.
- Mosher, D. L., Sirkin, M., 1984, "Measuring a macho personality constellation" *Journal of Research in Personality*, 18, 2, pp. 150-163.
- Munhoz, D., G., 1997, "Inflação brasileira: os ensinamentos desde a crise de 30", *Revista de Economia Contemporânea*, 1, 1.
- Nguyen, V. K., 2006, "Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica", *Annuario Antropologia*, 6, 8, pp. 71-92.
- Nicola, F., 2017, *Supermamme e superpapà: il mestiere di genitore fra gli Usa e noi*, Roma, Meltemi.

- Noll, M., 2004, *The Future of Protestantism: Evangelicalism*, in McGrath A., Darren, M. (a cura di), *The Blackwell Companion to Protestantism*, Oxford, Blackwell, pp. 421–38.
- Nordstrom, C., Martin, J., (a cura di), *The Path to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley, University of California Press.
- Oliveira, J. S. de, Marcier, M. H., 2006, “A palavra è: favela”, in Zaluar, A., Alvito, M. (a cura di), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora Fgv, pp. 61-114.
- Ometto, A. M. H., Furtuoso, M. C. O., Vieira da Silva, M., 1995, “Economia brasileira na década de oitenta e seus reflexos nas condições de vida da população”, *Revista Saúde Pública*, 29, 5.
- O'Neill, K., L., 2010a, *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*, Berkeley, University of California Press.
- O'Neill, K., L., 2010b, “The Reckless Will: Prison Chaplaincy and the Problem of Mara Salvatrucha” *Public Culture*, 22, 1, pp. 67-88.
- O'Neill, K., L., 2015a, *Secure the Soul: Christian Piety and Gang Prevention in Guatemala*, Berkeley, University of California Press.
- O'Neill, K., L., 2015b, *Politics of prayer. Christianity and the decriminalization of cocaine in Guatemala*, in Coleman, D., Hackett, R., *The anthropology of global pentecostalism and evangelicalism*, New York, New York University Press, pp. 214-227.
- Oosterban, M., 2009, “Sonic Supremacy. Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro”, *Critique of Anthropology*, 1, 29: 81-104.
- Oosterbaan, M., 2015, *Mediating culture: charisma, fame, and sincerity in Rio de Janeiro, Brazil*, in Coleman, D., Hackett, R. (a cura di) *The anthropology of global pentecostalism and evangelicalism*, New York, New York University Press, pp. 214-227.
- Oro A.P., 2004, “O “Neo-Pentecostalismo Macumbeiro”, in *Anais da xxiv Reunião Brasileira de Antropologia, Simpósio Intolerância Religiosa: Conflitos Entre Pentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras*, Olinda, 2004, [Http://Pt.Slideshare.Net/Ritacandeu/Macumbeiros-E-Neopentecas-27arioro](http://Pt.Slideshare.Net/Ritacandeu/Macumbeiros-E-Neopentecas-27arioro) (Ultimo Acesso Dicembre 2016).
- Ortner, S., 2005, “Subjectivity and cultural critique”, *Anthropological Theory*, 1, 5, pp. 31-52.
- Pacheco de Oliveira, J., 2014, “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios”, *Mana*, Rio de Janeiro, 20, 1, pp. 125-161.



- Paini, A., 2007, *Il filo e l'aquilone. I confini delle differenza in una società kanak della nuova caledonia*, Catania, Le Nuove Muse.
- Pantoja, A. L. N., 2003, “Ser alguém na vida: uma análise sócio-antropológica da gravidez/maternidade na adolescência em Belém do Pará, Brasil”, *Caderno Saúde Pública*, 19, 2, pp. 335-343.
- Pearce, J., 2006, *Bringing Violence “Back Home”: Gender Socialisation and the Transmission of Violence through Time and Space*, in Anheier, H., Kaldor, M., Glasius, M. (a cura di), *Global Civil Society*, London, Sage, pp. 42-61.
- Penglase, R. B., 2014, *Living with Insecurity in a Brazilian Favela. Urban Violence and Daily Life*, London, Rutgers University Press.
- Perlman, J., 2005 *The Myth of Marginality Revisited. The Case of Favelas in Rio de Janeiro, 1969-2003*, in Hanley, L., Ruble B., Tulchin, J. (a cura di), *Becoming Global and the New Poverty of Cities*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington Dc., pp 9-54.
- Perlman, J. 2010, *Favela: Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*, New York, Oxford University Press.
- Petracchi, L., 2016, “Tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. Esperienze urbane e pentecostalismo in/da una favela di Rio de Janeiro”, *Anuac*, 5, 1, pp. 205-224.
- Pinelli, B., 2011, *Donne come le altre. Soggettività, relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*, Firenze, ed.it.
- Preciado, B. P., 2015 [2008], *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Roma, Fandango.
- Quaranta, I., 2006, “Introduzione”, *Annuario Antropologia*, 6, 8, pp. 5-16.
- Rambo Ronai, C., 1995, “Multiple Reflections of Child Sex Abuse: an Argument for a Layered Account”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 23, pp. 395-426.
- Reid, M., 2014, *Brazil: The troubled rise of a global power*, London, Yale University Press.
- Reinhardt, B., 2014, “De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36, 2, pp. 44-70.
- Robben, A. C. G. M., 2000, *The Assault on Basic Trust: Disappearance, Protest and Reburial in Argentina*, in Robben, A., Suarez-Orozco, (a cura di), *Cultures under Siege*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-101.
- Robben, A. C. G. M., 1995, *The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence*, in Nordstrom, C., Robben, A. (a cura di.),

- Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, pp. 81-104.
- Robben, A., Nordstrom, C., 1995, *The Anthropology and Ethnography of Violence And Sociopolitical Conflict*, in Nordstrom C., Robben, A. (a cura di), *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-24.
- Robbins, J., 2004. “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity”, *Annual Review of Anthropology* 33, pp. 117–43.
- Robbins, J., 2004, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*, Berkeley, University of California Press.
- Robbins, J., 2011, “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: Linguagem, Mudança e Individualismo”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31, 1, pp. 11-31.
- Rossi, E., 2011, *Bambini ed Adolescenti in Condizioni di Vulnerabilità: Una Ricerca nelle Strade di Rio de Janeiro*, Roma, Aracne Editrice.
- Rosaldo, M., 1984, *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, in Sweder, R. A., Levine, R. A. (a cura di), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rotker, S., Goldman, K. (a cura di), 2002, *Citizens of fear. Urban violence in latin america*, Rutgers University Press.
- Ryan-Flood, R., Gill, R., 2010, *Introduction*, in Ryan-Flood, R., Gill R., (a cura di), *Secrecy and Silence in the Research Process Feminist Reflections*, London, Routledge.
- Salo, E., 2006 *Mans is ma soe: Ganging practices in Manenberg, South Africa, and the ideologies of masculinity, gender, and generational relations*, In. Bay, E. G, Donham, D. (a cura di), *States of violence: Politics, youth and memory in contemporary Africa*, London, Routledge, pp. 148–179.
- Sanchis, P., 1994, “O Repto Pentecostal à “Cultura Católico-Brasileira”, *Revista de Antropologia*, 37, pp. 145-181.
- Santiago V., Fernández M., 2017, “From the Backstage of War: the Struggle of Mothers in the Favelas of Rio de Janeiro”, *Contexto Internacional*, 39, 1, pp. 35-52.
- Santos, G. M. N. C. dos, 2014, *Gênero, desenvolvimento e programa bolsa família: Direitos Reprodutivos, Trabalho e Projetos de Vida de Mulheres do Coque (Recife/PE)*, Tesi di Dottorato, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
- Sarti, C., 2011, “A vítima como figura contemporânea”, *Caderno Crh*, 24, 61, p.

51-61.

- Scheper Hughes, N., 1993 [1992], *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Scheper Hughes, N., 1996, "Small wars and invisible genocides", *Social Science and Medicine*, 43, 5, pp. 889–900.
- Scheper Hughes, N., 2000, *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia critica*, in Borofsky, R., (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- Scheper Hughes, N., 2005 [2002], *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio*, in Dei, F. (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 247-302.
- Scheper Hughes, N., Lock, M. M., 1987, "A Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, pp. 6-41.
- Schirripa, P., 2012, *Salute e salvezza nei contesti pentecostali carismatici*, in Schirripa, P. (a cura di), *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Roma, Cisu, pp. 11-31.
- Scott, J. C., 2012 [1990], *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbal segreti" dietro la storia ufficiale*, Milano, Eleuthera.
- SDH, UNICEF, Observatório de Favelas, LAV, 2014, *Homicídios na Adolescência no Brasil, IHA 2012*, Rio de Janeiro, disponibile su: [https://www.unicef.org/brazil/pt/br\\_IHA2012.pdf](https://www.unicef.org/brazil/pt/br_IHA2012.pdf). (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Seligmann-Silva, M., 2010, "O local do testemunho. Tempo e Argumento", *Revista do Programa de Pós-graduação em História*, 2, 1, pp. 3-20.
- Shapiro, M. J., 1994, "Moral Geographies and the Ethics of Post-Sovereignty", *Public Culture*, 6, 3, pp. 479-502.
- Shaw, R., 2007, "Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra Leone", *Cultural Anthropology*, 22, 1, pp. 66-93.
- Soares, B. M., Ilgenfritz, I., (2002), *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades*, Rio de Janeiro, Garamond Ltda.
- Sousa, Silva, J. de, 2003, "Aeus 'cidade partida'", *Boletim rio de Janeiro: Trabalho e Sociedade*, disponibile su: [www.iets.org.br/biblioteca/adeus-cidade\\_partida.pdf](http://www.iets.org.br/biblioteca/adeus-cidade_partida.pdf). (Ultimo accesso Dicembre 2017).
- Souza, J. A. de, 2001, *Sociabilidades emergentes. Implicações da dominação de matadores na periferia e traficantes nas favelas*, Tesi di Dottorato, Ufrj.

- Soares 2017, “Não se pode discutir democracia no Brasil fingindo que não há um massacre nas periferias”, *Centro de estudos em reparação psíquica de Santa Catarina*, *Cerp-sc boletim informativo n.16*, disponibile su: <https://clnicasdotestemunhosc.weebly.com/boletim-16.html>. (Ultimo accesso, Gennaio 2018).
- Soares L. E., Mv Bill e Athayade C., 2005, *Cabeça de Porco*, Rio de Janeiro, Objetiva.
- Soares Jorge, M. A., 2009, *A Produção de Sintomas como Silenciamento da Violência*, Tesi di Dottorato, (Fiocruz, Ensp) disponibile su: [https://bvssp.icict.fiocruz.br/pdf/25500\\_Marco\\_Aurelio\\_Soares\\_Jorge\\_2009.pdf](https://bvssp.icict.fiocruz.br/pdf/25500_Marco_Aurelio_Soares_Jorge_2009.pdf). (Ultimo accesso Gennaio 2018).
- Sorj, B., Fontes, A., 2010, *Políticas públicas e a articulação entre trabalho e família: comparações inter-regionais*, in Faria, N., Moreno, R., (a cura di), *Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres*, São Paulo, Sempre Viva Organização Feminista, pp. 57-74.
- Spinoza, B., 2014 [1677], *Etica*, Firenze, Bompiani
- Spivak, G. C., 1988. *Can the Subaltern Speak?* in Nelson, C., Grossberg, L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, pp. 66-111.
- Squillace, L., 2015, *Bambini e adolescenti in situazione di strada a Rio de Janeiro: politiche sociali, politiche di sicurezza urbana e terzo settore*, Tesi di Laurea, Università Milano Bicocca.
- Suruagy, B., 2011, *Religião e Política: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal*, Tesi di Dottorato, São Paulo, Puc-sp.
- Souza M. L. de, 2008, *Fobópole: o medo generalizado e a militarização da questão urbana*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Taussig, M. T., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago.
- Taussig, M. T., 1999, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Taussig, M. T., 2005a [1984], *Cultura del terrore, spazio della morte*, in Dei, F. (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 77-123.
- Taussig, M. T., 2005b [2004], *Cocaina. Per un’antropologia della polvere bianca*, Milano, Mondadori.
- Taussig, M. T., 2010 [1980], *The Devil and commodity fetishism in south america*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- Taylor, A. Y., Moura, T., Scabio, J. L., Borde, E., Afonso, J. S., e Barker, G., 2016, *Isso aqui não é vida para você: masculinidades e não violência no Rio de Janeiro, Brasil. Resultados do Estudo Internacional sobre Homens e Igualdade de Gênero (IMAGES) com foco na violência urbana*, Washington, DC, Rio de Janeiro, Promundo.
- Tedlock, B., 1991, “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, *Journal of Anthropological Research*, 47, 1, 69-94.
- Teixeira, P. C., 2010, “Moralidade e identidade. Reflexões sobre a conversão religiosa de traficante de droga”, *34º Encontro anual da Anpocs, Sociologia e Antropologia da Moral*, disponível su: [http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=1667&itemid=350](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1667&itemid=350). (Último acesso Dezembro 2017).
- Teixeira, C., 2011, *A construção social do ‘ex-bandido’: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7 letras,
- Teixeira, C., 2014 *A teia do bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*, Tesi di dottorato, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- UNDOC, 2013, *World Drug Report*, Vienna, UN, disponível su: [https://www.unodc.org/unodc/secured/wdr/wdr2013/World\\_Drug\\_Report\\_2013.pdf](https://www.unodc.org/unodc/secured/wdr/wdr2013/World_Drug_Report_2013.pdf). (Último acesso Dezembro 2017).
- UN-Habitat, 2013, *State of the World's Cities 2012/2013: Prosperity of Cities*, New York, Routledge-UN-Habitat.
- Valla, V. V., 1992, *Educação e Favela*. Petrópolis, Vozes.
- Valladares, L. do P., 2005, *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com.*, Rio de Janeiro, Editora Fgv.
- Velho, G., 1989, *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Ventura, Z., 1994, *Cidade partida*, Sao Paulo, Companhia das Letras.
- Vianna, H., 1988, *O Mundo do funk carioca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Vianna, A., Farias J., 2011, “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”, *Cadernos Pagu*, 37, pp. 79-116.
- Viveiros de Casto, E., 2002, “O nativo relativo”, *Mana*, 8, 1: 113-148.
- Vital da Cunha, C., 2008, “Traficantes Evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas”, *Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Usp*, 15, pp. 23-46.

- Vital da Cunha, C., 2009, “Da macumba às campanha de cura e libertação: a fé dos trafi-cantes de droga em favelas no Rio de Janeiro”, *Tomo*, 14, pp. 229-265.
- Vital da Cunha, C., 2014a, “Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas”, *Religião e Sociedade*, 34, 1, pp. 61-93.
- Vital da Cunha, C., 2014b, *Oração de Traficante. Uma Etnografia*, Rio de Janeiro, Garamond.
- Wacquant, L., 2008a, *Urban Outcasts. A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge, Polity Press.
- Wacquant, L., 2008b, “Decivilizzazione e demonizzazione. Il rifacimento del ghetto nero in America”. *Annuario Antropologia*, 9-10, pp. 83-112.
- Wacquant, L., 2009 [2000], *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Roma, Derive Approdi.
- Waiselfisz, J. J. (a cura di) 2014, *Mapa da Violência. Os Jovens do Brasil*, FLACSO Brasil, disponibile su [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014\\_JovensBrasil\\_Preliminar.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil_Preliminar.pdf). (Ultimo accesso Gennaio 2018).
- Waiselfisz, J. J. (a cura di), 2015, *Mapa da Violência, Homicídio de mulheres no Brasil*, FLACSO Brasil, disponibile su: [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia\\_2015\\_mulheres.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf). (Ultimo accesso Gennaio 2018).
- Waiselfisz, J. J. (a cura di), 2016, *Mapa da Violência. Homicídios por Armas de Fogo no Brasil*, FLACSO Brasil, disponibile su: [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf). (Ultimo accesso Gennaio 2018).
- WHO, 2014, *Global status report on violence prevention*, disponibile su: [http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/status\\_report/2014/en/](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/status_report/2014/en/). (Ultimo accesso Gennaio 2018).
- WHO, 2002, *Violenza e salute nel mondo Rapporto dell'Organizzazione Mondiale della Sanità*, Quaderni di Sanità Pubblica, Milano, CIS Editore.
- Wilding, P., 2010, “New violence: silencing women's experiences in the ‘favelas’ of Brazil”, *Journal of Latin American Studies*, 42, 4, pp. 719-747.
- Wilding, P., 2012, *Negotiating Boundaries. Gender, Violence and Transformation in Brazil*, London, Palgrave.
- Wilson, I., 2010, “The biggest cock: territoriality, invulnerability and honour amongst Jakarta's gangsters”, *Indonesian Studies Working Papers*, 13, University of Sydney, Australia. Sydney.

- Winton, A., “Youth, gangs and violence: Analysing the social and spatial mobility of young people in Guatemala City”, *Children's Geographies*, 3, 2, pp. 167-184.
- Yang, L. H, Kleinman, A., Link, B. G., Phelan, J. C., Lee, S., Good, B., 2007, “Culture and stigma: Adding moral experience to stigma theory”, *Soc. Sci. Med*, 64, pp. 1524–1535.
- Young, A., 1982, “The anthropologies of Illness and Sickness”, *Annals Review of Anthropology*, 11, pp. 257-285.
- Zaluar, A., 1985, *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*, São Paulo, Brasiliense.
- Zaluar, A., 1998, *Para não dizer que não falei de samba*, in Schwarcz, L. M. (a cura di), *História da vida privada no Brasil. Volume 4*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 246-318.
- Zaluar, A., 2001, “Violence, Easy Money, and Justice in Brazil: 1980–1995”, *International Social Science Journal*, 53, 169, pp. 435-441.
- Zaluar, A., Alvito, M., 2006, *Introdução*, in Zaluar, A., Alvito, M. (a cura di), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora Fgv, pp. 7-24.
- Zaluar, A., 2014, “Sociability in crime Culture, form of life or ethos?”, *Vibrant*, 11, 2.
- Zaluar, A., Conceição, I. S., 2007 “Favela sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz?”, *São Paulo em Perspectiva*, 21, 2, pp. 89-101.
- Zaluar, A., Barcellos, C., 2013, “Mortes prematuras e conflito armado pelo domínio das favelas no Rio de Janeiro”, *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 28, 81, pp. 17–31.