

Das Prisões ao Trapiche: controle social, punição e ascese na formação brasileira à luz de Capitães da Areia

De las Cárceles al Muelle: control social, castigo y ascetismo en la formación brasileña a la luz de Capitanes de la Arena

From Prisons to Wharf: social control, punishment and asceticism in Brazilian formation in the light of Captains of the Sands

Marcos Queiroz¹
Universidade de Brasília
orcid.org/0000-0003-3644-7595

Henrique Palmeira Dias de Souza²
Universidade de Brasília
orcid.org/0000-0002-5741-4816

Resumo

O artigo se vale do termo “tercerização da ascese” para compreender como se entrelaçam as formas de punição, a ética religiosa e o capitalismo na formação brasileira. Tal termo se refere à expiação da culpa cristã para um outro, em geral um subalterno. Para realizar a análise, será utilizado o livro *Capitães da Areia*, de Jorge Amado, publicado em 1937, o qual será chave teórica em dois sentidos. Primeiramente, a narrativa da história permite compreender o processo de modernização brasileira e de emergência da sociedade de classes, atravessada pela experiência do racismo e do passado escravista. Segundo: a moral estética do livro é ferramenta para entender as características da ética cristã no Brasil. Com isso, objetiva-se compreender como a ética religiosa calibra historicamente uma sociedade, ao mesmo tempo, cristã e ávida pela desumanização e punição do outro.

Palavras-Chave

literatura; ascese; modernidade; punição; capitalismo; criminologia

Resumen

El artículo utiliza el término “tercerización de la ascesis” para comprender cómo el castigo, la ética religiosa y el capitalismo se entrelazan en la formación brasileña. Tal

término se refiere a la expiación de la culpa cristiana por otro, generalmente un subordinado. Para realizar el análisis se utilizará el libro *Capitães de Areia*, de Jorge Amado, publicado en 1937, que será clave teórica de dos formas. Primero, la narrativa de la historia nos permite comprender el proceso de modernización brasileña y el surgimiento de la sociedad de clases, atravesada por la experiencia del racismo y del pasado esclavista. En segundo lugar, la moral estética del libro es una herramienta para entender las características de la ética cristiana en Brasil. Con ello, el objetivo es comprender cómo la ética religiosa calibra históricamente a una sociedad, al mismo tiempo, cristiana y ávida por la deshumanización y el castigo del otro.

Palabras clave

literatura; ascesis; modernidad; castigo; capitalismo; criminología

Abstract

The paper uses the term “ascetic outsourcing” to understand how punishment, religious ethics, and capitalism relate to each other in Brazil’s formation. The term refers to the atonement of Christian guilt for another, usually a subaltern. To make this analysis, the book *Captains of the Sands*, from Jorge Amado, published in 1937, will be used in two theoretical senses. First, the book's narrative allows us to understand the process of Brazilian modernization and the emergence of class society, crossed by the experience of racism and the slave past. Second, the book's aesthetic moral is a tool for understanding the characteristics of Christian ethics in Brazil. With this, the objective is to understand how religious ethics historically calibrates a society that is, at the same time, Christian and eager for the dehumanization and punishment of the other.

Keywords

literature; asceticism; modernity; punishment; capitalism; criminology.

Sumário

Introdução; A Ética Capitalista e a Terceirização da Ascese; *Capitães da Areia*: prisões e trapiches na formação da ascese brasileira; Conclusão

Introdução

Existe algo bíblico na leitura de *Capitães da Areia*. Desde a sua publicação em 1937, marcada por polêmicas em seu berço, o texto é uma das obras mais marcantes da literatura nacional e boa parte do debate em torno do livro parece se dever a uma leitura que busque algum tipo de lição. Nas salas de aula, nos vestibulares, no uso político e formativo – como instrumento de compreensão do Brasil, da nossa história, de quem somos, do que fazemos com as nossas crianças e adolescentes –, nas variações artísticas e estéticas, nas múltiplas interpretações, a sua leitura é marcada pela autoanálise da culpa, executada sob uma certa perspectiva redentora (individual e coletiva; subjetiva e objetiva). Uma lição cristã sobre o Brasil, embalada nas ideias de transgressão, punição, expiação, austeridade e boa vida. A imagem do Cristo expiado é transladada nas personagens crianças, moradoras de rua, “pequenas delinquentes”, esse

outro íntimo nacional, tão perto e tão distante, onde são depositados os ideais de vida austera cristã não exigidos e cumpridos pelos demais cidadãos brasileiros.

Independente da origem dessa forma de leitura, o presente artigo surgiu a partir de um debate entre amigos sobre a escrita de Jorge Amado. Indagando sobre essa moral cristã que paira sobre o livro, que dele transborda para o debate público e intelectual sobre o próprio texto, percebe-se uma tentativa de demonstrar empatia pelo sofrimento do outro. No entanto e ao mesmo passo, na estetização dessa empatia, é possível identificar a fetichização dos comportamentos não-hegemônicos, com o seu subsequente esvaziamento. Neste contexto, emerge uma forma bastante particular (ou não tão particular assim) de se ver a sociedade brasileira, retratada como uma comunidade que está sempre tentando se livrar da expiação delegando-a para o outro – no caso particular do livro, as subclasses não incorporadas pelo processo de reforma urbana e modernização das cidades brasileiras na virada do século XIX para o XX. Essa delegação da expiação é o que se chama de terceirização da ascese, a qual expressa uma forma de existência social que anui formas de punição específicas, especialmente o sistema de penitências.

Portanto, a sociedade brasileira no meio século seguinte à Proclamação da República e à Abolição é nosso foco de leitura – com um olhar atento para o sistema penitenciário moderno, bem como as maneiras pelas quais ele esvazia o outro, castrando suas formas de existência múltipla. Para tanto, concatena-se a leitura de Capitães de Areia com os aportes de Max Weber e Michel Foucault. Em Weber, busca-se mapear o percurso da ética cristã no marco do desenvolvimento do capitalismo para compreender o impacto da virada na ideia de ascese com a emergência da modernidade. A partir de Foucault, pensamos como os mecanismos de punição e disciplinamento modernos são articulados não só por instituições materiais (as prisões, os hospícios, as escolas, os conventos), mas por recursos simbólicos, como a escrita literária. Ou seja: como o dispositivo é, em si, ambas as coisas – prática material e prática simbólica, que têm suas fronteiras diluídas. Assim, com e contra Capitães de Areia, ascese e punição se entrecruzam na compreensão de como o aparato punitivo brasileiro depende de uma modulação específica da ética cristã.

Assim, o artigo se divide em duas partes. Na primeira, objetiva-se conceitualizar e explorar as diversas dimensões do termo “terceirização da ascese”, dentro do marco

de emergência do capitalismo moderno. Busca-se, assim, compreender uma continuidade do ideal monástico, que somente de maneira aparente teria sido abandonado ao longo da Reforma Protestante. Neste ínterim, evidencia-se o papel que o sistema penal cumpre na legitimação de uma vida capitalista e que também seja ascética cristã. A punição dos “outros” é mecanismo essencial de eliminação da contradição moral entre capital e cristianismo. Na segunda parte, lendo a sociedade brasileira em e a partir de *Capitães da Areia*, visualizam-se as formas de marginalização e expiação do outro no Brasil do início do século XX, as quais são desdobradas e moduladas pelo pós-escravidão (a cidadania dos negros), pela formação do mercado de trabalho livre, pela ética do labor e pela urbanização autoritária. Neste ponto, percebe-se uma dupla mortificação: a feita pelo próprio sistema punitivo da época e a feita por Jorge Amado. Autor que, a despeito das contradições e dos seus aportes críticos, pode ser enquadrado como parte do pensamento hegemônico e dirigente do país. Finaliza-se, assim, com uma paisagem ampliada do paradigma da culpabilidade, em que a terceirização da ascese – a construção da culpa sempre em um outro – é estrutural e ideológica indispensável da paranóia punitiva que constitui o Brasil.

A Ética Capitalista e a Terceirização da Ascese

O capitalismo, pelo fato de se apresentar como uma religião – como indica Walter Benjamin (2013) –, segue uma ordem de condutas e possui uma ética específica. Tal ética foi analisada por Weber (2004), que a identificou como uma postura voltada, a todo momento, para o lucro. Os corpos, neste contexto, devem ser corpos produtivos. Esse fenômeno tem como consequência a criação de mecanismos disciplinares conformadores de uma nova subjetividade e do aumento da produtividade. A Reforma Protestante é momento importante dessa virada, na medida em que ela permite um giro na ética cristã: afasta-se das condutas voltadas para o abandono do mundo material e emerge, dentro da doutrina religiosa, uma valorização do lucro. Há, neste momento, uma conciliação entre o cristianismo e o capitalismo.

Em Weber (2004) há uma leitura do cristianismo após a Reforma e as formas com que esta possibilitou o surgimento de uma ética capitalista, envolvendo mudanças no sistema de produção e nas formas de disciplina e punição. Nessa perspectiva podemos notar alguns pontos importantes para entender a formação dessa relação

harmônica entre termos que aparentam ser contraditórios. A palavra-chave, que possibilitou essa união, é “vocação”. A partir da leitura que Weber faz de Lutero, o termo ganha relevância, pois, o trabalho agora não seria fonte de luxúria, mas uma forma de se realizar a vontade de Deus (e seguir o seu chamado, *calling*). Esse conceito vai ser a base de toda a formação de um cristianismo voltado para o trabalho, no qual o labor e seu produto passam a ser valorizados. A relação que o capitalismo tem com a Reforma é de implicações mútuas. No momento em que ocorre a Reforma não houve uma possibilidade de o cristianismo conter o capitalismo. Ao contrário, como afirma Benjamin (2013), a religião cristã transforma-se no próprio capitalismo. Ou seja, quando se fala de uma ética anterior ou posterior à Reforma, se fala de uma ética anterior ou posterior ao capitalismo. O ponto principal em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* é uma tentativa de relacionar o sucesso do capitalismo após a Reforma a uma mudança na relação com a vida eclesiástica e com os ideais ascéticos.

Cabe explicar aqui, então, o que seriam os ideais ascéticos e a importância que a sua transformação tem, por meio da Reforma, nas relações entre cristianismo e capitalismo. Antes de tudo, ascese significa as práticas, os hábitos e os padrões subjetivos que visam o desenvolvimento espiritual e a realização das virtudes religiosas. Neste sentido, a vida ascética se distingue em duas: uma extramundana e uma intramundana. A primeira está relacionada com a vida antes da Reforma, na qual a ascese é vista a partir da negação do plano mundano como forma de acessar a eternidade divina após a morte. Logo, a ascese extramundana possui uma característica monástica e está ligada a uma vida de negação dos desejos por meio da austeridade e do controle de si. Já a ascese intramundana é diametralmente oposta à anterior. Nela o sujeito deve seguir sua vocação e aproveitar na terra as vontades divinas. Ambas se implicam e se excluem em diversos momentos, possuindo consequências decisivas na conformação do mundo moderno.

Antes da Reforma não havia nenhuma conexão entre uma vida de riquezas e uma vida religiosa. Assim, como visto anteriormente, para o triunfo do capitalismo, era preciso superar essa forma de vida.

Com certeza, a emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação a duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se revelar contra as autoridades tradicionais em geral. Mas cabe atentar aqui para o que hoje muitas

vezes se esquece: a Reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra (WEBER, 2004, p. 30).

O ponto principal que se deve notar é que essa ideia de uma nova forma vigente de dominação e controle não seria mais de viés eclesiástico, mas sim por meio do trabalho. Após a Reforma, portanto, a figura da ascese ganha características predominantemente intramundanas. Ou seja, no lugar de se evitar o mundo por meio da subordinação eclesiástica, como acontecia na ascese extramundana, torna-se necessário mobilizar a fé a partir da ação material e do trabalho, vistos “como ferramenta da potência divina” (WEBER, 2004, p. 103).

Por outro lado, há uma permanência da antiga ascese extramundana neste novo mundo capitalista e pós-Reforma. Essa continuidade será decisiva para a formação da moral punitiva moderna, na medida em que a penitência monástica será inscrita e delegada para um outro, tido como aquele que foge da vocação capitalista ao deixar de trabalhar e de ter uma vida voltada para o lucro. Esse “vadio” deve estar sempre inserido em um sistema de policiamento, vigilância e punição para que realize o seu trabalho, ainda que isso signifique o não aproveitamento da graça divina na vida mundana. Assim, sob esse indivíduo recai a permanência da ascese extramundana no coração da sociedade moderna, na medida em que ele se encontra diante de dois sistemas de obrigações: trabalhar ou ser inserido em um sistema de penitência.

Nota-se que a permanência da ascese monástica, no mundo capitalista, surge apenas em alguns contextos específicos e cercada por uma dominação de classe, no qual a ideologia estabelece como regra a ascese intramundana. A primeira aparece como punição ao desvio da segunda. O que ocorre, portanto, é uma passagem da ascese extramundana para a ascese intramundana como norma hegemônica da penitência cristã. No entanto, há uma delegação da ascese extramundana pelo Eu burguês protestante para o Outro, o pária não integrado ao capitalismo, fenômeno que permite a permanência dessa moral penitenciária supostamente pré-moderna (mas ao mesmo tempo constitutiva da modernidade) no coração do mundo capitalista.

Essa permanência, como aponta Weber (2004), se dá sobretudo pelas técnicas de policiamento. É justamente nesse entremeio de transformações e continuidades que surge aquilo que chamamos de “terceirização da ascese monástica”: a passagem da responsabilidade ascética de um sujeito (o eu capitalista) para outro (o eu dissonante

do capitalismo). Vale ressaltar que não se trata de uma “laicização de uma pena católica” (FOUCAULT, 2014, p. 80), mas sim de que a pena moderna tem sua origem no mundo religioso e mantém, em parte, alguns dos ideais ascéticos da ética cristã.

Assim, a partir da moral religiosa, evidencia-se a transferência da responsabilidade da vida ascética ao outro, impondo o trabalho junto com o abandono da riqueza material. Portanto, só há liberdade por meio do labor capitalista, pois liberdade sem trabalho significa ser preso/punido. Ilumina-se a abstração burguesa por trás do conceito de trabalho livre, o qual retira sua legitimidade do discurso cristão. É esse que apresenta o trabalho capitalista como um interesse universal, realizado sob supostas condições de livre escolha, obscurecendo aquilo que ele realmente é: uma imposição decorrente de um regime de dominação de classe.

Neste contexto, o termo “terceirização da ascese” significa que a expiação desse Outro (o pária da sociedade capitalista) está fortemente ligada à moral cristã pós-Reforma, atrelada à ideia do trabalho como dignificador e mecanismo de acesso ao divino. Na obra de Weber, visualiza-se esse fenômeno pelo surgimento da figura do policiamento e da sua relação com a criação do trabalhador asceta: o operário ideal formado por uma ascese intramundana permeada pela ética do lucro. Assim, o crescimento do capitalismo requer a imposição de um novo estilo de vida baseado na fusão da subjetividade econômica com a subjetividade religiosa. Neste contexto, o policiamento é responsável por impor a ascese monástica/extramundana àqueles que descumprem a ética do capital. As polícias e as prisões são a base desse aparato impositivo: a primeira garante a disciplina cotidiana e o cumprimento da ordem do trabalho capitalista; a segunda articula, por meio da punição, as lógicas das duas ascèses. Nela se disciplina para reformar o indivíduo, tornando-o apto a retornar para a sociedade (leia-se: apto a retornar ao trabalho capitalista). Nessa regeneração, busca-se a ascese intramundana por meio da introjeção dos valores capitalistas, vistos como parte da vocação cristã e da vontade divina na terra. Por outro lado, nas prisões há uma constante negação do corpo e dos prazeres materiais por meio do isolamento e da austeridade, entendidos como mecanismos reabilitadores da alma/subjetividade corrompida (ascese extramundana). Ressalta-se, portanto, a particularidade da prisão como dispositivo biopolítico de controle, na medida em que ela articula, em uma única instituição, as capacidades de “vivificação” e mortificação do eu, de torná-lo produtivo

e castrado ao mesmo tempo (FOUCAULT, 2014). Nessa modulação entre atividade e negatividade se entrelaçam as ascèses extramundana e intramundana no devir punitivo da modernidade.

Polícia e prisão. Disciplina e punição. Além de instituições e práticas, elas servem como paradigma da nova sociedade que emerge com o desenvolvimento do capitalismo. Da mesma forma que o fluxo da mercadoria tende a globalização com o passar dos séculos, essa forma de articular punição e trabalho também aspira a universalização, ainda que de maneira diferenciada em cada contexto. Essas considerações permitem enquadrar a obra *Capitães da Areia* no quadro mais amplo das transformações do sistema econômico mundial. Publicado em 1937, o romance retrata a Salvador do início do século XX, provavelmente entre as décadas de 20 e 30. Esse espaço-tempo sincroniza, para uma paisagem brasileira, o cenário retratado por Weber e Foucault, que é o da emergência, de maneira mais generalizada, do trabalhador assalariado na ordem capitalista nacional (FERNANDES, 2008; MOURA, 1988). Assim, dentro de certos limites e com importantes diferenças, é possível deslocar o argumento de ambos para o Brasil dos estertores do pós-abolição e do alvorecer da sociedade do trabalho livre.

Portanto, na virada do século XIX para o XX, é possível notar as permanências e transformações da ascese na conformação da sociedade capitalista, seja sobre os indivíduos, seja sobre toda a sociedade. Sobre o próprio corpo individual, a criminalização da vadiagem, no Código Penal de 1890, aponta para a imposição da ordem do trabalho como devir nacional (CHALHOUB, 2001 e 2011; GARZONI, 2007). Destinada sobretudo aos libertos, criava-se um impeditivo ao ócio ou a outras formas de produtividade da vida que não fossem a do labor capitalista. Aos desprovidos dos meios de produção, um duplo destino se apresentava: a adequação ao mundo do trabalho assalariado (ascese intramundana) ou a punição (ascese extramundana/monástica). Em um processo sucessivo, a princípio não ocorre a terceirização da ascese, mas sim a imposição do ideal de trabalho e de vocação. A terceirização surge no momento do policiamento e da criminalização – para ser continuada no sistema penitenciário, que proíbe a vadiagem/ociosidade e transforma o subalterno não-trabalhador em pária social. Ou seja, a ascese intramundana é vivida

por todos, mas a extramundana é terceirizada àqueles que estão à margem ou em dissonância do sistema produtivo.

Essa conformação do mundo do trabalho assalariado é tracionada pela lógica racial vigente, construindo um jogo de espelhos no qual o operário moderno se assemelha ao homem branco e o negro é tido como um entrave ao desenvolvimento econômico (MOURA, 1988; ALVES, 2019). Neste contexto, sugere-se que as ascetes na microfísica do trabalho estão conectadas a uma terceirização da ascese em nível nacional, em que a marcha da comunidade política requer uma purificação do corpo social. Assim, os sujeitos negros emergem como culpados do devir brasileiro, passando a ser alvos de todo o tipo de discursos purificadores, expiadores e punitivos. A “limpeza da culpa”, a terceirização da responsabilidade e o apagamento do “passado negro” se expressam em diversos mecanismos ascéticos, como a negação do voto à maioria dos libertos e descendentes de escravizados por meio da proibição do voto aos analfabetos (CHALHOUB, 2006), a execução de políticas imigrantistas com o objetivo de embranquecer a nação (AZEVEDO, 2008), a construção de um saber científico eugênico (SCHWARCZ, 1993), a urbanização autoritária com vistas a eliminar a cidade colonial, leia-se, cidade negra (FARIA et al, 2006; DUARTE, QUEIROZ e COSTA, 2016; NOVAES, 2017; SILVA, 2018), e a estruturação do mundo do trabalho livre. Assim, punição e trabalho são partes de um processo nacional mais amplo, em que a ordem capitalista é também uma ordem racial. Essa fusão entre economia e raça depende da ética religiosa, na qual as ideias de ascese, austeridade, penitência e purificação são articuladas na conformação do normal e do anormal.

O período da longa transição da escravidão e da formação do mercado de trabalho livre, portanto, mobiliza uma série de discursos, narrativas e práticas sobre culpa, responsabilidade e punição. Os negros, os vadios, os ociosos, as crianças abandonadas e todos os demais párias sociais seriam os culpados pela não entrada do Brasil na modernidade. Essa percepção embalou as políticas da época, bem como conformou as representações — científicas, estéticas e literárias — sobre o período. Percepção que, como afirmamos desde o princípio, se vale de diferentes elementos das ideias de ascese cristã. A análise que se faz a seguir de *Capitães da Areia* é justamente para compreender os nuances de como essa ética religiosa modulou a emergência do

trabalho livre no Brasil tendo como pano de fundo o sistema de penitências/penitenciário.

Capitães da Areia: prisões e trapiches na formação da ascese brasileira

Recém saído da escravidão e ingresso no sistema republicano, o Brasil do início do século XX era um país que buscava se encontrar delimitando e controlando o sentido da modernização. Neste contexto, grandes cidades, em vias de metropolização acelerada, tornavam-se campos de batalha, em que reformas urbanas, a gestão das ilegalidades, a ética do trabalho e códigos sociais racializados se impunham na definição do que era ser cidadão brasileiro. Os contornos da liberdade eram estabelecidos pelo controle social, que colocava sob suspeita, vigilância e repressão os dissonantes nacionais. Vadios, gatunos, malandros, desempregados, suburbanos, desvalidos, miseráveis, negros, mulheres, alienados, comerciantes de rua, todos estavam sob a sentinela autoritária do Estado. Como aponta Humberto da Silva Miranda, a promulgação do Código de Menores, em 1927, emerge desse conjunto de ideias, enquadrando sob a lógica da assistência e do disciplinamento a infância, particularmente aquela das crianças pobres. Diferentemente das ricas, estas viveriam sob uma liberdade policiada, bússola corretiva calibrada pela moral capitalista (2008).

O livro *Capitães da Areia* se passa neste contexto e conta a história de crianças e adolescentes que vivem em um trapiche na zona portuária de Salvador, entre as décadas de 20 e 30 do século XX. Eles formam uma pequena coletividade, ausente de outras relações familiares, vivendo e retirando a sua sobrevivência das ruas da capital baiana. O grupo é liderado por Pedro Bala, tendo como principais coadjuvantes João Grande, Professor, Sem-Pernas, Pirulito, Dora, Boa-Vida e Gato. O trapiche serve de abrigo, onde todos dormem juntos e se organizam para enfrentar o dia a dia. No espaço público de Salvador, a criatividade, a espontaneidade e a ligeireza dos meninos, muitas vezes resvalando na ilegalidade, servem-lhes de mecanismos para buscar o sustento e a liberdade na brutal e desigual realidade da época.

No livro, Jorge Amado monta um esquema estético que constrói uma relação tensa e dinâmica entre as crianças e a cidade – das crianças contra a cidade, da cidade contra as crianças. As crianças são os párias da sociedade, os malfeitores, vadios, vagabundos, indigentes, abandonados, trombadinhas e pequenos criminosos. A cidade

não é apenas o conjunto de ruas, casas e logradouros, pois é sobretudo suas instituições: a polícia, o orfanato, a igreja, o reformatório, a burguesia senhorial soteropolitana. Ao mesmo tempo, as crianças fazem parte da própria cidade, atuando nas suas contradições e franjas, dobrando e rasurando aquilo que se tem como vida urbana. As crianças constroem e são a cidade.

A Salvador contra os Capitães da Areia. Os Capitães da Areia de Salvador. Aí reside o núcleo constitutivo e dialético do livro. A relação simbiótica entre cidade e instituições faz com que as últimas não só produzam a subjetividade dos “detidos” (GOFFMAN, 2010), mas produzam e reproduzam a própria cidade. Mais: que a cidade em si pode ser lida nos moldes e princípios de uma instituição total, na medida em que ela busca realizar, por meio dos seus mecanismos difusos e cotidianos de controle social, o disciplinamento e a docilização dos corpos. Na narrativa de Jorge Amado, essas dinâmicas de domesticação conduzem, inclusive, ao desfecho do livro, em que o orfanato, o reformatório/lazareno e a prisão balizam o destino das crianças na sua futura vida na cidade.

O sentido circular e de implicações mútuas entre cidade e instituições é costurado no livro a partir de cada personagem em particular, sem perder a sua função estruturante da narrativa. Boa-Vida, por exemplo, possui um medo profundo do lazareno, visto por ele como um cemitério, espaço onde tudo está morto. As memórias do reformatório, com suas torturas, violências e humilhações, atormentam Sem-Pernas por toda a obra, demonstrando que sua experiência é perpassada constantemente pela passagem na instituição total. Ademais, o reformatório não só conforma a visão que ele tem do mundo, mas também de si. Assim, Jorge Amado expõe como esses espaços forçam um tipo de racionalidade que se esparrama pelo corpo da cidade e pela subjetividade dos seus habitantes, articulando processos de mortificação do Eu e despersonalização. Ao estabelecerem o que deve ser a “vida urbana”, articulam medidas que deslocam o sentido abstrato da culpa cristã para um Outro muito concreto.

Portanto, nesse jogo de antagonismos, tensão e disputa, os meninos vão sendo construídos como sujeitos de culpa da cidade – tornam-se o alvo onde ela vai expiar-se e terceirizar a ascese. Tal dinâmica se torna mais explícita na trajetória do principal personagem da obra: Pedro Bala, grande representante e líder dos Capitães da Areia. Pedro é uma criança ágil e geniosa, sendo a cabeça por trás dos planos dos meninos do

trapiche, bem como a liderança que apazigua e media os conflitos entre eles. Sagaz e habilidoso, atuando nas margens, esconderijos e franjas do mundo e submundo urbanos, ele está sempre dobrando a lógica da cidade, convertendo as adversidades ao seu favor. No enredo, é o personagem que mais encarna as contradições da dinâmica cidade versus meninos. E por isso sofre a punição mais direta: o aprisionamento. Apesar de engenhoso, Pedro sempre está perto dessa circunstância de ser detido. A sua liberdade é marcada por uma ameaça latente, conformando um porvir encarcerado na lógica do argumento amadiano. Ele consegue se safar constantemente, mas até que em um momento ele é preso e levado ao reformatório.

No capítulo chamado Reformatório, o sistema penal aparece como uma mortificação de todos os sentidos, denotando a busca de uma vida ascética ideal. Primeiro, mortifica-se a visão, pois Pedro é forçado a se recolher na cafua, em que a única fonte de luz é o buraco por onde entra a comida. A visão purificada como sinônimo de um interior casto. Depois, a audição, pois isolado e sem contato com outras pessoas, ele só tem notícias do mundo lá fora por meio de bilhetes enviados em segredo. Diferentemente de um monastério, a mortificação do olfato se dá ao ser obrigado a viver com o seu próprio fedor durante os dias de confinamento, tornando porosa a fronteira entre ascese e punição. O tato é controlado pelas paredes do quarto, que impõem as texturas e relevos possíveis de serem tocados – nunca outro corpo a não ser o próprio, que também é limitado pelo pouco espaço do ambiente. Por fim o paladar, pois a criança só pode comer água e feijão, abandonando os prazeres oriundos dos sabores dos alimentos. A mortificação completa dos cinco sentidos se encerra também pela tortura, bem como é acompanhada por um processo de despersonalização, explicitado na raspagem do cabelo. A punição é completada pela rotina incessante de castigos e rezas.

Neste sentido, a reabilitação de Pedro Bala não é voltada somente para a produtividade em sentido estrito – essa é realizada pela imposição do trabalho no canavial –, mas também para uma tentativa de salvação da alma. Há, portanto, uma terceirização da ascese monástica, tendo em vista que não é padrão na sociedade ser posto em isolamento para se reconciliar com os seus pecados – isso se daria por meio da ascese intramundana e do labor. Neste sentido, torna-se importante ver as motivações por trás da prisão do personagem. Em um primeiro plano, Pedro é detido

por tentar assaltar uma casa. No entanto, o que motiva o seu confinamento solitário e esse processo de suplício privado no reformatório? Aqui, não se trata do ato praticado, mas do sujeito – a criança pobre como o Outro da cidade. Pedro é o incurável, o marginal sem Deus, o menino em vias de não se adaptar ao mundo do trabalho, que, por isso, deveria seguir um isolamento semelhante ao monastério. O sistema penal, assim, aproxima-se da ética religiosa, construindo mecanismos expiatórios que fundem culpa jurídica, social e cristã. Saindo da ficção para a realidade, essa dinâmica é explicitada na dupla ascese que paira por trás da lógica do trabalho prisional de dia e isolamento pela noite.

Neste sentido, na narrativa amadiana, a prisão é motivada menos pelo crime em si do que por Pedro ser a grande representação da criança abandonada. O autor coloca essa visão nas palavras do diretor do reformatório, que mescla criminologia positivista e expiação cristã na sua justificação da punição:

É o chefe dos tais Capitães de Areia. Veja... O tipo do criminoso nato. É verdade que você não leu Lombroso... Mas se lesse, conheceria. Traz todos os estigmas do crime na face. Com esta idade já tem uma cicatriz. Espie os olhos... Não pode ser tratado como um qualquer. Vamos lhe dar honras especiais. (...) Para começar, meta-o na cafua. Vamos ver se ele sai um pouco regenerado de lá... (AMADO, 2009, p. 196).

Por meio do ritual punitivo, pelo qual Pedro deve ser regenerado, Jorge Amado demonstra como a própria sociedade pune os seus inimigos. Mais do que isso, a lógica da obra é demonstrar que a sociedade, para manter a ordem social e econômica, produz os seus próprios “demônios”. A criação estética Pedro Bala é a forma como Amado expõe essa monstruosidade: o calvário do líder dos Capitães da Areia é um recurso estilístico necessário para a denúncia. A marginalização e perigo latente pelos quais Pedro passa por todo o livro dão coerência, sentido moral, tom e organização à crítica social e aos apelos de justiça por trás da obra.

O clímax desse processo se dá com a pedagogia do encarceramento, que ensina a Pedro os sentidos profundos da liberdade – ou seja, ela ganha significado concreto diante da sua negação real:

Lá fora é a liberdade e o sol. A cadeia, os presos na cadeia, a surra ensinaram a Pedro Bala que a liberdade é o bem maior do mundo. Agora sabe que não foi apenas para que sua história fosse contada no cais, no mercado, na Porta do Mar, que seu pai morreria pela liberdade. A liberdade é como o sol. É bem maior do mundo. (AMADO, 2009, p. 197).

As interconexões entre punição e ascese atravessam também o dilema que o padre José Pedro carrega por todo o livro, que é o de lidar e tentar passar os ensinamentos cristãos para possíveis malfeitores. A todo momento, ele se interroga sobre como trabalhar a culpa que aqueles meninos têm pela prática de crimes. O dilema ganha relevo em dois momentos específicos. Primeiramente, no capítulo *Alastrim*, José Pedro tem uma discussão com o cônego a respeito de quem é a culpa pelos atos realizados pelos Capitães da Areia. O debate é feito dentro dos parâmetros cristãos, com o seu binarismo radical e maniqueísta entre bem e mal. A certa altura do diálogo, o padre relativiza a responsabilidade das crianças, afirmando que eles não são os culpados, mas sim vítimas da sociedade. No limite, o cônego acusa José Pedro de comunista por se afeiçoar e defender tanto as crianças – por se colocar ao lado dos rejeitados e inimigos da cidade.

A discussão serve para Jorge Amado denunciar as hipocrisias da igreja e da sua respectiva noção de culpa cristã, ao mesmo tempo em que a acusação de comunista desencadeia uma série de reflexões no padre:

(...) Pensara levar tantas crianças a Deus... Crianças extraviadas... será que elas tinham culpa? Deixai vir a mim as criancinhas... Cristo... Era uma figura radiosa e moça. Os sacerdotes também disseram que ele era um revolucionário. Ele queria as crianças... Ai de quem faça mal a uma criança (...). Fazia concessões, sim, fazia. Senão, como tratar com os Capitães da Areia? Não eram crianças iguais às outras... Sabiam tudo, até os segredos do sexo. Eram como homens, se bem fossem crianças... Não era possível trata-los como aos meninos que vão ao colégio dos jesuítas fazer a primeira comunhão. Aqueles têm mãe, pai, irmãs, padres, confessores e roupas e comida, têm tudo... Mas não seria ele quem podia dar lições ao cônego (...). Deus não ia falar a um padre ignorante... Ouvia João de Adão. Um comunista como João de Adão... Mas os comunistas são maus, querem acabar tudo... João de Adão era um homem bom... Um comunista... E Cristo? Não, não podia pensar que Cristo fosse comunista... O cônego devia entender melhor que um pobre padre de batina suja... O cônego era inteligente e Deus é a suprema inteligência... Pirulito queria ser padre. Queria ser padre, sim, a sua vocação era verdadeira. Mas pecava todos os dias, roubava, assaltava. Não era culpa deles... Está falando como um comunista... Por que este vai num automóvel, fuma um charuto? Falando como um comunista. O cônego disse, será que Deus o perdoa? (AMADO, 2009, p. 153).

Já no capítulo *As Luzes do Carrossel*, que vem antes do *Alastrim*, o padre sintetiza os seus dilemas sobre os Capitães da Areia à luz da ética cristã: *porque evidentemente – pensava o Padre José Pedro – é impossível converter uma criança abandonada e ladrona em*

um sacristão. Mas é muito possível convertê-la em um homem trabalhador (AMADO, 2009, p. 74). Ainda que José Pedro carregue o humanismo cristão, ele não vê as crianças como múltiplas, cada qual na sua própria singularidade e com diversos devires possíveis como cidadãos, como pessoas que podem viver em uma aberta liberdade. Elas já têm o destino traçado. Ainda que, para ele, os meninos possam rasurar a ideia de criminosas natas – distanciando-se, assim, da visão do diretor do reformatório –, apenas um caminho se abre no futuro para os moradores do trapiche: se eles são curáveis, eles podem e devem virar trabalhadores. A função da regeneração cristã compartilha princípios com a punição das instituições totais. Aos olhos do catolicismo oficial, apenas duas escolhas para os meninos abandonados: ou a ascese intramundana por meio do trabalho, ou, mais restritamente, a ascese extramundana e monástica. Em ambas, uma liberdade vigiada na cidade.

Essa via sacra regenerativa ganha também contornos nas visões, representações e narrativas em torno de Pirulito. O capítulo *Deus Sorri como um Negrinho* começa com o menino sonhando com o inferno, pois ele vive um dilema de consciência em relação aos crimes que pratica como membro dos Capitães da Areia. Vivido dentro da culpa cristã, Pirulito vai conversar com José Pedro em busca de expiação e remissão dos pecados. Ao mesmo tempo em que se sente culpado, ele se sente chamado (relembrando o *the calling* weberiano) para virar padre, “endireitar-se”. Na parte final do capítulo, ao furtar um Menino Jesus, Pirulito busca reconciliar a sua vida com a ética religiosa, dobrando a moral cristã ao seu favor para justificar e legitimar suas atitudes – a luta por viver e pela liberdade em Salvador.

Pirulito avança. Vê o inferno, o castigo de Deus, suas mãos e sua cabeça a arder uma vida que nunca acaba. Mas sacode o corpo como que jogando longe a visão, recebe o Menino que a Virgem lhe entrega, o encosta ao peito e desaparece na rua.

Não olha o Menino. Mas sente que agora, encostado ao seu peito, o Menino sorri, não tem mais fome nem sede nem frio. Sorri o Menino como sorria o negrinho de poucos meses quando se encontrou no trapiche e viu que João Grande lhe dava leite às colheradas com suas mãos enormes, enquanto o Professor o sustinha encostado ao calor do seu peito.

Assim sorri o Menino (AMADO, 2009, p. 112–113).

A história de Pirulito, perpassada pelo abandono, rejeição e posterior acolhimento pelos párias da sociedade, é a história de Jesus. Pirulito é a imagem e a semelhança de Cristo. Os meninos do trapiche, a própria comunidade/família cristã.

Nessa inversão popular da ética religiosa – que contrasta com a visão institucional encabeçada pelo cônego –, para Pirulito e as demais crianças, o inferno são as instituições totais, como o lazareno, o leprosário, o cemitério dos vivos, “de onde é raro um homem voltar, quanto mais uma criança”. Essas instituições que rondam a cidade assassinam a subjetividade, mortificam a existência, tornam em vida nua o corpo vivo, legando a ele a plena matabilidade (AGAMBEN, 2010).

A dinâmica da culpa cristã e da punição que paira sobre o mundo urbano desagua e tem seu clímax no desfecho do personagem Sem-Pernas. O menino é uma das figuras mais trabalhadas no livro, revelando nele as formas como a Salvador e o Brasil tratam seus subalternos, bem como Jorge Amado os mobiliza na sua escrita. No próprio nome *Sem-Pernas* já se marca a dimensão eterna de uma punição, suplício feito para não ser esquecido. Seu apelido não é apenas uma lembrança da sua deficiência, mas, sobretudo, uma recordação do momento em que foi castigado por guardas que o obrigaram a caminhar enquanto apanhava deles. Assim, vestiu-se e foi etiquetado para sempre com aquilo que lhe foi imposto, com o nome que os agentes da instituição de correção gritavam para ele. O nome era o traço que reduzia o seu ser a uma alcunha, ao “anormal”, ao menos humano.

Outro aspecto que se nota no personagem é a vontade de ser um garoto comum, mesmo diante da impossibilidade imposta pela sociedade que lhe marginaliza constantemente. Nessa busca, Sem-Pernas tem como tática de sobrevivência ser adotado momentaneamente por famílias ricas de Salvador, em geral valendo-se da carência de mulheres ricas por filhos ou prazeres carnavais. Em um desses episódios, ele passa a viver com uma solteirona, que todas as noites comete atos sexuais com o menino, utilizando-o como objeto de satisfação pessoal. Dentro da narrativa amadiana, essa rasteira e relacionamento vazio vivido por Sem-Pernas revela uma certa dimensão traumática causada não apenas pelo abandono estatal e parental, mas também pela negação como sujeito fora dos olhares marginalizadores, reificantes e mortificantes da cidade – aí, não só das suas instituições, mas também na microfísica das relações interpessoais.

A imposição do lugar da impossibilidade, que paira sobre todos os meninos, tem em Sem-Pernas o seu ponto mais radical. No último ato do personagem, fugindo da polícia pelas ruas de Salvador, ele se atira da Cidade Alta, suicidando-se. Sem-Pernas

se mata na cidade. Nessa atitude, algumas questões podem ser levantadas. A primeira é que a morte do menino é a realização do destino inevitável. Enquanto os demais personagens viverão uma vida não narrada no livro, como se desdobra dos últimos capítulos, para Sem-Pernas não há essa possibilidade: não há vida fora da narrativa da subalternidade. Ou se vive subalterno, ou se deve morrer.

Por outro lado, no ato do suicídio, que é o desfecho de uma fuga da polícia, pode ser lida também a tentativa de Jorge Amado reinscrever o processo de personalização de Sem-Pernas, ou seja, pela morte, o menino tenta afirmar a sua existência, revertendo o processo de mortificação em vida. Aí pode estar um ato afirmativo de renúncia à cidade por alguém que foi atravessado pelo terror das instituições totais e que teve a sua moral constantemente balizada pelo controle social e pela culpa cristã. O seu ato de morte pode ser pensado como um ato de renúncia a esse mundo. O último ato de liberdade e de positivação do seu próprio Eu perante a cidade, o reformatório, a polícia, as famílias burguesas, a igreja. Um ato de morte que afirma a vida. Mas que também é o suicídio: o afirmar-se pela mortificação de si. Uma resposta com as mesmas armas da biopolítica e a sua gestão do viver e morrer. Contra o disciplinamento dos corpos, que vitaliza a morte e mortifica a vida, Sem-Pernas tira a sua própria vida para afirmar na morte a sua existência.

Há outro aspecto no ato final de Sem-Pernas. Na doutrina da igreja católica, só Deus tem o domínio sobre a vida dos seres humanos. Assim, o suicida é visto como um pária, um pecador, alguém que é tido como indigno no além-vida, muitas vezes não merecendo um funeral cristão pelo seu ato de imoralidade. Ou seja, é aquele que carrega a punição e a culpa na morte, encravada na alma, transcendendo a experiência terrena. Neste sentido, Sem-Pernas, ao se suicidar, estaria renunciando não só à cidade material, mas também a qualquer tipo de controle espiritual ou transcendental. Rejeita a norma e a castração cristã na vida e na morte, afirma a incontabilidade do seu Eu no corpo e na alma. Ele reverte o processo de mortificação e despersonalização em um gesto que imortaliza a sua existência por meio de um desvio levado para a eternidade.

Disso, decorrem dois aspectos de fundo. Primeiro, como apontam Luiz Felipe de Alencastro (2000) e Alfredo Bosi (1992), desde a colonização, a formação social brasileira é marcada por um processo incessante de controle e produção das almas. O trato dos vivos – que vai do disciplinamento escravista à ética do trabalho

assalariado –, inerentemente atrelado à acumulação capitalista e à geração do lucro, é acompanhado pelo trato das almas, este último formado pelos rituais de conversão, regeneração, culpa, expiação, remissão e ascese. Ao negar, em um único gesto radical, o controle cristão que paira sobre a cidade material e a cidade espiritual, Sem-Pernas rompe e rejeita os vínculos entre as ascetes extramundana e intramundana. No limiar da sua impossibilidade, ele desbarata o mundo que o produziu como pária. Denuncia radicalmente a insidiosa relação entre fé, lucro e pena.

Há uma última sacada de Jorge Amado na morte de Sem-Pernas. Assim como Pirulito se repersonaliza ao se ver como Jesus em seu nascimento, o gesto de Sem-Pernas o reabilita na imagem e semelhança de Cristo na morte. No entanto, em ambos os casos, fora dos dogmas da religião institucionalizada. Como argumenta Maria do Carmo Mendonça da Silva (2009), nos primórdios do cristianismo, o suicídio não era visto de maneira negativa, na medida em que estava atrelado ao ato dos cristãos que, fugindo de perseguições religiosas, realizavam voluntariamente o automartírio. Por meio dessa ação de renúncia da vida terrena, o sacrifício os aproximava de Deus e da vida eterna. Nessa ótica, Jesus Cristo seria o exemplo mais radical, fundando o próprio cristianismo ao caminhar voluntariamente para a morte. Desse gesto sacrificial, de abdicação e entrega aos seus mártires, nasceria a vida – a compaixão, o perdão e respeito ao próximo como bases fundantes do humanismo cristão.

No jogar-se da Cidade Alta, que, justamente pelo avesso da moral cristã oficial, faz de Sem-Pernas um Jesus Cristo, mobilizam-se radicalmente os elementos da narrativa bíblica que paira sobre *Capitães da Areia*. É o tensionamento máximo que Jorge Amado faz sobre os laços íntimos entre punição e ascese na gestão da liberdade na gênese do Brasil republicano e da sociedade do trabalho assalariado. Ilumina, assim, a permanência do controle das almas como substância do controle social, sendo elemento constitutivo do projeto de modernização nacional.

Conclusão

Trapiche. Tascas pontes de madeira sob o estuário, conectando a terra aos conveses dos navios à vela. Armazém junto do cais para guardar gêneros de embarque. Alfândega. Grande depósito para estoque de mercadorias. Trapiche. Máquina destinada a moer cana de açúcar movida a tração animal, geralmente bois. Foi muito comum nos

engenhos açucareiros. Na escravidão, o trabalho poderia ser realizado por escravos, como visto na famosa pintura de Debret, *Petit moulin à sucre portatif* (Pequeno moinho portátil de açúcar), de 1835. Espaço de mercadoria, espaço de força de trabalho, espaço de produção econômica, espaço de crianças. Intercambiáveis? Ao introduzir a cana nas finas ranhuras entre os cilindros, o trapiche açucareiro transformava a planta em garapa. O bagaço – a parte inútil – era isolada e a calda recolhida para posterior tratamento. O doce, a pureza e a brancura do açúcar eram os fins máximos a serem alcançados – quanto mais “limpo”, mais caro no mercado internacional. O trapiche na cidade, lar dos Capitães da Areia, também tracionava, triturava, espremia, pressionava, sufocava. Na lógica da Salvador do início do século XX, somava-se às demais práticas de docilização e purificação do mundo urbano. De transformar corpos e almas em bagaço, de mortificar vidas, extraíndo, no final do processo, o doce prazer do lucro. Cana e meninos, vínculos que vão para além das visões, dores e tristezas de Pedro Bala ao se deparar com o canalial de facão na mão.

Capitães da Areia é uma obra sobre crianças abandonadas de um centro urbano latino-americano em meio a um processo de modernização nacional. Mas o livro também é um livro sobre a cidade. Ou melhor: as cidades. A Salvador material, das gentes, do comércio, do trabalho, do crime, da política, da infância nas ruas, dos estivadores, do cais do porto. A Salvador das almas, com seus rituais de morte e vida, com a culpa cristã pairando sobre o destino espiritual dos seus habitantes. Mas não são só esses mundos que se entrecruzam na cidade. Nessa Salvador também se sobrepõem forças contraditórias, aparentemente de realidades distintas, uma arcaica, outra de vanguarda, mas que vistas de perto, fazem parte do núcleo constitutivo da modernidade capitalista. Os desdobramentos íntimos da ascese cristã, nas suas versões extramundana e intramundana, conformam e legitimam padrões de controle social adequados à emergência do trabalho assalariado e às exigências do capital. A Salvador dos *Capitães da Areia* aponta que o capitalismo deve ser lido não como uma marcha progressiva rumo a padrões mais elevados de racionalidade, mas sim como um processo que depende da produção incessante da violência, especialmente sobre os dissonantes. O controle social é a razão do capital, para o qual ainda é extremamente funcional os argumentos cristãos de purificação monástica ou laboral das almas.

Jorge Amado descortina esse contexto. Por outro lado, na sua crítica, não consegue escapar do próprio mundo que o circunda. Como argumenta Roberto Schwarz (2012), muitas vezes uma obra literária pode revelar a própria estrutura do processo histórico. Neste sentido, *Capitães da Areia* reproduz a lógica social e ideológica daquilo que critica – a experiência nacional brasileira. Itera, assim, o próprio olhar construtor do Outro sobre a infância, meninos abandonados e as classes subalternas dos centros urbanos. Isso pode ser visto, especialmente, nos marcadores de raça e gênero que conformam certos personagens. João Grande, a exemplo, é sempre apresentado com a alcunha de “negro” ou “negrinho”, somado aos adjetivos que acentuam a sua corporeidade: forte, musculoso, pouco inteligente, burro. Essa protuberância racial nunca é utilizada para as figuras brancas, retratadas como a norma, como a própria humanidade, sem acidentes ou relevos descritivos.

Essa produção do Outro por meio da escrita é mais latente no olhar sobre as meninas. As garotas negras são “negrinhas”, anônimas, hiperssexualizadas, passíveis de serem derrubadas e estupradas no areal. O ato sexual forçado é colocado na perspectiva do prazer da criança masculina. A narrativa amadiana sublima e naturaliza a violência. Violência que contrasta com as representações e o tratamento – estético e no contexto do enredo – dado à Dora, a menina branca por quem Pedro Bala se apaixona. Ela não só é alvo do amor de Pedro e dos demais meninos, mas a mulher para a qual as crianças e o texto amadiano articulam as noções de afeto, intimidade, noivado, mãe e família. Se a agência do livro reside nas crianças masculinas, para as meninas, o marcador racial define quem deve ser digna de amor e cuidado.

Para alguns, tais nuances das cores em *Capitães da Areia* seriam uma forma de Jorge Amado não fazer *apologia do negro e da cultura africana na Bahia* (HATOUM, 2009, p 268). Apontaria, assim, que a miséria e a pobreza unem as crianças, transcendendo qualquer diferença racial. Neste sentido, o livro seria uma versão crítica da singularidade brasileira, com seus tons de mestiçagem caldeadora e democracia racial. Um freyrianismo progressista, tão comum nessas terras. Mas como o próprio mito fundacional do autor de *Casa-Grande e Senzala*, a sua reverberação na estética amadiana também apresenta funções conservadoras. Ao se encaixar em uma certa fórmula nacional, *Capitães da Areia* não só não oferece uma crítica radical do racismo

que conforma o processo de modernização brasileira, como o corrobora, por meio de estereótipos, naturalizações de violências e representações coloniais.

Dentro do argumento principal do artigo, os efeitos da “raça” na escrita de Jorge Amado produzem o Outro dentro da própria narrativa do autor. Se o enredo do livro denuncia como a cidade lida com os dissonantes, o texto amadiano cria uma dobra interna, na qual, entre estes dissonantes, há aqueles em que o traço colonial cria uma penumbra. Os menos humanos entre os subalternos. Pode existir espaço para protagonismo e dinâmica entre determinados órfãos da modernidade brasileira – mas não para todos. Neste contexto, se a Salvador produz mecanismos de terceirização da ascese, a qual pressupõe a possibilidade de comunhão cristã, há também espaço para um controle biopolítico que é pura morte, no qual a vida terrena e espiritual, o corpo e a alma, não apresentam qualquer importância. Internamente no livro, João Grande e as negrinhas do areal expressam a introdução dessa matabilidade na estética de Jorge Amado. Para eles, a imagem e a semelhança de Cristo, vistas na experiência de crianças abandonadas, retrocede diante da força da “raça”. Não há redenção possível, seja à luz do capital, seja à luz de Deus. Não há redenção nem ao menos na ficção.

Há um último aspecto que *Capitães de Areia* ilumina a respeito da conexão entre ascese e controle social na formação brasileira, que é a permanência contemporânea da gestão das almas como administração dos corpos. Desde a redemocratização, o Brasil viu crescer de maneira exponencial a sua massa carcerária, em que as prisões foram para o centro do palco na delimitação da cidadania da Nova República. Neste contexto, o cárcere tornou-se espaço crucial para o avanço do poder religioso, em que a culpa, a consciência e espírito do apenados são fundamentais nos embates da economia política. Em uma relação simbiótica entre Estado, capital e igrejas, o corpo e o espírito do detento são o átomo de uma engenhosa máquina que não só visa remir a infração jurídica e cristã cometida pelo preso, tornando-o apto a ser “reintegrado” na sociedade capitalista. Essa máquina também prolonga o núcleo cristão e penitenciário da modernização brasileira, em que a ascese – especialmente a dos Outros – informa quem paga a pena e quem obtém o lucro no trato do corpo e da alma dos viventes.

Notas

¹ Doutorando em Direito pela Universidade de Brasília, com sanduíche na Universidad Nacional de Colombia (Programa Abdias Nascimento). Pesquisador Visitante na Duke University (Fulbright Program). Professor do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa.

- ² Graduando em Antropologia pela Universidade de Brasília e em Direito pelo Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, 2000.
- ALVES, Raissa Roussenq. *Entre o silêncio e a negação: trabalho escravo contemporâneo sob a ótica da população negra*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BOSI, Alferdo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CHALHOUB, Sidney. The politics of silence: race and citizenship in nineteenth-century Brazil. *Slavery and Abolition*, Volume 27, 2006, p. 73–87.
- _____. *Trabalho, lar e botequim o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2ª Ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2001.
- _____. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DUARTE, Evandro Piza, QUEIROZ, Marcos, COSTA, Pedro Argolo. A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault: a Modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre Racismo e Sistema Penal. *Universitas Jus*, v. 27, p. 01–31, 2016.
- FARIA, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Alameda, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes, vol. I: o legado da raça branca*. São Paulo, Globo, 2008.
- FORMIGA, Glêides Simone de Figueiredo. *A cor vigiada: uma crítica ao discurso racializado de prevenção ao crime*. 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A Sociedade Punitiva*. São Paulo: WMF MARTINS FONTES, 2016.
- _____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GARZONI, Leriche de Castro. *Vagabundas e conhecidas: novos olhares sobre a polícia republicana (Rio de Janeiro, início século XX)*. Campinas, SP: [s.n], 2007. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

HATOUM, Milton. Posfácio: O Carrossel das Crianças. Em: AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MIRANDA, Humberto da Silva. *Meninos, Moleques, Menores... Faces da infância no Recife (1927-1937)*. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2008.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NOVAES, Bruna Portella de. *Embranquecer a Cidade Negra: gestão do trabalho de rua em Salvador no início do século XX*. Dissertação de mestrado no curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Editora 34, 2012.

SILVA, Fernanda Lima da. *Dançar em Praça de Guerra: precariedade e liberdade na cidade negra (Recife, 1870-1888)*. Dissertação de mestrado no curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2019.

SILVA, Maria do Carmo Mendonça. *Renúncia à Vida pela Morte Voluntária: o suicídio aos olhos da imprensa no Recife dos anos 1950*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.