



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO**

UFRJ

**ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA**

RENATA DA SILVA SOUZA

O COMUM E A RUA:

Resistência da juventude frente à militarização da vida na Maré

RIO DE JANEIRO

2017

RENATA DA SILVA SOUZA

O COMUM E A RUA:

Resistência da juventude frente à militarização da vida na Maré

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito necessário à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Orientadora: Professora Doutora Raquel Paiva de Araújo Soares

Rio de Janeiro

2017

RENATA DA SILVA SOUZA

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutora junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Linha de pesquisa Mídia e Mediações Socioculturais

Defendida em ____ / ____ / ____

Orientadora Profa. Dra. Raquel Paiva

Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Prof. Dr. Muniz Sodré

Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Prof. Dr. Marialva Barbosa

Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Profa. Dra. Cíntia Sanmartin Fernandes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ

Profa. Dra. Andrea Medrado

Universidade Federal Fluminense/UFF

Dedico essa tese de doutorado

Aos ninguéns

Agradecimentos

À vida. Que é difícil de ser vivida, mas é fácil de ser amada. Ainda mais quando são poucas as pessoas que têm a possibilidade de vivê-la plenamente. Por isso, agradeço as mulheres e aos homens que lutam diariamente contra a militarização da vida.

Aos pensantes e atuantes do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária (LECC-UFRJ), à minha orientadora maravilhosa Raquel Paiva por apostar, confiar e estimular minha trajetória acadêmica. Ao professor Muniz Sodré pela leitura crítica do meu trabalho. Aos queridos João Malerba, Zilda Martins, Marcelo Gabbay, Pablo Laignier e Lilian Saback. Ao Thiago Couto e Jorgina da Silva por me ajudarem nas burocracias da ECO. Ao querido Daniel Fonseca que foi fundamental para a bolsa da Faperj no doutorado sanduíche na Espanha e sempre me salva nos perrengues acadêmicos. À Amparo Huertas que me acolheu na Universidade Autônoma de Barcelona. Ao Mohammed ElHajji que me indicou para Amparo. À Ana Lúcia e Luciana Fars pelo aconchego da casa em Barcelona. À Carla Baiense pela leitura atenta e observações na tese. E à Andrea Medrado pela parceria acadêmica construída com afeto.

Aos amados companheiros e companheiras do Mandato Marcelo Freixo pelos 10 anos de um aprendizado cotidiano. Ao Mandato Marielle Franco pelo fortalecimento do feminismo interseccional, da luta com a favela e com a negritude.

Aos entrevistados favelados que contribuíram com a sua experiência e sabedoria para qualificar essa tese de doutorado como: Mariluci Nascimento, Gizele Martins, Geandra Nobre, Josinaldo Medeiros, Elza Carvalho, Anderson Caboí, Rosilene Miliotti, Hélio Euclides, Eliana Silva, Carlos Gonçalves, Mc Leonardo e todos aqueles amigos e amigas que ajudaram com conversas desprentensiosas como Alexandre Dias, Sinésio Silva, Leonardo Melo, Lourenço Cezar, Humberto Salustriano, Leon Diniz e Timo Bartholl. Ao Naldinho Lourenço e ao Luiz Baltar por cederem fotos maravilhosas, enfim, muitas pessoas que sequer imaginam que me ajudaram nesse processo, o meu muito obrigada de coração.

Agradeço aos meus pais, Lita e Zé Carlos, por me abraçar e beijar todos os dias, por confiarem nas minhas escolhas.

Aos meus irmãos, Luciano, Wellington, Renato, Kelly, Rachel, Mariana e Isabela por estarem ao meu lado em todos os momentos da vida.

Ao meu amor, Raphael, pelo carinho e cumplicidade.

Aos mareenses, todo o meu agradecimento e amor.

RESUMO

SOUZA. Renata da Silva. **O Comum e a Rua: Resistência da juventude frente à militarização da vida na Maré.** Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estágio doutoral (Doutorado Sanduíche) Universidade Autônoma de Barcelona. Orientadora no Brasil: Raquel Paiva de Araújo Soares. Orientadora na Espanha: Amparo Huertas. Rio de Janeiro, 2017.

Ao ancorar-se no universo comunicacional e cultural do cotidiano dos jovens da favela da Maré, objetiva-se encontrar elementos que possam responder à questão: Será que na Maré existe o espírito comunitário? Tal investigação se realiza em um contexto de megaeventos esportivos, como a Copa do Mundo (2014) e Olimpíadas (2016), em que houve investimentos massivos em políticas de segurança militarizada para a “pacificação” das favelas. Com base no estudo etnográfico, em uma interseção entre análises qualitativas e quantitativas, aliado à observação participante, descrições e entrevistas, descobriu-se que jovens favelados organizam de maneira autônoma iniciativas de comunicação e cultura com narrativas discursivas de resistência à militarização da vida e defesa dos direitos humanos. Uma juventude que resiste culturalmente para sobreviver socialmente. A rua, enquanto espaço público por vezes transformado em espaço privado, se configura como o local privilegiado para a ocupação cultural e comunicacional desses “crias da favela”. A hipótese comprovada por essa tese dá conta de que a política de “pacificação” desconhece a dinâmica cotidianamente comum da Maré. Dessa forma, revelou-se que, o que há em comum entre a comunidade, a favela e a cidade do Rio de Janeiro é a possibilidade de serem transformadas em mercadorias culturais. Isso obriga a favela a se reconhecer enquanto identidade, memória e resistência, algo observado na história da Maré e na consequente denominação de seus moradores como “mareenses”. Dentre as conclusões do estudo está a revelação de que a juventude favelada “intelectual orgânica” é movida pelo desejo de liberdade e atualiza o espírito comunitário através do “Direito à Favela”, do “Direito à Vida”.

Palavras-chaves: Comunidade, Cultura, Militarização, Juventude, Maré.

ABSTRACT

SOUZA. Renata da Silva. **The Common and the Street: Youth Resistance in the Face of the Militarization of Life of the Maré.** Rio de Janeiro, 2017. PhD thesis (Doctorship in Communication and Culture). School of Communication. Federal University of Rio de Janeiro. Doctoral internship (split-side doctoral program) at Autonomous University of Barcelona. Supervisor in Brazil: Raquel Paiva de Araújo Soares. Supervisor in Spain: Amparo Huertas. Rio de Janeiro, 2017.

Based on communication and cultural aspects of the everyday lives of young residents of favela da Maré, my aim is to find elements that can provide an answer to the question: is there such a thing as a community spirit in Maré? This investigation was conducted in a context of sports mega events, such as the Fifa World Cup (2014) and the Rio Olympics (2016), which were marked by massive investments in militarised public safety policies in order to “pacify” the favelas. Drawing from an ethnographic study, combining quantitative and qualitative perspectives, as well as participant observations, descriptions and interviews, I discovered that young favela residents organise communication and culture initiatives in an autonomous manner, offering resistant discursive narratives that oppose the militarization of daily life and that advocate for human rights. The youth resist culturally in order to survive socially. The street features as a public space which is sometimes transformed into a private space. It also represents a privileged place for a cultural and communication-led occupation by the so-called “crias da favela” (which can be loosely translated as the favela’s offspring). My hypothesis, which was proved correct, revealed that the pacification programme is unaware of the common everyday dynamics of Maré. I argue that the community, the favela, and the city of Rio de Janeiro, have one aspect in common: a tendency to be commodified. This prompts the favela to recognise its own identity, memory, and resistance, which can be illustrated by Maré’s history and by referring to its residents as “mareenses”. I also conclude that the organic intellectual favela youth are motivated by a desire for freedom and, thus, can update their community spirit by fighting for the right to the favela and for the right to live.

Keywords: Community, Culture, Militarization, Youth, Maré.

Sumário

Agradecimentos.....	3
RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
LISTA DE FIGURAS.....	8
LISTA DE GRÁFICOS.....	10
LISTA DE SIGLAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
Capítulo 1 – Comunidade, favela e cidade: o que há em comum?.....	29
1.1 – Comunidade favelada.....	29
1.2 – A comunidade pacificada e/ou domesticada?.....	37
1.3 – Diagnosticando a cidade da favela.....	40
1.4 Rio: uma cidade entre a atração e repulsão.....	43
1.5 Gentrificação.....	46
1.6 A rua se rebela.....	49
1.7 “Favela é cidade”?.....	54
1.8 – A mercantilização da favela.....	56
Capítulo 2 – Maré: a comunidade da favela.....	68
2.1 Mareense: uma identidade favelada na globalização.....	69
2.2 Memória para a resistência.....	81
2.3 A rua como experiência comum.....	92
2.4 O dono da rua e o cria da favela.....	97
Capítulo 3 – <i>Ethos</i> Militarizado e Mdiatizado.....	110
3.1 <i>Ethos</i> militarizado.....	111
3.2 <i>Ethos</i> mdiatizado e a ordem do discurso.....	129
3.3 O discurso sobre a favela.....	137
3.4 Maré militarizada e mdiatizada.....	140
3.5 Maré Vive e Resiste.....	145
3.6 Nós por Nós.....	156
3.7 Maré Vive é Nós por Nós.....	161

Capítulo 4 – A cultura de rua como resistência comunitária.....	164
4.1 Cultura entre conceitos.....	165
4.2 Cultura Popular.....	172
4.3 Linguagem da cultura.....	177
4.4 Criminalização do funk e dos funkeiros.....	180
4.5 O Estado é censor da cultura comunitária.....	183
4.6 A rua: cultura de resistência.....	188
4.6.1 Funk X Rock em Movimento.....	192
4.6.2 Vem pra rua, morador: Se Benze Que Dá.....	200
4.6.3 Na Favela: Quem matou Gilberto?.....	212
4.6.4 Sarau da Roça e Maré 0800.....	220
4.7 Lugar comum.....	228
CONCLUSÃO.....	232
BIBLIOGRAFIA.....	238
APÊNDICES 1.....	247
APÊNDICES 2.....	302

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Brasil favelado / Fonte: Carlos Latuff, 2013
- Figura 2 – Caveirão da PM é usado em manifestação/ Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2013
- Figura 3 – Pico do Santa Marta é ameaçado de remoção após a entrada da UPP Foto/Fonte: Guilherme Pimentel, 2009
- Figura 4 – Mareense como parte das reflexões de jornal comunitário/
Fonte: Jornal O Cidadão, 2003
- Figura 5 – Dona Orosina história oral da Maré/ Fonte: Jornal O Cidadão, 2001
- Figura 6 – A piscina na rua faz parte do cotidiano mareense/
Fonte: Se Benze Que Dá, 2009
- Figura 7 – Baile da Nova Holanda é point da juventude /Fonte: Baile da NH, 2017
- Figura 8 – Forças Armadas invadem o cotidiano da Rua da Paz na Maré/
Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2014
- Figura 9 – Militarização da vida /Fonte: UOL, 2014
- Figura 10 – "Maré Vive" ironiza a manchete do jornal O Dia/Fonte: Maré Vive, 2014
- Figura 11 – "Maré Vive" critica linha editorial de O Globo/Fonte: Maré Vive, 2014
- Figura 12 – Comunidade "Maré Vive" é clonada/Fonte: Maré Vive, 2015
- Figura 13 – Clone #Marévive exhibe imagens de supostos varejistas de drogas da Nova Holanda/ Fonte: Maré Vive, 2015
- Figura 14 – Fake #MaréVive tem “setor de inteligência”/Fonte: Maré Vive, 2015
- Figura 15 – Hackers pedem perdão à comunidade "Maré Vive"/Fonte: Maré Vive, 2015
- Figura 16 – Clone retira página falsa do ar/Fonte: Maré Vive, 2015
- Figura 17 – App “Nós por Nós” tem punho negro cerrado ao ar/Fonte: App Nós por Nós, 2017
- Figura 18 – Aplicativo “Nós por Nós” disponibiliza opções para apresentação de denúncias relacionadas a violações de Direitos Humanos /Fonte: App Nós por Nós, 2017
- Figura 19 – App disponibiliza contatos de redes de apoio no poder público /Fonte: App Nós por Nós, 2017
- Figura 20 – “Não deixe o funk morrer” diz reportagem do jornal comunitário/
Fonte: Jornal Maré de Notícias, 2014
- Figura 21 – Exigências da Força de Pacificação para a realização de eventos culturais/
Fonte: Jornal Maré de Notícias, 2014
- Figura 22 – Mercado do Funk para os MC representa um total de R\$ 5.502.471,50/

Fonte: FGV Opinião, 2008

Figura 23 – A Rádio Comunitária é o meio mais importante de divulgação do funk /

Fonte: FGV Opinião, 2008

Figura 24 – Jovens negros se divertem durante um baile funk na Maré/

Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2016

Figura 25. “Nada Opor” de Evento Cultural destinado ao Coronel Frutuoso/

Fonte: Rock em Movimento, 2014

Figura 26. Bloco “Se Benze Que Dá”, desde 2005, carnavaliza o direito de ir e vir/

Fonte: Se Benze Que Dá, 2011

Figura 27 – Passagem do Se Benze ao lado de ferro perfurado com projéteis de arma de fogo/

Fonte: Se Benze Que Dá, 2009

Figura 28 – Mareenses exibem cartazes de protestos durante a concentração do Se Benze /

Fonte/Foto: Renata Souza, 2010

Figura 29 – Militar posiciona fuzil em paralelo ao cortejo do Bloco Se Benze Que Dá

Fonte/Foto: Luiz Baltar, 2015

Figura 30. Em barricadas e trincheiras, Forças Armadas veem o bloco passar

Fonte/Foto:Luiz Baltar, 2015

Figura 31. Mareenses são obrigadas a sair da rua para passagem de dois tanguês de guerra

Fonte/ Foto: Luiz Baltar, 2015

Figura 32 – “Não tem caveirinha/ Não tem caveirão/ Vem pra rua morador

Fonte: Se Benze Que Dá, 2009

Figura 33. Cena do curta-metragem “Quem matou Gilberto?”

Fonte: Na Favela, 2014

Figura 34. Mareenses assistem na rua filmes do Cineclube Na Favela

Fonte/Foto:Naldinho Lourenço, 2014

Figura 35. Inauguração do espaço da Roça, no Morro do Timbau/

Fonte: Arquivo da Roça, 2012

Figura 36 – Cartaz de divulgação do evento da Roça “Copa pra quem?”/

Fonte:Roça, 2014

Figura 37 – Crianças escolhem livros e gibis na feirinha Maré 0800/

Fonte:Maré 0800, 2016

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Frequência em festas de rua

Fonte: Elaboração própria, 2017

Gráfico 2 – Frequência em locais fechados de cultura

Fonte: Elaboração própria, 2017

Gráfico 3 – Mareenses não aprovam ocupação militar

Fonte: Elaboração própria, 2017

Gráfico 4 – Cobertura midiática da ocupação militar na Maré

Fonte: Elaboração própria, 2017

Gráfico 5 – Facebook é referência para mareenses

Fonte: Elaboração própria, 2017

LISTA DE SIGLAS

ADA – Amigos dos Amigos

AI – Anistia Internacional

AMA-NH – Associação de Moradores e Amigos da Nova Holanda

APAFUNK - Associação de Profissionais e Amigos do Funk

APP – Aplicativo

AVC – Acidente Vascular Cerebral

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Social

BNH – Banco Nacional de Habitação

BOPE – Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar

CDDHC -ALERJ - Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro

CESEC - Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Cândido Mendes

CHP – Centros de Habitação Provisório

CIEP – Centro Integrado de Educação Pública

CORE – Coordenadoria de Recursos Especiais da Polícia Civil

CV – Comando Vermelho

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

DJ – Disc Jockey

ECO-92 – Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento

EDI – Espaço de Desenvolvimento Infantil

ENCE – Escola Nacional de Ciências e Estatísticas

FIOCRUZ – Fundação Osvaldo Cruz

GLO – Garantia da Lei e da Ordem

GPAE – Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH – Índice de Desenvolvimento Humanos

IPEA – Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas

IPP – Instituto Pereira Passos

IPPUR – Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano

LAV – Laboratório de Análise da Violência

LECC - Laboratório de Estudos e Comunicação Comunitária da UFRJ

MC – Mestre de Cerimônia

MP – Ministério Público

NUDEDH – Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro

NH – Nova Holanda

ONG – Organização Não-Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PM – Polícia Militar

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PMN – Partido da Mobilização Nacional

PR – Partido da República

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

PTdoB – Partido Trabalhista do Brasil

PU – Parque União

PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

TC – Terceiro Comando

TCP – Terceiro Comando Puro

TV – Televisão

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UPP – Unidade de Polícia Pacificadora

X-9 – Delator

INTRODUÇÃO

*“A nossa escrevivência
não pode ser lida como histórias
para ‘ninar os da casa grande’
e sim para incomodá-los
em seus sonos injustos”
Conceição Evaristo¹*

O Rio de Janeiro e suas favelas, na última década, estamparam manchetes dos principais meios de comunicação estrangeiros e nacionais por conta de sua intensa agenda de megaeventos internacionais. Ao sediar os Jogos Panamericanos (2007), a Jornada Mundial da Juventude (2013), a Copa do Mundo (2014), e os Jogos Olímpicos (2016), a cidade recebeu um choque de reorganização geográfica e política. Os governantes inseriram incontáveis atividades de limpeza social e de embelezamento, desde remoções à utilização de barreiras físicas, como a instalação de muros acústicos em comunidades às margens das principais vias rodoviárias da cidade.

A histórica “limpeza” das favelas cariocas ganhou visibilidade internacional ao atravessar gerações. Em um quadro demonstrativo, baseado em fontes jornalísticas, Mike Davis (2006) revela que entre 1965 e 1974 foram removidas 139 mil pessoas das favelas do Rio de Janeiro.

A estratégica segregação dos pobres sempre foi justificada por argumentos de progresso e até justiça social. No entanto, adverte Davis (2006, p.107), a segregação urbana não é um *status quo* inalterável, mas sim uma guerra social incessante do Estado para redesenhar as fronteiras espaciais em benefício de proprietários de terrenos, investidores estrangeiros e elite. De acordo com Paiva e Sodré (2004), tal reorganiza o, que visa   especula o imobiliária e explora o econômica, traz consigo “argumentos culturalistas”, a busca de um “passado idealizado”, caracterizado como “gentrifica o” (2004, p. 89). Desse

¹ A tese de doutorado que se apresenta inspira-se em nossa “escrevivência”, como definiu a escritora favelada Concei o Evaristo: “Eu sempre tenho dito que a minha condi o de mulher negra marca a minha escrita, de forma consciente inclusive. Faço op o por esses temas, por escrever dessa forma. Isso me marca como cidadã e me marca como escritora também”, afirmou em entrevista ao jornal O Globo, publicada em 11 de julho de 2016, disponível em <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrevivencia-19682928#ixzz4oPdpmwFK>. Acesso em 30 de julho de 2017.

modo, o destino do pobre é o gueto ou a prisão, já que este se qualifica como o “refugio do jogo”, como classificou Bauman (1998, p.57).

O Rio Olímpico, como classificado pela prefeitura da cidade, se valeu de diversas remoções de favelas para dar lugar aos equipamentos e acesso aos jogos. As comunidades que não foram removidas nesse processo tiveram suas margens cercadas por barreiras acústicas, em uma tentativa de invisibilizá-las. Algo similar ocorreu durante a comemoração da Independência da Nigéria, em 1960, quando o governo murou a estrada que levava até o aeroporto para que a princesa Alexandra, representante da rainha Elizabeth, não visse as favelas de Lagos (DAVIS, 2006). O Complexo da Maré, por exemplo, também já foi murado por barreiras que se diziam acústicas, pois margeia a Linha Vermelha, que leva ao Aeroporto Internacional Tom Jobim, no Rio de Janeiro.

É neste universo que a Maré e outras favelas do Rio correm o risco de serem “domesticadas” através de políticas de segurança de “pacificação”, pois sua rotina passa a ser gerida por órgãos militares. Durante a realização de megaeventos de visibilidade mundial, além do Estado inserir atividades de “limpeza” social, como a remoção de favelas, muitas vezes consideradas feias e sujas, para dar lugar, por exemplo, aos equipamentos esportivos, há investimentos na vigilância e gentrificação. A omissão das mazelas locais aos olhos internacionais é a principal ação para a venda de uma cidade segura para os negócios, em especial para os megaempreendimentos relacionados à especulação imobiliária.

Aliado ao processo de exclusão dos pobres dos grandes centros, com as remoções forçadas de favelas para áreas periféricas, há as investidas estratégicas na política de vigilância e segurança pública. O principal programa, iniciado em 2008, é a implantação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) em favelas do Rio de Janeiro, cujo objetivo foi estabelecer a segurança da cidade durante os megaeventos.

As UPPs são reconhecidas pela Anistia Internacional (AI), em seu informe de 2010, como algo alternativo aos métodos de policiamento repressivos e abusivos, característicos da segurança pública do Rio de Janeiro. No entanto, a própria Anistia denuncia que moradores têm sofrido com constantes atos discriminatórios dentro das favelas. Além disso, revela que as forças policiais, fora do escopo da UPP, continuam a cometer atos arbitrários, por meio de incursões militarizadas e de corrupção policial. A Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj denunciou, em seu relatório de 2013, os constantes relatos sobre toques

de recolher, proibição de realização de bailes funks, além de invasão domiciliar para impedir que o morador ouça funk em áreas de UPP.

Neste contexto, a mídia comercial do Rio de Janeiro, muitas vezes, se utiliza dos argumentos das fontes reconhecidas como oficiais, como governantes e forças policiais, para legitimar toda ação ou política de segurança do Estado que promova e intensifique a criminalização e a segregação da pobreza. Segundo Sodré (2002), a mídia tem o poder de agendar e direcionar a maneira como os assuntos serão debatidos na sociedade a partir da cobertura que faz sobre determinado tema. O Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Cândido Mendes (Cesec) realizou uma pesquisa, com profissionais dos principais veículos de comunicação do estado, revelando que os próprios jornalistas consideram que estes mesmos jornais são os responsáveis pela caracterização das favelas como espaços privativos da violência. Isto porque a pauta prioritária é a cobertura de assuntos relacionados à Segurança Pública, como as operações policiais, os tiroteios, execuções etc. (RAMOS, 2007, p. 77).

No entanto, em contraposição ao discurso hegemônico, o Rio de Janeiro assiste ao surgimento de iniciativas culturais e midiáticas nas favelas que reivindicam o seu lugar enquanto narradoras de sua própria vivência e se destacam por uma atuação política e mobilizadora. De acordo com levantamentos do Laboratório de Estudos e Comunicação Comunitária da UFRJ² (LECC), datado de agosto de 2009, há cerca de 110 mídias comunitárias ou alternativas com evidente atuação. Essas ações possibilitam uma disputa de discurso, com a diversidade de percepções e representações. E a inserção dessas iniciativas nas novas tecnologias da informação e comunicação configuram uma capacidade incomensurável de alavancar contrainformação, contra discurso, resistência e existência.

Problema da Pesquisa

Na década de 1990, as favelas do Rio de Janeiro começaram a ser denominadas comunidades. Os meios de comunicação iniciaram esse processo a partir da publicação de avaliação de estudiosos, as chamadas fontes especialistas, sobre as favelas. Logo, o termo foi apropriado pelos moradores. Já no início do novo milênio, ainda eram assim conhecidas, mas essa denominação tem se afastado da fala dos moradores dessas regiões por diferentes

²O levantamento do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária, núcleo de pesquisa da Escola de Comunicação da UFRJ, é embrionário e foi feito com dados disponíveis na internet.

motivos, seja por considerarem o termo um eufemismo ou por, politicamente, haver a necessidade de fortalecer o termo favela. Mesmo diante deste importante debate, reconhecemos a favela como possibilidade comunitária. Isto porque aqui a análise sobre comunidade corresponde àquela na qual os conceitos de riqueza e pobreza são flagrantes, onde os bens e serviços são precários e seus habitantes são postos à margem de uma sociedade de direitos (PAIVA, 2003 p.126).

De acordo com Giorgio Agamben (1993), a comunidade escapa à necessidade normativa e ordenadora do Estado ao se qualificar como um espaço, em sua essência, constituído de forma autônoma. Não é à toa que o braço militarizado do Estado nas favelas do Rio se revela pela coação do poder público em seu maior grau de opressão contra a comunidade, o ser-em-comum. Nossa pesquisa reafirma a favela como novas iniciativas comunitárias, uma vez que se articulam cotidianamente por suas prerrogativas de coexistência, vínculo e vivência em comum,

Concordamos com Paiva (2003) que o reconhecimento da possibilidade de uma estrutura comunitária hoje representa um posicionamento político. Já que não a compreendemos da maneira clássica, onde os seres em comum viviam em plena harmonia. Paiva assinala que é necessário observar comunidade como algo não experimentado, uma vez que esta surge do seu antagonismo com a estrutura capitalista, que a abandona e nega o sentimento de pertencimento do indivíduo. Desse modo, ao se omitir de seus deveres com setores populacionais menos favorecidos financeiramente, o Estado abre espaço para que tal respaldo seja oferecido por organismos não-governamentais.

Não é sem razão que diversas iniciativas culturais das comunidades são geridas por organizações não-governamentais, forjadas a partir da década de 1990, diante do acirramento dos reflexos econômicos da política neoliberal. Tanto que o jornal O Globo noticiou que a Maré representa um novo corredor cultural, mesmo antes da instalação concreta de uma Unidade de Polícia Pacificadora, baseado na atuação dessas organizações. Mas há a percepção empírica de que o acesso e a frequência dos moradores a equipamentos culturais "fechados" (Museu, Lona Cultural, galpão Bela Maré) disponíveis é limitado. Observa-se, em contraposição, que a comunidade se apresenta em maior nível de organicidade no espaço da rua com os eventos culturais em locais abertos que agregam as pessoas. A rua, nesse sentido, se qualifica por localizar o compartilhamento dos prazeres e males, dos afetos e os desafetos

comuns. Assim, a plena harmonia não é uma constante, já que a vida comunitária preserva em sua essência a natureza do conflito.

No entanto, essa dinâmica comunitária sofre alterações com a militarização da política de Segurança Pública. De abril de 2014 até julho de 2015, cerca de três mil militares das Forças Armadas do Brasil ocuparam a Maré. À época, o argumento do poder público era o de salvaguardar a segurança da cidade durante a Copa do Mundo, e iniciar um processo de “pacificação” para a implantação de, pelo menos, duas Unidades de Polícia Pacificadora na Maré, previstas, de acordo com a secretaria de Segurança Pública do Rio de Janeiro, para o primeiro semestre de 2016³. Entretanto, durante esse período, todas as atividades culturais, seja em espaço público ou privado, deveriam ser precedidas de solicitação formal ao Comando de Pacificação gerido pelas Forças Armadas, algo já estabelecido por militares em comunidades com UPPs. Tal realidade influenciou diretamente na articulação cultural e pôs em risco a autonomia comunitária, uma vez submetida à autorização das forças militares. Para exemplificar melhor, a partir desse critério – antes mesmo que fosse expedida uma solicitação formal aos militares - os bailes funks foram automaticamente proibidos no período da ocupação na Maré.

Hipóteses

A nossa hipótese principal é a de que o Estado com sua política de “pacificação” desconhece a dinâmica comunitária. A favela possui características próprias de vivência e sociabilidade que são ignoradas, de maneira inconsciente ou estrategicamente. Isso gera imposições que vão desde a gestão militar da cultura local à implantação de políticas públicas que não dão conta das necessidades reais dos moradores. Daí segue o seguinte questionamento: Será que na Maré existe o espírito comunitário? Buscamos evidenciar que,

³ A implantação da UPP na Maré foi prevista como um dos resultados concretos do processo denominado de “Pacificação das Favelas” que foi iniciado pelas Forças Armadas, em 2014. A saída dos militares, em 2015, deveria ser precedida pela instalação da Unidade de Polícia Pacificadora, mas a estratégia foi frustrada por falta de verba, segundo o então secretário de Segurança Pública, José Mariano Beltrame. Em 2016, disse ele: "A UPP da Maré não vai ser feita. Nós vamos, exatamente, usar estes efetivos [que seriam utilizados na Maré] no sentido de consubstanciar e consolidar vitórias que já temos historicamente", afirmou. O depoimento foi publicado em uma matéria do portal G1, em 21 de março de 2016, disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/03/upp-na-favela-da-mare-no-rio-nao-sera-feita-neste-ano-diz-beltrame.html>. Acesso em 10 de abril de 2017. Até o fechamento da presente tese, em agosto de 2017, não havia previsão para instalação da base da UPP. Cabe informar, no entanto, que desde 2003, a Maré conta com o 22º Batalhão da Polícia Militar, com um efetivo de 700 agentes.

neste universo complexo, a rua pode se configurar como o espaço em que se realiza o vínculo comunitário em seu maior grau de organicidade, o lugar em que se estabelece a luta pela sobrevivência comum, pela manutenção vida.

A nossa hipótese secundária é a de que a juventude mareense, ao articular comunicação comunitária e cultura de rua, aqui entendidas como contra-hegemônicas em termos gramscianos, assume um papel político decisivo para a resistência à militarização da vida. Isso porque, como pretendemos demonstrar, a luta pela liberdade desencadeia uma série de mecanismos de combate à barbárie. Investigaremos como essas iniciativas podem possibilitar um novo estar no mundo da juventude, rearticulando as relações sociais, comunitárias, identitárias e de poder. Tais hipóteses serão questionadas e problematizadas sob uma perspectiva crítica embasada nos pressupostos teóricos da análise.

Objetivos

Busca-se, como objetivo geral, identificar quais mecanismos comunitários são capazes de viabilizar uma crítica social que desnaturalize a militarização da Maré e se qualifique enquanto resistência às opressões cotidianas na favela. Além disso, compreender como se processa a militarização da vida nas favelas e quais são os dispositivos que desencadeiam e, conseqüentemente, justificam esse tipo de abordagem nos espaços populares. Desse modo, entre os objetivos específicos da presente tese estão:

i – Articular, a partir das análises e pesquisas bibliográfica as concepções a respeito de comunidade, identidade e cultura.

ii – Realizar um breve levantamento histórico e estatístico sobre o surgimento das favelas do Rio de Janeiro, em especial a Maré

iii – Analisar, com base na estruturação do planejamento urbano do Rio de Janeiro, cidade dos megaeventos e megaempreendimentos, como se estabelece um processo de militarização e mercantilização da favela.

iv – Observar como se forja uma opinião pública hegemônica que criminaliza a pobreza a partir da cobertura midiática sobre a ocupação militar da Maré

v – Identificar discursos, através das iniciativas de comunicação e cultura, que buscam uma ação contra-hegemônica na Maré

vii – Avaliar o impacto da militarização na cultura de rua e observar de que maneira a juventude realiza uma resistência comunitária

Metodologia

A pesquisa se amparou em uma perspectiva metodológica que envolveu:

- a) Revisão bibliográfica para o estudo dos conceitos de comunidade, identidade, comunicação e cultura;
- b) Pesquisa empírico-descritiva e observação participante, no que toca ao acompanhamento das atividades de cultura de rua na Maré;
- c) Desenvolvimento de pesquisas qualitativa junto ao jornal comunitário O Cidadão para historicizar o surgimento das principais favelas da Maré e de como se viabiliza uma identidade mareense.
- d) Desenvolvimento de pesquisa quantitativa com aplicação de questionário a 130 moradores da Maré, entre janeiro e março de 2017, sobre a ocupação da rua e acesso à cultura da Maré para articular a partir das observações empíricas a respeito da cultura e cotidiano comunitário.
- e) Abordagem de estudo de caso em comunicação da comunidade virtual Maré Vive, como desencadeadora de um processo de contrainformação sobre a ocupação militar na Maré, em 2014, além da criação do Aplicativo Nós por Nós para a denúncia da violência policial nas favelas.
- f) Abordagem de estudo de caso de cultura com o Funk, o Bloco Se Benze Que Dá, o Maré de Rock, Cineclube Na Favela, Sarau da Roça e Feirinha Maré 0800.
- g) Entrevistas, com base em questionários semiestruturados, com membros das iniciativas comunitárias de comunicação e cultura.

A presente tese de doutorado se qualifica como um estudo etnográfico de “observação-participante”, ou seja, busca-se orientar uma abordagem mais qualitativa e menos quantitativa da investigação proposta. O método etnográfico foi desenvolvido por Malinowski, de acordo com Janice Caiafa (2007), para comprovar suas teses funcionalistas a

partir de análises sincrônicas das culturas. No entanto, defende que o mérito do antropólogo está justamente em incluir o próprio etnógrafo nas pesquisas desenvolvidas, agregando maior conhecimento e possibilidades de avanços ao estudo. Ao nos constituirmos enquanto observador-participante, ancoramos a nossa investigação a partir das experiências, impressões e informações encontradas em campo. Assim, “o etnógrafo, na situação de observação-participação, também produz, ele mesmo, matéria de pesquisa, o que constitui mais uma faceta do material irregular desse método-pensamento” (CAIAFA, 2007, p. 137). Objetiva-se, desse modo, não incorrer em simplificações e totalizações da matéria em estudo.

Há nesse método uma importante preocupação sobre a postura do pesquisador em relação ao trabalho etnográfico, já que dispõe de uma certa familiaridade com o objeto estudado. Como no nosso caso, a pesquisadora vive na Maré e possui uma proximidade com os estudos de casos de comunicação e cultura. Por isso, é preciso diluir a possível tensão entre fonte e o próprio pesquisador. Desse modo, há uma atenção especial aos registros de observações empíricas a respeito do que se conhece sobre o objeto e também o que está sendo apontado pelos pesquisados. Nesse sentido, Janice Caiafa propõe “experimentar um estranhamento”, uma vez que o próprio campo é capaz de apresentar “desfamiliaridades”. Para isso é preciso estar disponível para acessar o novo. “A viagem *sur place*’ é a que não atinge movimento e envolve a relação com a diferença (...). A viagem de campo é imóvel, viagem da diferença, não importando a distância percorrida” (Idem, 2007, 149).

Caiafa questiona se a familiaridade afetiva e intelectual resistiria à identidade. Como prevenção à adaptação à identidade, recorre ao conceito de *agenciamento* desenvolvido por Deleuze e Guattari, caracterizado como datado e transitório, conseqüentemente, produtor de mudança. A coesão desse agenciamento se configura como “co-funcionamento” denominado de “simpatia”. Quer dizer, agenciar significa experimentar a simpatia, deixar-se afetar, o que difere de uma relação de identidade impositiva. “Observar-participar é estar lado a lado e de forma atuante, mas na justeza das preocupações da pesquisa – em suma, uma forma especial de acompanhar. A observação participante é uma atividade de simpatia” (Ibidem, 156).

Ainda que a nossa pesquisa invista na simpatia etnográfica, buscou-se uma breve apreciação minimamente quantitativa da ocupação da rua por jovens mareenses. Por isso, com relação ao estudo de caso, apanhamos indícios e, conseqüentemente, buscamos analisar a sua relevância para o objeto de estudo e as perguntas da pesquisa. Nesse sentido, nossa

investigação consiste em dois momentos: o levantamento dos conceitos pertinentes à análise e a pesquisa empírica propriamente. Para a pesquisa empírica, propusemos o levantamento qualitativo, e até quantitativo, sobre a ocupação das ruas.

É sabido que a pesquisa quantitativa é dispensável em uma investigação etnográfica, no entanto, ao adentrarmos no campo, percebemos a necessidade de abordar moradores de diversas favelas da Maré que não estavam envolvidos diretamente em quaisquer ações comunicacionais ou culturais de rua. Portanto, o estudo exploratório, tanto sobre a chegada dos militares, a ocupação cultural da rua e os meios de informação acessados, foi feito a partir de aplicação de uma enquete com 10 perguntas fechadas, com algumas semiabertas, a 130 mareenses, entre janeiro e março de 2017. Isso corresponde a 0,1% do universo de cerca de 130 mil moradores da Maré, como apontou os dados do Censo Maré (2000).

Metodologicamente esses dados podem ser questionados por não corresponder numericamente a 10% do universo populacional da Maré, como indicado na formulação do método de uma pesquisa quantitativa. No entanto, a nossa enquete acionou a percepção desses moradores sobre a militarização da vida e nos apresentou revelações muito pertinentes ao estudo. Principalmente, no que diz respeito à dificuldade e ao medo de transitar entre as favelas da Maré por conta dos conflitos armados por disputa de território entre varejistas de drogas ilícitas. Esse dado, sob essa perspectiva, por exemplo, jamais inviabilizaria o ir e vir dos produtores comunicacionais e culturais da Maré também entrevistados ao longo de nosso estudo. Há diversas especificidades com relação à apropriação do território tanto por esses articuladores comunitários, quanto pelos moradores. Por isso, essa enquete, mesmo que destoe do método prioritário da nossa tese e não possua uma plena abordagem científica quantitativa, nos revelou elementos que ajudaram a apreender uma melhor compreensão sobre a Maré.

Organizamos ainda um levantamento qualitativo das matérias jornalísticas publicadas em veículos comerciais durante a ocupação militar da Maré, em 2014. Em contrapartida, analisamos as narrativas da favela sobre essa mesma ocupação, direto do *front*, veiculadas através da comunidade virtual Maré Vive. A partir daí se deu a análise sobre os discursos hegemônicos e contra-hegemônicos, respectivamente, da mídia tradicional e da iniciativa de comunicação comunitária. Buscou-se investigar em que medida as mensagens passadas pelas iniciativas de comunicação comunitária virtuais possibilitam um reordenamento dos discursos sobre a militarização da comunidade.

A investigação com base no reflexo da militarização sobre a favela foi possível, não só a partir da observação-participante no campo, mas com o acúmulo de informações e acesso privilegiado junto à Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj (CDDHC), uma vez que a pesquisadora trabalhou como assessora parlamentar do presidente desta Comissão, entre 2008 e 2017. Isso facilitou o acesso às denúncias de violações praticadas pelos militares das Forças Armadas e também das UPPs.

No quesito cultura, principalmente com relação à proibição de bailes funks, foi acessada a Associação de Profissionais e Amigos do Funk (Apafunk), além dos produtores culturais de rua e de locais fechados da Maré. Tais estratégias foram exequíveis pelo fato de a pesquisadora residir na favela da Maré e possuir uma rede de contatos que facilitaram a abordagem aos movimentos culturais. É importante notar que todas as iniciativas em estudo foram acompanhadas pessoalmente pela a pesquisadora. Sendo assim, a abordagem desses sujeitos envolvidos nos processos culturais, tais como o Funk, o Bloco Se Benze Que Dá, o Maré de Rock, o Cineclubes Na Favela, o Sarau da Roça e a Feirinha Maré 0800, foram realizadas de maneira eficaz e programada, principalmente no último ano da pesquisa.

Com base no referencial teórico, nas descrições, nas análises, e entrevistas, foram traçadas elucidaciones que buscam expor resultados e apontar conclusões a respeito deste campo de estudo privilegiado pela presente tese de doutorado.

Percurso da tese

No Capítulo 1 “Comunidade, favela e cidade: o que há em comum?” pretendemos abordar as teorias a respeito da comunidade e sua interlocução com a comunidade real e atual, em que pese a noção de pobreza. Inclusive no que se refere à escolha da nomenclatura entre favela e comunidade, já que a determinação desta também se configura em uma disputa discursiva. É importante realçar que esse debate se apresenta também como posicionamento político, não só da presente tese, mas dos sujeitos abordados pela mesma. Há ainda a contraposição entre comunidade e Estado, uma vez que este último se propõe a ordenar e “pacificar” o espaço comunitário.

Buscamos ainda neste capítulo recuperar em dados o surgimento das favelas e verificar como esse processo se cristalizou a partir de uma política pública urbana que pressupõe a sua exclusão geográfica e política. Há a observação sobre a insurgência de uma

cidade que se rebela contra as imposições políticas de gentrificação alavancadas, na última década, pela realização de megaeventos e a conseqüente chegada de megaempreendimentos. O reflexo imediato é a mobilização de milhares de pessoas nas ruas reivindicando o direito à cidade. Foi nesse momento que se democratizou a truculência das forças militarizadas do Estado e a população foi reprimida de forma violenta. A cobertura midiática dos protestos pelos monopólios de comunicação do Brasil, que não contou com a neutralidade que estes meios vendem como padrão de qualidade, foi questionada e muitas emissoras foram hostilizadas pelos manifestantes no ato das mobilizações.

Este capítulo também expõe o fato de que, ainda que haja um acentuado processo de exclusão das pessoas pobres e das próprias favelas, verifica-se a admissão das comunidades no espectro da cidade a partir de sua estetização e mercantilização. Após a instalação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), a favela torna-se até cenário de novelas. Isso porque seu significado social e histórico é ignorado para que possa efetivá-la como produto cultural. A estética favelada virou *cult* e a assimilação da cultura favelada é muito evidente, por exemplo, na curtição de um suposto “funk do bem”. O mercado imobiliário favelado explode com a sensação de segurança gerada pelas UPPs, investimentos são alavancados, e a favela torna-se mercadoria sem que uma mudança da realidade concreta das pessoas ocorra.

Já o Capítulo 2 “Maré: a comunidade da favela” busca encontrar elementos teóricos e práticos que localizem e identifiquem o espaço comum da Maré na esteira dessa cidade-negócio. A ideia é compreender a construção de uma identidade mareense, articulada na era da globalização, que encontra refúgio na sua própria história enquanto memória e resistência. É importante notar que as referências locais são fortalecidas no cotidiano a partir das experiências compartilhadas coletivamente nessa comunidade. É nesse sentido que este capítulo busca efetuar um levantamento desenvolvido através da análise do jornal “O Cidadão”, entre as edições de nº12, publicada em 2001, e a edição nº28, do ano de 2002, para contar a história do surgimento das principais favelas da Maré. A partir da consulta a documentos oficiais e da história oral narrada por moradores mais antigos, desenhou-se um mosaico sobre a memória de resistência da Maré.

Além disso, esse capítulo traz à tona as doçuras e amarguras da ocupação da rua. Um espaço público que por vezes é confundido como privado, guarda tanto o fortalecimento dos laços comunitários quanto a constante tensão tão característica da vida em comum. Na Maré,

são os donos da rua que estabelecem uma rotina de encontros e desencontros, muitas vezes conflituosos, porque a rua é o espaço de disputa real e simbólica. Aqui também iniciamos a análise, qualitativa e quantitativa, sobre os caminhos percorridos pela juventude para o acesso à cultura comunitária em meio à dificuldade de transitar entre as comunidades em constante conflito entre grupos armados.

O Capítulo 3 “Ethos Militarizado e Midiatizado” busca compreender os processos políticos que levaram à militarização da Segurança Pública no Rio e, conseqüentemente, à produção de um *ethos* militarizado nas favelas. A inserção das Forças Armadas nas favelas, mesmo que em momentos específicos de visibilidade internacional, demonstra uma prioridade na constituição de uma Segurança Pública militarizada. Procuramos evidenciar que essa opção bélica é admitida de governo a governo, a partir do emprego e investimento em equipamentos de guerra no cotidiano comunitário em detrimento de políticas públicas sociais. Isso demonstra que a política de Estado ataca o efeito e não a causa da violência.

O capítulo pretende esboçar de que maneira o *bios* midiático (SODRÉ, 2002) reforça e justifica esse *ethos* militarizado, a partir da criminalização da juventude da favela. Com base teórica em Bakhtin, buscamos uma aproximação com Foucault, para desvendar a constituição da ordem do discurso midiático para o fortalecimento dos estereótipos sociais destinados aos espaços populares. Como estudo de caso, analisaremos a cobertura midiática da ocupação militar da Maré, em 2014, em comparação à publicação de posts na comunidade virtual “Maré Vive”, que se dedica à produção de uma contrainformação. Além disso, abordaremos a construção do Aplicativo “Nós por Nós” como ferramenta de denúncia às violações contra a juventude favelada.

O último capítulo, intitulado “A cultura de rua como resistência comunitária” busca identificar o impacto da militarização na cultura de rua e no cotidiano comunitário da juventude da Maré. Buscou-se apresentar um breve panorama teórico sobre as concepções sociológicas, antropológicas e comunicacionais de cultura. Nesse sentido, revisitamos os conceitos relativos à cultura e cultura popular para a apropriação e análise de uma possível articulação com as iniciativas culturais, consideradas como contra-hegemônicas, protagonizadas pela juventude favelada.

A comunidade funkeira também será analisada a partir da proibição do baile funk e da sua conseqüente criminalização. Pretendemos demonstrar de que maneira a expressão

máxima da cultura favelada, também pode ser compreendida enquanto linguagem de resistência para uma juventude que experimenta o funk diariamente. Além disso, buscamos descortinar minimamente a possibilidade de um retorno econômico para aqueles que produzem o baile funk, como MCs, DJs, Equipes de Som e camelôs, para evidenciarmos que a resistência não é só cultural, há uma apropriação prática que é financeira. Observa-se que há a escassez nas políticas públicas de trabalho e renda para a juventude pobre, mas há abundância de investimento em todas as formas de opressão.

Como estudo de casos de ações culturais buscamos mapear diversas iniciativas que ocorrem periodicamente na ocupação das ruas da Maré como o próprio Funk, o Rock em Movimento, o Bloco Se Benze Que Dá, o Cineclube Na Favela, o Sarau da Roça, e a Feirinha Maré 0800. Objetivamos evidenciar os dispositivos desenvolvidos no cotidiano político e cultural que viabilizem uma resistência à militarização da vida. Buscamos demonstrar que a partir de diferentes expressões culturais, como a música, o carnaval, o cinema, a poesia, a literatura, cria-se uma atmosfera comunitária que resiste à imposição armada e militarizada. A luta é por liberdade, por sobrevivência, pela vida.

Fundamentação Teórica

De acordo com Muniz Sodré (2002), a moral contemporânea da mídia é mercadológica. Isto porque os conteúdos morais do discurso midiático não articulam qualquer práxis para além da repetição incessante do código utilitarista do mercado que visa ao consenso social sobre a ideologia do consumo. Desse modo, o que está em jogo é um novo tipo de poder sobre o indivíduo, o infocontrole, a datavigilância. Foucault (2007) nos alerta que o poder de controle não está restrito aos aparelhos do Estado, já que as formas de dominação se qualificam em nível cotidiano. Neste contexto, a mídia se configura como uma ferramenta que reforça um determinado modo de vida calcado na vigilância, na punição e na disciplina contínua das pessoas e de seus atos.

Sodré afirma que o discurso é o objeto onde se inscreve a experiência coletiva do mundo e a partir do qual o analista, como um arqueólogo ou genealogista, descreve as condições de seu aparecimento histórico. Semelhante a um texto, o mundo organiza-se discursivamente, desse modo, Sodré defende que a tarefa do pensamento é pesquisar as pressuposições para o surgimento dos objetos e das práticas humanas dentro da superfície das

palavras (SODRÉ, 2002, p. 232). Segundo Bakhtin, a estrutura da sociedade em classes introduz nos gêneros do discurso e nos estilos uma diferenciação que opera de acordo com o título, a posição, a categoria, a importância conferida pela fortuna privada ou pela notoriedade pública do destinatário (BAKHTIN, 1997, p.322).

Neste contexto, da política de representação social, Douglas Kellner observa as imagens ideológicas e os discursos que transcodificam as posições políticas dominantes na sociedade. Em uma cultura da imagem, os meios de comunicação de massa se configuram como “representações que ajudam a construir a visão de mundo do indivíduo, o senso de identidade e sexo, consumando estilos e modos de vida, bem como pensamentos e ações sociopolíticas” (KELLNER, 2001, p.82). E é por meio de um conjunto de representações que se fixa a ideologia política hegemônica. Mas a ideologia, segundo Sodré, não está somente no conteúdo ou mesmo na forma estética. Está na forma capitalista mercadológica que os conteúdos assumem (SODRÉ, 2002, p.51). Isso significa que uma empresa de comunicação é, antes de tudo, uma empresa capitalista que se mantém por meio de audiência que gera lucro. A informação é transmitida e trabalhada como mercadoria.

É importante afirmar que não há passividade nem no sujeito do discurso, tampouco no ouvinte, visto que, como defende Bakhtin “o próprio falante está determinando precisamente essa compreensão ativamente responsiva: ele não espera uma compreensão passiva, por assim dizer, que apenas dobre o seu pensamento em voz alheia, mas uma resposta, uma concordância, a objeção” (BAKHTIN, 2010, p. 272). No entanto, vale constatar a centralidade dos meios de comunicação do monopólio midiático para a realização dos debates públicos e para a circulação de ideias, se caracterizando como um espaço onde se faz a disputa ideológica por hegemonia. É a partir desse *bios* midiático (SODRÉ, 2002) que se processa a ideia de que a militarização da favela, por exemplo, é algo necessário para garantir a segurança na cidade. Como procuramos demonstrar, o discurso midiático justifica previamente qualquer ação militar de contenção física da favela e a própria criminalização da pobreza.

Buscamos evidenciar que a base de atuação da Segurança Pública no Rio de Janeiro, além do papel já determinado de vigiar e punir, se qualifica, principalmente, com as Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), pela gerência e ordenamento cultural das comunidades ocupadas. São as UPPs, com sua corporação militarizada, que organizam e ou autorizam

feiras de livros, bailes funks, projetos sociais, como escolinhas de futebol e de balé, nas quais as aulas são ministradas pelos próprios policiais. Ora, a “organização da cultura”, segundo Carlos Nelson Coutinho, se dá por meio do “sistema de instituições da sociedade civil cuja função dominante é o de concretizar o papel da cultura na reprodução ou na transformação da sociedade como um todo” (COUTINHO, 1990, p. 17). Desse modo, a organização da cultura pode ser direcionada por “intelectuais orgânicos” (GRAMSCI, 1982), que se articulam na formulação da linha política, seja para perpetuar a hegemonia ou para subvertê-la em um caráter contra-hegemônico.

Nesse sentido, a comunicação e a cultura comunitárias, podendo ser entendidas como estratégias *contra-hegemônicas*, são capazes de oferecer “um discurso reflexivo, organizado, aberto e público sobre o próprio grupo, sobre os Outros e sobre o mundo” (ELHAJJI, 2005, p. 201). Para as comunidades pobres, essas iniciativas podem inaugurar “a possibilidade não de serem representadas, mas de serem *reconhecidas*: de fazer ouvir a própria voz, de poder dizer-se com suas linguagens e relatos” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.74).

A noção de comunicação alternativa, segundo Denis de Moraes, é compreendida como processo a um só tempo comunicacional, político, engajado e participativo, processo que envolve indivíduos, grupos e coletivos afinados, de um lado com uma visão anticorporativa do trabalho jornalístico e, de outro, com uma ação cultural em favor da socialização da política e de uma democratização substantiva da vida social (MORAES, 2008, p. 45). Os veículos alternativos “atuam na sociedade civil como organismos criativos de natureza voluntária, relativamente autônomos em face do Estado em sentido estrito e gerado pela moderna luta de classes” (COUTINHO, *apud* MORAES, 2008).

Sendo assim, as questões relativas à cultura popular serão revisitadas na tese que se apresenta. Os frankfurtianos defendem que o novo *sensorium*, materializado nas técnicas de fotografia e cinema, profanaram a sacralidade espiritual da aura inerente à obra de arte e à cultura erudita. Portanto, a cultura popular é qualificada como vulgar e acrítica. Em oposição a Adorno e Horkheimer, Walter Benjamin identifica na massa e nas novas técnicas um modo de emancipação da arte. A cultura popular é distinguida como experiência e produção. “Benjamin resume seu interesse pelo marginal, pelo menor, pelo popular, uma crença que Horkheimer e Adorno julgam mística: a possibilidade de liberar o passado oprimido” (MARTIN-BARBERO, 2003, p. 90).

Mikhail Bakhtin acredita que a cultura popular, ao opor-se à oficial, une os elementos que a segrega, que a torna marginal e a desqualifica. Desse modo, a praça pública é identificada como o lócus privilegiado do povo, onde este assume o seu direito de voz. A praça se configura como a própria linguagem, um tipo peculiar de comunicação, já que é aberto à cotidianidade.

O lugar no qual o povo assume a voz que canta – e o tempo forte que é o carnaval. (...) Grosserias, injúrias e blasfêmias revelam-se condensadoras das imagens da vida material e corporal, que libertam o grotesco e o cômico, os dois eixos expressivos da cultura popular (BAKHTIN *apud* MARTIN-BARBERO, 2003, p.105).

Diante do quadro apresentado, há a necessidade de reafirmar que o discurso criado por esses novos agentes comunicacionais e culturais, como defende o filósofo da linguagem Bakhtin, é ideológico, porque constrói o mundo, além de espelhá-lo. Tal discurso é polifônico, ao prever muitas vozes, e dialógico, que permite o diálogo baseado no tempo e no espaço. Portanto, a mídia se caracteriza como o palco das práticas discursivas hegemônicas. E é calcado nessa disputa contra-hegemônica, em que a rua se compõe como o cenário essencial de luta cotidiana, que o presente trabalho pretende explorar a resistência da juventude sobre a militarização da autonomia comunitária.

A tese de doutorado pretende, ainda, atualizar as questões referentes à comunidade com Raquel Paiva, Muniz Sodré, Tönnies, Esposito, Tarizzo, Nancy e Agamben. A partir daí, busca-se articular as análises relacionadas à mercantilização da cidade através de intervenções urbanas que segregam a pobreza e gentrificam o Rio de Janeiro em um contexto de megaeventos, com Ermínia Maricato, David Harvey, Carlos Vainer, Otília Arantes e Jane Jacobs. Os debates sobre identidade na era da globalização serão feitos com base em Hall e Bauman, além da busca em estabelecer concepções culturais, presentes nos estudos sociológicos, antropológicos e comunicacionais, com o próprio Hall, Thompson, Canclini, Cuche e Benjamin. Há ainda a tentativa de uma análise teórica e dialógica entre Bakhtin e Foucault sobre a ordem do discurso.

Capítulo 1 – Comunidade, favela e cidade: o que há em comum?

Este capítulo pretende abordar as teorias a respeito da comunidade e sua interlocução com a comunidade real e atual, em que pese a noção de pobreza. Há ainda a contraposição entre comunidade Estado, uma vez que este se propõe a ordenar e pacificar o espaço comunitário. A ideia deste capítulo é recuperar em dados o surgimento das favelas e verificar como esse processo se cristalizou a partir de uma política pública urbana que pressupõe a sua exclusão geográfica e política. Busca-se verificar a insurgência de uma cidade que se rebela contra as imposições dessa política segregacionista. Em oposição ao processo de exclusão dos espaços populares, também será abordada a tentativa de inserção das favelas na cidade a partir de sua mercantilização.

1.1 – Comunidade favelada

Na década de 1990, as favelas do Rio de Janeiro começaram a ser denominadas comunidades. Os meios de comunicação popularizaram o termo “comunidade” a partir da publicação de avaliação de estudiosos, as chamadas fontes especialistas, sobre as favelas. Logo, o termo foi apropriado pelos moradores. Já no início do novo milênio ainda eram assim conhecidas, mas essa denominação tem se afastado da fala dos moradores dessas regiões por diferentes motivos, seja por considerar essa expressão um eufemismo ou por, politicamente, haver a necessidade de fortalecer a favela. Iniciar o debate a partir da utilização dessas palavras é algo relevante, uma vez que os acúmulos apresentados nos processos teóricos não devam se distanciar da realidade empírica e concreta do cotidiano em sociedade.

Não é uma tentativa de esvaziar a comunidade, pelo contrário, é compreender que a apropriação e difusão dos termos fazem parte de uma disputa discursiva e política. Não é à toa que o Instituto Pereira Passos investe na utilização de expressões como “comunidades urbanizadas” para substituir o termo “favela”, carregado de estereótipos e discriminações. É por isso que muitos moradores de favela, no intuito de serem melhor aceitos fora de espaços populares, recorrem à expressão “comunidade” para qualificar seu local de moradia. Ainda que os próprios favelados saibam que seu interlocutor já desconfia que more em uma favela, muitas vezes, essa distinção é crucial para a conquista de um emprego. Infelizmente, essa

situação é muito comum e, para aqueles que não adotaram politicamente a “favela”, torna-se quase um dilema dizer onde vive.

Ressaltar o caráter político da utilização do termo favela é essencial para a compreensão dessa disputa discursiva. Em todas as entrevistas realizadas para a presente tese, quando questionados sobre qual termo utilizam para qualificar o seu local de inserção, os entrevistados responderam preferir o termo favela. Isso não é sem razão, uma vez que os selecionados arbitrariamente para tal questionamento são pessoas envolvidas diretamente em processos culturais, comunicativos e políticos nas diversas favelas que compõem a Maré. A prioridade em relativizar o que há de comum entre favela e comunidade parte do entendimento do que é apropriado da experiência que se tem nesses espaços. Assim, usar o termo favela significa fortalecer uma história de resistência. Isso é pontuado pela comunicadora comunitária e mestranda em Comunicação pela Uerj, Gizele Martins:

Favela, pois é este o termo original e que define esse espaço que moram pessoas que nunca tiveram qualquer direito à moradia. Acredito que a palavra comunidade vem com a ideia de apagar a memória e a resistências destes diferentes povos que fazem a favela nascer. A favela é nordestina, é negra, é indígena, nela tem refugiados, todos aqueles que no nosso país não têm qualquer tipo de direito, o principal deles, o direito à vida. O termo favela carrega toda essa resistência e construção favelada, todas as histórias que fazem a favela existir, todas as alegrias, culturas, gestos, costumes, vidas e problemáticas que temos. Apagar esse termo é querer apagar a nossa história (MARTINS, 2017).

A luta por identidade e representatividade também passa pela apropriação da “favela”. Uma vez que o sujeito político se constitui enquanto favelado e se reconhece nessa sociedade desigual, passa a refletir sua atuação como ferramenta para a mudança social e pela igualdade de condições sociais e materiais. Em diversos movimentos sociais e na própria academia, ser morador de favela acaba garantindo uma espécie de legitimidade, uma vez que, a partir da sua experiência, adquire um olhar diferenciado sobre os processos em sociedade. A ascensão política e social a partir do acesso ao conhecimento fez uma geração de moradores da Maré adentrarem à Universidade tematizando a favela. É o caso de Eliana Sousa Silva, doutora em Serviço Social pela PUC-Rio e diretora da Redes de Desenvolvimento da Maré, que também reivindica o termo favela:

Prefiro favela porque tem muito a ver com minha inserção na associação de moradores, porque me incomodava ver as pessoas pensarem que favela é um termo negativo, porque eu acho que favela denota uma experiência de

identidade muito específica de uma determinada população que foi oprimida, que sofreu, mas que ao mesmo tempo criou alternativas. Que hoje tem uma potencialidade e ajudou nesse processo de mudança na favela. Se a gente olhar para as mudanças na cidade, a favela tem o seu protagonismo, um protagonismo que nunca é reconhecido, então, quando você fala em comunidade para mim descaracteriza a minha experiência como favela. Então, no que eu posso escrever, eu escrevo favela. Às vezes tem tanto favela no texto que eu tenho que colocar uma comunidade porque as pessoas associam diretamente uma coisa igual à outra, mas politicamente, eu defendo o termo favela e não acho que isso seja pejorativo. Ao contrário é uma marca de uma identidade e uma diversidade que a gente tem na população. É como dizer eu sou negro, eu sou favelado e isso me orgulha, isso faz parte da minha história (SILVA, 2017).

O caráter negativo e pejorativo do termo favela é uma construção discursiva angariada, principalmente, pela elite brasileira através de seus monopólios midiáticos e reproduzidos pelas classes média e política. Tanto que o preconceito gera distorções nas políticas públicas destinadas à favela, que não levam em consideração as necessidades urgentes dessa população. Ao contrário disso, investe-se em políticas que tenham visibilidade midiática como uma espécie de “cala boca” ou “vejam o que o poder público faz na favela”. Podemos citar como um dos exemplos dessa prática a construção do teleférico do Complexo do Alemão, que parou de funcionar cinco anos após sua inauguração, em detrimento da instalação de uma rede de saneamento básico para a favela, algo que teria um uso mais salutar para a população.

Reivindicar-se favelado faz parte ainda da luta pelo direito à vida. Isso porque todo o preconceito sobre a favela se reverte em uma política pública de segurança que não preconiza a preservação da vida das pessoas. É por isso que na favela não se vive, sobrevive. Tal situação é reflexo do senso comum que diz que favela é lugar exclusivo do perigo e de sujeitos perigosos, assim, contra a favela todo tipo de política é justificada e inquestionável. É por tudo isso que produzir uma contraposição que ressignifique o termo favela é essencial para a vida da população que habita este espaço. Isso é posicionamento político e resistência, afinal 77% dos homicídios no Brasil, de acordo com o Mapa da Violência de 2014⁴, são de jovens negros pobres. São também esses negros favelados que engrossam as estatísticas da

⁴ Sob o título “Violência: Brasil mata 82 jovens por dia”, uma matéria publicada na Carta Capital, em 4 de dezembro de 2014, expõe os dados do Mapa da Violência de 2014, entrevistando o então diretor da Anistia Internacional, Atila Roque, que afirma que está em curso um genocídio silenciado de jovens negros. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/violencia-brasil-mata-82-jovens-por-dia-5716.html> Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

massa encarcerada. Segundo o Levantamento Nacional de Informação Penitenciária (Infopen)⁵, que traz dados de 2014, 61,6% dos presos são pretos e pardos.

Ser favelado é também ser negro. Afinal, como a própria população brasileira tem maioria negra e parda, de acordo com IBGE⁶, em 2014, o percentual é de 53,6%, a favela é constituída prioritariamente por negros. A racialização desse debate é fundamental para uma análise que não deixe escapar o papel do racismo e da própria escravidão no processo histórico de guetificação do negro. Aqui, cabe ressaltar, que o gueto não é só geográfico, localizado na favela, se refere ainda à falta de acesso a serviços e tratamentos humanizados. Para citar um exemplo, são as mulheres negras da favela as principais vítimas de morte materna, já que não dispõem de um parto humanizado e morrem por complicações de parto mal executado. De acordo com dados do Relatório Socioeconômico da Mulher⁷, de 2014, do Governo Federal, 62,8% das mortes maternas são de mulheres negras.

A fuga das generalizações vazias é importante para não cairmos na vala comum de um suposto “vitimismo” dos favelados, mas é imprescindível pensar a favela de maneira holística, com a sua diversidade de fatores, mesmo que cada um deles mereça uma tese de doutorado, mas citá-los, ao menos, também é um posicionamento político de uma pesquisadora, mulher, negra e favelada. Encerro essa brevíssima pincelada tomando emprestado o entendimento de Mariluci Nascimento, cria da favela Nova Holanda: “Favela não é ruim, não é perigosa, não é carente, não é exótica. Porque favela é muito mais do que podem entender. Porque favela é também comunidade. Favela é rua. Favela é nós” (NASCIMENTO, 2017). Assim sendo, por que não pensar em uma favela comunitária ou uma comunidade favelada?

Isso quer dizer que reconhecemos a favela como possibilidade comunitária. Para traçar tal caminho, seguiremos o conselho de Raquel Paiva (2003), ao evitarmos a versão oitocentista de comunidade como via ideativa, e aportarmos em uma concepção de que se constitui no mundo real. Não ignoramos o fato de tal conceito estar atrelado a diversas

⁵ Ver dados disponíveis na reportagem publicada, em 20 de abril de 2016, pela Carta Capital disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mais-de-60-dos-presos-no-brasil-sao-negros>

⁶ Sob o título “Negros representam 54% da população do país mas são só 17% dos mais ricos”, o portal UOL publica reportagem, em 4 de dezembro de 2015, com dados do IBGE sobre a população negra. Disponível em <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2015/12/04/negros-representam-54-da-populacao-do-pais-mas-sao-so-17-dos-mais-ricos.htm> Acesso dia 10 de fevereiro de 2016.

⁷ O Relatório Anual Socioeconômico da Mulher de 2014 está disponível em http://www.spm.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/publicacoes/2015/livro-raseam_completo.pdf Acesso em 10 de fevereiro de 2016.

perspectivas filosóficas, sociológicas, políticas, psicológicas, biológicas e cristãs. Segundo Kant, o termo teria dois significados, *communio* e *comercium*, a opção pelo sentido de comunhão dinâmica e espacial (a *communio spatii*) é trabalhada como prioritária. Já Schleiermacher traduz comunidade como uma forma de vida social orgânica que se contrapõe à sociedade. Para a ecologia, a denominação comunidade se refere a um grupo que ocupa um espaço específico. Na concepção sociológica, tal termo corresponde ao primeiro nível de organização social completo e auto-suficiente. Na perspectiva psicológica, o termo caracteriza a relação entre pessoas que se constitui pela identificação e uma união altruísta. Segundo Paiva, Freud considera que a consolidação da comunidade se dá através da forte identificação entre os seus componentes.

No entanto, Ferdinand Tönnies, ao considerar a comunidade como antitético de sociedade, foi eleito por Paiva como o principal responsável por formular a conceituação mais acabada do termo. Isto se explica pelo fato de, diferentemente da comunidade onde se prioriza o bem comum, o que prevalece na sociedade são os interesses individualizados. Tönnies avalia que a linguagem é a principal ferramenta para a afeição entre esses indivíduos que se mantêm em solidariedade mútua. A *Escola de Chicago* defende que a união entre os indivíduos se dá pela competição territorial e pela necessidade de sobrevivência individual. Tal concepção, de acordo com Paiva, a diferencia do conceito formulado por Tönnies, no qual a sobrevivência coletiva é o objetivo priorizado. Assim, a *Escola de Chicago* usa o termo “ecossistema” ao invés de comunidade. O conceito *ser-com*, de Heidegger, é recuperado por Jean-Luc Nancy ao salientar que o estar em comunidade não significa dividir tudo em comum. O estar conectado a ponto de se expor a qualquer adversidade revela a alteridade enquanto ser-juntos. Assim, a comunidade se qualifica como o ser-em-comum. Nela deve-se permitir à existência existir. A experiência de ser em comum permitiria ao homem uma aproximação com o seu próprio cotidiano e com os outros, deixando assim de ser sozinho, como impôs a sociedade industrial. Tal experiência lhe possibilitaria reconhecer sua própria existência.

Sendo assim, a linguagem tem papel fundamental para a vivência e sobrevivência em comunidade. Ao se capacitar em eternizar o grupo e definir normas, a linguagem se impõe como um elo espiritual e concreto. De acordo com Paiva, esta análise da linguagem como vivência do ser implica o reconhecimento da comunicação como um código da realidade.

Tönnies define a linguagem como produto do relacionamento entre indivíduos a partir da intimidade e do afeto. Para Paiva, na comunidade são as leis tradicionais que vigoram, enquanto na sociedade o contrato substancia as normas que são adquiridas em função do próprio movimento social. A corporificação dessas relações, para Tönnies, se daria na casa, uma vez que a comunidade a teria como sede, já que se caracteriza pela divisão do mesmo espaço físico. Assim, o núcleo da comunidade é a família, que se qualifica como estrutura da base do viver em comum. Os vizinhos também são incluídos nesse corpo orgânico.

A comunidade escapa à necessidade normativa e ordenadora do Estado ao se qualificar como um espaço, em sua essência, constituído de forma autônoma. Não é à toa que o braço militarizado do Estado nas favelas do Rio, aqui reafirmadas como iniciativa comunitária, uma vez que se impõem por suas prerrogativas de coexistência, vínculo e vivência em comum, revela a coação do poder público em seu maior grau de opressão contra a comunidade, o ser-em-comum. Como assinala Giorgio Agamben (1993), o Estado se funda na dissolução do laço social. “Porque o fato novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista e controle do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 1993, p. 67). A singularidade qualquer, assim como o comum, não representa a agregação de identidades. Ela pertence a um todo irrepresentável, é a relação entre uma totalidade vazia e indeterminada. Do mesmo modo, o que caracteriza o comum não é o próprio, mas sim a desapropriação.

As singularidades quaisquer, ao não disporem de uma identidade específica, não se qualificam em relações de pertença. Segundo Agamben, o Estado não permite que as singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade. Não se tolera que alguns homens co-pertencam sem uma representável condição de pertença. Assim, relevante não é a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer. “Um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável seria para o Estado irrelevante. É o que o dogma hipócrita do caráter sagrado da vida e as vazias declarações sobre os direitos do homem têm o objetivo de esconder” (Idem, p. 67). Sendo assim, a execução sumária dessas singularidades, tanto física, moral e social, torna-se uma prerrogativa intransigente do Estado:

A singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e declina, por isso, toda identidade e toda a

condição de pertença, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que estas singularidades manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá Tienanmen e, cedo ou tarde, surgirão os tanques de guerra (AGAMBEN, 1993, p. 68).

De acordo com Agamben, a essência da singularidade não se constituiria na natureza comum. Assim, recorre a Espinosa para o pensamento sobre o comum, onde há a defesa de que todos os corpos têm em comum o atributo divino da extensão. Desse modo, uma comunidade inessencial não diz respeito a uma essência, algo fundamental na comunidade. “O ter-lugar, a comunicação das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas dispersa-as na existência” (Idem, p. 22). Entretanto, considera que a passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece em dois sentidos, assim “natureza comum e singularidade, potência e ato se tornam reversíveis e se penetram reciprocamente” (Ibid., p. 24).

O nada constitui a dimensão do comum, como sinalizou Heidegger ao buscar a comunidade no nada da coisa. A coisa aqui é reconduzida à sua essência comum. Nesse sentido, a essência da coisa é o seu nada, enquanto a essência do vazio é colhida no ato de dar. “O nada que salva a coisa do nada – na medida em que a constitui essencialmente como coisa – é o nada do *munus*, da doação que inverte o dentro no fora: ‘derramar o vaso é dar’ (*Schenken*)” (HEIDEGGER, *apud* ESPOSITO, 2007, p. 25). O que aproxima o vazio da coisa seria o nada que ela põe em comum e a comunidade do nada como essência da coisa, por exemplo, a árvore que liga a terra e o céu ou a ponte que une as duas margens. O ser-em-comum ou comunal, onde a existência rompeu os limites individuais, não é algo homogêneo-tal intento remonta ao niilismo. O *munus* comum, a união entre o contínuo e o descontínuo, é o ser com o não-ser. Sendo assim, a comunicação não se qualifica por uma soma ou multiplicação, mas como subtração.

Para Esposito, a comunidade é a passagem entre o sentido e a necessidade de cada singularidade angariada no singular e plural de uma existência livre. “Um nada além-de-mundo. É este nada em comum que é o mundo prestes a nos comunalizar na condição de expostos a mais dura ausência de sentido e, contemporaneamente, à abertura de um sentido impensado” (Idem, p. 30).

A comunidade inativa ou inoperante de Nancy remete-se a uma existência desmobilizada, onde o sentido da vida-em-comum encontra-se neutralizado, omitido. No

entanto, uma vez desativada, sem nome e essência, abre-se a possibilidade de se tornar uma comunidade toda comum. Isto porque não há barreiras raciais ou identificáveis, algo que corresponda, ao contrário, à ideologia. Em “A experiência da liberdade”, Nancy localiza o ser-livre desvinculado da essência, mas vinculado à partilha. O ser é a essência comum em todos nós e a todas as coisas, guardadas as singularidades. O ser é sempre singular-e-plural, uma vez que a sua singularidade é a sua pluralidade, nele a existência é sempre uma coexistência. A exposição do sentido do ser é o corpo, o lugar da existência, da partilha do sentido (TARIZZO, 2007).

A lógica da comunidade, de acordo com Bataille, corresponde a uma crítica política da representação, já que esta seria a representação do irrepresentável. A representação opera como redução ao *unum*, impõe um ordenamento à realidade, e o limite é justamente o irrepresentável. Ao considerar a morte como irrepresentável por excelência, a experiência do limite, Bataille aposta na autenticidade da comunidade da morte. A morte é a total desapropriação de nós mesmos, uma impropriedade que nivela todos, o abandono de cada identidade, uma comum ausência de identidade. O limite em comum, ou um nada em comum, é o que caracteriza a comunidade e a insere na categoria do impolítico. “A comunidade não pode reingressar em cada uma das representações políticas, mas é aquilo que permanece sempre entre uma e outra: é o limite que ambas co-dividem” (Idem, p. 49).

A morte é considerada por Nancy como algo indissociável da comunidade, uma vez que se revela na morte do outro. “A comunidade é que acontece sempre através do outro e para o outro. (...) A verdadeira comunidade dos seres mortais, ou a morte enquanto comunidade é a sua impossível comunhão” (NANCY, 2000, p. 26). Assim, revela a impossibilidade de sua própria imanência.

Concordamos com Paiva ao qualificar que o reconhecimento da possibilidade de uma estrutura comunitária hoje represente um posicionamento político. Já que não a compreendemos da maneira clássica, onde os seres em comum viviam em plena harmonia. Paiva assinala que é necessário observar comunidade como algo não experimentado, uma vez que esta surge do seu antagonismo com a estrutura capitalista, que a abandona e nega o sentimento de pertencimento do indivíduo.

Desse modo, ao se omitir de seus deveres com setores populacionais menos favorecidos financeiramente, o Estado abre espaço para que tal respaldo seja oferecido por

organismos não-governamentais. Com estratégias de gestão e ações alternativas, Paiva distingue duas possibilidades de vivência comunitária propiciadas por esses organismos: A primeira diz respeito à comunidade como forma de gerenciamento da estrutura social, experimentada pelos norte-americanos. Surgidas a partir do esgotamento da concepção do progresso como condutor das produções sociais, essas pequenas coletividades são consideradas *organizações*. Elas se qualificam por desenvolverem instrumentos racionais para a prestação de serviços como segurança, conforto etc. A segunda possibilidade de comunidade corresponde àquelas onde os conceitos de riqueza e pobreza são flagrantes. Nas quais os bens e serviços são precários e seus habitantes são postos à margem de uma sociedade de direitos (PAIVA, 2003 p.126).

É desta segunda possibilidade de comunidade que o estudo se ocupa. Diante dessas perspectivas, cabe ressaltar que o pertencimento do indivíduo a uma determinada comunidade se revela a partir do enraizamento no cotidiano do outro, fundamental para a essência do ser. O compartilhar de um espaço em comum e de uma rotina é definidor para o estreitamento dos vínculos em-comum. Desse modo, a nossa hipótese se relaciona ao seguinte questionamento: Será que na Maré ainda existe o espírito comunitário? É neste universo complexo que a rua pode se configurar como o espaço em que se realiza o vínculo comunitário em seu maior grau de organicidade. Esse debate será retomado no capítulo seguinte.

1.2 – A comunidade pacificada e/ou domesticada?

Ao classificar a relação entre Estado e soberania, Agamben revela as artimanhas processadas para se estabelecer o domínio que se funda, essencialmente, na exibição de um ato de captura, que sempre deixa algo de fora. “Porque é justamente na constante e ativa captura desta coisa, que se altera o fora-dentro do seu conjunto, que um Estado pode declarar-se e demonstrar-se, para todos os efeitos, soberano” (TARIZZO, 2007, p. 60). Assim:

A exceção é, verdadeiramente, segundo étimo, *domínio fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída ... Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. A particular vigência da lei consiste nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade (AGAMBEN *apud* TARIZZO, 2007, p.60).

A relação de exceção, de Agamben, vincula-se com a lógica de banimento de Nancy. Isto posto, a soberania se revela como o abandono da vida nua que se caracteriza como uma substância interna-externa à soberania, a partir da qual extrai o seu poder. O campo se configura como um exemplo prático dessa exceção, de vida nua, que foge às regras normativas do Estado. Desse modo, o poder soberano decide sobre a vida ou sobre a morte da exceção. Esse poder é exercido nos espaços em que a norma, o estado de direito, pode ser suspenso, como em campos de concentração, espaços aeroportuários, dentre outros.

Porque nestes espaços o poder pode decidir diretamente, sem a interposição de nenhuma norma, sobre a vida e a morte da singularidade qualquer, sobre as vidas sem rosto que extravasam temporariamente as fronteiras da identidade normativa e coletiva do Estado (Idem, p.62).

Eis aqui uma aproximação pertinente ao que ocorre atualmente com as comunidades ditas pacificadas pelas forças de segurança do Estado brasileiro. Uma vez encaradas como exceção na paisagem urbana do Rio de Janeiro, durante a realização de megaeventos de visibilidade mundial, o Estado insere atividades de “limpeza” social, embelezamento, vigilância e gentrificação. A omissão das mazelas locais aos olhos internacionais é a principal ação para a venda de uma cidade segura para os negócios, em especial, para os megaempreendimentos relacionados à especulação imobiliária.

O banimento dos pobres dos grandes centros está intrinsecamente ligado à política de vigilância e segurança pública. A implantação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) em comunidades do Rio de Janeiro foi o principal plano estratégico com objetivo de oferecer uma suposta sensação de segurança. Até julho de 2015, foram inauguradas 38 UPPs no Rio de Janeiro. A primeira, em novembro de 2008, foi instalada no Morro Santa Marta, na zona sul da cidade. Segundo informações do site oficial das UPPs⁸, em 2015, auge do programa de pacificação, havia 264 territórios cobertos pela ação das UPPs, com 1,5 milhão de pessoas “beneficiadas” e um efetivo de 9.543 policiais.

Estimava-se que, em 2014, o número de unidades ultrapassaria a marca de 40 e o quantitativo de policiais chegaria a 12,5 mil. No entanto, a Anistia Internacional (AI), em seu informe de 2010, apesar de reconhecer tal estratégia como algo alternativo aos métodos de policiamentos repressivos e abusivos característicos da segurança pública do Rio de Janeiro,

⁸Disponível em <http://www.upprj.com/index.php/historico>. Acesso em 30 de junho de 2015. Até o fechamento da presente tese, agosto de 2017, tais dados permaneciam inalterados.

já denunciava que moradores sofriam constantes atos discriminatórios dentro das favelas. Além disso, revelou que as forças policiais continuavam a cometer violações extensivas por meio de incursões militarizadas. Há relatos sobre toques de recolher, proibição de realização de bailes funks, além de invasão domiciliar para impedir que o morador ouça funk ou músicas nordestinas.

Mas o projeto de pacificação entrou em descrédito efetivo e foi posto em xeque com o desaparecimento e assassinato do pedreiro Amarildo, em agosto de 2013, na Rocinha. Em pouco mais de um ano da implantação da UPP no local, que ocorrera em setembro de 2012, foi comprovada a participação da maioria dos policiais da unidade na tortura, assassinato e ocultação do cadáver de Amarildo. Em outubro de 2013, os policiais da UPP de Manguinhos foram acusados de provocar a morte de Paulo Roberto, de 17 anos, após uma sequência de espancamentos em uma viela da comunidade.

Cabe ressaltar que, já em 2008, a primeira UPP foi questionada por moradores do morro Santa Marta. Após diversas denúncias de arbitrariedades, em uma ação direta da rádio comunitária com entidades de direitos humanos, uma cartilha de bolso sobre abordagem policial foi produzida e distribuída para a população. Logo após essa ação, a rádio foi denunciada à Polícia Federal, que apreendeu o seu transmissor. Será uma coincidência ter a voz dos moradores ecoada nas ondas de rádio no Santa Marta silenciada após denunciar as constantes violações dos policiais da UPP? O processo de pacificação traz em seu escopo a tentativa de domesticação comunitária. O assunto será melhor explorado no capítulo 4, ao apresentarmos a militarização da cultura e do cotidiano na Maré.

1.3 – Diagnosticando a cidade da favela

IBGE: NO BRASIL,
11,5 MILHÕES
DE PESSOAS
VIVEM EM FAVELAS.



Figura 1 – Brasil favelado
Fonte: Carlos Latuff, 2013

O Censo Demográfico de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontou o crescimento desordenado do número de “aglomerados subnormais” do País. Classificam-se de aglomerados subnormais “o conjunto constituído de, no mínimo, 51 unidades habitacionais carentes, em sua maioria de serviços públicos essenciais, ocupando ou tendo ocupado terreno de propriedade alheia e estando dispostas, em geral, de forma desordenada e densa” (IBGE, 2010). Tal conceito foi utilizado pela primeira vez no Censo Demográfico de 1991, após reuniões realizadas na década de 1980 entre acadêmicos e instituições governamentais. Apesar de o IBGE reconhecer certo grau de generalização do termo, a ideia é abarcar os assentamentos irregulares como favela, invasão, baixada, comunidade, vila, ressaca, mocambo, palafita e entre outros.

Desse modo, em 2010, 6% da população brasileira (11.425.644 pessoas) residiam em aglomerados subnormais, distribuídas em 3.224.529 domicílios particulares. Esses domicílios têm maior concentração na Região Sudeste, com 49,8%, onde se destacam os estados de São Paulo, com 23,2%, e Rio de Janeiro, com 19,1%. Na Região Nordeste verificou-se 28,7%, com destaque para a Bahia (9,4%) e Pernambuco (7,9%). A Região Norte tinha 14,4%, onde o Pará concentrava 10,1%. Nas Regiões Sul e Centro-Oeste concentravam-se 5,3% e 1,8%, respectivamente, sendo esta última a região com menor incidência desses domicílios. No Brasil, 88,3% dos domicílios em aglomerados subnormais possuíam abastecimento de água adequado e 72,5% dispunham de energia elétrica. O esgotamento sanitário chegou a 67,3%, enquanto a destinação adequada do lixo atingiu a 95,4%.

Segundo os dados do IBGE, o estado do Rio de Janeiro possui uma população residente em domicílios particulares de 15.936.268, destas 2.023.744 residem em aglomerados subnormais. São 1.332 aglomerados subnormais no estado, enquanto o município do Rio congrega 763, com uma população de 1.393.314 pessoas. No município do Rio de Janeiro é sabido que a área central e os bairros das Zonas Sul e Norte congregam as ocupações mais antigas. Em paralelo ao crescimento dos bairros do Leblon, Ipanema, Gávea e São Conrado emergem as ocupações das encostas dos morros da Rocinha e do Vidigal. O Jacarezinho, a Maré e o Morro do Alemão são aglomerados que acompanharam as linhas férreas e a Avenida Brasil. Já na Zona Oeste as ocupações são recentes e de menor porte.

Há três versões para o surgimento de favelas, ou aglomerados subnormais, na cidade do Rio de Janeiro, que vão de encontro à crise habitacional vivida no final do século XIX. Uma delas remonta à Guerra do Paraguai (1865-1870), a qual o governo imperial alforriou os escravos combatentes, que ao retornarem da guerra sem “senhor” não tinham onde ficar ou como se manter. Desse modo, um acampamento provisório foi erguido nas intermediações do Ministério da Guerra, o que gerou a ocupação desordenada dos cortiços e das encostas da área Central da cidade. “O surgimento da favela como opção de moradia não é resultado de um processo, ou seja, é consequência de fatos isolados, e a Guerra do Paraguai é um deles” (CAMPOS, 2011, p. 57).

A segunda versão relaciona-se à Guerra de Canudos (1897), revolta liderada por Antônio Conselheiro, que deslocou numerosas tropas para o interior do Bahia. À época, a escravidão já era extinta e a alforria perdera sua função social, não havia emprego para os

retornados de Canudos, que foram autorizados a ocupar provisoriamente os morros da Providência e de Santo Antônio. Assim, alerta Andreelino Campos, “a favela seria o único lugar possível de alojamento para esse grupo de pessoas. Em outras palavras, diríamos que a ocupação da favela não é resultado de um processo, mas de ação pontuada no território” (Idem, p. 59).

A última versão, em um contexto crescente de concessões de alforrias, entre 1870 e 1880, diz respeito à liberação de trabalhadores ex-escravos para a cidade do Rio de Janeiro, quando cresce também a ideologia higienista das elites. É neste momento que, em janeiro de 1893, o emblemático cortiço Cabeça de Porco foi posto abaixo. A partir daí outros cortiços foram destruídos e a população foi se deslocando em direção às encostas da área central da cidade, onde as oportunidades de se conseguir um emprego eram maiores.

Desde a reforma de Pereira Passos (1902-1906) - na qual o prefeito arquitetou e executou um plano de expulsão de mais de 20 mil negros e pobres do Centro, sem levar em consideração as condições políticas e sociais desses sujeitos que habitavam casebres e “cabeças-de-porco” -, até os dias de hoje, prevalecem as políticas de “choque de ordem” e do “caveirão” (como é conhecido o veículo blindado utilizado pela Polícia Militar). O objetivo é historicamente o mesmo: controlar e vigiar os pobres a partir de sua segregação espacial na cidade.

Há ainda investidas em estratégias estatísticas e novas formulações metodológica para camuflar a existência de favelas. Para se ter uma ideia, em 2011, o Instituto Pereira Passos (IPP) apresentou dados que revelavam a diminuição do número de favelas. Segundo o IPP, de agosto de 2009 a maio de 2011, a quantidade de favelas despencou de 1.020 para 582. Isso por conta de uma nova classificação denominada de “comunidades urbanizadas”. A nova metodologia utiliza como critério a quantidade de serviços urbanos disponíveis nestes locais - que seria similar àquela fornecida em outros bairros. Em um breve e atento olhar sobre a favela, é possível reconhecer que o fato de haver um serviço público garantido, como a coleta de lixo, por exemplo, não significa necessariamente ter qualidade nesse serviço. Isso impõe uma generalização equivocada desse novo método para a definição do que seria um bairro, já que a quantidade de serviços oferecidos não avaliza sua qualidade.

O poder público não inova em suas estratégias. O mesmo ocorreu no início da década de 90, quando o Complexo do Alemão, a Rocinha, o Jacarezinho e a Maré foram

reconhecidos como bairros pelo Plano Diretor do Rio de Janeiro. À época, os bairros foram definidos como “porções do território que reúnem pessoas que utilizam os mesmos equipamentos comunitários, dentro dos limites reconhecidos pela mesma denominação” (PLANO DIRETOR, 1992, Art. 42, *apud* CENSO MARÉ, 2000). Há nessas inovações metodológicas a propagação de discursos que buscam omitir a existência de favelas em um contexto de megaeventos e visibilidade internacional. Assim, as comunidades urbanizadas representam organização, progresso e desenvolvimento, enquanto as favelas corporificam a desorganização, a violência e a “sujeira”.

Cabe ressaltar, no entanto, que as favelas que escaparam das remoções empreendidas pela prefeitura do Rio de Janeiro, para dar lugar ou abrir caminho para os equipamentos esportivos, foram cercadas, em 2010, com barreiras acústicas. Isso ocorreu em comunidades localizadas no entorno das principais vias da cidade. Algo que podemos classificar como o *apartheid* social e racial carioca, similar ao ocorrido durante a comemoração da Independência da Nigéria, em 1960. Na ocasião, o governo murou a estrada que levava até o aeroporto para que a princesa Alexandra, então representante da rainha Elizabeth, não avistasse as favelas de Lagos (DAVIS, 2006). A Maré sofreu exatamente o mesmo processo de invisibilidade, ao se localizar às margens da Linha Vermelha, que leva ao Aeroporto Internacional Tom Jobim, no Rio de Janeiro, foi murada com as “barreiras acústicas” que impedem que os “sons” da desigualdade cheguem aos tímpanos estrangeiros.

1.4 Rio: uma cidade entre a atração e repulsão

Há no senso comum uma ideia de que a cidade é atraente para a maior parte da juventude e repelente para as pessoas consideradas mais experientes. Quem nunca ouviu os pais dizerem para não chegarem muito tarde da rua? A repulsa se justifica ao considerarmos o aumento dos índices de violência praticada neste espaço público. Uma pesquisa divulgada pela Confederação Nacional de Transporte, em fevereiro de 2014, revelou que 77% dos brasileiros têm medo da violência das cidades⁹.

Mas o que faz com que esse espaço se torne objeto de cobiça, desejo e ao mesmo tempo repulsão? O Rio de Janeiro é uma das cidades que melhor configura esse processo.

⁹ Pesquisa disponível em <http://dhojeinterior.com.br/pesquisa-revela-que-77-dos-brasileiros-tem-medo-da-violencia/> Acesso 3 de abril de 2014.

Suas belezas naturais e festividades culturais atraem pessoas e empresas de todos os lugares do mundo, mas, ao mesmo tempo, repele seus moradores já que verificam em seu cotidiano o encarecimento de bens e serviços, o aumento da violência, além da inviabilidade da mobilidade urbana, uma vez que se organiza estrategicamente para a acessibilidade aos locais de alto custo imobiliário.

Não é à toa que o centro das discussões de diversos fóruns acadêmicos estejam voltados para o fenômeno urbano. Em um curso ministrado por Raquel Paiva e Muniz Sodré na turma de doutorado da Escola de Comunicação da UFRJ, em 2014, esse assunto foi o tema da disciplina. Sodré enfatizava que, apesar da mobilização de dispositivos de forças hierárquicas caracterizarem o surgimento das cidades, o fenômeno urbano nasceu nas cidades “sedentárias agrícolas”. Louis Wirth definirá cidade como “o núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneo” (WIRTH *in* VELHO, 1973, p.96)¹⁰.

Sodré se preocupa em categorizar os modos sincrônicos de funcionamento das cidades em três elementos: monumento, máquina e rede. A cidade monumento seria obra dos homens e morada dos deuses. Nesta, a relação entre homens e deuses não se dá apenas pela religiosidade, mas pela oferta coletiva aos deuses, em comunhão. O lugar de construção da cidade é definido através dos ritos e indicações dos deuses, dos astros, do céu.

Há que se rememorar a polis da Grécia Antiga, onde Estado e sociedade funcionavam em uma estrutura integrada, qualificada por Platão como sociedade política. Apesar de os cidadãos serem reconhecidos como iguais, os escravos e os camponeses não eram tratados como semelhantes. Ainda assim, com forte hierarquia, a ágora grega possibilitava a oportunidade de falar e ser ouvido. Sodré, ao citar o filósofo francês Jacques Rancière, ressalta que na base política há uma estética que se caracteriza como o modo de reflexão sobre as maneiras de fazer a política, a partilha e visibilização do comum. Só participa do comum quem pode ser visto, assim o escravo é invisibilizado, porque não possui a linguagem comum. E nesse recorte de tempo e visibilidade alguns ficam fora da política, da polis, da cidade, já que a visibilidade define quem é cidadão.

Voltemos à caracterização da cidade máquina que, surgida na revolução industrial, põe fim à cidade monumento. O conjunto de condições sociotécnicas deu aporte ao

¹⁰WIRTH. L, *O urbanismo como forma de vida*. in VELHO, Otávio G. (org). *O fenômeno urbano*. 2 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

desenvolvimento desse período e organizou a divisão social do trabalho. É pela máquina que a cidade se torna social, e o indivíduo é moldado pelas relações econômicas e materiais e não mais por relações de parentesco. É uma cidade desenvolvida a partir das leis, que presta serviço à diferenciação social. A cidade máquina se constitui a partir de sua dimensão técnica e intelectual, que resulta na racionalidade técnica.

As cidades rede, reticulares, se configuram a partir da indiferenciação das relações humanas para enfatizar modos funcionais e produtivos, como se observa na construção de Brasília e Barra da Tijuca, bairro do Rio de Janeiro. Se caracteriza como um conjunto de pontos interligados que acionam os dispositivos que se ligam a todos os vértices, e possibilita ao local atingir o global em continuidade. São as redes de ruas, linhas aéreas, comércio, transporte, entre outros. A rede contém as noções de lugares, topologias, que se qualifica como a articulação dos lugares e fluxos, uma articulação não palpável, que flui. Uma rede de ruas é topológica, enquanto a internet é uma rede reológica.

O novo espaço urbano se dá em uma rede de relações políticas e interpessoais. A lógica da rede se caracteriza pela descentralização, o que a diferencia da lógica monumental, que primava o poder centralizado; pela interdependência dos elementos e se qualifica como ponte e não como porta; pela particularização, sociabilidade étnica entre outras; pela acessibilidade; e, finalmente, pela mobilidade. Com as redes de comunicação à distância, presenciamos o surgimento de uma nova lógica de relações de poder que, além de reorganizar a política de comunicação, faz surgir uma urbe mais administrativa do que política.

Esse novo tipo de urbe se relaciona diretamente com a estética. Não são por acaso os altos investimentos, públicos e privados, em megaeventos espetaculares no Rio de Janeiro, como foi a Copa do Mundo em 2014 e nas Olimpíadas em 2016. É a cidade carioca se voltando para a estética e fluxo. Um exemplo óbvio dessa reorganização é a cidade transformada em centro de consumo enquanto as indústrias fabris são automaticamente desligadas dos centros urbanos. Criam-se cidades genéricas, que se qualificam pela grande capacidade técnica e desigualdade social.

O megaevento é comunicação estética, financeira e capitalista, de acordo com Sodré, uma vez que projeta a imagem urbana em termos de atividade econômica. Mais à frente retomaremos essa discussão, no entanto, é importante ressaltar que há acordo com Muniz Sodré quando afirma que, uma vez dentro desse movimento de estetização, existe a

“cafetinização” da favela. Daí surge a favela chic, que goza de grande prestígio por sua vocação turística e comercial, e recebe mudanças estéticas, uma maquiagem através de equipamentos surgidos em grandes obras.

Tudo isso está previsto em planos estratégicos de urbanização que transformam os interesses privados, de megaempresários e empreiteiras, em interesses públicos. A busca pela mercantilização da cidade ultrapassa qualquer limite ético, político ou estrutural. Uma cidade indispensável para os negócios tornará os seus moradores dispensáveis. É nesse contexto que as forças de atração e repulsão da cidade são eficazes. Veremos, a seguir, como esta situação se processa através do planejamento urbano e da criação de discursos que promovem consensos sociais.

1.5 Gentrificação

Atualmente, quando se fala em cidade, segundo Otília Arantes, não se leva em consideração as questões levantadas historicamente pelos urbanistas como a racionalidade e funcionalidade do espaço, o zoneamento ou a emergência de um plano diretor. Ao invés disso, fala-se em requalificação espacial com o discurso quase que inquestionável de revitalização cultural que busca, falaciosamente, respeitar os valores locais e sua morfologia. Um receituário da máquina americana do crescimento:

O ‘tudo é cultura’ da era que parece ter se inaugurado nos idos de 1960 teria pois se transformado de vez naquilo que venho chamando de *culturalismo de mercado*. De tal forma que a cultura – que nos primórdios da Era Industrial se cristalizara como esfera autônoma dos valores antimercado –, ao tronar-se imagem, quer dizer, representação e sua respectiva interpretação (como sabe qualquer gerente de marketing numa sociedade do espetáculo), acabou moldando, de um lado, indivíduos (ou coletividades imaginadas) que se autoidentificam pelo consumo ostensivo de estilos e lealdade de todo tipo de marca; de outro, o sistema altamente concentrado dos provedores desse produtos tão intangíveis quanto fabulosamente lucrativos. Trocado em miúdos, esse é o verdadeiro ‘poder da identidade’. Daí a âncora identitária da nova urbanística. E como o planejamento estratégico é antes de tudo um empreendimento de comunicação e promoção, compreende-se que tal âncora identitária recaia de preferência na grande quermesse chamada animação cultural. (...) O que está em promoção é um produto inédito, a saber, a

própria cidade, que não se vende se não se fizer acompanhar por uma adequada política de *image-making*. (ARANTES, 2009, p. 16)¹¹.

A cidade como mercadoria a ser vendida é o empreendimento mais ousado da parceria entre órgãos públicos e iniciativa privada. O que significa, a grosso modo, a realização de um investimento privado com recursos públicos. Um fenômeno inerente à condição pós-moderna. “Segundo David Harvey, a periodização do ‘espetáculo urbano’: a substituição pós-moderna do espetáculo como forma de resistência ou de festa popular revolucionária pelo espetáculo como forma de controle social”. (HARVEY *apud* ARANTES, 2009, p. 22). Mas esse conluio não se dá de maneira natural, já que a ideia de cidade, de acordo com Otilia Arantes, leva em conta a coalizão das elites de especuladores imobiliários e uma legião de profissionais do mundo dos negócios sedentos pelas possibilidades econômicas das cidades. Assim, adestram a política urbana para a expansão da economia local e geração de riqueza a qualquer custo, sejam eles sociais ou ambientais.

O sucesso de tal empreendimento de cidade-empresa depende de estratégia persuasiva em busca do consenso de que a cidade se encontra em uma crise aguda. A sensação dessa crise urbana deve ser coletivizada para que o senso comum possa implorar pela realização de grandes projetos que lhe restabeleça uma imagem positiva e ressalte a autoimagem de seus habitantes. E o desenvolvimento de um planejamento estratégico urbano, amplamente divulgado nos meios de comunicação, é capaz de massagear o ego dos cidadãos, além de inserir a cidade-alvo em uma rede internacional de cidades atraentes para o capital estrangeiro e imobiliário. O planejamento urbano, aquele que se baseava na utilização de planos e regulamentos para guiar o uso do solo, começou a cair em descrédito nos anos de 1970. Segundo Arantes, o planejamento que controlava o crescimento das cidades passou a incentivá-lo para gerar riqueza. “O planejador foi se confundindo com o seu tradicional adversário, o empreendedor” (ARANTES, 2009, 21).

Para dar maior eficácia ao empreendimento cidade, toma-se como principal estratégia do planejamento a gentrificação. Marcos Dantas, em um artigo publicado na revista Carta Maior, em 2013, sob o título “O que ‘gentrificar’ quer dizer?”¹², criticou a utilização eufemística deste termo pelos meios de comunicação tradicionais. De acordo com o

¹¹ARANTES, O. *Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbana*. In: *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

dicionário, a palavra refere-se à “gentry” que significa "pequena fidalguia", "nobreza menor". "Enobrecimento" seria sua tradução literal. Mas, a grosso modo, significa o processo com amparo legal de apropriação de um espaço, antes ocupado por uma população de baixa renda, por uma classe endinheirada da cidade. Na linguagem do planejamento urbano, de acordo com Arantes, o eufemismo da palavra gentrificação corresponde à: “revitalização, reabilitação, revalorização, reciclagem, promoção, requalificação e até renascença. (...) Mas o seu sentido original é o de invasão e reconquista” (Idem, 2009, 31).

Essa espoliação urbana, nos termos defendido por Arantes, se dá com a legitimação intransigente da necessidade de uma suposta explosão cultural na cidade. A cultura torna-se a principal subordinada da gentrificação, uma vez que esta é utilizada como discurso, em busca do consenso social, e controle urbano qualificado, já que o investimento cultural costuma ser estratégia incontestável. Desse modo, a cidade-empresa-cultural é considerada uma marca da atual geração urbanística.

Uma vez posta em prática, a máquina cultural de crescimento é imbatível. O espaço urbano é submetido a investimentos faraônicos, como museus, galerias etc, que são entregues às mãos de construtoras multinacionais. Eis a união concreta entre arte e urbanismo. O resultado imediato é o crescimento desenfreado da especulação imobiliária, que valoriza o terreno do entorno e impõe preços astronômicos, além do aumento do custo de vida naquela localidade. Tal realidade expulsa aqueles que não possuem condições de arcar com altos custos e atraem os novos moradores, consumidores, investidores. Em verdade, os pobres são expulsos para a periferia da periferia. Essa é a gentrificação calcada no discurso de requalificação cultural.

As cidades brasileiras são alvos fáceis desse processo de gentrificação e a população já percebeu que algo está fora do lugar. Não é sem razão que eclodiram em junho de 2013 inúmeras manifestações que levaram milhares de pessoas a ocuparem as ruas das principais cidades do Brasil. O que começou com o questionamento do aumento das tarifas de transporte público, transformou-se em verdadeira crítica ao tratamento dado às cidades, por isso, rebelaram-se e tornaram-se palcos de rebeldia intransigente.

¹² Ver Marcos Dantas, “O que ‘gentrificar’ quer dizer?”, *Carta Maior*; 28 out. 2013, disponível em <http://www.cartamaior.com.br/?/Opinioao/O-que-gentrificar-quer-dizer/29362>. Acesso em 2 de novembro de 2013.

1.6 A rua se rebela



Figura 2 – Caveirão da PM é usado em manifestação
Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2013

“O gigante acordou”, “Saí do facebook”, “Não é por centavos, é por direitos”, “Saúde padrão Fifa”, “Escola padrão Fifa”, “Vândalo é o Estado”, “A polícia que reprime no asfalto é a mesma que mata na favela”, “Desculpe os transtornos, estamos mudando o país”, “Sem partido”, “O povo não é bobo, abaixo a Rede Globo”. São frases que, além de estamparem diversas faixas e cartazes, eram entoadas em alto e bom som nos protestos durante a série de manifestações que movimentou as principais cidades brasileiras em junho de 2013. De acordo com Ermínia Maricato, os estudiosos sobre a realidade das cidades brasileiras não se assustaram diante dos megaprotestos, já que há tempos existe um jogo em disputa: aqueles que desejam qualidade de vida *versus* aqueles que almejam lucrar com a cidade. Isso faz com que esse espaço público se converta em apropriações desiguais em nome do “Deus mercado”, dos negócios.

Ao planificar uma cidade-mundo, calcada no neoliberalismo, muitas políticas públicas urbanas são deixadas em segundo plano, como o acesso à moradia digna, e à qualidade em serviços de mobilidade urbana, Saneamento, Saúde, Educação, iluminação pública, lazer, coleta de lixo e, por último, mas não menos importante, Segurança. Isso faz com que o descontentamento relativo à precarização das condições de vida tome proporções gigantescas.

As cidades construídas muitas vezes pelo esforço dos próprios moradores, que ocuparam e lotearam desordenadamente de forma ilegal seus espaços, representam uma força de trabalho que não se adequa ao mercado residencial privado, dito legal. Assim, essa força de trabalho barata, uma vez excluída da cidade legal, é submetida ao clientelismo político que em busca de votos, pavimenta ruas, insere iluminação pública, unidades de saúde, linhas de ônibus, entre outros serviços que, de modo geral, funcionam de maneira precária e improvisada. É essa a realidade das favelas.

Junto a esse diagnóstico, a partir da década de 1980, a desaceleração do crescimento e a falta de investimento em políticas públicas sociais resultaram no aumento expressivo da violência urbana. “A taxa de homicídios cresceu 259% no Brasil entre 1980 e 2010. Em 1980, a média de assassinatos no país era de 13,9 mortes para cada 100 mil habitantes. Em 2010, saltou para 49,9. A principal vítima dos homicídios é o jovem negro e pobre, morador de periferia” (MARICATO, 2013, p. 21)¹³.

Além desse processo que intensifica a violência, a cidade legal deixou de promover uma reforma urbana que leve em consideração as questões fundiárias e imobiliárias. As cidades são reféns do capital imobiliário, tanto que, segundo Maricato, entre 2009 e 2012, o preço dos imóveis em São Paulo aumentou em 153%, e no Rio de Janeiro a cifra chegou a 184%. Aliados à especulação imobiliária, há os investimentos das chamadas parcerias público-privado, que dispensam qualquer estratégia de racionalidade da mobilidade para ampliação de transporte individual através de obras de infraestrutura, como o alargamento de avenidas, viadutos e pontes para a circulação de automóveis.

Essas estratégias são possíveis por conta da utilização da máquina pública através de seus agentes políticos, em especial parlamentares, que muitas das vezes comprometem seus mandatos já em suas campanhas eleitorais financiadas por empreiteiras e empresas de transporte. O direito à cidade deveria ser algo coletivo, mas é tratado como direito individual. Assim, o neoliberalismo lidera o jogo político. Segundo David Harvey, o governo foi substituído pela governança e a liberdade individual sobrepõe a democracia. Além disso, “a lei e as parcerias público-privadas, feitas sem transparência, substituíram as instituições democráticas; a anarquia do mercado e do empreendedorismo competitivo substituíram as

¹³ MARICATO, E. *É a questão urbana, estúpido!*. in: *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

capacidades deliberativas baseadas em solidariedades sociais” (HARVEY, 2013, p.32)¹⁴. Sendo assim, há acordo com Maricato ao sugerir que a iniciativa prioritária para uma reforma urbana humanizada seja a reforma política, principalmente no que diz respeito ao financiamento de campanhas eleitorais. No entanto, uma reforma política precisa estar comprometida com a democracia e a renovação de seus quadros. A última efetuada pelo Governo Temer aprofundou a desigualdade política ao impor estratégias que estrangulam a existência de pequenos partidos políticos sem base governista.

Para Carlos Vainer, megaeventos, meganegócios e megaprotestos são indissociáveis para tentar compreender as manifestações de junho de 2013. Isto porque os atos aconteceram no momento em que se divulgavam altas cifras em investimentos urbanos para comportar a realização da Copa do Mundo, em 2014, e das Olimpíadas, em 2016. As manifestações foram agilmente reprimidas de forma violenta tanto pelos governantes quando pela mídia comercial, já que o Brasil se encontrava sob os holofotes internacionais por conta da realização da Copa das Confederações que ocorria simultaneamente.

É neste contexto que a cidade de exceção é decretada e a democracia é regida pelo capital. A Federação Internacional de Futebol (Fifa) e o Comitê Olímpico Internacional (COI) receberam do governo as chaves da cidade com benefícios que garantiram desde isenções de impostos ao monopólio de equipamentos esportivos públicos. De acordo com Vainer, cerca de 250 mil pessoas residentes nas cidades que receberam jogos da Copa foram removidas forçadamente. Os pobres são os principais alvos: “se veem confrontados a uma gigantesca onda de limpeza étnica e social das áreas que recebem investimentos, equipamentos e projetos de mobilidade. Os indesejáveis são mandados para periferias distantes, a duas, três ou quatro horas dos locais de trabalho” (VAINER, 2013, p.39)¹⁵.

A cidade de exceção encontrou respaldo em uma série de iniciativas legislativas, como as tipificações dos delitos de terrorismo e de vandalismo, que visavam dar suporte legal a ações de repressão. A Lei de Segurança Nacional nº7.170/1983, criada para criminalizar os opositores à Ditadura Militar, é a primeira legislação que trata de terrorismo e foi aplicada a

¹⁴ HARVEY, D. *A liberdade da cidade*, in: *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

¹⁵ VAINER, C. *Quando a cidade vai às ruas*, in: *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013

dois manifestantes em São Paulo. No entanto, durante os megaeventos, pelo menos seis Projetos de Lei tramitaram no Congresso Nacional com o intuito de endurecer as leis penais para criminalizar movimentos sociais e pessoas ativas nos grandes protestos.

De acordo com o Dossiê Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Brasil, organizado pela Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa e Olimpíadas, esse pacote legislativo é arbitrário uma vez que busca reprimir o direito do exercício a protesto, a reuniões e liberdade de expressão. Além disso, fortalece a criminalização de manifestantes, já que os compara a terroristas. O conteúdo desses projetos foi questionado por entidades de Direitos Humanos e pelo Comitê de Direitos Humanos da ONU.

Os projetos referentes ao crime de terrorismo sofrem duras críticas principalmente dos movimentos sociais, tendo em vista o seu conteúdo aberto e vago – uma apreensão compartilhada pelo Comitê de Direitos Humanos da ONU, que havia apontado anteriormente a sua preocupação com a aprovação de leis antiterroristas de caráter vago e excessivamente amplo. Também já enfatizou a necessidade de cuidado na elaboração de leis que versem sobre terrorismo, justamente para que estas não cerceiem os demais direitos humanos (DOSSIÊ MEGAEVENTOS, 2014, p.128).

A militarização do aparato policial para a repressão das manifestações e controle das favelas também recebeu especial atenção do governo federal que, através da Secretaria Extraordinária para a Segurança de Grandes Eventos (SESGE), ordenou o decreto nº7.538/2011, destinando R\$ 1,170 bilhão para a execução de um plano de segurança para a Copa do Mundo. Só no Rio de Janeiro foram adquiridos oito novos caveirões, além da inclusão da construção de quatro cadeias e da sede da Companhia de Operações Especiais da Polícia Militar. “Indagado sobre a possível relação entre as cadeias e os megaeventos, o governo do Rio informou que as construções possibilitariam que policias civis ocupados em cuidar dos presos nas delegacias saíssem às ruas” (Idem, 2014, p.122).

O Exército na rua, a militarização em seu maior grau e potência, para uma suposta garantia da lei e da ordem, foi determinado através da Portaria Normativa nº3.461 do Ministério da Defesa, publicada em dezembro de 2013. O acionamento das Forças Armadas ainda previa a extensão de suas atribuições ao poder de policiamento. A classe média pôde rememorar a Ditadura Militar, que marcou anos de repressão e cerceamento da liberdade na história recente do país. Saudosistas desse tempo, principalmente uma parcela da sociedade conservadora, aplaudiram a iniciativa. Mas é importante lembrar que as Forças Armadas agem

em estado de exceção, de uma guerra iminente que ameace a defesa nacional, desse modo, o seu acionamento para dar segurança aos megaeventos é desproporcional.

A Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa e Olimpíadas também criticou a utilização dos Exército no período dos megaeventos, uma vez que há uma tendência em violar os Direitos Humanos. Além disso, o seu papel difere da atividade policial:

A possibilidade de uso das Forças Armadas no controle interno se justificaria apenas no marco de um estado de exceção ou emergência com consequente suspensão de direitos, possibilidade limitada a casos de guerra e ameaça militar à segurança nacional. A ocorrência de crimes comuns, ainda que de forma extremamente grave, não constitui ameaça militar. Sua utilização nos protestos poderia ser interpretada como uma instauração tácita do estado de exceção. Mas sua imposição na surdina impediria sua regulamentação tanto pelo direito internacional quanto pelo direito doméstico, os quais apontam uma série de restrições e exigências para sua decretação. Vale ressaltar ainda a separação entre a atividade policial e atuação das Forças Armadas, respectivamente matéria de segurança pública e defesa nacional. São forças de segurança com funções e treinamentos distintos. Ao ter como paradigma a figura do inimigo, a presença das Forças Armadas em matérias de Segurança Pública, como protestos e manifestações públicas, tende a provocar violações de direitos humanos e não deve ser utilizada. Ainda assim, o Estado brasileiro acionou o Exército para supostamente garantir a segurança das cidades-sede durante a Copa do Mundo” (DOSSIÊ MEGAEVENTOS 2014, p.122)¹⁶.

Nesse processo, além da investida intensa na criminalização dos movimentos sociais e da pobreza, há a despolitização da própria política. Esse papel é encarnado tanto pelo Estado quanto pelos meios de comunicação tradicionais, principalmente a denominada velha mídia. A cobertura jornalística dos atos foi incisiva na perpetuação da cultura política desqualificadora da política e dos políticos, por isso, apontar os “vândalos” e os “culpados” foi uma de suas principais práticas no período. Venício Lima alega que há uma dissintonia entre a população brasileira e a velha mídia, uma vez que se exime de promover debates sérios sobre assuntos de interesse público, como deveria ser.

Embora consiga dissimular com competência suas reais intenções, a velha mídia não só faz parte como de fato agrava a crise de representação política. Não estariam criadas as condições para alimentar a violenta hostilidade revelada nas manifestações contra jornalistas? (LIMA, 2013, p.93)¹⁷.

¹⁶ Dossiê Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Brasil, Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa e Olimpíadas, 2014. Disponível em https://comitepopulario.files.wordpress.com/2014/11/ancop_dossie2014_web.pdf. Acesso em 30 de abril de 2016.

¹⁷ LIMA, V. *Mídia, rebeldia urbana e crise de representação*, in: *Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013

Sendo assim, é de se esperar que a reforma política atue, como sugere Lima, na regulação das comunicações para que se tenha concretamente uma diversidade de opiniões e que os debates públicos possam ser feitos de maneira crítica e plural. Mas, como se observa, qualquer tipo de regulação é encarado por aqueles que detém o monopólio dos meios de comunicação, propositalmente, como cerceamento da liberdade de expressão.

Assistimos à própria liberdade de expressão transformada em liberdade de mercado, uma vez que as corporações monopolizadoras dos principais meios de comunicação do Brasil são responsáveis pela maior fatia das verbas de publicidade dos governos.

1.7 “Favela é cidade”?

“Favela é cidade” foi a frase impressa em um dos cartazes levados por moradores da Maré, favela da zona norte da cidade, na passeata ocorrida em 20 de junho de 2013 no centro do Rio de Janeiro. Um grupo de jovens favelados, alguns universitários e pré-vestibulandos, marcou encontro na esquina entre as Avenidas Rio Branco e Presidente Vargas para reafirmar que a favela é cidade. De fato, reivindicar a favela como parte da cidade é um dos posicionamentos políticos mais importantes dos favelados. Estar na cidade, em teoria, equivale a usufruir dos mesmos investimentos públicos destinados ao “asfalto” para a melhoria de condições de vida. Insistir na cidade partida e ilegal não traz nenhum benefício aos moradores desses espaços, pelo contrário, só enfatiza a discriminação e criminalização sobre a população pobre.

É sabido que a ocupação das áreas, em um primeiro momento, desvalorizadas pelo capital imobiliário foi tolerada pelo Estado. Além do fornecimento de mão de obra barata para a cidade legal, como se verificou no início das ocupações dos morros da área central do Rio de Janeiro, a tolerância se dá por conta do alto valor de investimentos urbanísticos em um terreno irregular com “obstáculos” à instalação de redes de água e esgotos. Desse modo, negligencia-se as ocupações, mas não se garante o direito à cidade. “A lógica concentradora da gestão pública urbana, não admite a incorporação ao orçamento público da imensa massa, moradora da cidade ilegal, demandatária de serviços públicos” (MARICATO, 1995, p. 33)¹⁸.

¹⁸ MARICATO, E. *Metrópole na periferia do capitalismo: Ilegalidade, desigualdade e violência*. São Paulo, Hucitec, 1995.

Mas quais seriam os meios possíveis para inserir a favela na cidade de fato? Já sabemos que o direito à cidade se realiza, necessariamente, pelo acesso à urbanização e condição habitacional legal. Essa é uma das funções das prefeituras. No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, foi criada, em 1994, a Secretaria Municipal de Habitação (SMH), durante a gestão de César Maia. Iniciou-se assim o Programa Favela-Bairro com verbas do governo do estado e do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Falava-se em regularização fundiária e qualificação da infraestrutura para a “Cidade Maravilhosa”. Alguns urbanistas consideram esse o principal plano direcionado a bairros populares, mas ao final das obras de intervenção notou-se mais uma vez uma estratégia eleitoreira que maquiou problemas urbanísticos.

As obras em favelas são questionadas por oferecer um “banho de loja” aos locais atingidos. Não há como ignorar que o Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), uma iniciativa que envolve os governos estadual e federal, construiu um “elefante branco” no Complexo do Alemão. Com o investimento total de R\$ 565 milhões, de acordo com a Empresa de Obras Públicas do Rio de Janeiro (Emop), o PAC construiu um teleférico, mas não realizou melhorias na infraestrutura e não investiu em bens como uma rede de saneamento básico. O teleférico, nos primeiros anos de funcionamento, foi utilizado por uma parcela pequena da população que vivia no alto do morro e pelos turistas em busca de aventura na favela. Logo as dificuldades de manutenção e sustentabilidade emergiram, e em cinco anos de atividade, o equipamento decretou sua falência e sofre com o processo de sucateamento. Sem dúvida há um “elefante branco” na paisagem do Alemão, e uma das estações, no morro da Baiana/Adeus, foi ocupada por uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), que oferece uma vista panorâmica da favela, um verdadeiro panóptico foucaultiano.

Os planejadores tradicionais parecem ver nesses mesmos lugares populares e atraentes apenas um convite irresistível para empregar propósitos tacanhos e destrutivos do planejamento urbano ortodoxo. Quando dispõem de recursos federais e poder suficientes, os urbanistas têm plenas condições de destruir as misturas de usos principais urbanos mais rápido do que elas conseguem florescer nos bairros espontâneos, de modo que o resultado é a perda da mescla principal básica. Na verdade, é isso o que está acontecendo hoje em dia (JACOBS, 2011, p.195)¹⁹.

¹⁹ JACOBS, J. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

De qualquer maneira, há que se questionar: que preço a favela está disposta a pagar para se inserir na cidade “formal”?

1.8 – A mercantilização da favela



Figura 3 – Pico do Santa Marta é ameaçado de remoção após a entrada da UPP
Foto/Fonte: Guilherme Pimentel, 2009

Há cristalizado o discurso de que a proposital exclusão da favela da cidade formal, regida por leis que garantem, por exemplo, o direito à propriedade privada via título de propriedade e escritura de um imóvel, se dá em um mundo capitalista que descarta aqueles que têm notada incapacidade de inserção na sociedade de consumo. É nesse contexto que se inserem os recursos penais para o encarceramento desenfreado da maior parte da população que sobrou da sociedade de mercado, os consumidores falhos como os define Bauman. Mas, e quando a favela se torna produto de consumo, mercantilizável?

A estetização da favela e sua consequente comercialização são mais flagrantes quando observamos sua utilização como cenário de diversas tramas da dramaturgia brasileira, seja em novelas que ensaiam um núcleo pobre ou na indústria cinematográfica com sucessos de

bilheteria como o filme “Tropa de Elite”. A Rede Globo, uma das principais empresas do monopólio das Organizações Globo, tem investido no tema favela e destoando da sua histórica obra televisiva cujo expoente é o autor Manoel Carlos, que encarna em suas novelas quase que uma ode ao Leblon, bairro da elite carioca situado Zona Sul do Rio de Janeiro. Na realidade, a primeira vez que a Globo se aventurou a fazer uma favela cenográfica foi na novela “Pátria Minha”, em 1994. Mas a vanguarda coube à Rede Manchete, para a qual José Louzeiro escreveu duas novelas, *Corpo Santo* (1987) e *Guerra sem Fim* (1993), que falavam dos morros cariocas.

A opção por locações reais em espaços populares ficou bem marcada na última década com as novelas da Record “*Vidas Opostas*”, em 2006, e “*A lei e o Crime*”, em 2009, ambas ambientadas no morro Tavares Bastos, que fica no Catete, e tem instalada, desde de 2000, a sede do Bope (Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar). Essas novelas bateram picos de audiência e inseriram a Record na disputa de fato no mercado da teledramaturgia. De olho nesse filão, em outubro de 2007, a Globo lançou a novela “*Duas Caras*”, que tinha como pano de fundo a favela cenográfica Portelinha, inspirada na favela Rio das Pedras, dominada por milicianos, que fica na Barra da Tijuca, na Zona Oeste do Rio. À época, a novela das 8 de Aguinaldo Silva foi encarada como um desserviço pelo então presidente da CPI das Milícias²⁰, Marcelo Freixo. O deputado criticava a parcimônia com que o personagem principal, o miliciano Juvenal Antena, papel de Antônio Fagundes, era romantizado na trama como um justiceiro que não permitia desvios de conduta. O que contribuía para o discurso de que a milícia representaria um mal menor para o Rio de Janeiro, retomaremos este debate no capítulo três.

Em 2013, estreou a novela *Salve Jorge*, de Glória Perez, que só ganhou repercussão no final. A trama abordou o Morro do Alemão, que havia acabado de ser pacificado. A única personagem favelada que fez sucesso, e foi alçada ao núcleo da trama, foi a invejosa Maria Vanúbia, vivida pela atriz Roberta Rodrigues, uma jovem negra talentosa da companhia de teatro “*Nós do Morro*”. No entanto, o ano de 2015 foi o ápice do investimento da Globo em

²⁰ A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) das Milícias, presidida pelo então deputado estadual Marcelo Freixo, em 2008, investigou as ações de grupos milicianos, compostos por policiais, ex-policiais, policiais aposentados, bombeiros, com práticas de máfia no Rio de Janeiro. A realização da CPI na Assembleia Legislativa só foi possível após a tortura de uma equipe de reportagem do jornal *O Dia*, na favela do Batan, na Zona Oeste do Rio. A CPI indicou o indiciamento de mais de 200 pessoas e trouxe à tona um esquema mafioso envolvendo profissionais da área de Segurança Pública e parlamentares das casas legislativas do estado. O relatório final da CPI está disponível em <http://www.marcelofreixo.com.br/cpi-das-milicias>. Acesso em 12 de fevereiro de 2014.

novelas que se ambientavam ou tematizam a favela. Com a suposta segurança gerada pela a instalação de Unidades de Polícia Pacificadora, estreou em março de 2015 a novela das 9, “Babilônia”, que utilizou o cenário do próprio morro da Babilônia que fica no Leme, na Zona Sul do Rio. Nesse mesmo ano de 2015, em maio, ocorreu a lançamento da novela das 7, “I love Paraisópolis”, favela encravada no bairro nobre do Morumbi, em São Paulo. Em agosto do mesmo ano, estreou em substituição de “Babilônia”, a novela “A Regra do Jogo”, filmada em uma favela cenográfica de 4 mil metros quadrados. Antes de se definir o nome dessa última, a trama era chamada de “Favela chique”. Não à toa, já que o morro da Macaca da ficção poderia ser o Vidigal, em São Conrado, ou Santa Marta, em Botafogo, ambas na Zona Sul do Rio, já que disponibiliza um hostel e também uma boate, a “Caverna da Macaca”, para receber turistas.

A audiência das teledramaturgias que tematizaram favela, em 2015, frustrou as expectativas da Globo. A novela Babilônia, de Gilberto Braga, por exemplo, bateu recordes negativos de audiência. No geral, a trama chegou a 25 pontos, considerado o pior índice do principal horário de exibição. O último capítulo teve pico de 38 pontos em São Paulo, o que significa 30% abaixo do último capítulo da novela antecessora, o Painel Nacional de Televisão (PTN) registrou 26 pontos de média geral. A Regra do Jogo, de João Emanuel Carneiro, também fechou com 28,4 pontos na Grande São Paulo²¹. A impopularidade das novelas da Globo sobre favelas fez com que a emissora voltasse a investir em novelas de época, com cenários mais bucólicos.

É lugar comum ouvir a afirmação de que a Globo não sabe fazer novela mais popular e favelada. Isso porque a verossimilhança que os novelistas tanto procuram esbarra nas ideias pré-concebidas que se têm em relação à favela. Seus personagens acabam por reforçar estereótipos, como a própria mulher negra e favelada que só se expressa no grito e através de uma vestimenta vulgarizada. Esse tipo de caricatura que investe no grotesco demonstra o olhar preconceituoso sobre as pessoas que vivem em favelas. A novela “Vidas Opostas” da Record exibiu uma cena de uma mãe favelada fritando ovos para alimentar seus filhos em uma casa muito modesta de uma favela. Isso é real, não é uma aposta na caricatura de uma família pobre.

²¹ Dados disponíveis em <http://sobretv.com.br/os-fracassos-da-dramaturgia-da-rede-globo/>. Acesso em 20 de março de 2016.

O objetivo aqui, por mais que seja tentador, não é o de analisar o conteúdo da produção de telenovelas, mas sim a sua forma e como se apresenta a favela para se tornar um produto para o mercado consumidor. Uma vez destituída do seu significado social e histórico, a favela é alçada como produto cultural. Alavancada pela sensação de segurança gerada pela instalação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), a estética favelada virou *cult* e as pessoas do asfalto, que vivem em bairros de classe média e até nobres, que frequentam a favela, viraram as “descoladas”, supostamente despidas de qualquer preconceito. O mesmo ocorre com a assimilação da cultura favelada, que tem como maior expoente o funk. É irônico notar que o baile funk proibido nas favelas com UPP tornou-se atração principal em diversas casas de show da cidade. Tanto que a festa “Eu Amo Baile Funk”, já na sua primeira edição, tinha o ingresso a R\$ 100, um valor que maioria dos favelados não pode custear. Retomaremos a esse tema no capítulo 3, quando abordaremos a militarização da cultura de rua.

Em realidade, essa mercantilização da favela se dá em diversos aspectos, inclusive sob o ponto de vista urbanístico. Há, nos últimos anos, o esboço de um novo desenho de tolerância à favela como possibilidade habitacional via poder público e opinião pública, que, como nos alertou Bourdieu, é a opinião publicada. A favela é tematizada nos jornais prioritariamente sob dois primas: violência e urbanização. As favelas historicamente reconhecidas como problema social são assimiladas, ao mesmo tempo, como um problema policial e como solução habitacional. O geógrafo Maurilio Lima Botelho faz esse debate, inclusive a partir da relação entre o capital financeiro e a reestruturação urbana das favelas:

Se as favelas sempre foram um problema social e, ao mesmo tempo, uma solução habitacional, a aceitação oficial desse caráter solucionador desenvolve-se num contexto progressivo de intervenção público-estatal mínima nas questões sociais e de ampliação da repressão. Para que essa solução habitacional seja reconhecida oficialmente, o problema social precisa ser combatido por forças policiais. Ao contrário do que prega o discurso unidimensional contemporâneo, as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) não são uma reviravolta ou uma originalidade no tratamento estatal da ‘questão urbana’, mas a consolidação e o ápice da transformação de um problema social em um problema policial, mantendo ordeiramente intactos os conflitos sociais por meio da cristalização de uma forma habitacional precária (BOTELHO, 2013, p. 171)²².

²² BOTELHO, M. *Crise urbana no Rio de Janeiro: favelização e empreendedorismo dos pobres*, In: Felipe Brito e Pedro Rocha de Oliveira (Orgs). *Até o último homem: visões cariocas da administração armada da vida social*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Aliada ao processo de decadência econômica, à explosão demográfica urbana com o período desenvolvimentista e à incapacidade do poder público de desenvolver estratégias urbanizadoras que dessem conta do déficit habitacional, a favela tornou-se a solução de moradia. Além, obviamente, de acesso mesmo que muito basicamente e precário a serviços de água e energia. Isso não é uma exclusividade brasileira, outras cidades do mundo subdesenvolvido vivem a mesma situação, em um ambiente de marginalização global. É nesse contexto que surge uma economia informal complementar à economia oficial diante da crise urbana. O esgotamento das políticas desenvolvimentistas dos países periféricos gerou uma crise da dívida, tanto no Brasil quanto em outros países latino-americanos.

(...) Dificuldades na reprodução da economia de mercado, de um lado, e o problema da ‘crise fiscal do Estado’, de outro, deram força ao conservadorismo político, que tenta de todos os modos privatizar qualquer recurso disponível e reduzir ao máximo as políticas sociais (...) (Idem, 2013, p.179).

É esse o pano de fundo que permite o giro da “favela problema” para “favela solução” diante da ineficiência do planejamento urbanístico em saldar o déficit habitacional. A lógica neoliberal dominou os governos que se apoiaram em ajustes fiscais e em financiamentos com Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial para subsidiar planos diretores e estratégicos das cidades. De acordo com Botelho, a lógica era a de minimizar os problemas sociais a partir do melhoramento e da manutenção da estrutura favelada. Em consonância, crescem a ideologia das organizações não governamentais, o apelo ao voluntariado e o discurso do livre-emprego. Nesse projeto, não cabem as grandes intervenções urbanas e o ordenamento territorial. A expertise dos trabalhadores é aproveitada para o alinhamento do empreendedor individual, que resolve seus problemas em detrimento do Estado, estrategicamente omisso.

(...) O planejamento global, assim como a teoria social urbana, cede lugar ao discurso sobre a revalorização do espaço comunitário, do fortalecimento dos laços sociais desenvolvidos na pobreza, da viabilização das ‘soluções criativas’ e até estéticas dos favelados diante das adversidades sociais e econômicas das grandes cidades. O modo espontâneo como o trabalhador precário ou assalariado sub-remunerado resolve as dificuldades de acesso aos serviços públicos no espaço urbano é transformado em ‘modelo de iniciativa particular’, já que expressa a flexibilidade inerente ao empreendedor em ambiente competitivo. Isto é, o elogio da ‘práxis dos pobres tornou-se a cortina de fumaça para revogar compromissos estatais históricos de reduzir a pobreza e o déficit habitacional. O Estado deixa de ser

o principal responsável pela solução dos problemas sociais e torna-se mero coparticipante, associado, entre outros, na busca de meios para capacitar os indivíduos para resolver seus próprios problemas. As formas privadas de enfrentamento da carência habitacional tornam-se o centro das políticas públicas, que se limitam a outorgar para terceiros as ações urbanas, como o financiamento público de empreendimentos privados, a concessão de obras de infraestrutura a empreiteiras, o fomento à ação de ONGs e a mobilização de 'atores' da sociedade civil para substituir a fiscalização pública. Enfim, uma série de medidas de terceirização e privatização do modo como operar o problema habitacional entra na ordem do dia em todo o mundo" (BOTELHO, 2013, p. 183).

De acordo com Botelho, o ex-governador Leonel Brizola foi o precursor da defesa da manutenção da favela, sua conseqüente legalização e legitimação como moradia popular. Isso o leva a crer que as políticas desenvolvidas pelo Brizola com relação a questão urbana, que priorizaram o início de uma urbanização simplificada ao invés de mudanças de cunho estrutural, anunciaram um processo de "Estado mínimo". Tal fato o colocaria antenado à política neoliberal mundial. No entanto, o programa Favela-Bairro, desenvolvido na década de 1990 pelo então prefeito Cesar Maia, com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), da Caixa Econômica Federal (CEF), e da União Europeia, é considerado por Botelho o carro-chefe dessa "intervenção urbana mínima" do Estado, uma vez que o problema habitacional demanda intervenções monumentais. Assim, o Favela-Bairro torna-se o reconhecimento formal da favela como solução habitacional.

O aprofundamento da crise econômica gerou uma massa de trabalhadores desempregados, subempregados e informais, que aliado ao alto custo de vida e ao encarecimento das moradias, acirrou a crise habitacional no Rio de Janeiro. E a favela é apontada como uma alternativa de moradia acessível, mesmo com políticas públicas paliativas de urbanização. É assim que um mercado imobiliário em favelas foi ganhando força nas duas últimas décadas, já que também se beneficiou com a melhoria das condições de vida local, como o aumento do acesso à água e cobertura do esgotamento sanitário. Os dados do censo de favelas, realizado entre 2008 e 2009, demonstraram isso: "No Complexo do Alemão, 92% das moradias têm esgotamento sanitário e, na Rocinha, 86,5%. No ano de 2007, 91% dos domicílios do Estado do Rio de Janeiro poderiam ser classificados como adequados quanto a esse serviço, que nacionalmente, só atendia a 73,6% dos domicílios" (BOTELHO, 2013, p. 197).

Esse mercado imobiliário favelado em plena expansão é alvo de inúmeras pesquisas a respeito da concorrência, que o coloca em um patamar mais vigoroso até do que imóveis do asfalto. Botelho tem um olhar crítico com relação a um estudo do Instituto Pereira Passos (IPP), em parceria com Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano (IPPUR), que revelou que os preços praticados não são irregulares ou arbitrários. Para ele, essa constatação expõe que a consolidação de um mercado empobrecido faz parte de uma estratégia neoliberal levada a cabo pelas políticas públicas urbanas.

Se o mercado é o regulador universal por excelência, nada mais adequado ao espírito do tempo do que o estímulo à mercantilização de qualquer iniciativa de intervenção urbana. O economista peruano Hernando Soto tornou-se o maior teórico do tema. Sua tese é que a desoneração jurídica dos mercados subterrâneos e seu reconhecimento flexível poderiam fomentar o desenvolvimento de uma espécie de ‘capitalismo dos pobres’ nos países subdesenvolvidos, coisa que o Primeiro Mundo permitiu no passado as seus camponeses e sua pequena burguesia. Mobilizando todo o jargão da autonomia individual, desregulamentação, entre outros, Hernando Soto defende uma ‘despolitização da economia’ para emancipar os indivíduos da tutela do Estado, isto é, para que assumam definitivamente seu potencial empreendedor. Sua proposição fundamental, no que se refere ao mercado urbano, é uma oficialização acompanhada de desregulamentação, para que o informal deixe de ser encarado como ilegal e, portanto, coibido ou reprimido (BOTELHO, 2013, p. 200).

O perigo da desregulamentação geral e irrestrita em áreas populares e periféricas também possibilita a criação de um comércio subterrâneo e criminoso de acharque da população empobrecida, como demonstrou com tamanha desenvoltura as milícias do Rio de Janeiro. O fortalecimento do seu braço financeiro foi possibilitado, entre outros fatores, pela falta de fiscalização do poder público. A milícia lucra ainda mais com a falta de regulamentação, por exemplo, do transporte alternativo de mototaxistas, vans e kombis. O comércio praticado por essa máfia é bem diversificado, se articula desde a compra e venda de imóveis nas áreas sob o seu domínio até a distribuição de gás e água. Tudo desvelado pela CPI das Milícias realizada, em 2008, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj). A saber:

De um modo geral, podemos dizer que o controle econômico exercido pelas milícias se dá pela coação dos moradores a pagar: Taxa de segurança; Taxa diferenciada para moradores que possuem veículos; Taxa de instalação e mensalidade dos serviços de sinal de TV a cabo e Internet; Controle e ágio na venda de gás e garrafão de água; Cobrança de alimentos para composição da cesta básica para os milicianos; Taxa que varia de 10 a 50% do valor da venda de imóveis; Taxa para legalização de imóveis; Taxa para permitir construções na comunidade. Controle e cobrança de taxas do transporte

alternativo: mototáxi, vans e kombis; Cobrança de taxa para funcionamento de barracas de camelô, festas e pipoca; Cobrança de instalação de portões e guaritas nas comunidades. De acordo com denúncias recebidas pelo Disque Milícias, os valores cobrados oscilam conforme a área dominada e o grupo dominante: Segurança de moradores de R\$ 15,00 a R\$ 70,00; Segurança do comércio de R\$ 30,00 a R\$ 300,00; Instalação de TV a cabo de R\$ 50,00 a R\$ 60,00; Sinal de TV a cabo de R\$ 20,00 a R\$ 40,00; Internet de R\$ 10,00 a R\$ 35,00 (RELATÓRIO FINAL, 2008, p.125)²³.

É nesse cenário que a Unidade de Polícia Pacificadora abre caminho para uma diversidade de negócios nas favelas. Botelho não vê esse fato como mera coincidência: “Não por acaso a organização das UPPs tem seguido a mesma linha de operação implementada pelos paramilitares cariocas: garantia repressiva da ordem e da paz (até toque de recolher) para fomentar a iniciativa privada e o desenvolvimento do mercado” (BOTELHO, 2013, p. 202). O empreendedorismo popular também recebeu estímulo e o Sebrae-RJ protagonizou a formalização, treinamento e economia em mais de mil negócios de estética, alimentação e confecção em favelas como Borel, Cidade de Deus e Providência. A aposta no mercado favelado é cada vez mais promissora e ganha espaço nos principais jornais do Rio de Janeiro com as seguintes manchetes: “Após pacificação, UPP social é a aposta do secretário estadual de Assistência Social e Direitos Humanos” (O Globo – 17/10/2010)²⁴; “Lucros e empregos nascem da pacificação” (O Dia – 21/3/2010)²⁵.

O entusiasmo mercadológico nas favelas, o maior acesso ao consumo de bens e serviços, além da sensação de segurança gerados pela UPP elevaram o custo de vida nas comunidades. E as manchetes eufóricas coexistiram com outras bem preocupantes para aqueles que não lucraram com a chegada da polícia militar: “Imóveis em favelas com UPP sobem até 400%” (O Globo – 29/5/2010)²⁶; “Pacificadas, favelas do Rio de Janeiro já vivem o

²³ O relatório final da CPI está disponível em <http://www.marcelofreixo.com.br/cpi-das-milicias> . Acesso em 12 de fevereiro de 2014.

²⁴ ROCHA, Carla “Após pacificação, UPP social é a aposta do secretário estadual de Assistência Social e Direitos Humanos para levar cidadania às favelas”, O Globo, 17 out. 2010. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/apos-pacificacao-upp-social-a-aposta-do-secretario-estadual-de-assistencia-social-para-2938187> . Acesso em 20 de março de 2016.

²⁵ O Dia, “Lucros e empregos nascem da pacificação”, O Dia, 23 de março de 2010. Disponível em <http://odia.ig.com.br/portal/economia/lucros-e-empregos-nascem-da-pacificacao%3%A7%C3%A3o-1.116769> . Acesso em 20 de março de 2016.

²⁶ O Globo, “Imóveis em favelas com UPP sobem até 400%”, O Globo, 26 maio de 2010. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/imoveis-em-favelas-com-upp-sobem-ate-400-3001504> . Acesso em 20 de março de 2016.

boom imobiliário” (O Estado de S. Paulo – 26/9/2010)²⁷. A expansão do mercado imobiliário inviabilizou a manutenção da favela como solução habitacional e de moradia barata. Isso trouxe duas consequências imediatas. A primeira delas, capitaneada pela gentrificação, é a chamada “remoção branca”, a chegada de uma classe média de maior poder aquisitivo nas favelas atraídas por um local seguro para a vida e para os negócios, acirra o aumento no custo de vida e os moradores antigos se veem obrigados a venderem suas casas e mudam-se para outras favelas afastadas do Centro e da Zona Sul.

A segunda consequência da mercantilização da favela via mercado imobiliário é a expansão da favelização para bairros próximos as comunidades. Os mais pobres, aqueles alijados da sociedade de consumo, que não foram incluídos nas benesses do novo mercado favelado. Para esses, a solução mais acessível de moradia passou a ser a ocupação de galpões e fábricas fechados no entorno das favelas, como já ocorre na Maré, no Complexo do Alemão e no Jacaré. O que caracteriza uma expansão das comunidades rumo ao asfalto, e gera mais um desafio para a urbanização da cidade.

Galpões, prédios e fábricas fechados em vários bairros atravessados pelo Complexo do Alemão foram divididos pelos moradores, e os terrenos, cortados por paredes para formar condomínios irregulares. As diversas favelas que compõem o complexo estão provocando uma espécie de conurbação e digerindo os bairros que se situam em seus interstícios. Ao redor das comunidades do Jacaré e Jacarezinho, tradicional bairro operário do Rio de Janeiro, a desindustrialização oferece aos sem-teto uma oportunidade de ocupar os antigos galpões das fábricas. Ao longo de toda a avenida Brasil é possível observar dezenas de lojas, fábricas e galpões abandonados que agora servem de moradia para a população mais pobre da cidade, que não tem condições de participar do mercado imobiliário enaltecido pela intelectualidade neoliberal pós-moderna (BOTELHO, M, 2013, p. 207).

É importante ressaltar que, a partir do processo de pacificação, o consumo simbólico do cotidiano das favelas nega o seu conteúdo social. A favela é consumida apenas como forma, por isso é tão atraente para os mercados em expansão que priorizam as classes C, D e E. Não importa uma mudança de paradigma que interfira concretamente para a transformação e melhoria de sua realidade social e condição de vida, o que importa é o seu potencial econômico reproduzindo e acirrando as desigualdades sociais. O que se observa, em realidade, é que a cidade-empresa investe na favela enquanto novo e velho fetichismo da

²⁷ WERNECK, Felipe. “*Pacificadas, favelas do Rio de Janeiro já vivem o boom imobiliário*”, O Estado de S. Paulo, 26 de setembro de 2010. Disponível em <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,pacificadas-favelas-do-rio-de-janeiro-ja-vivem-boom-imobiliario-imp,-615362> . Acesso em 20 de março de 2016.

mercadoria. Isso ocorre de maneira sistemática no Santa Marta, Vidigal, Rocinha, Chapéu Mangueira, Providência, entre outras favelas que se destacam pelo seu potencial turístico. E não faltam empreendedores que queiram explorar um oásis econômico que movimenta cerca de 63 bilhões de reais, um valor que corresponde ao Produto Interno Bruto de países como Bolívia e Paraguai, de acordo com o Data Favela. O Censo Empresarial de 2010 revelou que dentre os 130 mil habitantes da Rocinha, há 6 mil empreendimentos, que atuam em grande parte na informalidade.

A própria existência de um instituto de pesquisa especializado em “mercados emergentes” como o Data Popular, presidido por Renato Meirelles, e o Data Favela, fundado por Meirelles e Celso Athayde, um dos integrantes da Central Única de Favelas (Cufa), já dá sinais de que a aposta é tão quente quanto o verão do Rio de Janeiro. Na apresentação do livro “Um país chamado favela: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira”, lançado em 2014, pela dupla Meirelles e Athayde, o global Luciano Huck anuncia: “Antes invisível, a favela se transformou em ‘mercado consumidor’. (...) Virou ‘público-alvo’ (...). Os moradores de comunidades ganharam adjetivos que os valorizam e passaram a merecer atenção especial dos planejadores estratégicos das empresas” (Huck, 2014, p. 21)²⁸.

A pesquisa do Instituto Data Favela pretendeu apresentar uma radiografia do que considera uma “revolução silenciosa” e a emergência de uma “refavela” através do potencial de consumo dos moradores de 63 favelas do Brasil. O Vidigal, morro localizado na Zona Sul do Rio de Janeiro, que dispõe de uma vista invejável para as mais belas praias da cidade, já ganhou o título de refavela. A instalação de uma Unidade de Polícia Pacificadora, em 2012, é saudada como uma iniciativa de “construção do sossego público”, que sintetiza um pacto de conciliação, mesmo que seja necessário o emprego da força. De forma romântica e acrítica, o Data Favela revela que uma vez silenciado o fuzil AR-15, só se houve a algazarra das crianças. “Nos arredores, a casa em tinta fresca, o hotel, o bar e o restaurante ensaiam reproduzir o modelo de normalidade urbana do asfalto” (MEIRELLES e ATHAYDE, 2014, p. 38)²⁹. O Vidigal, em 2010, de acordo com o Instituto Pereira Passos (IPP), concentrava a maior renda domiciliar das favelas cariocas cotada em R\$ 1.744.

²⁸ HUCK, L. Apresentação. In: MEIRELLES, R. ATHAYDE, C. *Um país chamado favela: A maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira*. São Paulo: Editora Gente, 2014.

²⁹ MEIRELLES, R. ATHAYDE, C. *Um país chamado favela: A maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira*. São Paulo: Editora Gente, 2014.

O aumento da renda dos favelados, de acordo como Data Favela, é resultado da criação de postos de trabalho e o estímulo ao consumo, e não, como poderiam imaginar os críticos ao bolsa família, por consequência de programas sociais. Em 2003, os ganhos chegavam a R\$ 690, enquanto a média brasileira era de R\$ 1.172. Após 10 anos, a renda favelada chegou a R\$1.068, um ajuste de 54,7%. Aliada a esse diagnóstico, há a amostragem sobre os favelados “bancarizados”. Em 2013, 53% dos cidadãos brasileiros possuíam contas bancárias, enquanto na favela o percentual era de 41%. Não é à toa que uma das primeiras empresas a entrar no Complexo do Alemão após a implantação de uma Unidade de Polícia Pacificadora, em 2010, além das mantenedoras de TV a cabo, foram agências bancárias.

Celso Athayde é um empreendedor social nato, por isso, fundou a Favela Holding para criar e fortalecer mercados nas comunidades. Um dos seus mais audaciosos projetos é a criação de um shopping center no Complexo do Alemão. O empreendimento, que está orçado em R\$ 22 milhões, pretende abrigar 500 lojas e gerar seis mil empregos diretos e outros quatro mil indiretamente. Esse será o primeiro de quatro shoppings do gênero em favelas cariocas, sobre os quais há a promessa de que 60% das lojas sejam comandadas por moradores locais.

Parece que a ideia inicial do shopping é fazer o bolo crescer antes de reparti-lo, como ensinou o então ministro da Fazenda do Milagre Econômico (1968 a 1973), Antônio Delfim Netto. O pontapé inicial depende apenas da negociação com as marcas o funcionamento das franquias: “Como poucos moradores têm condições de efetuar um gordo investimento inicial, a solução é que inicialmente componham a sociedade apenas com a força de trabalho. Quem deixar a favela precisa também abandonar o negócio” (MEIRELLES e ATHAYDE, 2014, p.68).

O empresário milionário a frente da iniciativa é o mineiro Elias Tergilene, dono da rede Uai de shoppings em Belo Horizonte. Tergilene defende que o seu negócio é capaz de substituir a matriz econômica do tráfico de drogas: “Produzir, vender e ganhar, é, em sua concepção, a receita para propiciar ao jovem das comunidades *status*, dinheiro e acessos. (...) Tergilene quer levar o asfalto para visitar a favela. Sugere o turismo no morro (...)” (Idem, 2014, p. 70).

Para o Data Favela os distúrbios econômicos causados pela “pacificação” das favelas cariocas, inclusive com o índice acumulado da inflação na Rocinha mais alto do que o do Rio

de Janeiro inteiro após a entrada da UPP, não interfere nos negócios, pelo contrário, os potencializa: “A comunidade se valorizou e encareceu, é verdade. Passou, porém, a oferecer oportunidades para novos *players* locais, capazes de baixar preços por causa de inovações em métodos produtivos, formas de negociação, logística e composição de estoques” (Ibidem, p. 75). Que dizer, em nome da mercantilização das favelas vale tudo, até inviabilizar a sobrevivência dos próprios moradores.

A revolução silenciosa do refavela está calcada no arremate de negócios lucrativos da favela por empresários que não guardam qualquer identidade com o local. Não é uma estratégia nova dos operadores do capital, houve apenas um redirecionamento e ajuste no foco. A ideia é estabelecer parcerias público-privada, Estado e empresa, na promoção da formação de uma nova legião de favelados como mão de obra barata e subempregada para os negócios que acontecem na porta de suas casas. Ser empreendedor de favela não pode significar vender a comunidade, negociar a sua identidade, e sua força de trabalho a qualquer custo. A favela não deveria ser negociada como uma mercadoria barata no balcão de negócios.

Contudo, acreditamos já ser possível uma resposta para a pergunta que intitula o presente capítulo. O que há em comum entre a comunidade, a favela e a cidade é a possibilidade de tornarem-se mercadorias. A aposta do Estado é transformar qualquer estrutura societal em um mercado submisso ao capital econômico e financeiro. Para isso, o estabelecimento de qualquer tipo de relação se dará de maneira oportunista e calcada em preceitos mercadológicos.

O próximo capítulo busca encontrar elementos teóricos e práticos que localizem e identifiquem o espaço comum da Maré na esteira dessa cidade-negócio, dos sem lugar e de identidades deslocadas da tal pós-modernidade. Mareense, aquele que vive na Maré, é uma identidade articulada na era da globalização e que encontra refúgio na história de sua construção enquanto memória e resistência. E é na rua que os laços comunitários são fortalecidos, mesmo diante da constante tensão tão característica da vida em comum. São os donos da rua que estabelecem uma rotina de encontros e desencontros, muitas vezes conflituosos, porque a rua é o espaço de disputa real e simbólica. E nessa disputa, o Estado se impõe com seu braço armado militarmente e transforma o cotidiano das favelas em um eterno estado de exceção.

Capítulo 2 – Maré: a comunidade da favela

Mareense

*Um ser da maré
Um ser ninguém
Um ser alguém
Um ser sem ser*

*Olhos marejam
Mareja pela lama
Encalha na pena
De gente pequena*

*Ah, a grande política
Musa inspiradora
Não pode ser doutora
Afunde na lama*

*Ah, a política
Sempre tão distinta
Pena dos que distinguem
Favelado de gente sabida*

(Renata Souza – Inverno de 2013)

Este capítulo pretende esboçar como se dá a ocupação da Maré e, conseqüentemente, cria-se uma identidade mareense criada no âmbito da globalização, de identidades descoladas e mutantes, além do recrudescimento de sujeitos sem identidade. Observar como se dá os processos de resistência a partir do fortalecimento da memória local e como isso reverbera no cotidiano das pessoas que vivem na Maré. Analisar como a apropriação da rua se revela como algo intrínseco à vivência comum e conflituosa na favela, além de iniciar a análise sobre os caminhos percorridos pela juventude para o acesso à cultura comunitária em meio à dificuldade de transitar entre as comunidades em constante conflito de grupos armados. Aqui observaremos ainda o impacto da militarização no cotidiano comunitário da Maré.

2.1 Mareense: uma identidade favelada na globalização



Figura 4 – Mareense como parte das reflexões de jornal comunitário/
Fonte: Jornal O Cidadão, 2003

Para o Censo do IBGE de 2010, a Maré concentra uma população de 129 mil habitantes. No entanto, cabe ressaltar que o IBGE e o Instituto Pereira Passos (IPP) deixaram, ao se basearem na legislação municipal que reconhece a Maré como bairro, de agrupar as favelas da região da Maré em único complexo. Áreas como o Parque União, o Parque Rubens Vaz, a Nova Holanda, o Parque Maré, a Baixa do Sapateiro e o Timbau, juntas, contabilizariam 64.215 moradores em 2010. Os números do IBGE, consideram aglomerados subnormais apenas as comunidades que ocupam ou ocupavam áreas públicas ou particulares alheias, não incluem áreas oriundas de conjuntos habitacionais hoje favelizados, como a Vila do João, por exemplo, na Maré.

Sendo assim, há a necessidade de recorrer aos dados levantados pelo projeto “Censo Maré 2000: Quem Somos, quantos somos, o que fazemos? ”, do qual a autora da presente tese

de doutorado trabalhou como recenseadora. O Censo foi realizado pelo Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (Ceasm), com o financiamento do Banco Nacional de Desenvolvimento Social (BNDES), e em parceria com o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (Ipea), o Instituto Pereira Passos (IPP) e a Escola Nacional de Ciências e Estatísticas (Ence). Na ocasião, o Censo Maré registrou a presença de 132.176 residentes contra 113.817 totalizados pelo IBGE em 2000. São 16 comunidades: Parque União (17.796), Vila Pinheiros (15.485), Parque Maré (15.399), Baixa do Sapateiro (11.467), Nova Holanda (11.295), Vila do João (10.651), Rubens Vaz (7.996), Marcílio Dias (7.179), Timbau (6.031), Conjunto Esperança (5.728), Salsa e Merengue (5.309), Praia de Ramos (4.794), Conjunto Pinheiros (4.767), Nova Maré (3.142), Roquete Pinto (2.514), Bento Ribeiro Dantas (2.199) e Mandacaru (429), esta última, removida recentemente.

Os dados revelaram uma Maré cheia de mulheres, 66.976 contra 65.200 homens, e que deságua em quase 1/3 da população composta por crianças e pré-adolescentes. Das crianças entre 7 e 14 anos, 2% exerciam alguma atividade de trabalho e 6% permaneciam fora da escola. O analfabetismo entre adultos acima de 14 anos chegou a 7,9%.

É o reconhecimento dos dados revelados pelo Censo Maré 2000 que o presente estudo toma como base. A ideia é considerar a diversidade da Maré em sua constituição complexa, que data do início da década de 1940. Essa história foi contada nas páginas do jornal comunitário “O Cidadão”³⁰, na editoria “História da Maré”. O jornal, criado como um dos projetos de comunicação do Ceasm em 1999, já na sua primeira edição anunciou que apresentaria a história do bairro a partir do descobrimento do Brasil, em 1500, com base na pesquisa do mestre em história social, então diretor do Ceasm, Antônio Carlos Pinto Vieira.

O resgate histórico, mesmo que minimamente, é necessário para preservação da memória e identidade local, que se qualifica, no caso da Maré, por processos de resistência. Além disso, é importante contar essa história para evitar a equivocada prática de homogeneização da favela, algo já cristalizado nas políticas públicas voltadas para espaços

³⁰ O jornal “O Cidadão”, criado pelo Centro de Ações Solidárias da Maré (Ceasm) em 1999, é referência para o estudo sobre comunicação comunitária no Rio de Janeiro. A iniciativa consolidou um processo de comunicação com base na memória, história e também no próprio cotidiano dos moradores da Maré. Neste ano de 2017, o jornal encontra-se com a sua circulação prejudicada em virtude de dificuldades financeiras. A pesquisa de mestrado da autora da presente tese de doutorado versou sobre “O Cidadão: Uma década de experiência ideológica, pedagógica e política de comunicação comunitária”, dissertação apresentada na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2011. Disponível em http://www.pos.eco.ufrj.br/site/teses_dissertacoes_interna.php?dissertacao=6. Acesso em 10 dezembro de 2016.

populares. No entanto, é preciso localizar a Maré, não só geograficamente, mas trazer à tona o que significa uma identidade mareense em tempos de identidades deslocadas por aquilo que se definiu como “pós-modernidade” nesse mundo globalizado.

Mareense é um termo cunhado pelo jornal “O Cidadão” para denominar aqueles que vivem na favela da Maré. O termo utilizado já nas primeiras edições do jornal foi problematizado na mesma publicação em 2003. A capa da edição de número 27 estampou a manchete: “Mareense!? Existe isso!? Reflexões sobre um bairro em formação”. O jornal ainda questionou: “Será que é possível falar de uma identidade mareense quando muitos moradores sentem na pele o preconceito ao dizer que moram na Maré?” (O leitor, 2003, p.8). A edição jogava luz sobre a ideia de um novo projeto político, com foco no desenvolvimento social, que tivesse como protagonistas os próprios moradores. É interessante avaliarmos como “O Cidadão” anuncia um processo de reivindicação de uma identidade para além da Maré, mas uma identidade favelada. Atualmente, há uma necessidade de ser, estar e fazer no seu lugar, seja organizado em entidades não-governamentais ou mesmo em coletivos alternativos de educação, cultura e de comunicação em favelas. Como notamos no capítulo anterior, a mercantilização da favela é algo muito palpável e os “crias”, aqueles que nascem e se identificam de fato com uma transformação da favela por meio da garantia e acesso a direitos fundamentais, exercem uma forma de resistência à venda da favela a todo custo. Retomaremos esse debate nos próximos subitens, mas desde já é importante ressaltar que o fortalecimento da identidade local é fundamental para a resistência real.

Em um contexto planetário de “crises de identidades” pode parecer contraditório reivindicar qualquer tipo de identidade. Mas é importante notar que essa “crise” encontra eco em um ambiente de intensas transformações nos processos das sociedades modernas, ainda no final do século XX, quando as estáveis referências sofreram abalos. De acordo com Stuart Hall (2011), nesse período, se consolidaram fragmentações em estruturas sólidas como as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. A consequência imediata é a mudança na sensação de sujeito integrado, o que acelera uma espécie de “descentramento do sujeito”, que gera a crise de identidade. Hall defende que, assim como o mundo pós-moderno, “nós somos também ‘pós’ relativamente a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade – algo que, desde o Iluminismo, se supõe definir o próprio

núcleo ou essência de nosso ser fundamenta nossa existência como sujeitos humanos” (HALL, 2011, p.10).

Segundo o autor, há três concepções distintas de identidade. São elas: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O primeiro, o Iluminista, toma como base a essência da pessoa humana, um ser centrado, racional e consciente de sua ação, cujo núcleo interior se mantém essencialmente desde o seu nascimento. Já o sujeito sociológico, diferentemente do anterior, percebe o mundo moderno em sua complexidade e sua formação como inerente às relações interpessoais, entre o “eu e a sociedade”. É nesta concepção que o sujeito se funde às vastas identidades culturais que o cerca, e a consequente reciprocidade gera sujeitos unificados. É a partir desta fase que se encontra a transição para o sujeito pós-moderno, quando deixa de possuir apenas por uma única identidade, mas passa a se afetar por várias identidades - muitas delas contraditórias em si, mas ainda assim assimiladas - e se fragmenta. Por isso, o sujeito pós-moderno não é dotado de uma identidade única e permanente. Ao contrário disso, como afirmam teóricos como Giddens, Harvey e Laclau, é natural do mundo pós-moderno as descontinuidades, rupturas, fragmentações e deslocamentos. Tais situações estão circunscritas na própria conceituação de “globalização”.

Hall defende que a construção do sujeito moderno se deve a eventos como a biologia darwiniana, com o sujeito humano “biologizado”, a razão era fruto da Natureza humana e a mente era o fundamento responsável pelo desenvolvimento do cérebro humano. As novas ciências sociais também são apontadas como marcos desse sujeito moderno, uma vez que trouxeram à tona tanto o sujeito cartesiano quanto a crítica, advinda da Sociologia, dessa racionalidade individualista. Iniciou-se a ideia de que a formação do indivíduo é subjetiva e se dá a partir de suas relações sociais. “Essa internalização do exterior do sujeito, e essa externalização do interior, através da ação no mundo social, constituem a descrição sociológica primária do sujeito moderno e estão compreendidas na teoria da socialização” (HALL, 2011, p.31).

Tanto o sujeito cartesiano quanto o sujeito sociológico são invisibilizados no Modernismo, que emerge de movimentos intelectuais e estéticos na metade do século XX. Nesse período, pôs-se em evidência um sujeito com sua identidade em xeque. Esse indivíduo foi eternizado por Baudelaire com seu *flâneur* no meio da multidão, totalmente desconexo da metrópole impessoal. Um ser solitário e isolado em meio à massa. De acordo com Zygmunt

Bauman (2005), os vagabundos de Simmel junto com os *flâneurs* de Baudelaire não estavam à procura de uma identidade, o que os diferencia dos habitantes do “líquido mundo moderno”. A busca atualmente é por referências comuns das diversas identidades móveis e velozes. “No admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (BAUMAN, 2005, p.33).

O descentramento do sujeito, defende Hall, ocorre por conta de deslocamentos e rompimentos nos discursos do pensamento moderno. O autor pontua cinco evoluções relativas à teoria social e às ciências humanas. A primeira delas diz respeito ao marxismo, mesmo que seus escritos remontem ao século XIX. Reinterpretado por Althusser, Marx priorizou as relações sociais em detrimento do homem como centro de sua análise, e deslocou a ideia de agência individual. Isso impactou a filosofia moderna, já que se fortalece o conceito de que há uma essência universal no homem e esta seria um atributo individual e singular de cada um. A crítica de Bauman (2005) ao marxismo intelectual, da década de 1960, é relativa ao seu determinismo econômico e a sua indiferenciação do liberalismo, já que o legado de Marx foi interpretado de forma reducionista e unilateral. “Havia um irresistível sentido de urgência, uma impaciência que só uma teoria capaz de ser engolida de uma só vez e imediatamente digerida poderia, ao menos por algum tempo, satisfazer” (BAUMAN, 2005, p.39).

O segundo descentramento emerge, no século XX, a partir da teoria de Freud sobre o inconsciente. É nele que se fundam todas as identidades e a sexualidade. O “penso, logo existo” do sujeito racional de Descartes é jogado às traças e a identidade é pensada como processo inconsciente permanentemente em formação. O terceiro deslocamento é protagonizado por Ferdinand Saussure. O linguista estrutural parte da premissa de que a língua é inerente a um sistema social. Além disso, descobre que as palavras e seus significados não são fixos, e são afetadas pelo mundo externo à própria língua. Sob influência de Saussure, os filósofos da linguagem, afirmam que as pessoas não devem fixar-se em apenas um significado, o mesmo vale para o significado de sua identidade. “O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós” (HALL, 2011, p.41).

O quarto descentramento, considerado como o principal pelo autor, se refere à “genealogia do sujeito moderno” de Foucault. O poder disciplinar, que mantém sob vigilância e regulação a população, atingindo os indivíduos e seus corpos, já está em plena vigência no século XIX. Esse poder é exercido através das instituições disciplinares como prisões, quartéis, escolas, hospitais, clínicas, entre outras. São estas que detêm os regimes administrativos e os conhecimentos específicos para controlar e disciplinar o sujeito. Hall argumenta que “embora o poder disciplinar de Foucault seja o produto das novas instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia, suas técnicas envolvem uma aplicação do poder e do saber que individualiza ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo” (Idem, 2011, p.43).

O feminismo é elencado como o quinto e último descentramento da identidade e do sujeito moderno. Fruto de um processo de intensas mobilizações sociais na década de 1960, destaca-se não só por apresentar-se enquanto movimento social, mas por sua crítica teórica. É nesse mesmo período que surge a chamada “política de identidades”, o pulsar dos movimentos identitários trouxe à tona pautas específicas de cada grupo. As feministas deram visibilidade à reivindicação de uma política sexual, tanto para gays quanto para as lésbicas. São elas que se opõem ao sujeito cartesiano e sociológico ao criticar a diferenciação entre o “público” e o “privado”, já que “o pessoal é político”. Graças ao feminismo, o debate sobre subjetividade e as identidades sexuais e de gênero ganham peso político. Questionou o conceito de uma mesma “humanidade” para homens e mulheres. Desestabilizou toda uma concepção de superioridade do homem em detrimento da mulher. Sim, as feministas mexeram na identidade moderna.

É importante ressaltar que as lutas sociais que emergiram na década de 1960 e ecoaram com força na década de 1980, foram elaboradas em um ambiente onde o conceito de “classe” tornou-se insuficiente para as demandas identitárias. Desse modo, Bauman atenta para o fato de as lutas relativas a gênero, raça e heranças coloniais apresentarem as insatisfações sociais, que rivalizavam com o caráter integrador da classe. Por algum tempo, a própria classe vislumbrou uma espécie de:

“(…) *status* de ‘metaidentidade’ em paridade com aquela proclamada pela nacionalidade na era do Estado-nação: o *status* de uma supra-identidade, a mais geral, volumosa e onívora de todas, a identidade que emprestaria significado a todas as outras e as reduziria a um papel secundário” (BAUMAN, 2005, p.42).

A consequência disso, de acordo com o autor, foi a aceleração da fragmentação das lutas sociais. Uma dissensão social que resultou em variados campos de batalhas que não se comunicam, já que a luta passa a se configurar como de grupos e de categorias distintas. Em realidade, defende Bauman, a luta por justiça social foi comprimida em uma diversidade de batalhas por reconhecimento. É importante ressaltar que discordamos veemente de Bauman, uma vez que defendemos as lutas identitárias como ponta de lança para a crítica do sistema capitalista. Um sistema sustentado pelo patriarcado, que subalterniza a mulher e a mata a partir do machismo que a subjuga como propriedade do homem. É este mesmo capitalismo que continua escravizando e exterminando a massa de mulheres e homens negros, principalmente àqueles submetidos à margem de uma sociedade de direitos. São os subempregados e “consumidores falhos”, como denominado pelo próprio Bauman, vendidos como a “carne mais barata” do mercado. Não há uma fragmentação da luta, há o redirecionamento da luta a partir de uma política identitária que se torna o pano de fundo para a luta de classes, já que indica o caminho para a superação das desigualdades sociais, sexuais e de raça.

Nota-se que ao apresentar todo ambiente que inaugura as identidades fragmentadas do sujeito moderno, Hall volta-se para as identidades culturais, especificamente a identidade nacional, que se funda no interior da representação. Isso ocorre porque a representação é a responsável por articular uma série de sistemas que dão sentido ao sujeito. Tanto que a ideia de nação é desenvolvida como “comunidade simbólica” que desperta todo um sentimento de pertencimento, lealdade e identidade, algo experimentado apenas por sociedades tradicionais. É a partir da construção de uma cultura nacional que se estabelece, por exemplo, metodologias educacionais universais, a definição de uma língua matriz, além de uma cultura homogênea.

É nesse contexto que a cultura nacional funciona como discurso, que delimita sentidos e influencia as ações do indivíduo. São as narrativas da nação, acessadas por meio das histórias nacionais, veiculadas pela mídia ou pela própria cultura popular, que viabilizam a criação de uma “comunidade imaginada”, que fortalece o sentimento de representação do cotidiano. Os discursos sobre as origens, as tradições e a narrativa fundacional também são articulados, mas a estratégia que salta aos olhos é a construção de uma nação com base em mitos como o de povo puro e original. O discurso, de acordo com Hall, “constrói identidades

que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade” (HALL, 2011, p.56). A cultura nacional não diferencia as pessoas por gênero, raça, etnia ou classe, em vez disso, busca o consenso para sua unificação, como uma família nacional. Sendo assim, Hall sugere que a cultura nacional seja entendida, através de seus dispositivos discursivos, como algo que articula a diferença enquanto unidade e, conseqüentemente, uma única identidade.

É importante, nesse momento, retomar o papel da “sociedade” na construção desse sujeito, de acordo com Bauman, uma identidade autônoma, mas que exige cuidado:

Fazer da ‘identidade’ uma tarefa e o objetivo do trabalho de toda uma vida, em comparação com a atribuição a estados da era pré-moderna, foi um ato de libertação da inércia dos costumes tradicionais, das autoridades imutáveis, das rotinas preestabelecidas e das verdades inquestionáveis. Mas, como Alain Peyrefitte descobriu em seu meticuloso estudo da história, essa liberdade nova, sem precedentes, representada pela auto-identificação, que se seguiu à decomposição do sistema de estados, foi acompanhada de um confiança, igualmente nova e sem precedentes, em si mesmo e nos outros, assim como nos méritos da companhia de outras pessoas, que recebeu o nome de ‘sociedade’: em sua sabedoria coletiva, na confiabilidade de suas instruções, na durabilidade de suas instituições. (...) A sociedade é necessária como um árbitro, não como outro jogador que mantém as cartas coladas ao peito e gosta de surpreender você (BAUMAN, 2005, p.56).

A possibilidade de uma “auto identificação”, trouxe para o indivíduo a responsabilidade sobre suas escolhas. Esse deslocamento, representou a indiferença sobre os poderes superiores em relação a essas escolhas. Isso acelerou o processo denominado por Bauman de “liquefação” das estruturas e instituições sociais, o que caracterizou a passagem de uma modernidade “sólida” para uma etapa mais “fluída”. E a fluidez guarda consigo a insegurança, e a “sociedade” é desacreditada enquanto árbitro desse jogo. “A força da sociedade e o seu poder sobre os indivíduos agora se baseiam no fato de ela ser ‘não-localizável’ em sua atitude evasiva, versatilidade e volatilidade na imprevisibilidade desorientadora de seus movimentos. (...) um jogador não confiável” (BAUMAN, 2005, p.58).

Toda essa estrutura desaguou nos processos de globalização, iniciados no final do século XX. Em escala global, esse evento transborda as barreiras e fronteiras nacionais, interconectando e comprimindo as noções de espaço e tempo entre os sujeitos mundiais. Bauman (2005) defende que esse fenômeno resulta da intenção do Estado de abrir mão de

uma união inabalável com a nação. No entanto, é na globalização que a ideia de sociedade clássica limitada tanto no espaço quanto no tempo ganha novos contornos. As consequências imediatas são, para Hall, homogeneização cultural, o fortalecimento das resistências locais à globalização e o aparecimento das identidades híbridas. Desse modo, não há lugar estável para as identidades nacionais, uma vez que são paulatinamente substituídas por identidades locais. É o que autor está chamando de “pós-moderno global”. Em outros termos, mesmo que, por conta do avanço do acesso a direitos legais e cidadania, as identidades nacionais continuem necessárias e fortes, no entanto, no aspecto da cultura nacional, as identidades locais, regionais e comunitárias ganham tanta notoriedade e legitimidade a ponto de eliminar as identidades nacionais.

Para Bauman, essa “construção nacional”, tanto em defesa da língua e hábitos locais contra o “capital”, buscava estabelecer uma homogeneidade e uniformidade. “O próprio patriotismo nacional distribuiu suas tropas em duas frentes: contra o ‘particularismo local’, em nome do destino e dos interesses nacionais compartilhados; e contra o ‘cosmopolitismo sem raízes’, que via e tratava os nacionalistas como provincianos” (BAUMAN, 2005, p.83). Isso porque a identidade sempre estará inserida em um campo de batalhas, porque trata-se de uma luta contra a dissolução e a fragmentação. Além disso, há uma vontade de liberdade para uma auto definição e autoafirmação identitárias, mesmo que para isso se apele para o “comunitário”. Mas sempre haverá tensão entre essas partes.

Sobre a cultura homogeneizada resultante do processo de globalização, Stuart Hall defende que há pelo menos três contra tendências. A primeira delas, argumentada por Kevin Robins, trata de uma valorização da diferença e a mercantilização da etnia, qualificada como “alteridade” vinculada à característica local, o que sugere uma nova interlocução entre o global e o local. Isso quer dizer que não há, necessariamente, a substituição de um pelo outro, já que estão em aberto novas identificações tanto globais quanto locais. O segundo ponto aborda o debate sobre a desigual distribuição da globalização, a partir de uma “geometria do poder”, defendida por Doreen Massey. A última contra tendência defende que, uma vez desequilibrada, ainda haja a diferenciação de poder cultural entre o Ocidente e o restante do mundo. Ou seja, a globalização seria um evento marcadamente ocidental, já que as identidades da modernidade ocidental são veiculadas por sua forte indústria cultural em mão única nas redes globais. Hall rechaça esse último postulado uma vez que a globalização,

mesmo que de forma desigual e em diferentes velocidades, produz efeitos polinizadores em toda a parte do globo. Não há mais lugares puros e etnicamente intocáveis, como creem a “fantasia colonial”.

Nesse processo de homogeneização das identidades globais, Hall destaca o fenômeno da imigração como o mais impactante. Segundo o autor, os fluxos migratórios correspondem quase que ao mesmo volume do movimento de mercadorias ocidentais. Uma vez atraídos pelo consumismo global, os imigrantes mais pobres, seja em consequência da seca, da guerra civil e dos conflitos políticos, creem que os lugares aonde são produzidos essas mesmas mercadorias disponibilizam oportunidades para o seu sustento. Uma migração sem controle que toma conta da nossa história recente, já que a distância entre os polos do globo fica apenas a uma passagem de avião.

Com os fluxos migratórios, cresce também o que Hall classificou como “racismo cultural”. O que assistimos com os Estados Unidos e suas políticas antimigratórias protagonizadas pelo seu multimilionário presidente, Donald Trump, remonta inclusive, guardadas as proporções, à Guerra Fria. Exemplo disso é o fato de a principal autoridade norte-americana sugerir ao país vizinho, o México, que construa um muro na fronteira para evitar que imigrantes pobres a ultrapassem. Entre outras medidas, Trump cancelou o visto de diversos refugiados, inclusive impedindo-os de adentrar os Estados Unidos já nos principais aeroportos do país. Esse é um dos resultados da intolerância e da exclusão já defendidas por muitos partidos e movimentos políticos, tanto de direita quando de esquerda, no Ocidente.

Há ainda, nesse contexto de identidades homogeneizadas, uma tentativa de se recuperar uma “Tradição” que seja pura e reestabeleça identidades unitárias. Em outra ponta, há a crença de que a identidade ainda se funde na história, na política e na própria representação tornando-se, outra vez, unitária com a “Tradução”, descrita por Robins. Na tradução, as identidades transpassam as fronteiras naturais e geográficas, mas mantêm seus vínculos com suas origens sem que, necessariamente, pensem em um retorno ao seu lugar. Nesse sentido, acabam por interagir com as diversas culturas sem assimilá-las para si. De acordo com Hall, essa tradução se dá com as migrações pós-colonial, as novas diásporas. Nesse quadro, para sobreviverem, essas pessoas devem falar pelo menos duas línguas e se correlacionar com pelo menos duas identidades. Essa modernidade tardia deu lugar às culturas híbridas, que retomaremos mais tarde.

De acordo com Bauman, nessa batalha por identidade, a única que se furta da destruição de outras talvez seja a identidade da raça humana, já reivindicada por Kant, uma vez que se qualifica pelo seu caráter inclusivo. “Diferentemente de muitas outras identidades concorrentes, ela carece de instrumentos coercitivos – instituições políticas, códigos jurídicos, tribunais de justiça, polícia – que poderiam dar coragem ao medroso” (BAUMAN, 2005, p.86). Tal coragem viria, em verdade, para realizar missões proselitistas. Atualmente, esse seria o desafio a ser enfrentado por nossa humanidade, mesmo fragmentada e dividida, a única arma disponível é a militância.

No entanto, a conclusão que Hall articula é a ideia de que a globalização acaba por descentrar o próprio Ocidente. Diz ele:

Tanto o liberalismo quanto o marxismo, em suas diferentes formas, davam a entender que o apego ao local e ao particular dariam gradualmente vez a valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas ou internacionais: que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de apego – a espécie de coisa que seria ‘dissolvida’ pela força revolucionadora da modernidade. De acordo com essas ‘metanarrativas’ da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às ‘comunidades imaginadas’, seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universais. Entretanto, a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo ‘global’ nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do local. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isto também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente (HALL, 2011, p.97).

E os sujeitos excluídos de identidade? E aqueles que não tiveram a possibilidade de eleger sua própria identidade? Bauman argumenta que nas batalhas por reconhecimento, seja individual ou coletivo, há um poder hierárquico. Em um dos flancos, são dispostas as identidades escolhidas e preferidas, em contraposição estão as velhas identidades, execradas e esquecidas no passado. E numa outra ponta, há as identidades impostas, que são estereotipadas e estigmatizadas, alicerçadas nas forças inimigas. Nesse enfrentamento, a identidade perdedora é repelida. No entanto, ainda há aqueles considerados tão inferiores que sequer são reconhecidos na hierarquia do poder. São as pessoas que não só têm o seu direito de adotar uma identidade, mas têm negado o seu direito de reivindicar uma identidade distinta das disponíveis no mercado de identidades impostas. São denominadas como uma espécie de

“subclasse”, enterradas além do limite da sociedade, exiladas de sua própria existência. Subclasse significa “a ausência de identidade, a abolição ou negação da individualidade, do rosto – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas” (BAUMAN, 2005, p.46).

Ao citar Giorgio Agamben, Bauman revela que o sujeito da subclasse perdeu o seu “*bios*”, que lhe confere a vivência em sociedade, para o “*zoe*”, caracterizado por uma vida animalizada, ou seja, há a perda da humanidade com suas referências sociais. Desse modo, a mais impactante produção da globalização é a de “lixo humano”, uma produção lenta, mas constante, de sujeitos descartáveis e rejeitados, uma vez que não se inserem no ciclo econômico capitalista. Um lixo depositado em todos os lugares, principalmente aonde essa economia é exercida de forma mais intensa. E a solução para a remoção desse lixo se dá por estratégias políticas e militares do próprio Ocidente. Isso posto, percebe-se que o que, no século XIX, Marx denominou de exploração, atualmente podemos classificar como exclusão. Esse fenômeno é planetário, a pobreza e a miséria se alastram como fogo em mato seco.

Há quem defenda que a globalização também trouxe consigo a “era do multiculturalismo”, algo classificado por Bauman como experiência exclusiva de uma “elite global”. São pessoas que viajam mundo a fora, mesmo em seus computadores pessoais, e se articulam com uma cultura global que oferece uma gama de produtos a sua escolha e desfrute. É quase um estilo de vida. No entanto, não é algo disponível e possível para a maior parte da população mundial.

“(…) que permanece presa ao local de nascimento e, se desejasse ir para outros lugares em busca de uma vida melhor ou simplesmente diferente, seria detido na fronteira mais próxima, ou confinada em campos para imigrantes ilegais” (BAUMAN, 2005, p.103).

São os excluídos do banquete global. Por outro lado, a elite acaba por ser “livre” para ser o que quiser, ao mesmo tempo que culpa os próprios excluídos por terem e gozarem dessa tal liberdade.

A máxima “pense global e aja local” é criticada por Bauman já que não acredita na possibilidade de problemas gigantescos globalmente serem passível de resolução localmente. Inclusive, argumenta que os defensores de identidades locais estejam a serviço da lógica

global, já que se mantêm no jogo da própria globalização. Para ele, “as forças globais descontroladas, e seus efeitos cegos e dolorosos, devem ser postas sob controle popular democrático e forçadas a respeitar e observar os princípios éticos da coabitação humana e da justiça social” (BAUMAN, 2005, p.95). Dessa forma, estaria aberta a possibilidade de a identidade elevar-se, no nível mundial, ao nível da humanidade.

Diante de todo esse debate, faz sentido a construção e o reconhecimento de uma identidade mareense nesse mundo globalizado, tão caracterizado por identidades fluídas, inconstantes e de subclasses. Diferente do fatalismo apontado por Bauman, a Maré atualiza o seu “bios” com base no conhecimento comum. As referências locais são fortalecidas no cotidiano a partir das experiências compartilhadas coletivamente nessa comunidade. Não há que romantizar, no sentido ingênuo da palavra, essa constatação. É importante ressaltar a história de existência e resistência da Maré. E isso é uma decisão e uma postura política diante da tentativa do Estado de reprimir, invisibilizar e exterminar a da favela. Essa é a história da Maré e de muitas outras favelas do Rio de Janeiro, que encontram na resistência uma forma de existência. Desse modo, realçar e recuperar a memória local faz parte desse processo mareense de ser em comum.

2.2 Memória para a resistência

A resistência real, provocada pelo fortalecimento da identidade local, se dá quando se tem acesso à sua história e memória, tanto cultural como social. Sendo assim, é chegada a hora de apresentar um breve resumo do surgimento das primeiras favelas da Maré. Tomaremos como base o levantamento articulado pelo jornal “O Cidadão”, entre as edições de nº12, publicada em 2001, até a edição nº28, do ano de 2002. O jornal comunitário fez um apanhado sobre o surgimento das principais favelas da Maré a partir da história oral narrada a partir da experiência de seus moradores, além da consulta a documentos oficiais. Busca-se, assim, reivindicar a experiência daqueles que construíram a Maré, já que, como nos alerta Walter Benjamin (2012), a pobreza em experiência, tanto privada como da própria humanidade, se configura como uma nova barbárie.

A publicação inaugura a história do surgimento de cada uma das favelas, com as memórias da primeira moradora do Morro do Timbau, Dona Orosina, falecida em 1994, com mais de 100 anos, como demonstramos na Figura 5, logo a seguir. Popularmente conhecido

como Timbau, essa é a única favela íngreme da Maré, e a primeira a ser ocupada. “Timbau” vem do Tupi “tiipau”, que significa “entre águas”. É importante notar que a Maré é um espaço alagado, não à toa as primeiras casas eram de palafitas.



Figura 5 – Dona Orosina história oral da Maré.
Fonte: Jornal O Cidadão, 2001

Mas o que foi crucial na ocupação da Maré foi a construção da Avenida Brasil, em 1946. Inicialmente chamada de “Variante Rio-Petrópolis”, a via foi dando lugar à ocupação das áreas em seu entorno, inclusive pelos próprios trabalhadores da obra da rodovia. A nova via proporcionou uma comunicação real entre o centro da cidade e seu subúrbio, além da ligação intermunicipal e estadual. É nessa mesma época que se instalam grandes indústrias, como a Refinaria de Manguinhos, considerada como a grande responsável pela explosão demográfica ocorrida nas regiões do Caju, São Cristóvão, Benfica, Manguinhos e Bonsucesso. A facilidade do acesso à cidade também trouxe prejuízos, várias pessoas foram atropeladas e mortas nas pistas, que inicialmente era apenas uma via de mão dupla, e logo

tornou-se o principal eixo rodoviário da cidade, ainda sem passarelas (A construção, 2001, p. 12)³¹.

Outro fator histórico que marca a ocupação inicial da Maré é a migração nordestina, entre 1940 e 1960. Em virtude do avanço do capitalismo nas áreas agrícolas, novos latifúndios foram estabelecidos para o aumento da produção. Enquanto isso, nas cidades do sudeste, a industrialização se tornava mais atraente para aqueles que tinham perdido suas terras no campo e/ou sofriam com a seca. O Rio e São Paulo foram as portas de entradas, ainda mais facilitada pela construção da BR-116, que faz a ligação Rio-Bahia. Contratados como mão-de-obra barata e com pouca qualificação, restava aos migrantes ocupar lugares para moradias consideradas “sub-habitações” e as favelas. A falta de políticas públicas urbanas e habitacional agravou o problema. É nessa época que são criados mecanismos de repressão e contenção das favelas, como a Fundação Leão XIII e a Guarda Municipal, que encapavam a política de remoção (Logo após, 2001, p. 12)³².

A Baixa do Sapateiro foi erguida aos pés do Morro do Timbau por volta de 1947. A área alagadiça obrigou a construção de habitações tipo palafitas, barracos de madeiras sustentados com toras de cerca de dois metros de altura sobre o mangue. Há três versões sobre a escolha do nome. Uma delas diz respeito a um suposto sapateiro que teria sido o primeiro morador da área. A segunda versão faz alusão à Baixa do Sapateiro da Bahia, já que muitos de seus moradores são originários do Nordeste. A última faz referência a uma das espécies de planta do então manguezal, a *Rhizophora mangle*, conhecida como sapateiro, por ser utilizada na fabricação de tamancos, calçado popular de famílias portuguesas.

O aterro da Cidade Universitária da UFRJ, no entorno da Ilha do Fundão, impulsionou a ocupação da Baixa já que, com a construção da ponte Oswaldo Cruz, o local ficou no caminho de ida e volta da Cidade Universitária. Os moradores construía as palafitas à noite, com restos de madeiras e latas, e a Guarda Municipal as destruía pela manhã, com tratores e cabos de aço que içavam as casas. Essa política de repressão e remoção constante dos moradores fez com que eles se organizassem e fundassem uma Associação em

³¹ A construção da Avenida Brasil foi pauta do jornal O Cidadão, na edição de número 13, de 2001. Os artigos do jornal O Cidadão, inicialmente, não dispunham de assinatura de autoria já que a instituição que o criou, o Ceasm, se responsabilizava por todo o conteúdo da publicação, mesmo que houvesse um jornalista responsável à época. Desse modo, como propõe as regras da ABNT, incluiremos como referência as primeiras duas palavras do artigo citado.

³² Sobre a imigração nordestina, podemos encontrar relatos na edição de número 15 do jornal O Cidadão, publicada em 2001.

1957. As últimas palafitas foram demolidas em 1980 e seus moradores foram removidos para os conjuntos habitacionais Vila do João e, logo depois, Vila dos Pinheiros, construídos a partir do Projeto Rio, do Governo Federal. Atualmente, a Baixa tem cerca de 15 mil moradores em aproximadamente quatro mil domicílios.

O Parque Maré, local que resido e que por muitas vezes é confundido com a Nova Holanda, por sua proximidade, surgiu na década de 1950 com barracos de palafitas. As palafitas ainda fazem parte do imaginário dos moradores antigos, porque o terreno sofria com o intenso ir e vir das águas da Baía de Guanabara, que alimentava a vegetação de mangue e a própria lama. Sua proximidade com a Avenida Brasil facilitou o processo de aterro, que em um primeiro momento era feito com carvão. Depois, os moradores passaram a reutilizar os restos das demolições de obras em que trabalhavam. A partir daí, cotizavam entre si para a compra de caminhões de aterro para firmar o solo. Sem qualquer infraestrutura, tudo era improvisado, desde o abastecimento de água e energia, puxados através dos já conhecidos “gatos” (O Parque, 2001, p. 24)³³

É importante ressaltar que, inicialmente, 1/3 da população da Maré vivia em palafitas nas comunidades Parque Maré e Baixa do Sapateiro. Com um único cômodo sobre a água poluída da Baía de Guanabara e a precariedade de uma ambiência insalubre, as pessoas eram expostas a todo tipo de doenças. Não eram raros os casos de hepatite, hanseníase e tuberculose. Além disso, são inúmeras as histórias de pessoas acidentadas nas ruas improvisadas com tábuas suspensas e inseguras. À época, final da década de 1970 e início de 1980, para resolver a situação desses moradores, o Banco Nacional de Habitação (BNH) criou o Programa de Erradicação da Sub-habitação para a criação de novas habitações para o assentamento dos moradores de palafitas (Na edição, 2002, p.24).

A Associação de Moradores do Parque Maré só foi fundada na década de 1960. À época já havia um núcleo de ocupação junto à Rua Teixeira Ribeiro, local que se notabilizou como a principal rede de comércios e festividades da Maré. É nessa rua que acontece todos os sábados uma feira de diversos produtos pela manhã e um enorme baile funk à noite, que vai até o sol raiar. Voltaremos à Rua Teixeira Ribeiro nos próximos subitens.

³³ O Parque Maré e a sua história estamparam a edição de número 17, em novembro de 2001, no jornal O Cidadão. Algumas edições do jornal comunitário, como esta que citamos, foram digitalizadas. Disponível em <http://jornalocidadao.net/edicoes-anteriores/>. Acesso em 10 de dezembro de 2016.

Em paralelo ao surgimento do Parque Maré, também é ocupado um local conhecido como areal, atual Parque Rubens Vaz, nome escolhido em homenagem ao major assassinado na rua Toneleros, em Copacabana. É a partir dali que os moradores, em 1954, aproveitaram a adutora que passava pela Avenida Brasil para instalar clandestinamente uma bica na Rua João Araújo, principal rua da comunidade, batizada com o nome de primeira liderança comunitária daquele espaço. A história oral dá conta de que, com a repressão policial a construções de alvenaria, moradores ergueriam suas paredes de tijolos por dentro da estrutura de madeira para a polícia não destruí-la. Tudo feito pelos moradores na calada da noite. As madeiras só eram retiradas quando a casa de alvenaria já estivesse praticamente pronta e sem possibilidade de demolição.

Uma curiosidade sobre o processo de aterramento da Maré diz respeito ao fato de que se necessitava de um volume de terra enorme para firmar um solo sobre o terreno alagado. Por isso, diferentes estratégias foram usadas antes da implantação do Projeto Rio, que na década de 1980 aterrou toda a região. Exemplo disso era o carvão retirado aos montes das sobras da Companhia Estadual de Gás. A serragem também fez parte do material que ajudou a segurar o solo, já que havia uma serraria de nome Tora, onde os moradores buscavam restos de madeira e serragem para construir suas casas (A história, 2002, p. 24)³⁴.

O ano de 1958 marca o processo de ocupação do Parque União. Muito estimulada por um integrante do Partido Comunista Brasileiro (PCB), o advogado Margarino Torres, passou-se à venda mais organizada de lotes, que correspondiam à delimitação de sete metros de largura e dez metros de comprimento. A ideia do advogado comunista, que já possuía escritório na Rubens Vaz, era de tornar a nova ocupação um bairro proletário que viabilizasse uma boa circulação. Ao lado do Parque Rubens Vaz, o Parque União é separado pelo canal da Portuária, atualmente conhecido como valão. Para ocupar os lotes, o comunista exigia dos moradores uma taxa de 3 mil cruzeiros e carteira de trabalho, além de proibir a construção de casas de jogos e prostituição, para evitar a proliferação de “maus elementos”. A gestão de Margarino foi até 1961 (Em 1959, 2002, p. 24)³⁵.

³⁴ A história sobre os aterramentos viabilizados pelos próprios moradores foram exploradas na edição de número 18, publicada em fevereiro de 2002, no jornal O Cidadão.

³⁵ Em 1959, o PCB articulava sua mobilização política e social na Maré através de seu advogado Margarino Torres. A edição de número 19, publicada em abril de 2002, no jornal O Cidadão aborda esse tema.

Atualmente, o Parque União (PU) é a favela que congrega a maior população nordestina da Maré. Aos fins de semana, a Praça do Parque União, que fica às margens da Avenida Brasil, entre a entrada da Ilha do Fundão e a passarela 10, é rodeada por barracas com comidas típicas nordestinas e tem uma agenda de eventos recheados com bandas de forró. Podemos especular que, depois da Feira de Tradições Nordestinas de São Cristóvão, talvez seja a praça do Parque União o principal ponto de encontro dos nordestinos do Rio de Janeiro, não só por sua população em si, mas pela facilidade de acesso à praça. A rua que dá acesso à praça, chamada Ary Leão, também é considerada um dos points da Maré, porque além de inúmeros bares e restaurantes, possui uma feira tipo “Itaipava” às sextas à noite, que mobiliza uma quantidade expressiva de pessoas, o que dificulta até a caminhada pela rua. É também nessa rua que acontece, o já conhecido pela juventude funkeira, o Baile do PU.

Diferente da maioria das favelas da Maré, um dado histórico que remonta o surgimento da favela Nova Holanda, uma das comunidades mais conhecidas da Maré, é o processo de urbanização e modernização executado pelo governo Carlos Lacerda na década de 1960. A política de urbanização da cidade consistia em grandes obras na Zona Sul e a remoção de favelas para os locais mais afastados do eixo Centro-Zona Sul. Seus moradores foram realocados nos chamados Centros de Habitação Provisório (CHP). O desmonte de favelas como a Macedo Sobrinho, Favela dos Esqueleto, Morro da Formiga, Praia do Pinto e o morro do Querosene resultou na remoção de seus moradores para habitações provisórias construídas no terreno logo denominado Nova Holanda. A Nova Holanda revela a velha política em que o provisório torna-se *ad aeternum*. Tanto que moradores antigos se referem às ruas com seus números, como o exemplo da atual Rua Jorge Luiz ser caracterizada como antiga Rua 1.

É importante notar que ainda hoje há dificuldades objetivas em definir onde começa o Parque Maré e termina a Nova Holanda. O que nos apresenta pistas concretas é a localização das associações de moradores das respectivas favelas. As ruas irregulares do Parque Maré se entrelaçam com as ruas minimamente projetadas da Nova Holanda. Para se ter uma ideia, a rua em que vivo no Parque Maré dificilmente é reconhecida como sendo desta comunidade. Isso me obriga a apresentar como referência para o meu endereço a Nova Holanda. Outro fato que demonstra a confusão dos moradores em distinguir as duas favelas é a localização do baile funk da Nova Holanda, que ocorre na Rua Teixeira Ribeiro, que

pertence a favela Parque Maré. Em verdade, uma geração inteira de jovens que cresceram no Parque Maré, principalmente a geração da qual faço parte, passou a vida se identificando como moradora da Nova Holanda. E isso não é por acaso, todas as atividades culturais, seja o baile funk ou festas de rua, que atraíam a nossa juventude, eram mobilizadas por atores locais na praça e nas ruas da Nova Holanda.

Particularmente, só descobri que a minha rua ficava no Parque Maré quando participei do Censo Maré 2000 como recenseadora. Mas a confirmação de fato do meu endereço só veio quando precisei de um “atestado de pobreza”, documento geralmente encaminhado pelas associações de moradores de favelas, para apresentar no ato da minha matrícula para a bolsa de estudos na PUC-Rio, em 2003. Foi à Associação de Moradores e Amigos do Parque Maré que tive que recorrer. Ainda assim, me identifico como moradora da Nova Holanda, afinal se identificar é partilhar de vivências comuns e cotidianas, e não será a esquina da minha rua, localizada entre o Parque Maré e a Nova Holanda, que me privará desse reconhecimento. Toda essa explicação é para justificar a atenção da presente tese mais localizada na história de ontem e de hoje da Nova Holanda.

Com relação à história de ontem, é preciso ressaltar que, o fato de ser construída como um Centro de Habitação Provisório levou a situações de controle constante sobre os moradores da Nova Holanda. A favela era regida por uma série de normas e condutas rígidas, inclusive com a delimitação de horário para entrada e saída, além da tácita proibição da venda dos imóveis e alteração de sua estrutura física. Todo esse aparato era administrado por órgãos do governo como a Fundação Leão XIII e um posto da Polícia Militar. À época, a justificativa governamental para tal estratégia era a de, além de manter a ordem, estimular “hábitos de boa convivência”. O que significa na prática a vigilância e a “domesticação” dos novos moradores.

Em contrapartida, as condições de infraestrutura e materiais da Nova Holanda também eram diferenciadas das demais comunidades. As ruas mais largas davam lugar a lotes com cinco metros de largura e dez de comprimento. As casas construídas de madeira respeitavam a dois modelos, as baixas, com um andar, e as com dois andares, conhecidas popularmente como *duplex*. Todas eram compostas por uma sala, dois quartos, uma cozinha, um banheiro, quintal e varanda. No entanto, o esgotamento provisório não deu conta do aumento populacional, o mesmo ocorreu com o fornecimento de água e energia elétrica. Os

moradores lidavam com esgoto a céu aberto e falta d'água, o que os obrigavam a buscar água fora da favela em um recipiente chamado de rola (um barril, com dois pneus sem aro, transpassado por um vergalhão que permitia movimentar o recipiente rolando). A Fundação Leão XIII era a responsável pela manutenção “gratuita” da rede elétrica, mas logo se demonstrou ineficiente e inoperante neste quesito. Com a constante queda de energia também se intensificou a indignação dos moradores que se reuniram na chamada Comissão de Luz. Esta Comissão era a responsável pela cotização entre os moradores, mas logo fora extinta diante da falta de recursos (NÓBREGA *et al*, 2012, p. 88).

A Nova Holanda deixou de ser tutelada pela Fundação Leão XIII, entre o final da década de 1970 e início de 1980, diante da organização de um movimento popular na comunidade que questionou suas ações e/ou inoperância. É importante ressaltar que esse processo de organização seguiu um contexto de crítica à política econômica da ditadura militar, principalmente no ano de 1979. Com a realização do Projeto Promorar, também apelidado de Projeto Rio, criado ainda na ditadura, pretendia-se aumentar sua força política e, ao mesmo tempo, buscava brechar a influência de setores que reivindicavam o processo democratização política. A ditadura apoiada por grande parte da grande imprensa, contou com a reportagem de O Globo, em 1981, com a seguinte manchete: “Favela da Maré vive euforia do Projeto Rio”. A presença do então Presidente da República, “Sr. João Figueiredo”, na Maré, foi compartilhada junto a uma suposta satisfação dos moradores com o Projeto Rio na figura do então presidente da Associação dos Moradores do Morro do Timbau, “Seu Manolo. Em realidade, o descontentamento com relação à postura autoritária na execução do Projeto Rio e a possibilidade ainda aberta de remoção criaram um ambiente fértil para uma organização das lideranças comunitárias em uma Comissão de Defesa das Favelas da Maré ” (NÓBREGA *et al*, 2012, p. 94).

Em 1981, a primeira Associações de Moradores e Amigos da Nova Holanda (AMANH) foi criada por exigência do governo federal, já que o Projeto Rio priorizava a negociação sobre a urbanização em relação direta com essas associações comunitárias. Ainda muito influenciada por lideranças ligadas à Fundação Leão XIII, a Associação acabou por secundarizar a luta em defesa dos próprios moradores e esses passaram a criticar posicionamentos políticos frente às demandas da comunidade. O acirramento dos questionamentos levou a organização de grupos da igreja, agentes de saúde do “postinho” e

integrantes do bloco de carnaval a articularem uma nova chapa para a disputa da direção da Associação no processo eleitoral de 1984. Assim concorreram duas chapas: a Chapa Azul, com integrantes da situação, e a Chapa Rosa, encabeçada pela jovem paraibana Eliana Souza Silva. Por 1.137 votos contra 417, da concorrente, a Chapa Rosa saiu vencedora do pleito e um novo processo de lutas se iniciou.

Eliana Souza Silva chegou ao Rio em 1970 com seus pais e foi morar na Nova Holanda. Na cidade natal, em Areia Branca, seus pais já eram envolvidos com movimentos de igrejas e já na adolescência Eliana ajudou a articular a construção da primeira capela da comunidade, que existe ainda hoje. No ensino médio, aos 17 anos, participou de um processo de formação promovido pela Fundação Osvaldo Cruz (FioCruz) sobre saúde e educação na favela. Através dessa qualificação, que contou com constantes debates de moradores sobre as condições objetivas na Nova Holanda, passou a compreender a situação de desigualdade estabelecida entre a favela e a cidade, além da precariedade em termos do acesso à saúde e educação.

Em entrevista, Eliana nos conta em detalhes como desencadeou sua atuação política na Nova Holanda:

Nesse grupo, que virou os agentes comunitários de saúde e educação na Nova Holanda, nos demos conta de todo esse processo de desigualdade, naquela época a Maré só tinha seis favelas. A gente queria entender como organizar a Associação de Moradores, porque até então a Leão XIII tinha um estatuto, em que uma pessoa que era o “Seu José”, que morava na Principal e tinha uma relação com a Leão XIII, foi aclamado presidente da Associação, mas havia toda uma manipulação. Fomos atrás do estatuto e descobrimos que ele havia sido aclamado sem que a comunidade fosse chamada. Então, esperamos o mandato dele acabar legalmente, para tentar provocar uma eleição. Começamos a fazer reuniões mensais desse grupo, e cada vez mais envolvemos outras pessoas da Nova Holanda, e decidimos fazer uma chapa. Foi aí que me envolvi com a disputa da Associação, porque a gente passou a fazer muitas reuniões para discutir os problemas da Nova Holanda. No grupo que eu fazia parte, tinha outros jovens, começamos a discutir a formação da chapa e fizemos uma eleição interna para cada cargo na composição da chapa, avaliando quem tinha mais perfil para os cargos. E fui escolhida pelo grupo para estar na cabeça da chapa. Que era a Chapa Rosa composta de uma maioria de mulheres. Naquela época tínhamos um processo de abertura política, porque tinha acabado a ditadura militar. O Brizola tinha sido eleito governador, havia uma abertura muito grande e isso favoreceu todo um protagonismo local e participação. Procuramos a Leão XIII para garantir a legitimidade do processo eleitoral, porque tirar a Leão XIII era um desafio porque eles estavam aqui e eram donos de todos os espaços, inclusive esse que a Redes (Ong Redes de Desenvolvimento da Maré) ocupa hoje. Outro desafio era fazer com que as pessoas quisessem participar da eleição, e a gente conseguiu fazer um quórum e ganhar com mil e poucos votos contra os quatrocentos e pouco do Totonho. Fomos de porta em porta nas casas da Nova Holanda e conseguimos cadastrar cerca de duas mil pessoas. Foi um processo muito bonito. E, no meu ponto de vista, esses dois momentos, o trabalho como agente de saúde e educação mais o

processo de disputa da Associação, foi quando aprendi tudo que sei e tudo o que acredito” (ELIANA SILVA, 2017, depoimento colhido em abril de 2017).

Já em 1982, o surgimento da Vila do João, no local do então Aeroporto de Manguinhos, que foi comprado pelo Banco Nacional de Habitação (BNH), se concretizou como a primeira etapa do Projeto-Rio. A ideia era que as pessoas removidas das palafitas da Baixa do Sapateiro e do Parque Maré ocupassem as novas instalações compostas por um conjunto de 193 casas, que tinham no máximo 44 m². O nome do conjunto foi dado em homenagem ao então presidente, João Batista Figueiredo, que inaugurou pessoalmente a comunidade. No mesmo ano em que a disputa política girava em torno da campanha estadual, também foi inaugurada a primeira creche, com o nome da primeira dama “Tia Dulce”. As casas construídas, com aparato dos governos federal e estadual, além de empresas privadas, foram ocupadas a partir de um cadastro socioeconômico. À época, por conta dos conflitos armados e tiroteios, os moradores apelidaram o local de “Malvinas”, em referência à Guerra das Malvinas, entre Inglaterra e Argentina, datada do início dos anos 1980. Também chamavam a comunidade de “Inferno Colorido”, já que as casas pré-fabricadas retinham muito calor e eram pintadas com cores sortidas (Na área, 2002, p.16)³⁶.

A história de surgimento da Vila do Pinheiro data de 1983 e confunde-se com a ocupação da Vila do João, já que teve o mesmo objetivo: abrigar os moradores das casas de palafitas. Mas o local era inicialmente conhecido como a Ilha do Pinheiro, uma ilha que acabou sendo incorporada ao continente por conta do aterramento promovido pelo Projeto-Rio. Essa ilha era de responsabilidade do Instituto Oswaldo Cruz, que fazia pesquisas e experiências com os macacos rhesus que habitavam o local, mas logo foi arrematada pelo BNH. É curioso que ainda hoje o local abrigue um Parque Ecológico, conhecido como “mata”, onde, apesar de abandonado pelo poder público, os moradores encontram lazer aos fins de semana na única área arborizada e verde da Maré.

À época, foram construídas 2.300 casas, de no máximo 30 m², que abrigaram cerca de 15 mil moradores de palafitas. Logo depois, no lugar conhecido como “Setor Pinheiro” foram construídos 1.380 apartamentos, para famílias com renda mais alta que pudessem comprar o imóvel, o que permitiria a auto sustentação do Projeto-Rio, mas essa tentativa foi

³⁶ Na área da Vila do João, o “inferno colorido” fazia menção as casinhas coloridas em meio a constantes tiroteios. Essa trágica curiosidade é explorada na edição de número 25, publicada em novembro de 2002, no jornal O Cidadão.

frustrada. A área, hoje conhecida como Conjunto Pinheiro, foi habitada integralmente em 1989. Ainda nos terrenos vagos da Vila do Pinheiro foram construídos galpões que abrigaram pessoas de toda a cidade que foram removidas de áreas consideradas de risco. O local foi apelidado de “Kinder Ovo”, pequenos e coloridos, a cada porta aberta encontrava-se uma surpresa (Na região, 2003, p. 16).

Geandra Nobre, de 35 anos, morou em diversas comunidades da Maré, após ser removida de uma favela em Maria da Graça, no ano de 1996. Mas sua primeira morada foi no Kinder Ovo e lembra o quanto foi desumano todo o processo de remoção, já que corria o risco de ter a sua família separada, além do trauma de ser transportada junto com quatro irmãos, mãe e padrasto, em um caminhão de lixo da Comlurb. À época, violar a dignidade humana era a única opção apresentada pelo poder público para diversas famílias pobres.

Morávamos em Maria da Graça e, ao longo dos anos, a secretaria de Habitação sempre tentou remover aquelas famílias daquele local. Só que teve muita resistência e insistências, mas no governo do Conde (prefeito Luiz Paulo Conde) conseguiu uma liminar que chegou sem aviso prévio. Chegou um monte de caminhão de lixo da Comlurb para que as pessoas saíssem naquele mesmo dia. Ou saía, ou ia pra Leão XIII. E a minha família, sem muita opção, botou tudo no caminhão do lixo e a gente veio removido dentro de um caminhão de lixo da Comlurb para Maré. Então, eu vim direto pra cá, no Pinheiro, e a gente ficou no Kinder Ovo por um ano. Era um lugar bem pequenininho que só cabia a cama e as coisas da minha mãe ficavam do lado de fora. Então, toda a mobília, tipo fogão, geladeira, guarda-roupa, foi colocada embaixo de uma lona azul e os filhos também foram divididos nos quadradinhos dos outros vizinhos que não tinham filhos ou não tinham muita gente. Então, a gente dormia na casa do Seu Josias, na Dona Laura, e comia na kitnet da minha mãe. E tudo era muito coletivo. Um coletivo sem nenhuma infraestrutura, então, tinha um banheiro coletivo que era nojento; tinha uma cozinha coletiva que tinha um esgoto a céu aberto que também era nojenta, era tudo muito nojento. Só em 97 que a minha mãe e todas as famílias começaram a ganhar as casas. Só que a ideia da prefeitura era separar as famílias, então, queriam jogar minha mãe para Costa Barros, a tia Célia pra Sepetiba, e a Dona Laura ficaria aqui. Mas a minha mãe não quis isso, não quis separar, porque você já vem pra um lugar que a gente não conhecia, você já é arrancado de um lugar que é sua identidade que é o lugar que você mora, colocado em um outro lugar e ainda eles (a Prefeitura) querem separar as pessoas. Ninguém queria. Vai ficar todo mundo junto. Aí, não satisfeito, a Prefeitura tenta alocar minha mãe no Salsa e Merengue, mas nas casas finais que é de frente pro valão e como minha mãe tinha ainda criança pequena, ela não queria ir pra frente do valão. Aí a mudança (a mobília) foi e minha mãe ficou. Rolou outra confusão. Éramos seis pessoas num quadradinho bem pequeno e a ideia de chamar de Kinder Ovo é porque, toda vez que você abria uma casa daquela, um quadradinho, você via uma surpresa. Minha mãe tinha uma surpresa de 5 filhos. (NOBRE, 2017).

Como podemos notar, a história oral a partir das experiências dos moradores nos trouxe narrativas qualificadas para o reconhecimento da Maré como um espaço de resistência

e invenção, diante das políticas públicas habitacionais paulatinamente aplicadas no local. São vivências e memórias que devem ser contadas e recontadas para dar sentido e fortalecer os laços identitários. A luta pelo direito de existir já nasce com o ir e vir de pessoas que deságuam na Maré. O poder público deveria viabilizar condições materiais para que toda favela pudesse narrar a sua história dessa forma, documentando e apresentando-a para seus próprios moradores. Não como um passado romantizado e idealizado, mas como uma história recente e real. Talvez, dessa forma, as intervenções para as políticas públicas pudessem ser mais equilibradas e próximas às demandas reais da população.

A pobreza de experiência local na articulação das políticas públicas voltadas para a favela tem gerado barbáries infinitas. Walter Benjamin estava correto: “Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impede a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda” (BENJAMIN, 2002, p. 125).

2.3 A rua como experiência comum

João do Rio tinha razão quando tratou com maestria de revelar a alma das ruas cariocas. A rua se configura como o espaço das trocas reais e simbólicas, da convivência, das discussões, das festas, do encontro e da partilha com outro, onde se experimenta o olhar para si, para sua própria existência. Na Maré, percebe-se empiricamente que as ruas, além de gozarem de alma singular e geografia irregular, se comunicam através de seus diversos códigos, entre eles os sonoros.

Um exemplo emblemático é a Rua Teixeira Ribeiro, localizada no Parque Maré, próxima à passarela de número nove da Avenida Brasil. Caracterizada por um volumoso comércio e provedora das mais variadas espécies de mercadorias, há uma quantidade significativa de trabalhadores nordestinos, nos restaurantes e supermercados, e asiáticos, nas lanchonetes ou no varejo de produtos importados. É nesta rua que aos sábados, durante o dia, acontece a feira popular mais frequentada da comunidade e, à noite, o baile funk que recebe caravanas com pessoas de diferentes lugares do Rio de Janeiro.

A comunicação sonora nesta rua se qualifica como confusão sonora, já que há os ruídos dos bares, dos camelôs, das casas com seus sons particulares e da rádio de caixinha, além do vai e vem de pessoas e do tráfego de carros e motos, que se confundem e, por vezes,

são indistinguíveis. A rádio de caixinha, instalada em postes de fiação elétrica, se ocupa da divulgação comercial de mercadorias e serviços, além de programação de músicas evangélicas. Enquanto isso, bares com suas máquinas de músicas e barraquinhas de camelôs com som portátil disputam a preferência dos clientes com sons que variam entre o funk, o forró e o pagode. Isso significa que, na prática, se esta rua estiver silenciosa e deserta, mesmo durante a madrugada, algo interrompeu abruptamente sua normalidade rotineira. A comunicação imediata do código acionado indica que não é aconselhável trafegar nela.

Estar atento a determinados códigos sonoros faz parte do cotidiano dos moradores da Maré, e, muitas vezes corresponde a uma questão de sobrevivência. Fogos de artifício, por exemplo, são utilizados por integrantes do varejo de drogas para alertar sobre incursões policiais e dar a localização quase exata dos agentes de segurança. Há indicações diferentes de acordo com as variações no som e período dos fogos. Sons curtos e volumosos significam a presença de policiais. Sons longos, como foguetórios e shows pirotécnicos, significam comemoração.

Observa-se, empiricamente, que a rua é terreno fértil para o enraizamento do reconhecimento e pertencimento do indivíduo àquela comunidade. Ao compartilhar esse espaço em comum, a dinâmica comunitária pode transformar esse espaço público em privado e o contrário também pode ocorrer. Tal relação é percebida claramente na rotina da Maré. Aos finais de semana, quando parte da população do Rio utiliza seus carros particulares em viagens rumo à região dos lagos ou serrana, é possível verificar na Maré a rua se tornando a extensão das casas.

Piscinas de diferentes cores, tamanhos e profundidades são montadas em frente às casas, ou seja, no meio da rua para que famílias inteiras se refresquem do calor de 40 graus que assola o Rio de Janeiro, como podemos observar na figura 6, a seguir. Quando não há piscinas, os chuveiros instalados em ligações diretas com a água da rua oferecem o banho refrescante. O lazer das crianças também é garantido com os pula-pulas espalhados a esmo nas principais ruas. As calçadas são tomadas por cadeiras, banquetas e outros suportes que servem para que as pessoas possam sentar-se, bater um papo, beber algumas cervejas ou mesmo fazer suas refeições ao ar livre, seja com o churrasco ou o mocotó. É neste momento que as informações do boca-a-boca se revelam enfáticas e mais qualificadas do que qualquer outro instrumento formal de comunicação, já que a festa é descoberta por quem passou

primeiro na rua e observou a movimentação. E logo, a vizinhança inteira sabe que terá festa na rua. Que pode ser apenas uma simples “resenha”, gíria usada pela juventude para qualificar encontros despreziosos e sem um motivo específico ou aparente para a confraternização entre amigos, ou mesmo grandes festas que fecham a rua.



Figura 6 – A piscina na rua faz parte do cotidiano mareense.
Fonte: Se Benze Que Dá, 2009

Em comemorações familiares mais refinadas, como festas de 15 anos e até casamentos, a rua vira palco para a montagem de mesas e decorações festivas. Para que as intempéries não prejudiquem as festas, são erguidas lonas gigantescas, àquelas bem características de circo com cores diversificadas em seu comprimento. Ou quando é algo um pouco menor, usa-se tendas muito similares às que vemos na praia de Copacabana em noite de réveillon. Mas, uma das principais atrações da festa na rua é a capacidade de articular as caixas de som enormes. Alocadas uma em cima da outra, por vezes formando paredões, às vezes parecem competir com a própria armação da aparelhagem de som do baile funk. As festas, com diferentes estilos musicais ainda que a prevalência seja o funk, costumam ser comandadas por DJs contratados ou às vezes amigos da família que está promovendo o

evento. No entanto, com o aprimoramento técnico do som e profissionalização dos DJs, fica cada vez mais raro realizar uma festa na base do “amor”, ou seja, sem que o DJ não cobre pelo trabalho. Assim, as ruas aos fins de semana são tomadas por festas que, às vezes têm hora para começar, mas não têm hora para terminar. Nestas ocasiões, geralmente, as ruas são completamente fechadas ao tráfego.

É fato que a principal ocupação da rua se dá na movimentação da juventude da Maré para os bailes funks que ocorrem aos fins de semana. Os bailes mais famosos e disputados são o da Nova Holanda e o do Parque União, conhecido como baile do P.U. O primeiro sinal de que o baile da Nova Holanda irá realmente ocorrer é quando, aos sábados, já ao final da feira da Teixeira Ribeiro, por volta das 20h, o local antes ocupado com barracas de madeiras de frutas, legumes e especiarias, vão dando lugar a caminhões enormes com aparelhagem de som. Paredões de caixas de som são erguidos pela rua afora, numa altura que pode chegar ao segundo pavimento das casas da Teixeira. Ao caminhar pela calçada, atrás da estrutura sonora, encontramos emaranhados de fios de alta voltagem, com enorme extensão e grossos, que levam a geradores também enormes que sustentam o baile, muitas vezes até depois do raiar do sol, por volta das 9 horas da manhã.

A festa é regada a muita bebida e petiscos, fornecidos por barracas montadas ao longo da rua Teixeira, muitas utilizando tendas brancas, como as que são vistas nas praias. A venda desses produtos é organizada pelos ambulantes da própria comunidade, que muitas vezes tiram o sustento de toda a família apenas com o lucro vindo do trabalho no baile. São famílias inteiras transitando com carrinhos de mão cheios de engradados de latas cerveja, energéticos, refrigerantes, água. Além das quituteiras, com recipientes cheios de óleo e suas fritadeiras enormes. E por falar em trabalho e renda, o baile movimenta uma economia antes mesmo do evento ocorrer. Os salões de beleza, aos sábados, ficam lotados e a mulherada que não conseguiu agendar a manicure e o cabeleireiro, dificilmente conseguirá fazê-lo durante o dia. As lojas de roupas e artigos femininos têm o faturamento recorde em dias de baile. Não é à toa que as ruas próximas ao baile possuem um salão ao lado do outro. O Estado não consegue acompanhar e mensurar tanto a economia formal quanto as economias criativas geradas através e a partir do baile funk.

Após toda essa estruturação e organização, quando o som grave do baile bate nas paredes e janelas das casas, fazendo a favela pulsar mais forte, uma das coisas mais

interessantes de se observar é o volume de jovens que chega ao baile de todas as partes da favela e da cidade. É praticamente impossível observar o baile da NH vazio, a lotação é uma constante, como podemos notar na Figura 7, que se segue. Uma juventude de todas as idades e cores, vestida com as suas melhores roupas, e estampando em seu rosto a expectativa de curtir o melhor baile de todos. E como diz o DJ Marcus Vinícius, um dos que comanda o baile da Nova Holanda e cedeu entrevista para a presente pesquisa: “A galera gosta disso aí mesmo, mano, o funk acelerador. Os 150 BPM do funk pancadão, dos funks de putaria mesmo, até os mais pesados. Mas a galera de fora curte o funk mais light” (VINÍCIUS, 2017).



Figura 7 – Baile da Nova Holanda é point da juventude
Fonte: Baile da NH, 2017

Mas a expectativa de diversão pode ser frustrada quando algo de errado acontece durante o baile, seja por conta da tentativa de invasão de uma facção rival ou mesmo incursões policiais. Essa mesma juventude, que só foi para o baile para curtir, nestas ocasiões precisa correr pelas ruas à procura de abrigo para preservar sua vida. Quando algo imprevisto acontece, o baile da semana seguinte fica esvaziado. No entanto, após duas semanas de um evento ruim, o baile sempre retoma com a divulgação de uma atração nova, com artistas com visibilidade midiática, e o baile funk na rua volta a lotar. A ocupação da rua responde a esse ciclo de altos e baixos, de segurança e insegurança.

Nota-se, assim, que é na rua que se compartilham os prazeres e os males comuns, os afetos e os desafetos comuns. A plena harmonia não é uma constante, já que a vida comunitária preserva em sua essência a natureza do conflito. O som alto, sem hora para iniciar ou terminar, e o fechamento das ruas sem aviso prévio são causas de incontáveis desentendimentos entre vizinhos. A lei do silêncio, instituída pelo Estado, é uma mera formalidade para os padrões de comportamento das pessoas que utilizam o som alto nos fins de semana como único meio para a diversão comunitária. George Steiner (1992) nos lembra que a música e a sonoridade em si fazem parte de um terreno imediatamente comum, por isso, tão conflituoso.

2.4 O dono da rua e o cria da favela

A possibilidade de conflitos em espaços comuns é tão natural quando a tensão causada a partir de ambientes sonoros em locais públicos, a vizinhança nem sempre se entende quando o assunto é o som alto. Uma das ruas da Nova Holanda vivenciou esse conflito de maneira mais aguda e violenta. Para contar essa história, utilizarei o nome fantasia “Rua das Minas”, já que foram as mulheres as mais afetadas por esse confronto entre vizinhos. A Rua das Minas sempre se caracterizou como um dos points da Nova Holanda, porque aos fins de semana as festas tomavam conta das calçadas e do meio da rua. A rua conta com diversos bares, mas havia um específico que promovia eventos de pagode ao vivo, inclusive o promotor era dono de uma equipe de som. Aos fins de semana o som era ligado às 21hs de sábado e só era desligado na manhã de domingo, por volta das 7h. Isso não impedia que cada um dos vizinhos que realizasse uma festa montasse a sua própria estrutura de som. Ainda hoje se montam os equipamentos de costas para o outro afim de atender ao gosto musical do dono da festa. Com a popularização do bar, os varejistas de drogas tentaram se apropriar do evento para a venda de entorpecentes. Diante desse fato, o comerciante preferiu encerrar o negócio, mesmo que necessitasse do lucro que o pagode lhe rendia.

Já em vias de encerramento das atividades do bar, mudou-se para a vizinhança do bar uma família composta por três mulheres, duas crianças e um homem. Vou apelida-los de família da delegada, já que havia uma estrutura matriarcal forte, por mais que o marido sustentasse, financeiramente, quase que exclusivamente a casa. Uma família festeira que gozava de muita fartura e ostentação nos eventos que patrocinava na rua. Seus convidados

vinham de todas as partes da Nova Holanda e a família era muito querida pelos varejistas de drogas. A ocupação da Rua das Minas era completa com as festas da delegada e o som alto reinava absoluto nas noites de sábado e domingo, porque sempre havia o “enterro dos ossos”, uma reedição menor da festa no dia seguinte com as sobras do evento do dia anterior.

Essa ocupação sonora sempre dividiu a opinião dos moradores mais antigos da rua, alguns aceitavam e frequentavam as festas, outros se trancafiavam em casa com janelas e portas fechadas para impedir a entrada do som. Em determinado momento, uma das moradoras antigas, que irei chamar de “cria” porque foi nascida e criada na Rua das Minas. Mas ter “moral” de “cria da favela” é mais do que se identificar como favelado e morar na própria favela, é estar inserido na dinâmica da favela, seja em ações políticas e culturais, seja nos debates que mexem diretamente com a vida na favela. A cria da Rua das Minas que passou a juventude inteira fazendo festas e ocupando as calçadas, estava com sua mãe idosa acamada e o som alto a incomodava. Por isso, a cria solicitava constantemente à delegada que baixasse o volume do som. A delegada baixava por um instante e logo depois tornava a aumentá-lo. Assim, em diversos momentos, as duas chegaram a discussões acaloradas no meio da rua.

Não tendo a sua demanda atendida, a cria organizou, juntamente com outros moradores, um abaixo-assinado em que criticava as festas prolongadas no meio da rua, que impedia a acessibilidade de carros ao local em momentos de emergência hospitalar, além do volume do som. O abaixo-assinado, que não apresentava claramente o destinatário, não teve adesão porque, como era de costume, muitos moradores utilizavam a rua para suas confraternizações particulares e não se sentiram à vontade para tal questionamento. A tentativa de abaixo-assinado foi frustrada, mas toda a vizinhança sabia da sua existência. Depois disso, a tensão foi pouco a pouco apaziguada, as duas mulheres passaram a se tolerar e ter um tratamento cordial, seja no pedido para diminuir o volume do som, ou mesmo, para abrir a passagem da rua.

Mas o pior ainda estava por vir. Chegou uma nova família na vizinhança, que chamarei de “donos da rua”, que tinha como chefe da família um varejista de drogas. A mulher dele não suportava o som alto e os festejos da delegada. Por isso, todas as solicitações para baixar o volume do som eram acrescidas de um tom de ameaça. A delegada não se intimidava e quanto mais a dona da rua reclamava, mais festas com som alto a delegada fazia.

Foram inúmeras as discussões entre a delegada e a dona da rua. Até que o dono da rua passou a ameaçar pessoalmente a delegada e sua família. A situação chegou ao extremo. Quando a delegada ouvia música alta dentro da sua própria casa, o dono da rua lançava de sua laje “cabeção de nego”, uma espécie de malvina, dentro da casa. O marido da delegada sofria de pressão alta e problemas de coração, e não suportava as constantes brigas e teve um AVC, que o levou a morte. O comentário na Rua das Minas é de que o AVC teria ocorrido após o susto com uma das malvinas jogadas dentro de sua casa pelo dono da rua.

Ainda em luto, a família da delegada continuou a realizar suas festas. Durante uma de suas confraternizações, o dono da rua jogou inúmeras malvinas no meio da festa. Nesse momento, a confusão foi generalizada e a filha mais nova da delegada entrou em luta corporal com o dono da rua, seu namorado entrou na confusão e agrediu o dono da rua. Nessa altura, a situação só poderia ser mediada pelos chefes do tráfico, mas a família foi encaminhada para a “boca”, local de venda das drogas, chefiada pelo dono da rua. Chegando lá, a filha da delegada foi violentamente agredida a pauladas e seu namorado também levaria um “corretivo”, mas fugiu da favela. Não disponível a qualquer tipo de mediação, o dono da rua passou a agredir fisicamente as filhas da delegada ao encontrá-las na rua. Ele argumentava que não atacaria a delegada por ela ser “mais velha”. A delegada, mesmo tendo relações próximas com integrantes importantes na hierarquia do tráfico, não conseguiu qualquer mediação que freasse a ira do dono da rua, por isso, alugou sua casa e foi embora da favela.

A vizinhança achava que a perseguição sonora acabara no momento em que o principal desafeto do dono da rua se afastara da comunidade. No entanto, não foi o que ocorreu. O dono da rua determinou que todas as festas realizadas na vizinhança deveriam baixar o som a partir das 22h. A cria da rua, a mesma sendo anteriormente desafeto da delegada, acabou por continuar a realizar festas com som alto, uma vez que sua mãe já havia se recuperado. Mas a ordem para diminuir o volume do som era determinada de uma maneira cada vez mais violenta por parte do dono da rua, que chegou a empunhar a arma em direção à cria da rua e seu marido, além de continuar a lançar malvinas no meio das festas. O principal argumento de defesa utilizado pelo dono da rua nas discussões agressivas com a cria, era o de que ela havia mobilizado um abaixo-assinado para reclamar da delegada e estava reproduzindo o mesmo erro. Em certa ocasião, a família da cria foi inteira ao chefe do tráfico

para denunciar as ameaças, que eram diárias, com ou sem festa. Ainda assim, nada foi resolvido.

Cabe ressaltar que a tirania sonora do dono da rua era direcionada às famílias que não tinham parentes em escalas superiores na hierarquia do varejo de drogas. Isso era percebido uma vez que as festas faraônicas, com estrutura e equipamentos de som usados no baile funk, promovidas por seus companheiros na Rua das Minas não sofriam qualquer sanção ou mesmo qualquer comunicado para baixar o som. Em contraposição, à meia-noite de um Natal, o dono da rua chegou próximo à casa da cria e desferiu tiros de metralhadora para o alto e ameaçou toda a família. Em outra noite de réveillon, o dono da rua solicitou que os aparelhos de som de algumas casas da vizinhança fossem desligados, quando toda a favela festejava nas ruas. As queixas de moradores contrárias às atitudes do dono da rua se acumularam nas instâncias mais altas do varejo do tráfico.

Uma das operações policiais realizadas na Maré resultou no assassinato do dono da rua. A morte não teve qualquer repercussão midiática e muitos moradores dizem, na boca miúda, que teria sido um caso de “fogo amigo”. A Rua das Minas retomou a sua rotina de festas e som alto, mas as cenas de extrema violência presenciadas pela vizinhança ainda causam calafrios e indignação, mas o medo ainda impede que o terror vivido seja verbalizado publicamente. À boca miúda, a vizinhança relembra o quanto o respeito entre moradores e varejistas era mútuo, até mesmo para a preservação da famigerada política de boa vizinhança.

As relações de trocas comuns na Rua das Minas foram abaladas, já que até os moradores que prestavam socorro aos desafetos do dono da rua eram marcados e tornavam-se alvos de novas ameaças. Mas, por incrível que pareça, uma rede de solidariedade, de forma clandestina ou escancarada, se formou em torno das famílias perseguidas. A vizinhança se organizava para dar respaldo em termos de necessidades materiais e até psicológica, além de acompanhar as novidades em relação às famílias, através das notícias que seguiam de casa em casa.

O caso relatado evidencia como uma situação de intolerância em um ambiente sonoro pode levar a violências extremas, principalmente quando o intolerante possui arma de fogo e é capaz de matar. Não havia mediação comunicativa que pudesse sanar o problema, uma vez que a suposta autoridade do dono da rua tinha sido afrontada. A busca irracional pela imposição de seu poder demonstrava-se cada vez mais inócua diante da resistência de sua

vizinhança, que continuava na rua, com festa e som alto. As constantes ameaças e perseguições resultaram em violências que abalaram a integridade física das pessoas, mas o dono da rua, a cada investida, perdia sua integridade moral. E na favela, a moral de cria é o que garante legitimidade e sobrevivência, principalmente quando as relações tomam como base a sociabilidade na convivência cotidiana.

Mas essa história também remete ao grau de identificação que se tem com o local de moradia. O dono da rua, em verdade, não possuía e não estabelecia qualquer relação de troca com a vizinhança, não era um “cria da rua”, e encontrou dificuldades para estabelecer laços de amizade e pertencimento. Ao contrário disso, buscou se afirmar a partir do seu poder armado. Ainda que o medo fosse algo latente, os autênticos donos da rua, as crias da rua, não se renderam. E a explicação está justamente na disputa de espaço, daqueles que chegaram primeiro e ocuparam a rua como algo privado de suas vivências, das suas confraternizações com familiares e amigos. A rua já tinha dono.

Narrar essa história surge a partir da necessidade de expor as contradições e conflitos na vivência em comum, além da apropriação particular da rua que faz parte do cotidiano dos moradores da Maré. Apesar da presente tese de doutorado se caracterizar, majoritariamente, como uma pesquisa etnográfica e qualitativa, nos arriscamos a apresentar alguns dados quantitativos para demonstrar, em números, a ocupação da rua por moradores da Maré. Assim, aplicamos um questionário com 10 perguntas para 130 moradores da Maré, entre janeiro e março de 2017. Como se nota, a abordagem se refere há apenas 0,1% dos moradores da Maré, em um universo de cerca de 130 mil habitantes. Para ser considerada metodologicamente aceita, a abordagem quantitativa deveria atingir a 10% da população mareense, algo inexecutável para esta pesquisa de doutorado que não se beneficiou de qualquer recurso financeiro. Isso significa que utilizaremos esses dados apenas como indícios e não como verdades absolutas e inquestionáveis.

A ideia de ter algo quantitativo era o de apresentar um panorama em números mais próximo daquilo que se estava observando na pesquisa de campo. Desse modo, formulou-se uma enquete com perguntas fechadas, mas que pudessem também abrir possibilidades de respostas sem prejuízo para a análise do dado. Os questionários foram aplicados com a ajuda de Anderson Caboi, jovem de 20 anos, morador do Conjunto Esperança e estudante do 3º período de Psicologia da PUC-Rio. Eu o conheci quando ministrei uma aula no curso de

formação de comunicadores comunitários e populares promovido pelo jornal O Cidadão, em 2016. O jovem atento, disposto e comunicativo chamou a minha atenção quando fez comentários muito críticos ao que estava apresentando em sala de aula. A partir dali, passei a encontrá-lo em diversas atividades de comunicação e cultura pela Maré, principalmente nos eventos ocorridos no Morro do Timbau. A indicação para que Anderson pudesse ajudar na aplicação dos questionários veio da jornalista Gizele Martins, companheira de trabalho por mais de 10 anos no jornal O Cidadão.

Fazer uma pesquisa na rua requer conhecimento prévio do local que será investigado, mas ainda assim, ir a campo reserva surpresas agradáveis e não tão agradáveis. A pesquisa atrasou alguns meses do tempo previsto para o seu término por conta do acirramento do conflito armado entre duas facções rivais na Maré. O Comando Vermelho (CV), que domina favelas como a Nova Holanda, Parque Rubens Vaz e Parque União, disputa o avanço de território para o comércio varejista de drogas com o Terceiro Comando Puro (TCP), que domina favelas que fazem fronteira com a Nova Holanda, como a Baixa do Sapateiro. Durante o período de levantamento de dados, Anderson e eu, não conseguimos nos encontrar pessoalmente. Só falávamos através de redes sociais. O único encontro possível ocorreu em 12 de maio, data da entrega material dos questionários aplicados por ele.

O jovem Anderson já tinha experiência como pesquisador, pois participou de uma investigação da Fiocruz sobre parasitoses com moradores de Mangueiras, mas não teve muitas oportunidades de ir a campo. Por isso, havia uma grande expectativa para ir à rua enquanto pesquisador. Ele já esperava encontrar moradores críticos à militarização, mas se surpreendeu com a quantidade de jovens que entrevistou com ensino superior, mesmo aqueles que ingressaram por meio de programas de auxílio a estudantes, como FIES e PROUNI, em universidades particulares. Uma das coisas que chamou a atenção de Anderson, é o fato de muitos desses jovens terem sido obrigados a trancar a faculdade por falta de recursos. Anderson também se espantou com o fato de muitas pessoas falarem sobre a violência policial, mas de terem medo de registrar o nome no nosso formulário. “Muitos se recusavam a escrever no formulário com medo de que, de alguma forma, suas letras fossem reconhecidas” (CABOI, 2017). A experiência acumulada neste estudo fez com que o futuro psicólogo já vislumbre sua pesquisa de monografia com temas ligados à saúde mental, funções psicológicas como resiliência e resistência a partir da adaptabilidade em situações do

cotidiano, além de tê-lo feito conhecer parte da Maré que sequer frequentava. Apresentamos, desse modo, o questionário aplicado para 130 jovens, entre janeiro e março de 2017, na Maré.

QUESTIONÁRIO IMPACTO DA MILITARIZAÇÃO NA CULTURA DE RUA DA JUVENTUDA DA MARÉ

NOME:

IDADE: COMUNIDADE: ESCOLARIDADE:

- 1- USA A RUA PARA FESTAS PARTICULARES?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 2- FREQUENTA FESTAS DE RUA NA MARÉ?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 3- FREQUENTA FESTAS DE RUA EM OUTRAS FAVELAS DA MARÉ?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 4- FREQUENTA LOCAIS FECHADOS DE CULTURA? EX: LONA/MUSEU/GALPÃO
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 5- LÊ OS JORNAIS COMUNITÁRIOS DA MARÉ?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 6- ACOMPANHA ALGUMA PÁGINA NO FACEBOOK SOBRE A MARÉ?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, QUAIS? _____

- 7- O QUE ACHOU DA OCUPAÇÃO MILITAR NA FAVELA EM 2014?

BOA () REGULAR () RUIM ()

- 8- VOCÊ ACOMPANHOU A COBERTURA DA MÍDIA SOBRE A OCUPAÇÃO MILITAR?
SIM () NÃO ()

SE RESPONDER SIM, O QUE ACHOU? BOA () REGULAR () RUIM ()

- 9- A OCUPAÇÃO DO EXÉRCITO TROUXE MAIS SEGURANÇA PARA A MARÉ?
SIM () NÃO ()

- 10- O QUE VOCÊ ACHA DE MORAR NA MARÉ?

BOM () REGULAR () RUIM ()

A abordagem foi feita basicamente com foco nos jovens moradores da Maré. Assim, 33,8% tinham entre 19 e 21 anos; 24,6% tinham entre 16 a 18 anos, 20% tinham entre 20 e 22 anos; 11,5%, entre 26 e 29 anos; 4,6%, entre 30 e 35 anos; 1,5%, entre 36 e 39 anos; 1,5%, entre 46 e 49 anos; 1,5%, entre 50 e 55 anos; 0,8% tinha mais de 60 anos. Quanto ao perfil escolar dos entrevistados, 49,6% tinham o Ensino Médio completo; 20,9% tinham o Ensino Superior incompleto; 17,8%, Ensino Médio incompleto; 5,4%, Ensino Fundamental incompleto; 4,7%, Ensino Superior completo; 1,6% tinha ensino fundamental incompleto. Esses jovens vivem nas seguintes favelas: 11%, Baixa do Sapateiro; 10,2%, Vila do Pinheiro; 10,2%, Parque Maré; 9,4%, Salsa e Merengue; 8,7%, Parque União; 8,7%, Nova Holanda; 8,7%, Conjunto Esperança; 7,9%, Conjunto Bento Ribeiro Dantas; 7,9%, Morro do Timbau; 7,1%, Vila do João; 4,7%, Parque Rubens Vaz; 3,9%, Nova Maré; 1,6%, Praia de Ramos.

A apropriação da rua apresentou resultados surpreendentes: 83,1% disseram que não utilizam a rua para festas particulares, enquanto apenas 16,9% disseram que sim. Dos que responderam sim, 70% afirmaram usar a rua para festas de aniversários e confraternizações, os outros, cerca 30%, disseram que usavam a rua para montar suas piscinas. Uma limitação do questionário foi a de não haver a indagação sobre em quais locais os moradores fazem festas prioritariamente, porque na aplicação do formulário notou-se que a maioria das pessoas que responderam que não usavam a rua, disseram que faziam festas em suas lajes, porque as ruas ficaram muito disputadas e concorridas com a vizinhança festiva.

Em relação à pergunta sobre se frequenta festas de rua na sua comunidade, 53,1% disseram que sim e os outros 46,9% responderam que não, como demonstramos no Gráfico 1, a seguir. Dos que frequentam festas de rua, cerca de 50% vão ao baile funk. Perguntados se frequentam festas de rua em outras comunidades, 79,2% disseram que não; e os outros 20,8% responderam sim. Desses que responderam sim, 67,9% têm como destino a Nova Holanda; 46,4% frequentam o Parque União; 39,3% costumam frequentar a Vila do João; 25%, a Vila do Pinheiro; 17,9%, a Baixa do Sapateiro; 10,7%, o Morro do Timbau; 7,1%, o Conjunto Bento Ribeiro Dantas; e comunidades como Nova Maré, Parque Maré, Rubens Vaz e Conjunto Esperança pontuaram 3,6% cada.

Você frequenta festas de rua na sua comunidade na Maré?

130 respostas

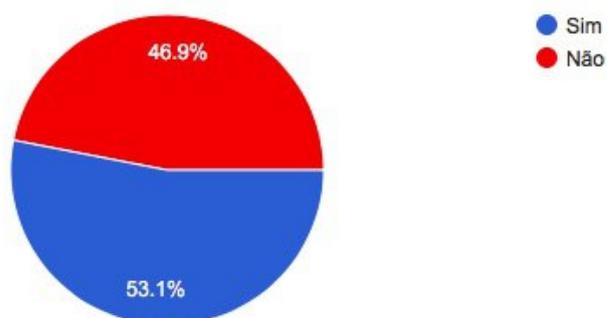


Gráfico 1 – Frequência em festas de rua

Fonte: Elaboração própria, 2017

As campeãs de frequência de moradores de outras favelas são exatamente as comunidades que promovem os bailes funks mais famosos e que tomam conta de toda extensão da rua, como a Nova Holanda, Parque União e Vila do João. Isso nos aponta uma outra reflexão: a de que os bailes funks ainda possibilitam o trânsito da juventude entre as favelas. Inclusive, por mais que sejam em casos específicos, os bailes também recebem jovens que têm seus locais de origem dominados por facções rivais. Isso é sem dúvida um indício de que os bailes funks deveriam ser melhor estudados, já que gerações inteiras tornaram o baile um ponto de encontro entre favelados de diferentes espaços. Em dias comuns, o medo dos conflitos impede que o transitar entre favelas ocorra de maneira mais tranquila e constante. É importante notar que, durante a aplicação dos questionários, observou-se que as pessoas mais velhas, entre 28 e 35 anos, faziam questão de informar que frequentavam mais as outras comunidades durante a adolescência e atualmente a frequência diminuiu, mas ainda ocupam o espaço. Muitos alegam que na adolescência exploravam mais a favela, mas sempre buscavam ir na comunidade dominada por uma facção rival acompanhados por um morador de lá.

A análise dessa última pergunta é reveladora, porque muitas pessoas que responderam “não” tinham uma aparente dificuldade em distinguir geograficamente uma favela da outra. É nessa questão que observamos que a divisão instintiva feita pelos moradores se dá pela definição de uma Maré dividida em dois territórios, um do Comando

Vermelho (CV) e o outro do Terceiro Comando Puro (TCP). Isso é resultado de anos de guerra entre facções que cerceiam o ir e vir dos moradores. Enquanto escrevo essa análise, ouço uma conversa na rua entre mulheres que acabaram de sair do baile funk. É manhã de domingo do dia das mães do ano de 2017, e uma das meninas fala do medo que sente em visitar sua mãe na outra comunidade. A jovem explica um caso mal resolvido com um varejista do tráfico e a sua fuga para a outra parte da Maré. A amiga tenta acalmá-la ao dizer que no dia das mães o tráfico dá “uma canja” e não arruma “caô” (confusão) com ninguém. Isso demonstra que em datas festivas, como o dia das mães, há uma espécie de “salvo conduto” para moradores envolvidos em algum conflito com os varejistas.

Aos serem perguntados se frequentavam espaços fechados de cultura, 66,9% disseram que não, e outros 33,1% responderam que sim, como mostra o Gráfico 2. Aos que responderam sim, estimulamos alguns exemplos de locais fechados, mas muitos moradores que vivem em comunidades dominadas pelo Terceiro Comando Puro (TCP) desconheciam tais locais, justamente porque não transitam para as comunidades com domínio do Comando Vermelho (CV). Ainda assim, os espaços mais citados foram o Museu da Maré e a Lona Cultural, que fica localizada exatamente na rua que faz fronteira entre o domínio de grupos rivais do varejo de drogas.

Você frequenta locais fechados de cultura?

130 responses

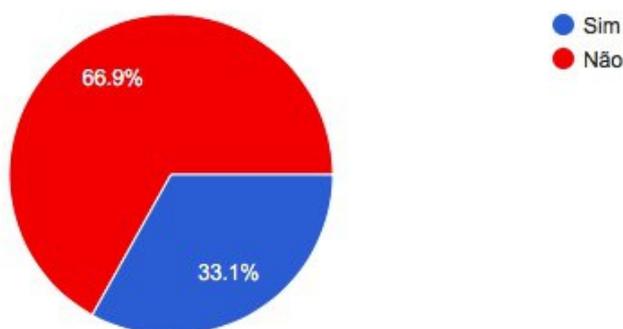


Gráfico 2 – Frequência em locais fechados de cultura
Fonte: Elaboração própria, 2017

É curioso notar nesse dado o fato de muitos moradores considerarem Organizações Não-Governamentais, que nasceram com projetos educativos como carro chefe, como o Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (Ceasm) e a Redes da Maré, como espaços fechados de cultura. E essa percepção não é sem motivos, afinal o Ceasm, que surge no final da década de 90, é responsável pela gestão do Museu da Maré, que fica aos pés do Morro do Timbau, e a Redes de Desenvolvimento da Maré, inaugurada em meados da última década dos anos 2000, organiza a Lona Cultural Herbert Viana, que é um equipamento público da Prefeitura do Rio.

A fundadora da Redes, Eliana Silva, diz que opção por concorrer ao edital público que garantiu a gestão da Lona Cultural teve relação com a estratégia política de intervenção, a partir da arte e da cultura, na realidade de violência caracterizada pelo próprio local onde a Lona está instalada. Inclusive, o argumento do projeto que foi apresentado à Prefeitura, tomou como base os temas relacionados à Segurança Pública. A ideia, de acordo com Eliana, era garantir que a Lona mantivesse uma vida educacional e cultural que movimentasse os moradores em seu entorno. Tanto que o projeto da Lona tem base pedagógica para ampliação do processo educativo. Um levantamento da Redes demonstrou, por exemplo, que a comunidade Nova Maré vizinha da Lona Cultural, possui um dos piores indicadores educacionais da favela, principalmente no que diz respeito ao elevado número de crianças fora da escola. Desse modo, buscou-se uma interseção entre a expertise social e educacional para interferir nas causas da violência. Mas, como equipamento cultural, encontra dificuldades constantes:

“É um projeto que está aberto para manter a Lona aberta. Porque não tem como pagar toda a estrutura daquela Lona sem entrar recursos de bilheteria, como entra nas outras lonas para o seu funcionamento. Ela é um equipamento de cultura, então incluímos, por exemplo, projetos para as mulheres. A gente começou a ocupar o espaço com projetos para levar para aquela região alguma opção para população que está ali do lado. Tem a Vila Olímpica, o Uerê, mas que mexe muito pouco com a configuração da violência. A gente percebeu que, na verdade, as instituições são impactadas pela violência. O pessoal do tráfico de lá quer show, mas a gente tem que explicar que não tem como, enquanto o município não fizer uma melhoria real daquele espaço. É um lugar que tem uma precariedade na acústica, na produção de qualquer coisa. Como equipamento de cultura é muito ruim” (SILVA, 2017).

Há uma concentração territorial dos espaços fechados de cultura. A instituição que mais se evidencia midiaticamente nesse quesito é a própria Redes, que também gerencia espaços como o Galpão Bela Maré e o Centro de Artes da Maré, todos localizados na Nova Holanda. Suas instalações são amplas e promovem uma vida cultural ativa, com espetáculos e exposições variados que atendem até os gostos mais refinados, como as atrações de dança contemporânea e apresentações teatrais, que algumas vezes são incluídas na agenda cultural da cidade e divulgadas nos meios de comunicação tradicionais. No entanto, observa-se empiricamente e a partir de levantamento qualitativo, que estes espaços dificilmente tematizam o funk. Vez ou outra há debates e até mesmo apresentações com MCs e DJs, mas em comparação com a agenda frenética de shows de música popular brasileira como samba, forró, rock e até reggae, o gênero funk é subaproveitado. Percebe-se ainda que boa parte de seus frequentadores não residem na Maré, tanto que a entidade investe na mobilidade de pessoas que se deslocam da Zona Sul e do Centro, com o fretamento de vans que saem de bairros como Lagoa e Lapa. Uma estratégia utilizada em eventos como o “Travessias” que ocorre regularmente com o objetivo de “atravessar” lugares.

O Museu da Maré, gerido pelo Ceasm desde sua inauguração em 2006, também poderia dispor de uma agenda mais inclusiva para os mareenses. Uma vez que sua exposição permanente sobre a história da Maré e também as instalações temporárias, com uma diversidade de temas, permitem a aproximação real do universo da história física e oral da favela. Há, nesse sentido, ainda que limitado, uma rotina de visitas que dão conta das atividades externas de muitas escolas públicas mareenses. Mas esse patrimônio cultural encontra-se ameaçado pela especulação imobiliária iniciada, justamente, à época da intervenção das Forças Armadas na Maré, em 2014.

Já abordamos, nos capítulos anteriores, como os processos de estetização da favela e a sua conseqüente mercantilização são os resultados diretos da instalação de Unidades de Polícia Pacificadora. Na Maré, só a expectativa gerada pela possível chegada de uma UPP, também trouxe prejuízos para o Museu que tem o seu terreno cedido em comodato pelo grupo Libras S/A³⁷, que trabalha com transporte marítimo. O anúncio de despejo chegou em junho

³⁷ A possibilidade de despejo de um dos poucos equipamentos culturais da Maré foi alvo de muito questionamento e ganhou as páginas dos jornais. A situação foi publicada no jornal O Globo, em 21 de setembro de 2014. Disponível em <https://oglobo.globo.com/cultura/ameacado-de-despejo-museu-da-mare-mobiliza-comunidade-14000424>. Acesso dia 10 de fevereiro de 2017.

de 2014, apenas dois meses após a militarização da Maré, e veio acrescido do pedido para rescindir o contrato firmado em 2003. Diversas mobilizações foram feitas para a manutenção do Museu da Maré, mas até o fechamento da presente tese de doutorado, em agosto de 2017, havia poucos sinais de resoluções para a permanência do Museu na Maré.

Desse modo, observamos empiricamente e nos dados colhidos na abordagem quantitativa e qualitativa, que o acesso e a frequência dos moradores em equipamentos culturais fechados da Maré são limitados. Entretanto, em contraposição, a comunidade se qualifica em maior nível de organicidade no espaço da rua, com os eventos culturais em locais abertos, que agregam uma diversidade enorme de pessoas. Mas essa dinâmica comunitária vem sofrendo alterações por conta do intenso processo de militarização das favelas no Rio de Janeiro. Como procuramos demonstrar, a Maré possui vivências comunitárias muito caracterizadas pela apropriação da rua. Daí surge uma das nossas hipóteses: O Estado com a sua política de “pacificação” desconhece a dinâmica comunitária.

Isso porque, para a manutenção do discurso da ordem e da normatização, o Estado utiliza o braço armado para impor suas regras e homogeneizar a comunidade para controlá-la e vigiá-la. E a rua, que vem do latim “ruga”, se configura como o desordenamento físico do espaço que o Estado quer ordenar. Por isso, a primeira ação da política de pacificação nestes locais, de acordo com relatório anual de 2014, da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro³⁸, é a retirada das pessoas das ruas sem que haja diálogo com a população. Há denúncias de decretos, por parte de comandantes das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) locais, de toques de recolher e proibição da realização de festas pelas ruas, impedindo que as pessoas se aglomerem em espaços de convívio e sociabilidade. Toda e qualquer utilização da rua deve ser precedida de autorização das forças policiais. Esse tema será retomado no próximo capítulo, mas é importante ressaltar que a autonomia comunitária é destituída enquanto ordem preliminar do Estado, o estado de exceção torna-se uma constante nestas comunidades. Por isso, a rua se configura como um espaço em disputa.

³⁸ Disponível em <https://view.joomag.com/relat%C3%B3rio-anual-da-comiss%C3%A3o-de-direitos-humanos-da-alerj-2014/0269232001417795831?short> . Acesso em 15 de janeiro de 2017.

Capítulo 3 – *Ethos* Militarizado e Midiatizado

*Não me rendo
 O que vejo na TV oprime
 O que leio no jornal oprime
 O que ouço no rádio oprime
 Será a opressão uma ação orquestrada?*

*O Estado é o maestro
 De uma orquestra sem nexo
 Desconexo da realidade
 Circula um alvo naquele que o contesta*

*Tenta intimidar
 Tenta difamar
 Tenta apedrejar
 Tenta calar*

*Não me rendo
 Não me rendo ao ódio
 Não me rendo à dor
 Me rendo à luta e ao amor!
 (Renata Souza – Inverno de 2014)*

O presente capítulo busca compreender os processos políticos que levaram à militarização da Segurança Pública no Rio e, conseqüentemente, a produção de um *ethos* militarizado nas favelas. O capítulo pretende esboçar, com base teórica em Bakhtin como se constitui a formulação do discurso, e em relação dialógica, buscamos uma aproximação com Foucault para a abordagem da ordem do discurso, que nesse *bios* midiático, reforça esse *ethos* militarizado e forja a criminalização da juventude de favela. Busca-se analisar o discurso processado pelos meios midiáticos para o fortalecimento dos estereótipos sociais destinados aos espaços populares. Como estudo de caso, analisaremos a cobertura midiática da ocupação militar da Maré, em 2014, em comparação à publicação de posts na comunidade virtual “Maré Vive” que se dedica à produção de uma contrainformação.

3.1 *Ethos* militarizado

A eliminação do Estado Democrático de Direito ocorreu concretamente na Maré em abril de 2014. Na ocasião, cerca de três mil homens das forças militares de pacificação ocuparam as 16 comunidades da Maré como estratégia da Segurança Pública para a realização da Copa do Mundo. Uma engenhosa operação envolveu agentes do Exército, da Marinha, da Força Aérea, além das polícias Civil e Militar. O cotidiano foi tomando por militares das Forças Armadas como demonstra a Figura 8, abaixo. A Maré sempre ocupou um lugar especial na atenção e estratégias de segurança pública do Estado, não só por seu grande contingente de mais de 130 mil habitantes, mas por estar localizada entre as principais vias de entrada e saída a cidade do Rio de Janeiro, como a Avenida Brasil e as linhas Amarela e Vermelha, que leva ao aeroporto internacional. É inegável que há um imaginário social, articulado principalmente pelos meios de comunicação tradicionais, que a identifica como um lugar de extrema violência, miséria e banditismo. Tais estereótipos são enfatizados pelo Estado, que em vez de estar ausente da Maré, como advoga o senso comum, se mantém na favela com forte aparato militar de repressão ao varejo do tráfico de drogas e, no tocante aos serviços públicos, se destaca por sua precariedade.



Figura 8 – Forças Armadas invadem o cotidiano da Rua da Paz na Maré
Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2014

Há uma militarização da vida na favela que remonta o autoritarismo no Brasil. Não por acaso, no ano em que o golpe militar completou 50 anos, mais de 80 civis moradores da Maré foram autuados em flagrante ou receberam mandados de prisão sob a acusação de crimes militares. O número representa 20% do total de presos desde abril daquele ano. Muitos foram detidos por desacato, desobediência e lesão corporal, crimes praticados contra militares em serviço. Além disso, serão julgados pela Justiça Militar. A Maré esteve sob o regime de Garantia da Lei e da Ordem (GLO), medida constitucional que permitiu aos militares atuarem como força de Segurança Pública, de abril de 2014 ao final de junho de 2015. Uma ocupação que deveria ser apenas de três meses, durou 1 ano e 3 meses. Cabe ressaltar, que a prisão de civis por crime militar na Maré tomou como base o artigo 9º (que trata de crimes militares em tempo de paz) do decreto-lei 1.001 de 21 de outubro de 1969, assinado pelo general Artur Costa e Silva, considerado o presidente da fase mais dura do regime militar, sucedido pelo general Emílio Garrastazu Médici.

É neste contexto que os moradores das favelas que compõem a Maré convivem rotineiramente com as arbitrariedades de um estado militarizado e as imposições dos grupos civis armados que disputam o território para a expansão do varejo do tráfico de drogas. Tal realidade impõe-se como um futuro de incertezas, já que no presente os moradores são reféns cativos tanto do Estado militarizado quanto dos grupos criminosos armados. A insatisfação com a ocupação militar se revelou tanto nas entrevistas qualitativas quanto quantitativas. Com relação especificamente à ocupação militar fizemos três questionamentos que foram respondidos por 130 jovens da Maré, no período de janeiro a março de 2017. Desses jovens, 59,2% consideram a ocupação militar ruim, enquanto 36,2% acharam regular e outros 4,6% disseram que a ocupação foi boa. Em relação ao acompanhamento da cobertura da mídia sobre a ocupação, 79,2% disseram que sim, haviam acompanhado, outros 20,8% responderam que não acompanharam. Dos que acompanharam a cobertura, 53,3% consideraram ruim, 38,1% consideraram regular e outros 8,6% acharam boa. Mas retomaremos a análise desses dados quando falarmos sobre esse tema.

A última pergunta questionou se a ocupação do Exército trouxe mais segurança para a Maré. Noventa e dois vírgula três por cento dos entrevistados disseram que não, e apenas 7,7% disseram que sim. O que significa que a eficácia de uma ocupação militar em favelas é extremamente questionada. No ano de 2014, algumas mortes foram emblemáticas durante a

ocupação militar. A idosa Terezinha Justino da Silva, de 67 anos, morreu no dia 14 de abril de 2014 com dois tiros no peito na Vila dos Pinheiros, onde morava. Em setembro de 2014, Osmar Paiva Camelo, de 54 anos, então presidente da Associação de Moradores do Morro do Timbau, foi assassinado com sete tiros dentro da própria sede da Associação. Em dezembro do mesmo ano, o soldado do Exército Michel Augusto Mikami foi morto em patrulhamento na Vila dos Pinheiros. Todos esses casos não tiveram qualquer investigação conclusiva que gerassem uma publicidade de um suposto poder resolutivo propiciado pela presença das forças armadas na favela.

É fato que a exibição de mais armas em qualquer território não aumenta a sensação de segurança, pelo contrário, gera um ambiente de tensão porque a possibilidade de conflito ou de uma abordagem desastrosa são eminentes. As barricadas erguidas pelas forças armadas nas principais ruas das comunidades da Maré deixaram evidente como esse tipo de estratégia é equivocada. Para se ter uma ideia, no dia 12 de fevereiro de 2015, um carro com cinco jovens que voltava do jogo de futebol foi fuzilado quando passou por uma dessas barricadas na favela Salsa e Merengue. Dentre os baleados, o caso mais grave foi o de Vitor Santiago Borges, com 19 anos na época. O rapaz ficou em coma e teve uma das pernas amputada. Vitor, durante sua adolescência, foi um dos bailarinos do Corpo de Dança da Maré, grupo comandado pelo coreógrafo Ivaldo Bertazzo. Ainda em fevereiro daquele ano, no dia 21, uma Kombi que fazia transporte alternativo da Vila dos Pinheiros para Bonsucesso foi metralhada ao furar o bloqueio dos militares, entre a Vila dos Pinheiros e a Vila do João. O motorista Sidnei Sousa da Silva foi baleado e os passageiros Maria Neusa Borges e Aguinaldo da Silva também foram feridos e internados no hospital Getúlio Vargas.

Tornar público esses casos e nomear os atingidos diretamente com a intervenção militar na Maré é importante porque essas vidas e histórias são jogadas no calabouço do esquecimento social através de dados estatísticos frios e irracionais da insegurança pública. Para todos os casos citados, o argumento encaminhado em nota pública à época era de que os disparos teriam sido efetuados por “agentes perturbadores da ordem pública”, encerrando assim qualquer tipo de questionamento e investigação que pudesse tomar curso. Aqui cabe lembrar outros casos no Rio de Janeiro envolvendo as forças militares. Em junho de 2007, no Complexo do Alemão, 19 pessoas foram assassinadas em incursão da Força Nacional, muitos com indícios de execuções sumárias e arbitrárias. Também em junho de 2008,

militares do Exército foram acusados pelo assassinato de três jovens, pois eles foram entregues para uma facção criminosa rival.

É curioso observar que a intervenção das forças armadas na Maré foi sentida de maneira diferente pelos moradores. Os mais afetados foram os que vivem na área dominada pelo Terceiro Comando Puro (TCP), já que ocorreram mais confrontos, uma vez que os verejistas de drogas teriam subestimado a ação do Exército em sua área. Já nas favelas dominadas pela Comando Vermelho, com a chegada das forças armadas, houve uma “debandada geral”, já que superestimaram a ação do Exército. Essa situação também foi constatada no estudo realizado pela Eliana Silva:

A gente viu que a preparação da entrada do Exército na Maré foi diferente em relação aos grupos criminosos armados. Por exemplo, você vê nos boletins de acompanhamento de operações policiais no ano passado (2016), a área que teve mais operação foi a do Comando Vermelho. Na época, antes do Exército entrar, houve um conjunto de ações da polícia civil, da polícia militar, para desmontar o Comando Vermelho. Enquanto na outra região, do Terceiro Comando, eles até fizeram prisões, mas não como foi feito na área do Comando Vermelho. Tanto que, se você ouve o discurso dos moradores e presidente de associação de moradores que eu entrevistei, de que o pessoal do tráfico do Terceiro Comando não acreditava que o Exército fosse ocupar a sua área, entende? E isso se confirmou do ponto de vista coerente, porque o Comando Vermelho estava esperando a entrada do Exército e eles saíram da favela. A gente assistiu isso aqui, numa sexta-feira, eles debandaram pela Baía de Guanabara, de barco. Esse movimento não aconteceu do outro lado, onde tem o Terceiro Comando. Nesse 1 ano e 3 meses (de presença das Forças Armadas), os conflitos aconteceram com mais intensidade na área do Terceiro Comando, porque eles (os traficantes) não recuaram. Então, quando ocorre a morte do soldado do Exército, passam a ter uma atuação muito pior do que eles tinham no início e passam a violar até mais, de uma forma muito mais enérgica do que a polícia (SILVA, 2017).

O processo de militarização das favelas é assegurado pela política pública de Segurança estadual em nome da “guerra às drogas”, e também pela apropriação de armas de fogo por parte de grupos varejistas de drogas que controlam inúmeras favelas. Isso significa que qualquer elucidação deve apostar em uma dupla avaliação. A militarização na favela é uma questão central, que se agudiza com a instalação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) ou de forças militares. Tendo em vista que a ocupação territorial, além de inserir mais armas no cotidiano comunitário, não visa necessariamente ao combate ao tráfico de armas. Mesmo pressupondo uma diminuição da força armada desses grupos criminosos, já que o

poderio bélico antes ostentado é reprimido pela presença de policiais nas comunidades, observa-se que as armas estão principalmente, mas não só, nas mãos dos policiais. Uma política de segurança, que almeje alterar a realidade de moradores de favelas, não deveria disputar o imaginário social através da ostentação de seu poder bélico.

Este cenário pôde ser melhor observado pela sociedade no ano de 2013, quando eclodiram nas principais cidades brasileiras inúmeras manifestações populares. As ruas foram ocupadas por milhões de pessoas que reivindicavam mudanças políticas e estruturais. E em resposta às demandas sociais, um enorme esquema de repressão e truculência policial foi posto em prática, mesmo em atos considerados pacíficos, como foram as manifestações dos professores. Situação estendida ao ano de 2014, quando professores foram reprimidos e autuados. Era uma caminhada em apoio à greve unificada entre os professores do município e do estado. Mas, as consequências foram mais violência, agressões e prisões. Naquele momento, infelizmente democratizou-se no Brasil a violência policial, antes experimentada apenas pelos favelados. Fato estampado e verificado como na frase: “No centro da cidade, a bala é de borracha, nas favelas a bala é de verdade”.

Mesmo considerando as inúmeras violações e arbitrariedades cometidas durante as manifestações democráticas, com uso descontrolado de munição não letal e altos índices de lesões, a favela ainda é o principal espaço de expressão de uma atuação violenta e repressiva. No ano de 2014, é importante repetir, o passado bate à nossa porta, pois se rememoram os 50 anos da ditadura imposta ao Brasil com o golpe militar de 1964. O passado ainda se faz presente na maior comenda militar do Brasil, a “Medalha de Bronze do Pacificador”, que fora entregue a oficiais que se destacavam no combate aos “subversivos” que questionavam o regime. Nas favelas cariocas, a presença quase que diária de um tanque blindado chamado de “Pacificador”, popularmente conhecido como “Caveirão”, é utilizado nas incursões da Coordenadoria de Recursos Especiais da Polícia Civil (CORE) e do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (BOPE). Músicos da banda de rock Passarela10, da Maré, no ano de 2006, já o qualificaram em um dos seus refrãos como: “O Pacificador” / “Não Pacifica a dor”/ “Passa, e fica a dor”.

O processo de militarização das favelas é anterior à entrada das forças armadas em comunidades populares. No entanto, há que se pontuar que a utilização do Exército para fazer a segurança pública começou a ser uma praxe quando o Rio de Janeiro passou a sediar

encontros de visibilidade internacional, como a ECO-92, quando foram reunidos importantes chefes de estado para o debate sobre meio ambiente. A segunda grande operação foi antes dos Jogos Panamericanos, em 2007, que além dos 19 mortos deixados no Complexo do Alemão, teve como imagem emblemática um tanque apontando seu canhão em direção ao morro da Mangueira. Como já demonstrado, uma série de violações e arbitrariedades foram cometidas em nome da lei e da ordem durante os megaeventos no Rio de Janeiro. Como nota-se na Figura 9, a militarização da vida é violenta e invasiva.



Figura 9 – Militarização da vida
Fonte: UOL, 2014

Segundo Cerqueira, a militarização pressupõe “um processo de adoção e emprego de modelos, métodos, conceitos, doutrinas, procedimentos e pessoal militares em atividades de natureza policial, dando assim uma feição militar as questões de segurança” (1998, p. 140, citado em VALENTE, 2014, p. 211)³⁹. Júlia Valente defende que o processo de militarização é forjado historicamente nas polícias e toma como base uma herança autoritária brasileira. Assim, as polícias adotam uma filosofia operacional semelhante à das Forças Armadas. De acordo com a autora:

“A formação dos policiais militares é semelhante à formação para a guerra, com uma doutrina que confunde defesa externa e defesa interna. É adotado o modelo bélico para o combate ao crime, sendo o criminoso percebido como inimigo a ser eliminado, os policiais vistos como combatentes e a favela

³⁹ VALENTE, Júlia “*UPPs: Observações sobre a gestão militarizada de territórios desiguais*”, 2014, disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/8590/10646>. Acesso em 30 de abril de 2017

como território a ser ocupado. O policiamento é, então, realizado com a adoção de estruturas e conceitos militares. Se por um lado as PMs são, ainda hoje, estruturadas aos moldes do Exército e adotam ideologia militar, por outro é atribuído papel cada vez maior às Forças Armadas em questões de segurança pública” (VALENTE, 2014, p. 212).

Ocorre que o estado de exceção na favela é executado como regra. Só na Maré, no ano de 2016, de acordo com dados do Projeto de Acompanhamento Permanente das Violações decorrentes da Ação das forças de Segurança Pública na Maré⁴⁰, organizado pela Redes da Maré, foram realizadas 33 operações policiais, o que corresponde à média de uma operação a cada 11 dias. Foram 20 dias de atividades suspensas nos serviços públicos da comunidade e 17 mortes em decorrência de intervenção policial. Quer dizer, em média, a cada 21 dias morreu uma pessoa na Maré por ação policial e a cada duas operações policiais, uma pessoa é morta. Dessas operações, 52% foram realizadas pelo Bope (Batalhão de Operações Especiais), da Polícia Militar, e 39% pelo Core (Coordenadoria de Recursos Especiais), da Polícia Civil. É também em relação ao Bope o maior percentual de arbitrariedades e denúncias de invasão de domicílio, automóvel danificado em via pública, cárcere privado e/ou tortura, além de mortes de parentes ou amigos.

A maior incidência das operações ocorre em Nova Holanda, com 67%, Parque União 52%, Rubens Vaz 39% e Parque Maré 30%, o percentual ultrapassa os 100% porque muitas operações são realizadas concomitantemente em diversas favelas. O que chama a atenção nesses dados é a evidência de que as operações acontecem, necessariamente, em favelas dominadas pelo Comando Vermelho. Em contraposição, não foi registrada uma operação sequer em favelas comandadas por milicianos. O que significa que há uma hierarquização do crime que se quer combater e os criminosos que se quer negligenciar. Não é por acaso que a CPI das Milícias só ganhou visibilidade e urgência para a Segurança Pública na cidade quando jornalistas foram torturados na favela do Batan por milicianos, em 2009. Uma das produções cinematográficas que mais expõe, através da ficção, as relações entre Estado e crime é o filme “Tropa de Elite 2: o inimigo agora é outro”. O filme campeão de bilheteria demonstra a convivência entre políticos, governantes e criminosos, que se utilizam da força para viabilizar seus projetos de poder territorial e político.

⁴⁰ Os dados do Projeto de Acompanhamento Permanente das Violações decorrentes da Ação das forças de Segurança Pública na Maré estão disponíveis em: <http://redesdamare.org.br/wp-content/uploads/2017/02/BoletimSegPublica.pdf> Acesso em 30 de abril de 2017.

Quando comparados à realidade brasileira, os dados apresentados ganham contornos incríveis. Na Maré, a letalidade policial em 2016 foi oito vezes superior à taxa brasileira e três vezes maior que a do Rio de Janeiro em 2015. A saber, no Brasil, em 2015, foram 3.320 vítimas da letalidade policial, uma taxa de 1,6, por 100 mil habitantes. No estado do Rio de Janeiro, 645 pessoas foram mortas, o que corresponde a uma taxa de 3,9, por 100 mil habitantes. Na Maré, em 2016, foram 17 vítimas o que corresponde à taxa de 12,8, por 100 mil habitantes.

Esses dados revelam a crescente militarização das favelas, uma vez que as táticas militares se impõem nesses territórios reconhecidos pelo Estado como inimigos da lei e da ordem. Estratégias como operações quase que diárias que se iniciam às 6 horas da manhã e duram o dia inteiro, aparato policial munido de armamento pesado, entre eles granadas, veículos blindados, com suporte aéreo de helicópteros, igualmente blindados, permissão prévia para a invasão de casas sem mandado de busca ou apreensão seriam inimagináveis em qualquer bairro da zona sul ou aqueles com altos Índices de Desenvolvimento Humanos (IDH), como a Barra da Tijuca. Isso quer dizer que a imposição do poder armado do Estado Brasileiro é seletiva, e as áreas prioritárias correspondem àquelas com baixo IDH.

É fato que, se há um recorte temporal a ser considerado como ponto de partida para a naturalização das táticas militares nas favelas do Rio de Janeiro, seria o período do governo Marcello Alencar, entre 1995 e 1998. Como observou Eliana Sousa Silva (2015), com os lemas de ordem e combate, princípios militares por essência, Alencar montou o seu governo com especial atenção à pasta da Segurança Pública e estabelecendo parcerias com o Exército Brasileiro, tanto que o seu secretário era o general Euclimar Lima da Silva. À época, a ideia era reproduzir a ocupação militar nas ruas inaugurada pelo evento internacional Eco-92, coordenado pelo então general Euclimar, quando as forças armadas fizeram barricadas nas principais entradas e saídas das favelas do Rio. Ao contrário do que se esperava, houve um aumento dos índices de violência, consequência imediata da aposta na repressão violenta no combate à criminalidade, e o general pediu demissão.

Mas a defesa de uma suposta ordem social ficou por conta do general Nilton Cerqueira, que passou a comandar a Secretaria Estadual de Segurança Pública reivindicando o seu papel de linha dura na ditadura militar, quando ficou conhecido como responsável pela morte de Carlos Lamarca, guerrilheiro da luta armada no país. Cerqueira implementou a

famosa “recompensa faroeste”, quando policiais eram promovidos por atos de bravura no combate ao crime. É nessa época em que há o aumento de homicídios envolvendo profissionais da segurança, o que foi qualificado como “auto de resistência”, mecanismo criticado por entidades de direitos humanos, uma vez que breca a possibilidade de investigação sobre a responsabilidade dos policiais nas ações. Essa época é festejada por policiais lotados no 22^a Batalhão da Maré, como revelaram em entrevista concedida à Eliana Silva:

O período no qual mais se combateu os bandidos das favelas foi quando assumiu o general Cerqueira, no governo de Marcello Alencar. Naquela época, nós tínhamos um comando, uma ordem. Os policiais eram reconhecidos como os profissionais que deveriam colocar a ordem e nos era dado o respaldo para as ações que realizávamos. Agora, o governo está preocupado em como os fatos vão chegar na imprensa e como repercute na sociedade. Nós, os policiais, temos de nos submeter a uma situação na qual não podemos nem entrar nas favelas. Os bandidos tomaram conta. E por que isso aconteceu? Justamente porque faltam comando e firmeza, como já tivemos na época do general Nilton Cerqueira” (SILVA, 2015, p. 173).

Em contradição, ao lado de Nilton Cerqueira estava o delegado Hélio Luz, de tradição de esquerda e advogado defensor de direitos humanos. Luz comandou a Divisão Antissequestro e, logo depois, a Polícia Civil. Sobre essa contradição, Luz afirmou ao jornalista Cid Benjamin: “(...) sou um funcionário de carreira da polícia e o país vive em tempos diferentes. Na época da ditadura, eu e o general estaríamos em lados opostos. Eu não mataria o Lamarca, estaria ao lado dele” (LUZ, *apud* SILVA, 2015, p. 175). A gestão de Hélio Luz ficou conhecida pelo alto nível de suas investigações, prisões de megatraficantes, inibição de sequestros e repressão ao jogo do bicho. Ainda assim, a violência não diminuiu. “Ao contrário, recrudescer, numa demonstração do quanto os efeitos da política de incentivo ao enfrentamento do crime, através do uso de força pelos profissionais da segurança, foram ineficientes em termos de resultados” (Idem, 2015, p. 175).

Em 1998, foi eleito governador Anthony Garotinho, à época PDT, que pautou o tema da Segurança Pública, inicialmente, com um viés diferenciado. Seu programa de governo para a área de Segurança foi coordenado pelo sociólogo Luiz Eduardo Soares, que recrutou especialistas e pesquisadores do tema para dar suporte às políticas públicas na área. No entanto, o seu secretário de Segurança, general José Siqueira, comungava das mesmas ideias e

práticas levadas a cabo pelo seu antecessor, general Nilton Cerqueira. De acordo com Eliana Silva (2015), ainda assim, Soares encabeçou um plano de trabalho que previa a valorização dos profissionais com formação e aumento salarial, além da modernização das delegacias e abertura para a participação da sociedade civil em conselhos comunitários. Em 2000, foi criado o Grupamento de Policiamento em Áreas Especiais (GPAE), que foram estabelecidos em favelas e indicavam como principais estratégias o relacionamento contínuo com as comunidades, a mediação de conflitos e a valorização da vida. A organização não governamental Viva Rio foi a principal parceria do GPAE como suporte para essa proximidade com as favelas. A referência de sucesso desse modelo foi experimentada pelo morro do Cavalão, em Niterói, quando durante quase uma década não houve qualquer registro de homicídio.

No entanto, as contradições e a disputa pelo modelo de segurança que referendasse uma das ideias, tão antagônicas entre si, geraram inúmeras crises na cúpula da Segurança de Garotinho, inclusive com denúncias de corrupção. O general Siqueira foi substituído pelo coronel Josias Quental na pasta da Segurança Pública. Mas os conflitos não se encerram até que Quental questionou publicamente a visibilidade e independência das ações de Luiz Eduardo Soares. A última gota dessa queda de braços foi quando “a partir de uma divergência sobre a atitude do cineasta Moreira Salles em ajudar um traficante de drogas a sair da criminalidade – Marcinho VP, da favela Santa Marta –, o governador demite Soares de forma pública, em uma entrevista a um telejornal do maior canal televisivo de TV aberta do Brasil” (SILVA, 2015, p. 179).

Assim, Garotinho retomou todas as características adotadas na política de Segurança por seu antecessor, Marcello Alencar, já que seu projeto político era a disputa presidencial de 2002. Ao se licenciar do cargo, sua vice Benedita da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), assumiu o governo, mas não logrou melhoria nos índices de violência. Com a tentativa de repactuar o modelo de segurança proposto por Soares, Benedita da Silva também compôs uma chapa com Soares para a disputa eleitoral do governo do Rio de Janeiro. De acordo com Silva, a derrota eleitoral da chapa se deu por conta da impossibilidade em concretizar um governo em meio a uma campanha eleitoral e também da tensão interna da própria campanha, já que Soares, então vice de Benedita, foi afastado durante o processo eleitoral pela cúpula do PT.

Nesse pleito, saiu vencedora a candidata Rosinha Garotinho que encabeçou a continuidade do governo de seu marido, Anthony Garotinho, que de fato geriu o mandato de janeiro de 2003 a dezembro de 2006. Eleger sua mulher demonstrou o quanto estava consolidada a sua política, principalmente no que diz respeito ao investimento em políticas assistencialistas com base nas igrejas evangélicas, tanto no interior do Estado quanto em favelas e na Baixada Fluminense. Eliana Silva faz um esboço da contraditória relação entre os Garotinhos e a favela:

A popularidade do casal Garotinho nas favelas é contraditória, devido a seu rompimento com Leonel Brizola – tendo se aproximado de novo apenas no final de sua vida – e a sua política de segurança tradicional. O fato revela, por um lado, a valorização fundamental por parte da maioria da população de favelas das políticas sociais, em geral profundamente assistencialistas, afirmadas pela dupla. Mais do que isso, expressa certo sentimento de desesperança de que a política de segurança estadual poderia ser realizada de outra forma. Depois de muitas tentativas, idas e voltas, as próprias lideranças de favelas já não tinham a mesma disposição para tratar do tema. Além disso, o domínio das associações de moradores por pessoas indicadas por traficantes de drogas ou milicianos fez com que essas organizações perdessem a capacidade de representar os interesses dos moradores das favelas diante do Estado (SILVA, 2015, p. 181).

No entanto, essa relação oportunista com a favela, que podemos classificar no dito popular “de amor e ódio”, se esvai para puramente ódio quando o governo Rosinha Garotinho implanta carros blindados para o uso do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (Bope) em favelas. Apelidado como *Caveirão*, devido a faca transpassada na caveira de um cérebro exibida como mascote pelo Bope, os blindados são cópias fiéis do *Yellow Mellow*, carro utilizado no *apharteid* racial na África do Sul. Inclusive, inicialmente produzidos pela montadora Ford, as encomendas passaram a ser feitas a empresas sul-africanas no governo Sérgio Cabral. Por si só, esse é um dado mais que simbólico se levarmos em consideração o perfil dos moradores de favelas: são pobres e em sua maioria negros, similares aos negros pobres perseguidos e mortos na África do Sul. Como nada é por acaso, ainda mais em nossa história recente, só esse fato em si poderia gerar uma nova tese.

Cabe ressaltar que o argumento, à época, era o de que o blindado serviria para proteger a vida dos policiais em operações, o que de fato ocorreu no primeiro ano de sua utilização. Uma pesquisa do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (Cesec) da Universidade Cândido Mendes demonstrou um pico no ano de 2004 de 50 policiais mortos

em serviço, e após a inserção dos blindados, em 2006, uma queda para 29. Em contraposição, aumentou o número de moradores, sem qualquer envolvimento com o tráfico, assassinados nas incursões policiais com o uso do Caveirão.

O fato do policial no veículo blindado poder agir sem ser identificado aumenta o uso da violência e o uso de armas contra os moradores sem qualquer critério de respeito à vida. Com isso, o sentimento de temor e tensão no cotidiano dos territórios foi ampliado” (Idem, 2015, p. 182).

Se por um lado, aumenta a letalidade das operações policiais em favelas dominadas pelo varejo do tráfico de drogas, por outro lado cresce o número de grupos milicianos. Composto por policiais aposentados e/ou da ativa e bombeiros, esses grupos passam a oferecer serviços de segurança privada em favelas da Zona Oeste do Rio de Janeiro, além de dominar o transporte alternativo de vans e o comércio de gás e televisão a cabo. Vistos como algo menor na política de Segurança Pública dos Garotinhos, esses grupos atualmente dominam favelas da Ilha do Governador e da Zona da Leopoldina, inclusive algumas na Maré. À época, ficou comprovada a articulação entre a milícia e o então secretário da pasta, Marcelo Itagiba, candidato mais votado em 2006 na favela Rio das Pedras, onde se encontra a mais poderosa e antiga milícia do estado. O então chefe da Polícia Civil, Álvaro Lins, eleito no mesmo pleito, foi acusado de compactuar com tais grupos e teve o recém mandato de deputado estadual cassado por denúncias de corrupção na corporação, tanto por extorsão a traficantes quanto por relações com contraventores.

A CPI das Milícias⁴¹, presidida por Marcelo Freixo em 2008, só foi levada a cabo por causa da repercussão sobre a tortura sofrida por uma jornalista, um repórter-fotográfico e o motorista da equipe do jornal O Dia, na favela do Batan, em Realengo. A CPI já havia sido protocolada em 2007, mas foi ignorada pela Assembleia Legislativa, uma vez que alguns dos deputados tinham sido eleitos por conta da sua relação com a milícia, como o próprio Álvaro Lins e Natalino Guimarães, este último, à época, preso por comandar a milícia Liga da Justiça. Uma das constatações da CPI, verbalizada por Freixo, era a classificação das milícias

⁴¹ A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) das Milícias, presidida pelo então deputado estadual Marcelo Freixo, em 2008, investigou as ações de grupos milicianos, compostos por policiais, ex-policiais, policiais aposentados, bombeiros, com práticas de máfia no Rio de Janeiro. A realização da CPI na Assembleia Legislativa só foi possível após a tortura de uma equipe de reportagem do jornal O Dia, na favela do Batan, na Zona Oeste do Rio. A CPI indicou o indiciamento de mais de 200 pessoas e trouxe à tona um esquema mafioso envolvendo profissionais da área de Segurança Pública e parlamentares das casas legislativas do estado. O relatório final da CPI está disponível em <http://www.marcelofreixo.com.br/cpi-das-milicias>. Acesso em 12 de fevereiro de 2014.

como máfia, já que dispõe de braço econômico e armado, e tem projeto de poder político nas casas legislativas e governos.

A CPI apontou o indiciamento de 225 pessoas e apresentou um relatório com sugestões para barrar o avanço da milícia no estado, inclusive envolvendo parcerias entre os poderes federal, estadual e municipal, já que a principal estratégia a ser encampada seria atingir o braço econômico e armado da máfia. Muitas pessoas foram presas e autuadas por formação de quadrilha, mas pouco foi feito para barrar a sua expansão territorial. Atualmente, as milícias continuam agindo no “sapatinho”, como demonstra o estudo publicado no livro “No sapatinho – A evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011), de Ignácio Cano e Thaís Duarte, pesquisadores do Laboratório de Análise da Violência (LAV), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Antes da CPI, a milícia exibia o seu poder armado torturando e matando pessoas em praça pública para deixar como exemplo. Agora, ocorre desaparecimento sistemático de pessoas nas regiões dominadas por esses grupos. A cobrança mensal por uma suposta segurança ainda é uma realidade nessas comunidades, assim como a taxa sobre produtos como gás, água, tevê a cabo e internet, além do acharque a mototaxistas e motoristas de transporte alternativo, como as vans, quando a milícia não é a própria dona do ponto de van.

À época da CPI das Milícias, atuei como assessora de imprensa do deputado Marcelo Freixo e uma das imagens que não sai da minha cabeça ocorreu em uma das oitivas na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. No meio de uma sessão, um senhor de meia idade levantou a blusa e exibiu a barriga e o tórax com marcas de tiros. As feridas muito inflamadas deixavam à vista o líquido espesso que escorria. O homem em questão era o ex-vereador Nadinho, cujo nome é Josinaldo Francisco da Cruz, ex-sócio do inspetor Félix Tostes, executado em 2007 e um dos fundadores da milícia de Rio das Pedras que rivalizava com outro grupo pelo domínio de território na Zona Oeste. Nadinho resistiu a uma primeira emboscada, mas aos gritos na oitiva afirmava que não sairia vivo de uma próxima e iminente tentativa de assassinato. O que ocorreu, de fato, em 2009, na Barra da Tijuca, meses depois do término da CPI. Freixo dizia que a lista de indiciados da CPI das Milícias havia se tornado um obituário porque, até o assassinato de Nadinho, mais de 20 indiciados tinham sido executados.

Acompanhar os bastidores das investigações da CPI das Milícias me fez observar que a certeza de impunidade desses grupos vinha exatamente da sua relação com políticos

influentes no Rio de Janeiro e Brasília, quando eles mesmos não eram os próprios parlamentares. Não é à toa que, a partir da CPI, ocorreram as prisões, em 2009, dos ex-vereadores Cristiano Girão (PMN), Jerominho, cujo nome é Jerônimo Guimarães, de sua filha, a ex-vereadora Carminha Jerominho (PTdoB), e do ex-deputado estadual Natalino Guimarães, irmão de Jerominho. Outro filho de Jerominho também está preso, o ex-policia militar Luciano Guimarães. Dessa família de milicianos, que se autodenominava Liga da Justiça, apenas Carminha foi solta, após ficar presa por dois meses. E sua atuação continua firme na Zona Oeste. No segundo turno das últimas eleições, em 2016, fez questão de gravar um vídeo, publicado na página “Antigo Campo Grande”, em apoio ao concorrente de Freixo à Prefeitura do Rio, dizendo a seguinte frase: “O meu candidato, o candidato do Jerominho, do Natalino e da Carminha é Crivella”, que ainda afirmou que seu pai é preso político e que Freixo representa o tráfico de drogas. Na ocasião, Crivella falou publicamente que desconhecia o apoio, mas agradeceu os votos.

É importante notar que a cada oitiva da CPI, os denunciados por fazerem parte dessa máfia desdenhavam e afirmavam que todo “aquele circo” não daria em nada. Essas palavras ouvi textualmente quando acompanhava Marcelo Freixo em uma audiência na Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro para a apresentação do relatório final da CPI das Milícias, em dezembro de 2008. O então vereador Deco, cujo nome é André Ferreira da Silva, que também figurava na lista dos indiciados pela CPI como integrante de uma milícia da Zona Oeste, fez questão de tomar o assento de uma cadeira ao lado de Freixo e pegar o microfone para deslegitimar toda a investigação da CPI. Em dado momento, Deco passou a gritar e chamar Freixo de “moleque irresponsável”, e ameaçou o deputado como a seguinte frase: “A minha vontade é te dar um soco na testa”. Para bom entendedor, ou é dado um soco na cara ou tiro na testa. A audiência era acompanhada por diversos jornalistas de grandes emissoras de televisão e de rádio, ainda assim o vereador Deco não se intimidou e abandonou a audiência aos gritos e xingamentos.

Dentre todos os episódios vivenciados na CPI, talvez esse último que descrevi tenha sido o que mais mexeu comigo. E não foi nem uma ou duas vezes que entraram pessoas no gabinete do Freixo que se diziam marcadas para morrer e na semana seguinte seus nomes e corpos eram exibidos em jornais como vítimas de homicídios. Era o típico crime de “queima de arquivo”. Em todos os casos, indicávamos a inserção dos ameaçados no Programa de

Proteção à Testemunha, mas a incerteza em se desligar da sua vida pregressa e de todos os seus laços sociais e muitas vezes afetivos, fazia com que as possíveis vítimas recusassem a solução apresentada.

Eu sabia que a CPI tinha ido longe demais, tanto que surpreendeu os milicianos, a cúpula da polícia e o próprio Estado, porque como Freixo repetiu inúmeras vezes, a máfia leiloa o Estado. E o Freixo ainda hoje paga o preço por ser o deputado que pôs em cheque essa máfia. Sua vida é garantida por um grupo de seguranças que o acompanha 24 horas por dia, o que significa na prática, abrir mão de sua vida privada. Um preço muito alto, por isso que ainda hoje temo por sua vida, porque todas as ameaças sofridas e até as apontadas com riqueza de detalhes pela área de Inteligência da Segurança Pública ainda estão em seu tempo de validade. O assassinato da juíza Patrícia Acioli, em São Gonçalo, no ano de 2011, foi tramado e executado por policiais do batalhão da área. Patrícia havia sido responsável pela prisão de 60 policiais ligados às milícias e grupos de extermínio. Se fuzilaram uma juíza na porta de casa, o que não poderiam fazer com um deputado? O ex-vereador Deco (PR), o único a fazer ameaças publicamente a Freixo, foi preso somente em 2011, três anos após a conclusão da CPI.

É importante estabelecer uma linha de raciocínio que leve em consideração o domínio das milícias no Rio de Janeiro porque o Estado e, conseqüentemente, a Segurança Pública, no escopo de suas atribuições, consideraram as milícias como um “mal menor” e até de autodefesa. Isso fez com que essa máfia crescesse a partir da negligência e/ou conivência do poder público, uma vez que o foco da política de segurança passa por uma suposta “guerra às drogas”. Assim sendo, a iniciativa quase que messiânica foi o estabelecimento de Unidades de Polícia Pacificadora nas favelas, a partir de 2008, proposta levada a cabo no governo de Sérgio Cabral (PMDB). Como então candidato ao governo, tinha como bandeira a erradicação de caveirões em operações policiais. A favela o elegeu e ele não cumpriu a promessa.

Aposentar o caveirão foi o principal marketing político da campanha de Cabral, em 2006, que não tardou a se contradizer. Ainda em 2008, Cabral arrematou nove veículos blindados por 3,6 milhões, em 2011, e anunciou a compra do primeiro caveirão aéreo, um helicóptero blindado com direito à abertura de edital para a construção de um heliponto na Maré para ser utilizado pelo Bope. À época das eleições de 2006, Cabral dizia: “É um trauma

para as comunidades. Não dá para fazer Segurança Pública com ‘caveirão’ (CABRAL, 2006)⁴². É necessário assinalar a construção dessa lógica de combate na Segurança Pública para podermos analisar o quão contraditória é a implantação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) nas favelas.

Já pontuamos, no capítulo anterior e enfatizaremos no que se segue, o quanto a UPP serve à estratégia de banimento dos pobres dos grandes centros, já que se insere em uma política de vigilância e controle das favelas. A contradição está explícita quando observamos o argumento inicial de que a UPP evitaria o confronto e apostaria na aproximação com a comunidade, através de projetos de artes marciais e futebol direcionados às crianças e da realização de festas coletivas, como as solenidades de 15 anos com policiais travestidos de príncipes com suas princesas faveladas e sonhadoras. A prática demonstrou o contrário, já que o investimento financeiro em Segurança priorizou a compra de mais caveirões e a construção de um bunker na favela, como a implantação de torres de vigilância de 360°, instaladas no Complexo do Alemão em 2017. Os conflitos entre policiais das UPPs e traficantes são diários e vitimizam toda a população.

Em verdade, não há contradição, já que a lógica é de fato o combate e uma suposta “guerra às drogas” e existe uma “opinião pública”, principalmente a panfletária dos editoriais de jornais de grande circulação, como o Globo, que clama pela existência de mais policiamento e armamento nas favelas para a segurança na cidade. É isso que possibilita a perpetuação de um governante como Cabral, que ao priorizar a militarização das favelas, foi reeleito em 2010 com a bandeira da pacificação via UPP, e projetou a própria substituição, em 2014, com a eleição de seu então vice, o Pezão, que ocupa atualmente o cargo de governador. Uma gestão fundada na corrupção, já que suas campanhas eleitorais foram balizadas em negociatas e fisiologismos que o levaram à prisão, no final de 2016, sob a acusação de formação de quadrilha. O empresário que mais investiu nas UPPs, Eike Batista, que já foi o homem mais rico do Brasil, também chegou a ser preso no início de 2017, acusado de corrupção junto ao governo Cabral.

⁴² Em dezembro de 2006, Cabral dizia que aposentaria o Caveirão. Diversos veículos de comunicação registraram a promessa, como o portal Terra, em 15 de dezembro de 2006. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1248507-EI5030,00-Sergio+Cabral+diz+que+vai+aposentar+caveiroes.html> . Acesso em 20 de janeiro de 2017.

Constata-se a prioridade política de um governo quando avaliamos o orçamento investido para a concretização dessas tais estratégias prioritárias. Foram gastos na ocupação militar da Maré, em 1 ano e 3 meses, cerca de R\$ 600 milhões bancados pelo governo federal. Isso significa um montante de R\$ 1,7 milhão por dia. Em comparação com seis anos de gastos da Prefeitura com a Maré, de 2009 a 2015, foram investidos R\$ 303,63 milhões em programas sociais. Ou seja, em 15 meses foram gastos com a militarização da Maré o dobro que se investiu na comunidade em programas sociais por seis anos⁴³. Os mareenses não aprovaram a ocupação militar da favela, como revela o Gráfico 3, logo abaixo, 59,2% acharam a ocupação militar ruim, 36,2% consideram regular, apenas 4,6% dos 130 entrevistados, entre janeiro e março de 2017, acharam a ocupação boa. Não é preciso expor sequer os gastos com o armamento da Polícia Militar, porque o recado já está explícito: a prioridade do Estado Brasileiro é militarizar as favelas e impor um estado de exceção permanente.

O que achou da ocupação militar da Favela em 2014?

130 responses

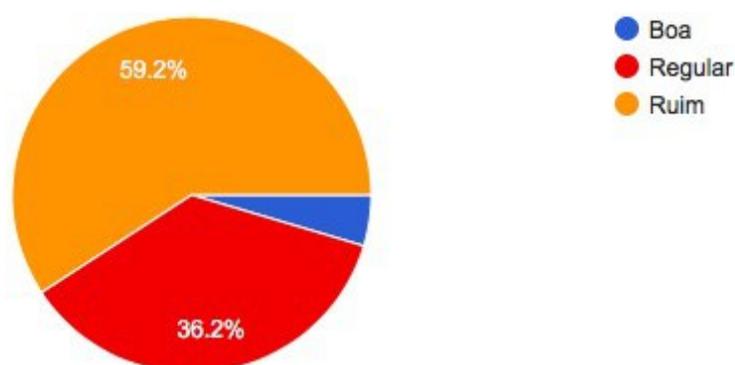


Gráfico 3 – Mareenses não aprovam ocupação militar

Fonte: Elaboração própria, 2017

Há um *ethos* militarizado que se expressa nas resoluções públicas e estatais mais impensáveis no cotidiano das favelas. O *ethos*, palavra grega que qualifica sociologicamente

⁴³ Ver reportagem publicada em Estadão Rio, no dia 3 de julho de 2015, disponível em <http://brasil.estadao.com.br/blogs/estadao-rio/na-mare-ocupacao-militar-custou-o-dobro-dos-gastos-sociais-nos-ultimos-seis-anos/> Acesso em 10 de julho de 2015.

os costumes, hábitos, valores e ética de um povo, é contaminado por uma lógica belicista, militar e letal. Para citar mais um exemplo de como esse *ethos* militarizado se impõe na vida concreta das pessoas que vivem nas favelas, apresentarei um breve relato sobre uma situação ocorrida na Maré. Era dia 19 de junho de 2017, a sala de informática do Ciep Samora Machel teve um curto-circuito e depois pegou fogo. As pessoas se mobilizaram para deslocar toda comunidade escolar para outro Ciep, que fica ao lado, e acionaram o Corpo de Bombeiros. Mas, para a surpresa de todos, à frente dos bombeiros, chegaram quatro caveirões da Polícia Militar e iniciou-se uma intensa troca de tiros entre policiais e traficantes. Toda a comunidade ficou no fogo cruzado, literalmente, já que de um lado ardia um incêndio e do outro rivalizavam com armas de fogo policiais e traficantes. Uma professora que tentava proteger seus alunos foi atingida com um tiro de raspão. Sinal óbvio de que uma ação como essa poderia ter gerado um massacre sem precedentes.

Isso significa que a resposta imediata do Estado à demanda de moradores de favela é sempre a mesma: Militarização. Há uma proposta da Prefeitura do Rio, na gestão de Marcelo Crivella, e de seu secretário de Educação, Cesar Benjamin, de blindar as escolas com uma argamassa especial, em áreas de conflitos. Uma solução aparentemente simples para um problema muito complexo. Quem garante que uma escola transformada em bunker dentro de uma favela não seria algo cobiçado tanto pela polícia militarizada como por varejistas de drogas armados, principalmente nos momentos de fogo cruzado? Nesse *ethos* militarizado, a estrutura física da escola se transforma em trincheira e as pessoas da comunidade escolar tornam-se escudos. Em frase célebre do líder negro da independência de Moçambique, Samora Machel, que dá nome à escola da Maré que uma de suas salas ardeu em chamas, temos que "fazer da escola uma base para o povo tomar o poder" (MACHEL, 1979), e não transformá-la em um bunker para a manutenção do poder armado. Quando toda solução para um problema da favela se dá através da polícia, temos uma distorção da realidade. Temos a criminalização dos moradores e a militarização da vida das pessoas faveladas. A favela não é um problema de polícia é um problema de política.

A única solução presumível em um quadro de completa letalidade e esgarçamento da política pública de segurança é a desmilitarização da polícia. O Brasil figura como um dos únicos países a ter uma polícia vinculada às Forças Armadas e, conseqüentemente, a um Estatuto Militar. Já há uma recomendação da Organização das Nações Unidas (ONU) pelo

fim da Polícia Militar. A sugestão foi apresentada entre 170 recomendações da Comissão de Direitos Humanos na Revisão Periódica Universal da ONU, que ocorreu em Genebra, em 2012. “A de número 60, feita pela Dinamarca, indicava que o Brasil trabalhasse para a supressão da Polícia Militar como passo fundamental na redução do número de execuções extrajudiciais praticadas pela polícia” (DOSSIÊ MEGAEVENTOS, 2014, p.123)⁴⁴. Não por acaso, entre as 170 sugestões, essa foi a única recomendação rejeitada pelo Estado Brasileiro. Isso demonstra a insistência em um *ethos* militarizado, que passa pelo processo de militarização das favelas e a falta de vontade política para pôr fim à criminalização da pobreza e o seu conseqüente genocídio.

A conformação de um discurso que justifique a militarização das favelas e, conseqüentemente, a militarização da vida se dá através do discurso midiático.

3.2 *Ethos* midiático e a ordem do discurso

O *bios* midiático, conceito desenvolvido por Muniz Sodré (2002), caracterizado por uma espécie de “virtualização” das relações humanas, se realiza em uma sociedade midiaticizada como a nossa. O processo informacional na midiaticização se dá a reboque de organizações empresariais e através de interações, classificadas como tecnointeração, um braço da realidade sensível, que une tecnologia e mercado, a que chamamos de medium. Tais assimilações ordenam a cultura social em que as imagens deixam de ser reflexos e máscaras de uma realidade referencial para se tornarem simulacros tecnicamente autorreferentes. A tecnocultura implica uma transmutação das formas tradicionais de sociabilização. Um novo tipo de relacionamento do indivíduo com referências concretas ou com o que se tem convencionalmente designado como verdade. Nesse sentido, por mais que tente parecer despolitizado e despretensioso, o *bios* midiático torna-se uma ferramenta indispensável para configurar o mundo regido pela ideologia norte-americana.

Sodré considera que efeitos políticos do *bios* midiático deságuam no agendamento midiático, sob o qual a manipulação, reconhecida como pura linearidade ou instrumentalidade do medium, é inexistente. Isto porque a própria mídia já se configuraria como uma

⁴⁴ Dossiê Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Brasil, Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa e Olimpíadas, 2014. Disponível em https://comitepopulario.files.wordpress.com/2014/11/ancop_dossie2014_web.pdf. Acesso em 30 de abril de 2016.

consciência coletiva. O que permite, por exemplo, que em uma sociedade imagética, onde a visibilidade pública é pautada pela mídia hegemônica, aqueles políticos que têm mais inserção midiática sejam os mesmos que receberão os votos do público. Walter Benjamin (2012), nos idos de 1935/1936, qualifica a crise da democracia como uma crise nas condições de exposição do político profissional. Para o autor, as democracias expõem o político de forma imediata, em pessoa, diante de certos representantes, já que o Parlamento é o seu público. Com as novas tecnologias da informação, os oradores parlamentares são vistos e ouvidos em uma exposição permanente e ao vivo. Para Benjamin, em função dessa visibilidade, os parlamentos atrofiam, já que são transformados em teatros, porque os atores representam a si mesmos diante dos veículos de comunicação. Seu objetivo, é tornar-se “mostráveis”, sob certas condições sociais, para que possam controlá-las e compreendê-las, em certas condições naturais. Esse fenômeno determina um novo processo de seleção, uma seleção diante do aparelho, do qual emergem como vencedores, o campeão, o astro e o ditador.

Esse novo regime de visibilidade pública se configura como um tipo de controle calcado na opinião pública, além de ser administrado e legitimado por institutos de pesquisas. Segundo Sodré, há um controle estatístico dos cidadãos pelas sondagens de opinião, o que canaliza e orienta um *ethos*, que se qualifica como consciência objetiva de determinado grupo, convertendo-a virtualmente em opinião política. Essa estratégia permite que se interprete a democracia como a união dos desejos individuais promovendo um equilíbrio entre forças e interesses divergentes.

O resultado prático dessa situação é a estetização da vida em sociedade, o que fragiliza o *ethos* que regula tanto as identidades individuais quanto as coletivas, e a própria liberdade. Para Sodré, o *ethos* dos meios de comunicação cria uma força moral em que o consumo e a moralidade passam a equivaler-se. Aqui cabe uma conexão com Zygmunt Bauman (1998), segundo o qual há um crescimento acelerado da pobreza relativa dos excluídos da festa do consumo. Isso porque, a pós-modernidade trouxe consigo o corte nas despesas com o bem-estar coletivo e individual, enquanto crescem os investimentos em serviços de Segurança Pública como na polícia e em prisões. Para Bauman, a redução da liberdade dos excluídos não contribui para a liberdade dos incluídos na sociedade de mercado, já que diminui a sua sensação de estar livre. Nesse sentido, a liberdade do livre requer a liberdade de todos. No entanto, a política pós-moderna é orientada para a reafirmação do

direito de os indivíduos livres se perpetuarem como tais. Ao contrário disso, a política pós-moderna precisaria ser guiada pelo tríplice princípio de liberdade, diferença e solidariedade, sendo esta última a condição necessária para o bem-estar da liberdade e da diferença.

Bauman classifica o pobre como o consumidor falho, por isso está sujeito à criminalização, por sua pobreza. Os sem-emprego deixaram de ser um exército de reserva, como alertou Marx, para serem caso de polícia. Como demonstrou Michel Foucault (1979), o estado clássico moderno generalizou o estabelecimento da ordem, deixou de presidir a reprodução da ordem sistêmica para relegar às forças do mercado desregulamentadas a tarefa de classificar, definir e categorizar a sociedade. Nesse sentido, o inimigo não é mais a conspiração revolucionária e sim o pobre. Bauman defende que o maior produto da sociedade de consumo é a criminalidade. E a mídia se configura como o “altar supremo do consumo”, já que apresenta como ideal de vida para a felicidade o consumo de objetos e estilos de vida criteriosamente selecionados sob a égide do “Deus mercado”, como condição *sine quo non* da dignidade humana. Nessa lógica, a liberdade para o consumidor se dá através do confinamento de quem não pode consumir.

A moral contemporânea da mídia é mercadológica, de acordo com Muniz Sodré. Isso porque o discurso midiático, pautado em conteúdos morais, não apresenta qualquer efeito prático para a vida das pessoas, apenas reproduz o consenso social sobre uma ideologia do consumo. O que revela um ethos voltado para a acumulação capitalista flexível e mutável, e para ajustar-se, a identidade individual precisa ser plástica. Nesse sentido, a subjetividade se orienta por um projeto, localizado em um espaço-tempo, adequando-se a situações mutáveis. É por essa razão que Bauman afirma que o eixo da estratégia da vida pós-moderna é evitar que a identidade se fixe. Desse modo, a realidade midiática impõe uma nova identidade aos sujeitos na rede, segundo Sodré. A lógica do parecer não é a mesma do ser na realidade tradicional, que acaba por caracterizar uma realidade “fantasmática ou espectral” aos sujeitos, uma vez que a reprodução da imagem, ou mesmo do som, transmuta a realidade original. Há uma encenação da própria identidade e existência do sujeito quando exposto às câmeras tecnológicas, que “hibridizam espetáculo e vida comum” (SODRÉ, 2002). Benjamim, no que diz respeito ao cinema e à televisão, afirma que todos têm a oportunidade de aparecer na tela e, mais que isso, podem reivindicar o direito de ser filmados.

Ao reconhecer que a comunicação faz parte de uma estrutura de poder, Muniz Sodré defende que há um novo tipo de poder sobre o indivíduo: o infocontrole, a datavigilância. O controle-repressão foi substituído por controle-estimulação na realidade biopolítica. Foucault alerta que o controle sobre os corpos não está apenas localizado nos aparelhos de estado, já que as formas de dominação são múltiplas e cotidianas. A imprensa tem o poder de reforçar um modo de vida calcado na vigilância, na punição e na disciplina. As narrativas policiais e de crime servem para mostrar que a delinquência é uma ameaça à riqueza e precisa ser combatida. O panóptico de Foucault revela que as escolas, os hospitais e os presídios são modelos de vigilância permanente, já que se é visto sem se ver e sem saber. A torre central, regida sob o olhar, vigia para punir e controlar. Para Sodré, a mídia é o panóptico invertido, onde quem olha é controlado.

Ao analisar a ética do discurso, Sodré vai situá-la em uma categoria mediadora para “reflexão transcendental”, algo denominado por Habermas como “agir comunicativo”, que se configura como a prática argumentativa que viabiliza a produção de consensos. O conteúdo cognitivo do discurso moral refere-se ao desejo do indivíduo, o que oportuniza a visão empirista que garante uma determinada ação afim de alcançar objetivos previstos de acordo com os interesses articulados. Bakhtin defende que o gênero do discurso se manifesta na comunicação através do tom de voz e de uma série de códigos percebidos pelos interlocutores, mas que são inteligíveis aqueles que estão apartados do âmbito do diálogo. Assim, não há passividade nem no sujeito do discurso e, tampouco, no ouvinte, visto que a compreensão real é responsiva. É por isso que falamos apenas através de gêneros sem suspeitar que existam, pois não são dados da mesma maneira da língua materna. E através do gênero que se domina a língua, sem que se domine seus gêneros, uma vez que são indispensáveis para a compreensão mútua em um diálogo, pois dão coesão à compreensibilidade de um enunciado.

Os gêneros do discurso são submetidos a uma diferenciação na estrutura da sociedade dividida em classes, já que operam de acordo com a posição e a categoria, conferidas pela fortuna ou notoriedade pública, tanto do destinatário como do próprio locutor. Para nos debruçarmos sobre a ordem do discurso impregnada no *ethos* mediatizado, é importante sinalizar que a formulação mais completa de análise teórica do discurso foi traçada por Mikhail Bakhtin a partir de sua mais conhecida obra “Problemas da poética de Dostoiévski”. Bakhtin propõe uma análise dialógica do discurso de Dostoiévski e qualifica o

discurso como a apropriação da língua viva, em uso, e sem abstrações, algo que ultrapassa a Linguística. Sendo assim, constrói uma concepção de *Metalinguística* nos seguintes termos:

Intitulamos este capítulo de ‘O discurso em Dostoiévski’ porque temos em vista o *discurso*, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva e não a língua como objeto específico da Linguística, obtido por meio de abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso. Mas são justamente esses aspectos, abstraídos pela Linguística, os que têm importância primordial para os nossos fins. Por esse motivo as nossas análises subsequentes não são linguísticas no sentido rigoroso do termo. Podem ser situadas na Metalinguística, subtendendo-a como um estudo – ainda não constituído em disciplinas particulares definidas – daqueles aspectos da vida do discurso que ultrapassam – de modo absolutamente legítimo – os limites da Linguística. As pesquisas metalinguísticas, evidentemente, não podem ignorar a Linguística e devem aplicar seus resultados. A Linguística e a Metalinguística estudam o mesmo fenômeno concreto, muito complexo e multifacético – o discurso, mas estudam sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão. Devem completar-se mutuamente e não fundir-se. Na prática, os limites são violados com muita frequência (BAKHTIN, Mikhail *apud* BRAIT, 2014, p.11)⁴⁵.

A metalinguística para Bakhtin é uma necessidade, mesmo reconhecendo o papel da Linguística. Desse modo, inova em uma metodologia que acaba por redefinir o objeto ao dar espaço para uma diversidade de abordagens e maneiras de concebê-lo. O discurso, nesse sentido, é caracterizado por sua complexidade, uma vez que coexiste entre a Linguística e a Metalinguística, mas nesta última concepção, o discurso é substituído por *relações dialógicas*. Nesse caso, o falante em relação a sua própria fala torna-se objeto da metalinguística. E, além disso, configura as relações dialógicas como extralinguísticas. A saber:

Assim, as relações dialógicas são extralinguísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do discurso, ou seja, da língua enquanto fenômeno integral concreto. A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da vida da linguagem. Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc), está impregnada de relações dialógicas. Mas a linguística estuda ‘linguagem’ propriamente dita com sua lógica específica na sua *generalidade*, como algo que *torna possível* a comunicação dialógica, pois ela abstrai conseqüentemente as relações propriamente dialógicas. Essas relações se situam no campo do discurso, pois este é por natureza dialógico e, por isto, tais relações devem ser estudadas pela Metalinguística, que ultrapassa os limites da Linguística e possui objeto autônomo e metas próprias (BAKHTIN, Mikhail *apud* BRAIT, 2014, p.12).

⁴⁵ BRAIT, Beth. *Análise e teoria do discurso*. In: BRAIT, Beth (Org) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2.ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

O discurso com suas particularidades é relacionado a um sistema extralinguístico. De acordo com Beth Brait (2014), essa nova disciplina permite que o discurso se insira em todas as esferas de produção até o estabelecimento de relações dialógicas com outros discursos e sujeitos. Isso ocorre mesmo não havendo categorias que explicitem formas mecânicas de análises. É neste momento que, a partir da obra de Dostoiévski, Bakhtin articula o conceito de polifonia, que se qualifica como algo concreto e não abstrato, que possa ser aplicado em qualquer discurso.

A polifonia de uma obra diz respeito à multiplicidade de vozes que, orientadas para fins diversos, se apresentam libertas do centro único incorporado pela intencionalidade do autor. Por meio desse recurso temos, segundo o filósofo russo, a ‘interação de consciências equipolentes e interiormente inacabadas’ e a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento. Dessa maneira a polifonia viabiliza o herói (personagem) que fala com o ator e não é falado por ele; o herói com autonomia de voz e constituídos como avesso à biografia ‘no sentido do ido e do plenamente vivido’, o herói carnavalizado (DISCINI, 2014, p. 72)⁴⁶.

Uma confusão comum na análise sobre Bakhtin, de acordo com Fiorin (2014), é a afirmação de que o dialogismo proposto pelo russo equivaleria ao diálogo simplesmente, o que é equivocado, uma vez que o dialogismo não pode ser qualificado como a interação face a face. E não se pode limitá-lo e reduzi-lo aos estudos e Análise da Conversação. Outro absurdo, de acordo com o autor, é a separação de dois tipos de dialogismo: entre interlocutores e entre discursos. Isso porque o dialogismo só se realiza entre discursos, já que o interlocutor só existe enquanto discurso. “Há, pois, um embate de dois discursos: o do locutor e o do interlocutor, o que significa que o dialogismo se dá sempre entre discursos” (FIORIN, 2014, p. 166)⁴⁷. Desse modo, o sujeito é constituído a partir do acesso à realidade mediada pela linguagem, que semiotiza o real.

Bakhtin reconhece a importância do sistema da língua, mas sugere uma translinguística, que teria a função de analisar as relações dialógicas entre os enunciados. “As palavras e as orações são as unidades da língua, enquanto os enunciados são as unidades reais

⁴⁶ DISCINI, N, *Carnavalização*. In: BRAIT, Beth (Org) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2.ed., 1ªreimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

⁴⁷ FIORIN, J, *Interdiscursividade e intertextualidade*. In: BRAIT, Beth (Org) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2.ed., 1ªreimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

da comunicação. As primeiras são repetíveis, os segundos, irrepitíveis, são sempre acontecimentos únicos” (BAKHTIN, *apud* FIORIN, 2014, p.168). Desse modo, o dialogismo não existe sem o enunciado.

Um enunciado concreto é um elo na cadeia da comunicação verbal de uma dada esfera. As fronteiras desse enunciado determinam-se pela alternância dos sujeitos falantes. Os enunciados não são indiferentes uns aos outros nem autossuficientes; conhecem-se uns aos outros, refletem-se mutuamente. São precisamente esses reflexos recíprocos que lhes determinam o caráter. O enunciado está repleto dos ecos e lembranças de outros enunciados, aos quais está vinculado numa esfera comum da comunicação verbal. O enunciado deve ser considerado acima de tudo como uma resposta a enunciados anteriores dentro de uma dada esfera (a palavra ‘resposta’ está empregada aqui no sentido lato): refuta-os, confirma-os, supõe-nos conhecidos e, de um modo ou de outro, conta com eles. Não se pode esquecer que o enunciado ocupa uma posição *definida* numa dada esfera da comunicação verbal relativa a um dado problema, a uma questão, etc. Não podemos determinar nossa posição sem correlacioná-la a outras posições (Idem, p. 168).

É importante ressaltar que Bakhtin não nega as relações de poder intrínsecas nas vozes ecoadas em sociedade, e alerta para o fato de não haver qualquer neutralidade nelas. “Ao contrário, ela tem uma dimensão política. As vozes não circulam fora do exercício do poder; não se diz o que se quer, quando se quer, como se quer” (FIORIN, 2014, p. 173). Sendo assim, compreendemos que o *ethos* militarizado, organizado discursivamente e praticamente através do poder armado, se justifica politicamente pelo discurso midiático. Nesse sentido, há uma relação dialógica entre Bakhtin e Foucault, que apesar de não se caracterizar por uma formulação teórica que sustente a análise de discurso, compõe em algumas perspectivas com Bakhtin ao desvelar a fabricação do discurso.

Michel Foucault (2012) defende que a fabricação do discurso obedece a uma série de procedimentos. Com o objetivo de limitar seus poderes e perigos, essa produção é controlada, selecionada, organizada e redistribuída. Desse modo, em nossa sociedade, há mecanismos de exclusão que se revelam na interdição do direito de dizer tudo. É descabido falar sobre tudo, no entanto, é facultado o direito de fala a alguns privilegiados, os sujeitos de fala. Nesse sentido, nas áreas relativas à sexualidade e à política, o discurso se caracteriza por sua obscuridade e sua relação com as interdições ligadas ao desejo e ao poder. É onde se processa o poder ilimitado sobre o corpo social. Foucault identifica três sistemas de exclusão, que se valem da separação e rejeição, que concedem capilaridade e organizam o discurso, são eles:

a palavra proibida, que se caracteriza pela fala do louco expondo a oposição entre razão e loucura; a segregação da loucura; e a vontade de verdade, capitaneada pela dicotomia entre verdadeiro e falso. O autor rememora que os poetas gregos, no século VI, que se valiam do discurso verdadeiro para pronunciar o futuro. Tal atividade provocava a adesão da população em um espetáculo ritualizado. No século VII, no entanto, o sofista perde seu reinado, já que o discurso de verdade se afastou do ato ritualizado de enunciação e se estabeleceu no próprio enunciado. Ao se estabelecer uma separação entre Hesíodo e Platão, houve conseqüentemente a dicotomia entre discurso verdadeiro e discurso falso. O discurso verdadeiro deixa de ser desejável, porque se distanciou do discurso ligado ao poder.

O discurso ganha outros contornos na dimensão do acontecimento e do acaso, classificada por Foucault como procedimento interno de controle e delimitação do discurso. São eles o comentário e o autor. O comentário articula o acaso do discurso, uma vez que relaciona o texto primeiro com o texto segundo e permite construir novos discursos, uma possibilidade aberta de fala. Já o autor corresponde ao, mais que o indivíduo falante ou escritor, princípio de unidade do discurso e sua coerência. “O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade do eu*” (FOUCAULT, 2012, p. 28).

Outro princípio de limitação do discurso é a disciplina, que se opõe tanto aos princípios do comentário quanto do autor. A disciplina, diferente do princípio do autor, se caracteriza pelo domínio da técnica e de métodos. Em oposição ao comentário, a disciplina não pressupõe um ponto de partida, já que prenuncia a construção de novos enunciados e formulações indefinidamente. A disciplina fixa os limites do discurso através do jogo de uma identidade, que precisa ser constantemente reatualizada obedecendo às regras impostas pela própria disciplina. Há ainda outro grupo de procedimento que, ao determinar as condições de funcionamento de controle do discurso, promove a “rarefação dos sujeitos que falam”. Para se ter acesso à ordem do discurso é necessário dominar determinadas regras e atender a certas exigências.

As doutrinas, sejam elas religiosas, políticas ou filosóficas, se qualificam como o inverso de uma “sociedade de discurso”, uma vez que tendem a difundir-se. No entanto, estas realizam uma dupla sujeição tanto relativa ao sujeito que fala o discurso como dos discursos

ao grupo. Em uma escala mais ampla, há a apropriação social do discurso realizada, por exemplo, pelo sistema de educação. Esta é uma ferramenta política capaz de manter ou modificar a apropriação do discurso, uma vez que detém saberes e poderes específicos.

Para Foucault, o discurso filosófico “nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso (...) isso se dá porque todas as coisas podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si” (FOUCAULT, 2012, p. 46). Sendo assim, “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (Idem, p. 50). “O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. (Ibid., p. 10).

Desse modo, não há surpresa sobre a dominação de um discurso midiático que se revela como hegemônico na manutenção do poder daqueles que detém o direito de fala. Ou seja, as elites formulam seus discursos para sustentar seus privilégios e disseminar através de seus meios de comunicação o discurso hegemônico que identifica os despossuídos financeiramente como inimigos, como classe perigosa que deve ser controlada e vigiada.

3.3 O discurso sobre a favela

O discurso hegemônico sobre a favela, angariado pelo discurso midiático, a delimita como um espaço dominado pelo tráfico de drogas, pela violência e falta de condições humanas de sobrevivência. Em uma pesquisa realizada pelo Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Cândido Mendes (Cesec), em 2004, um dos consensos encontrados entre os jornalistas é o reconhecimento de que os veículos em que trabalham são os responsáveis pela caracterização das favelas como espaços privativos da violência. Isto porque a pauta prioritária dá conta das operações policiais, dos tiroteios, execuções, etc. Alguns argumentam a falta de “fontes legítimas” ou mesmo uma recepção negativa por parte da população. Ao que a pesquisa indagou corretamente: “Será que os repórteres estão limitando a sua presença nas favelas ao acompanhamento de ações policiais por causa da hostilidade da população ou passaram a encontrar uma recepção hostil por só acompanharem as ações policiais?” (RAMOS; PAIVA, 2007, p. 77).

A pesquisa relaciona a abordagem monotemática à elitização das redações, desde a década de 1970, quando o diploma universitário passou a ser obrigatório para o exercício da profissão. Isto caracterizaria o aumento do apuro técnico em detrimento de uma aproximação mais orgânica do repórter com o cotidiano dos moradores de favela, algo já experimentado pelos “jornalistas da antiga”. Outra hipótese seria o reduzido número de pessoas negras e/ou ligadas às comunidades dentro das redações. No entanto, conclui que não se deve creditar a cobertura estigmatizante sobre a favela apenas ao repórter. As pautas seguem uma linha editorial previamente definida pelo veículo de comunicação que prioriza a cobertura dos bairros nobres, onde estão seus leitores que “não gostam muito de favela”, como afirmou uma das jornalistas entrevistadas. Aliada a tudo isso, está a suposta sensação de insegurança gerada nos repórteres após a execução do jornalista da TV Globo, Tim Lopes, no Complexo do Alemão.

Uma das jornalistas entrevistadas pela pesquisa, Roberta Pennafort, alertou para a falta de sensibilidade de seus colegas ao cobrirem o sofrimento dos moradores de favela. Ela narrou que em uma cobertura sobre um deslizamento de terra em um morro, que havia vitimado três crianças, uma repórter fazia perguntas completamente alheias à dor da família. Pennaforte garante que os repórteres, em geral, na apuração *in loco* de tragédias dramáticas com famílias da classe média ou alta costumam ser mais respeitosos e chegam a compartilhar a dor do outro.

Tal relato reforça a percepção empírica de que os discursos de sofrimento na construção midiática não se qualificam por uma neutralidade social. Quando a vítima que sofre, por exemplo, é um morador de favela que fora atingido por um tiro de “bala perdida” durante conflito entre policiais e traficantes, a vítima já é vista com desconfiança. Ainda mais se corporificar características do perfil de um suposto criminoso, ou seja, jovem, pobre e negro. Processa-se uma ambiguidade sobre a vítima, que muitas vezes precisa provar sua inocência. Quando a vítima é atingida de forma fatal, sua família encabeça uma luta inglória para provar sua inocência *post mortem*. Isto ocorre porque, dificilmente os meios de comunicação tradicionais articulam o direito ao contraditório em suas coberturas jornalísticas.

A palavra final é dada pela “fonte oficial”, a própria polícia. Como se observa na manchete: “Delegado diz que DG estava ao lado de traficantes durante o confronto com a polícia” (QUEIROZ, 2014)⁴⁸, sobre a morte do dançarino do programa “Esquentá”, Douglas

⁴⁸ QUEIROZ, Dennes “Delegado diz que DG estava ao lado de traficantes durante confronto com a polícia” (R7 – 26/4/2014). Disponível em <http://sospoliciais militares.blogspot.com.br/2014/04/delegado-diz-que-dg-estava->

Rafael da Silva, no morro Pavão-Pavãozinho. É como se o fato de ele estar na favela ao lado de um suposto traficante o levasse à justificada morte. Se o fato ocorresse a 100 metros do morro, em Copacabana, e a vítima fosse um jovem, branco de classe média, haveria uma comoção geral sem levantar suspeitas sobre a índole da vítima.

A criminalização da vítima faz parte de uma estratégia de construção de supostos inimigos violentos e delimita os que seriam as vítimas inocentes. Paulo Vaz qualificou os moradores de favela, por sua conexão espacial e midiática com os traficantes, como “criminosos virtuais”. Menospreza-se sua dor e sofrimento. “Se duvidarmos mais da versão da polícia do que de sua inocência, ainda assim poderemos pacificar nossa indignação pensando que toda ‘guerra’ implica sacrifícios” (VAZ, 2005, p. 20). Cabe ressaltar, no entanto, que sendo a vítima culpada ou inocente, o código de ética do jornalista prevê a defesa intransigente dos direitos humanos. No entanto, tais discursos revelam a distinção entre a vida que vale mais e a que vale menos. Entre o extermínio justificado e aceito, e a morte inaceitável e injustificada.

O jornalista, no papel de observador nato, ignora o sofrimento real, já que não há uma empatia ou identificação com a vítima da favela. Uma vez que esta não é reconhecida como igual, a diferença econômica e de cor lhe causam indiferença. É o preconceito moral que o impede de reconhecer o sofrimento. E, muitas vezes, diante de crimes que interrompem uma suposta calma dos indivíduos comuns e da ineficácia de ação do Estado, se revelam inquisidores, uma vez que uma espécie de sofrimento se torna contingente. A consequente busca por bodes expiatórios se dá como “crítica moral da política e legítima a vingança como modo de lidar com todos aqueles que a moralidade constrói como monstros” (VAZ, 2010, p. 163).

O surgimento de tabloides de baixo custo destinados às classes C, D e E também não diminuiu o universo de abordagens estereotipadas sobre as comunidades, pelo contrário, aumentou o sensacionalismo sobre a cobertura policial. Desse modo, além de notícias esporádicas sobre os espetáculos artísticos promovidos por organizações não-governamentais, o que vira notícia sobre a favela é aquilo que pode ser qualificado como exótico, como a

manchete “Único padre exorcista do Rio é da Maré” (SALOMÃO, 2014)⁴⁹, publicada no jornal O Dia.

3.4 Maré militarizada e midiaticizada

A cobertura midiática sobre a ocupação militar da Maré, ocorrida no final de março de 2014, expõe concretamente o investimento em abordagem polícialasca sobre as comunidades antes e durante ao fato ocorrido. Com a manchete “Complexo da Maré terá um militar para cada 55 moradores” (NASCIMENTO, 2014)⁵⁰, a reportagem de O Dia antecipa com detalhes a operação e forja uma expectativa que gera sofrimento anterior à própria ação do Estado. Assim, segue o texto que qualifica, já em sua primeira linha, como “O pedido de socorro do estado ao governo federal para enfrentar os criminosos responsáveis pelos ataques em série a bases de UPPs”. O lide desconsidera o desmentido, descrito no corpo do texto, em que o próprio secretário de Segurança afirma que tal iniciativa não teria relação com os ataques que ocorreram às UPPs em diferentes favelas da cidade. No entanto, o texto continua articulado nessa mesma hipótese. A matéria segue com uma imagem aérea panorâmica em que a Maré aparece margeando as linhas vermelha e amarela, além da Avenida Brasil. A reportagem também oferece um infográfico em que o leitor pode analisar o mapa do conjunto de favelas.

Os mapas e infográficos não são expostos aleatoriamente para ilustrar a reportagem. Os mapas não são reflexos de uma espacialidade exterior, como revela De Certeau (2008). Eles representam atos de fala que organizam o território com seus possíveis rumos. Sendo assim, o mapa “faz ver” os locais e delimita as trajetórias permitidas, em contraposição aquelas que são proibidas. Portanto, não é difícil concluir que o mapa “faz ver” a favela para o interlocutor que não a conhece e demonstra o caminho que não se deve seguir, já que ali o perigo é iminente.

Ao mesmo tempo, tais notícias midiáticas justificam qualquer ato inconstitucional em um território favelado. Vide a manchete “Justiça expede mandado coletivo e polícia pode

⁴⁹ SALOMÃO, Beatriz. *Único padre exorcista do Rio é da Maré* (O DIA – 7/04/2014). Disponível em <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-04-07/unico-padre-exorcista-do-rio-e-da-mare.html>. Acesso em 26 de abril de 2014.

⁵⁰ NASCIMENTO, Christina *et al.* *Complexo da Maré terá um militar para cada 55 moradores* (O Dia – 25/3/14). Disponível em <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-03-25/complexo-da-mare-tera-um-militar-para-cada-55-moradores.html>. Acesso em 15 de junho de 2014.

fazer buscas em todas as casas do Parque União e da Nova Holanda” (SOARES, 2014)⁵¹, do jornal Extra. A reportagem se limitou à notícia em si e não se propôs problematizar a aberração “legal” de um mandado coletivo. Já está previamente legitimado o poder da própria Justiça e das forças policiais em violar “legalmente” as casas dos favelados. É sabido que a Constituição Brasileira, em seu Art. 5º - XI – determina que “a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre”⁵².

Em “Ocupação no Complexo da Maré é concluída em apenas 15 minutos” (COSTA, 2014)⁵³ publicada no jornal Extra, em 30/3/14, a imagem selecionada para ilustrar a reportagem estampa agentes das forças policiais fortemente armados ao lado de uma senhora que passeia com o seu cão e com uma sacola na mão. E o texto segue com a descrição sobre o funcionamento normal do comércio e o elogio de uma moradora, que não quis se identificar, dizendo que estava adorando a ação. A cobertura televisiva foi feita ao vivo pela principal emissora do Rio de Janeiro, a Rede Globo. A programação teve sua grade alterada e ao invés de exibir o “Globo Rural”, foi transmitida a ocupação da Maré. As imagens exibidas deram conta da movimentação ostensiva das tropas, de mais de 2 mil homens, com seus tanques de guerras terrestres e helicópteros blindados. Enquanto as forças de segurança ocupavam o local, jornalistas os seguiam com suas câmeras de filmagens e equipamentos fotográficos. A interpretação quase que imediata das imagens, sem o áudio, revela uma tropa de homens exageradamente armados que dão cobertura à invasão dos profissionais de mídia a uma favela.

Além dessas cenas de ação, as câmeras se voltam para o tradicional ritual do Estado em ocupação de um território considerado hostil. Em uma praça pública, policiais da cavalaria trotam em seus animais e ensaiam uma aproximação amistosa com a população. Crianças,

⁵¹ SOARES, Rafael. *Justiça expede mandado coletivo e polícia pode fazer buscas em todas as casas do Parque União e da Nova Holanda* (Extra – 29/3/14). Disponível em <https://extra.globo.com/casos-de-policia/justica-expede-mandado-coletivo-policia-pode-fazer-buscas-em-todas-as-casas-do-parque-uniao-da-nova-holanda-12026896.html>. Acesso em 15 de junho de 2014.

⁵² Constituição da República Federativa do Brasil. Título II – Dos direitos e garantias fundamentais. Capítulo I – Dos direitos e deveres individuais e coletivos. Art. 5º - XI. Disponível em <http://www.observatoriodainfancia.com.br/IMG/pdf/doc-47.pdf> Acesso em 30 de abril de 2014.

⁵³ COSTA, Bernardo. *Ocupação no Complexo da Maré é concluída em apenas 15 minutos* (Extra – 30/3/14). Disponível em <https://extra.globo.com/casos-de-policia/ocupacao-no-complexo-da-mare-concluida-em-apenas-15-minutos-12033951.html>. Acesso em 15 de junho de 2014.

jovens e idosos são convidados a montarem os cavalos da tropa, em um clima pacífico. Logo depois, o ritual se encerra com a cerimônia de hasteamento das bandeiras do Brasil e do estado do Rio de Janeiro. O “grand finale” fica por conta da soltura de pombas brancas no território teoricamente pacificado pelas forças de segurança. Uma cobertura coerente com a tentativa de pacificação das tensões sociais.

A maioria dos moradores que foram entrevistados na enquete que realizamos, entre janeiro e março de 2017, não aprovaram a cobertura da mídia sobre a ocupação militar na Maré. Abordamos 130 mareenses, desses, 105 responderam que acompanharam o noticiário sobre o tema. E o resultado é que 53,3% consideram a cobertura ruim, outras 38,1% consideram regular, e apenas 8,6% acharam boa a cobertura midiática, como revela o Gráfico 4, logo abaixo:

Se sim, o que achou?

105 responses

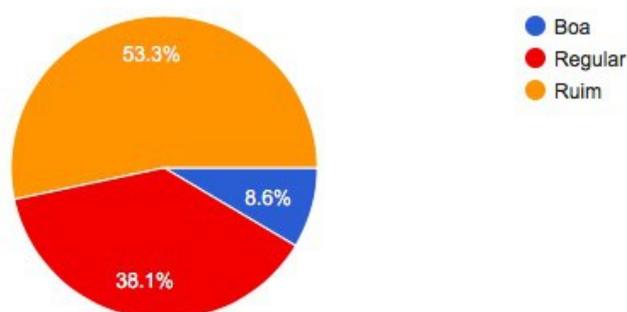


Gráfico 4 – Cobertura midiática da ocupação militar na Maré

Fonte: Elaboração própria, 2017

Em paralelo a esta abordagem midiática, moradores usaram as redes sociais para comentar a ocupação. Com a criação de uma comunidade virtual no facebook denominada Maré Vive e a utilização de #hashtags como #MaréVive #OquetemnaMaré #DedentrodaMaré, esses moradores protagonizam o papel de narradores das mazelas do Estado de dentro do front. A rede social encarnou o espaço de disputa de versões e discursos sobre esse episódio

na Maré. Um dos comentários de moradores dizia: “Mandados coletivos de busca? Traduzindo, todos que moram na favela são previamente suspeitos de serem criminosos. Vai ver se tem mandado coletivo nos condomínios de luxo, onde o tráfico corre solto?”. A proximidade entre a data da ação na Maré e o dia em que se comemora os 50 anos da Ditadura Militar gerou inúmeras conexões. Parte dos moradores qualificaram a ocupação militar como estado de sítio e de exceção em plena democracia.

A comunidade virtual “Maré Vive” divulgou inúmeros casos de abusos de autoridade que não foram veiculados nas mídias tradicionais. Segue um dos relatos:

Senti uma respiração forte e ofegante com um hálito quente em meu rosto. Meio sonolenta, abro os olhos e me deparo com um cão e homens de preto a minha volta. Susto, medo e revolta. Meu quarto tomado por desconhecidos da lei e perguntas que não sei responder. Todos os dias eles vêm na minha casa. Já não durmo de camisola, porque essa visita pela manhã virou rotina e tenho que estar preparada para recebê-los. Hoje já entraram duas vezes. Minha casa virou o Batalhão da Polícia Militar (ANÔNIMO, 2014)

No mundo real, um profissional mais atento e preocupado com as mazelas sociais não deixaria uma comunidade virtual como esta passar despercebida. Até o fechamento da presente tese, julho de 2017, cerca de 100 mil seguidores, entre moradores e curiosos, fazem relatos diários sobre a situação na Maré. Ou seja, ignora-se uma fonte primária e legítima, uma vez que as pessoas em questão estão *in loco*, observando de um ângulo privilegiado os acontecimentos. Os donos da página se autodeclaram moradores envolvidos com a luta pelos direitos humanos fundamentais dos cidadãos que vivem em favelas e estão dispostos a denunciar os casos de abusos ocorridos com familiares e vizinhos.

Mas, a opção midiática em cobrir a ocupação privilegiando as fontes ditas oficiais não passa despercebida pela própria comunidade. Em uma nota pública, veicula no dia 1º de abril de 2014, a comunidade questiona a promoção de notícias que qualificam a “invasão militar” como o maior sucesso dos últimos tempos. Segundo eles, contrariamente ao espetáculo midiático, são recorrentes os relatos sobre violações e abusos.

Policiais entrando nas casas sem mandado; com ‘toca ninja’ e ameaçando moradores de morte; depredando bens e roubando eletrodomésticos sem nota fiscal; tratando moradores com violência verbal e apontando armas e fuzis para os seus rostos; constringendo e agredindo crianças⁵⁴. (MARÉ, 2014)

⁵⁴ “Manifesto e Nota pública acerca da resistência popular contra a ditadura militar na Maré” (Maré Vive – Abril de 2014). Disponível em <http://marevive.wordpress.com/>. Acesso em 20 de julho de 2014.

Em outra nota, publicada em 11 de abril, a comunidade afirma que um Estado que utiliza tanques de guerra contra a população não busca o diálogo e não se preocupa com a manutenção de direitos. Uma das principais estratégias da página é a utilização e um discurso irônico sobre a cobertura midiática, como se verifica na Figura 10.



Figura 10 – "Maré Vive" ironiza a manchete do jornal O Dia
Fonte: Maré Vive, 2014

Em outro post, a comunidade critica a tentativa da linha editorial do jornal O Globo em criminalizar os moradores que protestam contra as arbitrariedades cometidas pelas forças de pacificação. Como revela a Figura 11.



Figura 11 – "Maré Vive" critica linha editorial de O Globo
Fonte: Maré Vive, 2014

3.5 Maré Vive e Resiste

A comunidade virtual Maré Vive surgiu como uma tentativa de cobertura colaborativa da entrada das Forças Armadas na Maré. Organizada por jovens de diferentes favelas, a primeira reunião do grupo ocorreu dois dias antes da ocupação militar concretamente. Um dos administradores da página conta que tudo começou como uma brincadeira que ficou séria demais. A primeira transmissão foi programada para ser ao vivo pela página, já que ninguém disponibilizou seu perfil pessoal para fazer a cobertura. A ideia era entrevistar as pessoas para saber o que achavam da “pacificação” e provocar um debate nas redes sociais. Havia uma ansiedade enorme, tanto que um dos integrantes passou a noite inteira em claro para que a transmissão ao vivo funcionasse pela manhã. Mas os jovens

temeram por sua integridade física e preferiram não aparecer no vídeo, apenas narravam os acontecimentos e liam o manifesto organizado contra a ocupação das Forças Armadas.

Quando o ao vivo funcionou ninguém queria botar a cara, nem eu e nem mais ninguém. E eu falei: cara, que idiotice. Mas filmamos o helicóptero e eu fiquei narrando tudo o que estava vendo e pensando. Falei várias coisas, lemos o manifesto. E a gente percebeu que as pessoas queriam saber o que estava acontecendo. Não só as pessoas de dentro, mas as pessoas de fora da Maré tinham uma curiosidade muito grande. Todo mundo queria ver uma merda acontecer, porque geralmente eles querem isso: ver tragédia. Nesse mesmo dia a gente chegou a ter um alcance bem grande, na primeira semana a gente já tinha 5 mil curtidas. E a gente continuou, mas a ideia era ser só um levante, porque cada um tinha trabalho e uma vida pra tocar, e o grupo foi diminuindo” (MAREENSE, 2017)⁵⁵.

Já no primeiro ano de funcionamento, a página tornou-se referência para os moradores diante das informações corretas que eram passadas, como a ocorrência de alguma arbitrariedade cometida por militares do Exército. A manutenção da página configurou-se um aprendizado para um dos administradores que não tinha o conhecimento prévio de como atualizar e desenvolver estratégias para mantê-la atraente e confiável. Com o tempo, desenvolveram uma metodologia para verificar se as informações que chegavam por in box eram verdadeiras. O método consistia basicamente em perguntar o horário e o local do incidente e verificar se a informação batia com mais de uma pessoa da própria comunidade e até de favelas vizinhas. Essa checagem garantiu que, após três anos de existência, a página seja fonte confiável de informações. Não é por acaso que Maré Vive é citada por muitas pessoas na nossa abordagem quantitativa e qualitativa.

No nosso questionário quantitativo, aplicado a 130 jovens, entre janeiro e março de 2017, perguntamos se acompanhavam alguma página no Facebook sobre a Maré, e 76,9% dos entrevistados responderam que sim, como demonstramos no Gráfico 5, logo abaixo. Do universo de 100 pessoas, 78% disseram que acompanhavam a página Maré Vive. E isso não é sem razão, uma vez que há operações policiais quase que semanais - em 2016 ocorreu uma operação a cada 11 dias, como demonstrou os dados do Projeto de Acompanhamento

⁵⁵ Mareense é o apelido figurativo que denominei arbitrariamente um dos administradores da comunidade virtual no facebook “Maré Vive” por questões de segurança, uma vez que sofre ameaças cotidianas via redes sociais.

Permanente das Violações decorrentes da Ação das Forças de Segurança Pública na Maré⁵⁶ - estar atento às informações divulgadas pela Maré Vive é uma questão de vida ou de morte. Essa afirmação pode parecer exagerada para as pessoas que não convivem com uma dinâmica de conflitos armados. Ocorre que as informações atualizadas a todo momento, como a ajuda de diversos moradores, sobre os locais em que o tiroteio é mais intenso e/ou que cessou, ajuda os mareenses a programarem, mesmo que minimamente, percursos e horários seguros para sua saída de casa e, conseqüentemente, entrada na favela. A página só não é tão eficaz quando a pessoa já saiu de casa e foi surpreendida com a operação policial em curso na rua, como é o caso de uma legião de adultos e crianças que saem todos os dias para trabalhar e estudar.

Acompanha alguma página de Facebook sobre a Maré?

130 responses

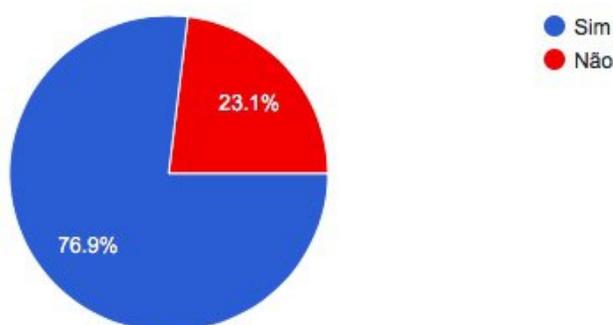


Gráfico 5 – Facebook é referência para mareenses
Fonte: Elaboração própria, 2017

Aqui cabe o relato de minha experiência particular, mas que corresponde a de muitos mareenses. Em dias de operação policial, que se inicia por volta das 6 da manhã, a primeira coisa que tenho vontade de fazer ao primeiro som de tiros e rasantes de helicópteros, já que geralmente acordo num sobressalto com o susto, é abrir a janela de casa. Verificar quem está na rua, se preciso abrir a porta para um vizinho em apuros, como já fiz diversas vezes. Mas a vivência já demonstrou o quanto essa atitude instintiva, espontânea e automática pode resultar

⁵⁶ Os dados do Projeto de Acompanhamento Permanente das Violações decorrentes da Ação das forças de Segurança Pública na Maré estão disponíveis em: <http://redesdamare.org.br/wp-content/uploads/2017/02/BoletimSegPublica.pdf> Acesso em 30 de abril de 2017.

numa tragédia. Por isso, respiro, tento me acalmar e abro outra janela, a internet, e acesso a página Maré Vive para saber exatamente quais favelas estão incluídas na invasão da polícia.

A minha preocupação imediata é com o meu pai, que sai todos os dias para caminhar às 5 horas da manhã, por recomendações médicas, no campus do Fundão, da UFRJ, para depois retornar até a nossa casa, tomar o banho e ir ao trabalho. Às vezes ele fica impedido de entrar na favela porque a operação já teve início, ou por vezes, fica no fogo cruzado, no meio do tiroteio, e chega em casa se desviando das balas porque, geralmente, o seu retorno coincide com o horário de início das operações. É sempre muito desgastante, angustiante e a sensação de impotência toma conta do meu corpo. Meu pai já testemunhou situações de violações e já foi alvo delas. Com a intensificação do número de operações, meu pai pensa em desistir de caminhar. Uma decisão que a minha mãe já tomou. Ela caminhava todos os dias às 7 da manhã, também por recomendações médicas, próximo à Vila Olímpica da Maré, mas se viu obrigada a parar por conta das inúmeras situações de risco de morte.

Também me preocupo com a minha irmã que trabalha como auxiliar de creche em uma das EDI, Escolas de Educação Infantil, localizadas próximas à área de maior conflito, que é a rua Ivanildo Alves, conhecida popularmente como “divisa” e “faixa de Gaza”, por ser a rua que marca a fronteira entre a Nova Holanda, dominada pelo Comando Vermelho, e a Baixa do Sapateiro, dominada pelo Terceiro Comando. É nesse momento que recorro a grupos de família e amigos no WhatsApp, procuro saber se todos estão seguros, se conseguiram sair da favela para trabalhar e acabo repassando as últimas informações atualizadas pela Maré Vive.

Como, geralmente, saio para trabalhar às 8h, não sou surpreendida com a operação no meio da rua, mas encontro dificuldades para sair de casa e vivo toda a aflição diante da preocupação com os familiares que saíram mais cedo pela Maré e estão fora de casa. Como moro no segundo andar da casa da minha mãe, onde bati uma laje para residir com meu companheiro, desço sempre para a casa da minha mãe em dias de tiroteio. É certo, nesses momentos, a minha mãe iniciar uma oração em voz alta pedindo a todos os santos para guardar os caminhos do meu pai e da minha irmã que, geralmente, ainda estão na rua. Nas suas preces estão incluídos vizinhos, familiares, e o pedido de humanidade tanto para os policiais quanto para os varejistas de drogas. Ela sempre pede tudo isso a Deus de joelhos e aos prantos. Eu, agnóstica, a acompanho nas rezas do Pai Nosso e da Ave Maria.

A chegada de todos em casa, depois que correram no meio dos tiros, viram e ouviram barbáries, é de fato um alívio. Agora a operação é na minha rua, ouço gritos, pedidos de socorro, além dos sinais sonoros de “up up” dos militares e o destravar de armas. A minha rua vira uma praça de guerra, com um intenso tiroteio e até granadas, a sensação sonora é de que as balas são cravejadas nas paredes da nossa casa, e todos nós corremos para o banheiro, lugar mais seguro da casa. Um banheiro minúsculo, 2 x 1,5 m, que abriga meus pais, minhas três irmãs, meus dois sobrinhos, a Letícia (menina que a minha mãe toma conta), meu companheiro e eu. O choro de medo das crianças é silenciado pelo choro de impotência dos adultos. Um tiroteio que parece não ter fim, mais gritos, mais correria e, de repente, um silêncio ensurdecedor. Até a respiração é sufocada para não romper com o silêncio abrupto. O celular vibra, susto geral. Mensagem no grupo da família: fulano tá morto na Teixeira Ribeiro. Um primeiro sinal de que a operação já estava chegando ao fim, mais um varejista de drogas que morava na nossa rua foi assassinado. Novos sussurros de orações. Já é hora do almoço, não tomamos café da manhã, e não temos o que comer porque não fomos comprar nada na rua, o comércio fechou. Minha mãe improvisa a comida com as sobras da geladeira, também contribuo com o restinho de frango congelado que sobrou do jantar. Quando começamos a comer, novos tiros, correria na rua e dentro de casa, abandonamos os nossos pratos para acessar o banheiro. A frigideira com o frango ainda se manteve acesa no fogão. Medo da nossa única comida queimar, da panela não aguentar e do fogo se alastrar. Um pensamento egoísta em meio a situação de barbárie na rua. O instinto de sobrevivência humana é desumano.

A esta altura, novas mensagens chegam ao telegram, era o pessoal do meu trabalho preocupado porque viu a cobertura da operação policial na Maré pela televisão. Um privilégio meu trabalhar em um local sensível ao debate da Segurança Pública e de como isso interfere no cotidiano das pessoas. Não sou cobrada ou obrigada a trabalhar em dias assim. Um privilégio de poucos. Como ocorre com muitos, minha prima foi despedida porque o patrão dela não admite faltas, ainda que com a justificativa de um dia inteiro de operação policial com intenso tiroteio. É por isso que muitos moradores arriscam suas vidas e acabam saindo em dias de operação policial, porque temem perder os seus empregos. Uma lógica irracional para a perpetuação do capital: são pessoas descartáveis.

Aguçamos a nossa percepção auditiva desenvolvida em meio a uma rotina de tiroteios, com a observação dos estampidos mais ou menos graves, sabemos que mais um dia de operação está chegando ao fim, geralmente, por volta das 16h. Mas, sempre torno a acessar a Maré Vive, é de lá que vem o anúncio confirmando o fim da operação. Fim de mais um dia de favela, esse dia foi 23 de fevereiro de 2017⁵⁷. Mais um dia perdido para os mareenses. Mais um dia em que meu corpo esmoreceu com a rigidez dos meus músculos, que teimam em não relaxar. Mais um dia que atualizei o meu grau de impotência e resistência. Mais um dia que minha família sobreviveu. Mais um dia que uma vida foi violentamente ceifada. Só mais um dia ...

Os administradores da comunidade virtual não optaram por falar só de violência, mesmo que a página tenha sido criada justamente em uma situação de violação de direitos. Mas, a experiência diária demonstrou o quanto a Maré Vive se transformou em uma ferramenta importante para a informação dos mareenses, classificada como “autoproteção comunitária”. Mas o sucesso dos posts que remontam a memória e a história da Maré rivalizam com os de segurança, e um dos administradores defende que a memória “mobiliza mais que a violência”.

Existe esse sentimento de que o Maré Vive tem essa potência enorme de comunicação e de trazer pro morador aquilo que está sendo vivido. Eu, por exemplo, quando vejo um helicóptero e a rua sinistra, já entro no Maré Vive pra ver a situação das favelas vizinhas. É uma referência para as pessoas saberem se saem ou não de casa. A gente chama isso de autoproteção comunitária. Mas, mesmo que a maior quantidade de posts seja de notícias de violência, os que tão pau a pau, são os de memória. São os vídeos que a gente colocou da Nova Holanda, e os vídeos que a gente colocou do Piscinão de Ramos, coisas daqui da favela que fazem sucesso. Tipo assim: a gente colocou o vídeo do seu Manoel fazendo flexão. Pô, aquilo geral vê e gosta. É legal porque os posts da memória atingem a Maré, porque os de tiroteio e confronto muita gente compartilha, mas é mais gente de fora. Eu considero que a memória mobiliza muito mais que a violência, nesse sentido (MAREENSE, 2017).

⁵⁷ Enquanto, nós moradores, já sabíamos da morte de um dos varejistas de drogas, o jornal O Dia publicou, em 23 de fevereiro de 2017, a notícia de que a operação policial na Maré provocou um intenso tiroteio e cinco pessoas foram baleadas. A reportagem está disponível em <http://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2017-02-23/operacao-policial-no-complexo-da-mare-provoca-intenso-tiroteio.html>. Acesso dia 13 de junho de 2017.

Ao ser provocado sobre uma possível aproximação com outras páginas em redes sociais que falam de violência na favela, como o Coletivo Papo Reto e Voz da Comunidade, ambas envolvidas com coletivos jovens do Complexo do Alemão⁵⁸, o administrador do Maré Vive tenta se diferenciar no método e na atuação:

Tanto o Papo Reto quanto o Maré Vive têm um discurso bem claro de defesa dos moradores. Mas o Papo Reto tem o lance mais da denúncia. Tipo: se uma pessoa levar um tiro, não vamos na casa dela. A gente pode encaminhar, ajudar e tal, mas a gente quer trabalhar com outras referências (MAREENSE, 2017).

A tentativa de diferenciação do Papo Reto, por exemplo, que tem um de seus principais membros, Raull Santiago, ameaçado por policiais da UPP do Complexo do Alemão, não é bem compreendida pelo público. Isso porque há de fato uma atuação focada em mapear e atualizar a população sobre os conflitos armados na Maré, tanto de operações policiais quanto de confrontos por disputa de território do varejo de drogas. “Tem muita gente que fala: pô, porque vocês não falam quem são vocês. Vocês podem ser famosos na favela. Mas a gente não quer essa glamorização. Porque poderia ser qualquer pessoa, essa é a graça da parada. A pessoa lê e pensa: pô, esse cara tá onde?”. (MAREENSE, 2017).

Administrar uma página como a Maré Vive trouxe problemas concretos para a vida desses jovens. A Maré Vive tornou-se alvo de ameaças nas redes. Algumas pessoas utilizam perfis falsos, conhecidos como fakes, para deslegitimar o papel da página e acusá-la de “defensora de bandidos”, além de questioná-la sobre uma suposta omissão da violência praticada por integrantes do varejo de drogas. Dentre a situação mais grave de ameaça está a clonagem da página. Para isso, os fakes utilizaram o mesmo nome Maré Vive com a grafia manipulada para escapar da interrupção do próprio Facebook, que impede a criação de páginas duplicadas. Uma delas, suprimiu o acento agudo da letra ‘e’ de Maré, outra página

⁵⁸ Em abril de 2016, Raull Santiago, integrante do Coletivo Papo Reto recorreu à Comissão de Defesa dos Direitos Humanos da Alerj, presidida pelo então deputado estadual Marcelo Freixo para denunciar as ameaças feitas por policiais da UPP do Complexo do Alemão. Imediatamente, a imprensa foi acionada, já que uma das estratégias de proteção a ativista de Direitos Humanos é a publicização das ameaças recebidas. Outro caso que não ganhou a necessária repercussão midiática foi a ameaça sofrida pelo rapper Fiell por policiais da UPP do Santa Marta, à época, Fiell comandava a rádio comunitária Santa Marta. Como é possível notar, a perseguição a comunicadores comunitários é uma constante na atuação das Unidades de Polícia Pacificadora. A notícia sobre ameaças a Raull Santiago está disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/04/ativista-do-alemao-relata-estar-sendo-ameacado-por-pms-de-upp-no-rio.html> . Acesso em 10 de junho de 2017.

optou por escrever o Vive com a primeira letra em caixa baixa. Como se pode observar na Figura 12 abaixo:



Figura 12 – Comunidade "Maré Vive" é clonada
Fonte: Maré Vive, 2015

Essas clonagens além de serem articuladas para confundir o público da Maré Vive, se utilizam de postagens ressaltando a eficiência das operações policiais na ação contra os criminosos nas favelas. Segundo os administradores da Maré Vive, os grupos que clonaram a página são relacionados aos militares, quando não são eles próprios os militares. Isso porque, em uma das comunidades do Facebook, exibiram a marca do Batman, figura identificada com um bando de milicianos da Zona Oeste. Além disso, fazem posts com imagens com a marca d'água do Maré Vive expondo rostos de supostos integrantes do varejo de drogas da Maré e também de supostos milicianos da Praia de Ramos. Como notamos na Figura 13 a seguir:



Figura 13 – Clone #Marévive exhibe imagens de supostos varejistas de drogas da Nova Holanda Fonte: Maré Vive, 2015

Há posts inclusive, falando de um “setor de inteligência” como notamos na Figura 14, abaixo.

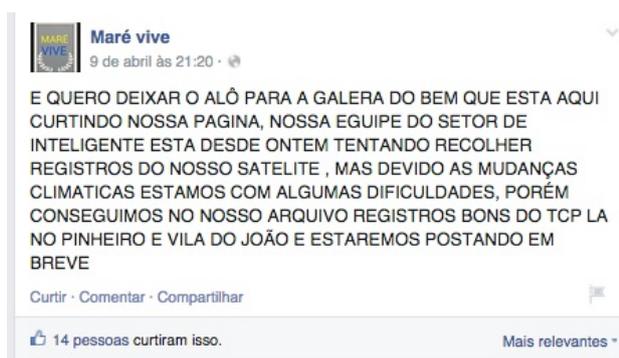


Figura 14 – Fake #MaréVive tem “setor de inteligência”
Fonte: Maré Vive, 2015

Essas clonagens da comunidade Maré Vive expôs a equipe a situações de ameaças graves, tanto de militares, quanto de integrantes do varejo de drogas. Em diversos posts, a equipe foi acusada de ser “x-9”, o alcaguete no dito popular. O anonimato mantido desde a primeira postagem garantiu a segurança e integridade física dos administradores, mas o medo de serem reconhecidos assombra os jovens comunicadores até hoje. No entanto, as ameaças nas redes sociais cessaram de uma maneira muito reveladora. Um dos integrantes do Maré

Vive foi a uma reunião pública com o Comando do Exército no Museu da Maré. Durante o debate sobre Segurança na Maré, o jovem acabou por tecer alguns comentários e fazer algumas considerações. Isso chamou a atenção de um dos militares que o abordou ao final do evento. De alguma maneira, o administrador da comunidade virtual sabia que havia sido reconhecido pelo militar.

Quando cheguei nessa reunião, o cara que dizia que seria o comandante da UPP, o tal de Elitusalem, estava lá no Museu da Maré com o comandante do Exército. Eu cheguei lá de manhã, às 9h, mas era um evento dos crentes, da Assembleia de Deus. Aí eu falei: vou ficar quietinho. Eles (os militares) estavam falando de transição, que a polícia iria entrar e ocupar. Eu não ia falar nada, mas estava tanta puxação de saco e os crentes não estavam fazendo nenhuma crítica, que resolvi falar. Falei pra caralho, porque estava maluco nesse dia. E o cara da igreja começou a falar coisas do tipo: ‘Esses esquerdopatas, que são treinados por movimento social, socialistas, essa galera de Ong, e vem aqui para desestabilizar o debate. E eu fui pro embate, falei que o Beltrame (o então secretário de Segurança Pública) era bucha, e eles ficaram bolados. Quando acabei de falar, continuou o debate, e eu fiquei lá atrás. Foi quando chegou um oficial do Exército pra falar comigo. Começou como um papo estranho, aí eu percebi que de alguma forma ele sabia quem eu era, que era do Maré Vive. Porque ele começou a fazer perguntas muito específicas e o meu discurso foi muito baseado no que eu escrevo no Maré Vive. Depois disso, eles chegaram a mandar mensagens pelo face. Eles falaram assim: agora a gente já sabe quem são vocês, podem ficar tranquilos que a gente não vai fazer nada com vocês. E as ameaças cessaram (MAREENSE, 2017).

Depois dessa situação, os administradores acabaram por entrar em contato com os hackers via Facebook, e informando-os que haviam acionado o presidente da Comissão de Direitos Humanos, Marcelo Freixo, e que entrariam com uma ação junto ao Ministério Público. Na mesma ocasião, avisaram aos repórteres da TV Record, que buscavam novas fontes, sobre a existência do perfil falso. E uma reportagem foi ao ar expondo o perfil falso⁵⁹. Só depois disso, os hackers derrubaram a página. Mas antes revelaram sua identidade institucional para os integrantes da Maré Vive.

Um perfil falso adicionou um dos administradores da página através de seu perfil pessoal. E ele dizia: eu sei que você é administrador do Maré Vive, mas que podia ficar tranquilo que aquele perfil era um fake de trabalho. E o cara começou a dar tudo. Falou que foi realmente a polícia que hackeou a gente, que aquilo ali era um procedimento padrão do Estado. Disse que a

⁵⁹ A reportagem que revelou a existência de uma página fake da “Maré Vive” foi ao ar no programa “Balanço Geral” da TV Record em fevereiro de 2015. A reportagem está disponível em <http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/balanco-geral-rj/videos/pagina-falsa-em-rede-social-denuncia-acao-de-trafficantes-no-complexo-da-mare-15102015> Acesso em 30 de junho de 2017.

gente tinha muito contato com a mídia e que a missão deles dentro da Maré era pegar um traficante do Pinheiro, falou o nome de um cara lá que eu não me lembro. E que sabia onde a gente morava e que a gente era trabalhador, que não tinha nada a ver, que eles erraram em fazer aquilo. Pediu desculpa, e aí no final ele falou que eles têm vários fakes e que eles criam páginas na internet para adicionar os bandidos, com perfil de mulher, que era assim que eles pegavam vários bandidos, marcavam encontro e, aí nesses encontros, eles faziam uma espécie de Tróia e pegavam bandidos. O cara contou tudo. Depois disso, pararam as ameaças (MAREENSE, 2017).

A Figura 15 demonstra o pedido de desculpas através de um perfil feminino falso. Como podemos notar a seguir:

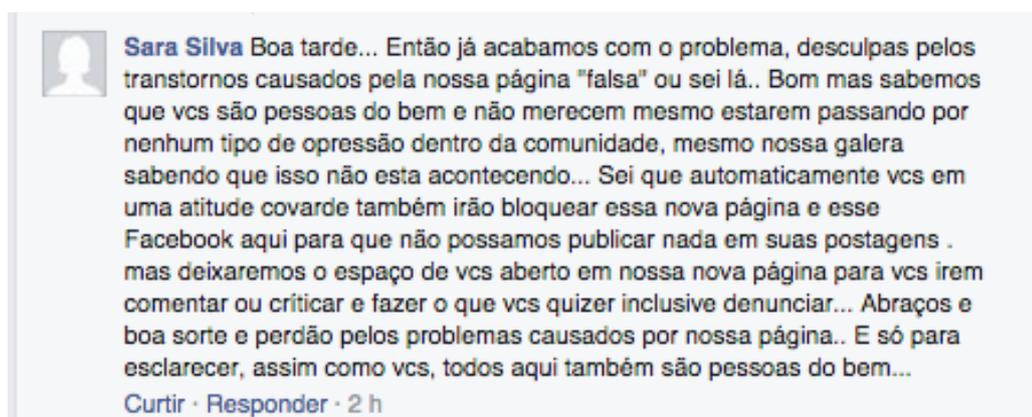


Figura 15 – Hackers pedem perdão à comunidade "Maré Vive"
Fonte: Maré Vive, 2015

Assim, os hackers cumpriram a promessa e a página foi retirada do ar, como demonstra a Figura 16.

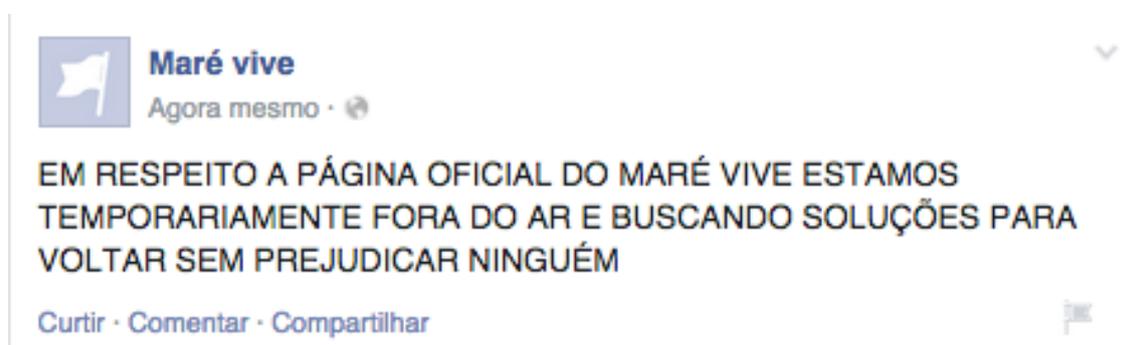


Figura 16 – Clone retira página falsa do ar
Fonte: Maré Vive, 2015

3.6 Nós por Nós

Uma iniciativa desenvolvida por moradores de favelas do Rio que trabalha de fato com denúncias, diferentemente do Maré Vive, é o Aplicativo (App) Nós por Nós. O App foi idealizado a partir dos resultados apontados pelo projeto do Fórum de Juventudes do Rio de Janeiro chamado Cartografia Social, realizado por jovens de 15 favelas durante os megaeventos. O projeto fez um levantamento que diagnosticou as principais violências praticadas contra a juventude moradora de favelas, sejam elas com ou sem Unidades de Polícia Pacificadora. Dentre as violências mapeadas estão o assassinato, a tortura e o abuso de autoridade por parte dos agentes militares e outras forças da Segurança Pública. Foram diagnosticados ainda a prática de assédio e violência sexual, algo até então ignorado pelos meios de comunicação comerciais e órgãos públicos.

O Aplicativo nasce em março de 2016, com a ideia de utilizar as novas tecnologias, em especial as redes sociais, bem manejadas pela juventude, como ferramenta para barrar e resistir à violência praticada por agentes do poder público na área da Segurança. O uso das redes sociais para denúncias já é algo factível nas favelas, quando, de forma espontânea, seus moradores já sacam celulares com câmeras para fotografar e filmar ações arbitrárias promovidas por policiais. Uma estratégia que tanto pode intimidar a ação de violação, uma vez que se caracteriza como uma produção de prova sobre o fato, quanto pode gerar ameaças contra aqueles que detêm essas provas. A possibilidade de o fato ser narrado por aqueles que sofrem ou presenciam uma ação de violação aos direitos humanos, já vem impressa na própria logomarca do aplicativo, que demarca o “lugar de fala” da juventude negra, favelada e periférica. Trata-se de um punho negro cerrado no ar. Uma imagem que historicamente representa movimentos de resistência e enfrentamento contra o status quo. Como demonstra a Figura 17, a logomarca do aplicativo “Nós por Nós”, um punho negro cerrado ao ar, demarcar o lugar de fala e de resistência de jovens negros, favelados e periféricos.



Figura 17 – App “Nós por Nós” tem punho negro cerrado ao ar
 Fonte: App Nós por Nós, 2017

De acordo com um dos jovens integrantes do Fórum de Juventudes, membro do coletivo do App Nós por Nós e morador do Conjunto Esperança, na Maré, o celular se tornou uma ferramenta, “para o mal e para o bem”, para moradores de favelas. Mas a criação de um aplicativo com esse era uma necessidade de primeira hora.

A possibilidade de ter um aplicativo para concentrar essas denúncias de forma anônima era urgente. Por isso, concorremos a um edital público que garantiu a construção do aplicativo. Através dele, as pessoas encaminham as denúncias, seja por racismo, homicídio ou tortura, e nós cruzamos essas informações com o mapeamento levantado pela Cartografia Social. Utilizamos para isso a cobertura jornalística feita tanto pela mídia burguesa como pela mídia local para constatar se o caso é verídico. Se for real, acionamos os parceiros como a Anistia Internacional, a Justiça Global, a Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência e a Comissão de Direitos Humanos da Alerj. Encaminhamos tudo para a Defensoria Pública e também para o Ministério Público (MAREENSE 007, 2016)⁶⁰.

Os resultados concretos da utilização do App Nós por Nós, que recebeu mais de 500 downloads nas duas primeiras semanas após o seu lançamento, foi chegar com 100 dias de existência acumulando cerca de 100 denúncias comprovadas, com fotos, vídeos e/ou textos. Todas encaminhadas com o sigilo necessário para os órgãos competentes. Outro resultado, já

⁶⁰ Por questões de segurança, assim como os administradores da página “Maré Vive”, os integrantes de App Nós Por Nós entrevistados nessa pesquisa preferiram que suas identidades sejam mantidas anônimas. Desse modo, os chamarei de Mareense 007.

previsto, mas que surpreendeu o coletivo, foi a ameaça advinda através do próprio aplicativo. Postaram uma foto de parte da equipe do App Nós por Nós com a seguinte frase: “Vocês vão brincar de ser detetive no inferno”. Na ocasião, por segurança, alguns jovens passaram uma semana reorganizando seus itinerários cotidianos e deixaram de voltar para suas casas à noite. Parte deles dormiu em casas de amigos durante esse período. Alguns integrantes do App já sofreram até uma abordagem intimidatória por parte de agentes da Polícia Militar.

Parou um carro da polícia e perguntaram: São vocês do aplicativo da denúncia? Vocês são malucos? E a galera desconversou, disse que não sabia de qualquer aplicativo, mas os policiais insistiram nas perguntas em tom ameaçador, mas depois liberou o pessoal. Foi um momento de muita tensão, ameaça e tortura psicológica (MAREENSE 007, 2016).

Uma das intervenções mais concretas e *in loco* do coletivo do App ocorreu na ocasião de uma chacina de Acari, em abril de 2016, quando cinco pessoas foram mortas em uma ação das Polícias Federal e Civil. No momento que o App recebeu a denúncia, seus integrantes agiram para acionar os órgãos públicos e de Direitos Humanos. Alguns foram pessoalmente à 39ª Delegacia Policial, responsável pela cobertura da área de Acari, e exigiram a perícia local, algo que nunca ocorre em ações policiais em favelas, por isso a dificuldade na resolução dos casos.

“O Nós por Nós é uma gíria jovem utilizada em muitas favelas do Rio. Estamos na luta por uma transformação real na sociedade. Denunciamos a violência porque queremos manter a juventude viva” (MAREENSE 007, 2016), afirmou outra jovem. O alerta traz a importância do aplicativo não se resumir à denúncia e funcionar também como uma ferramenta para a juventude tomar conhecimento e ter acesso a direitos. Além de oferecer na própria plataforma online informações e telefones úteis para o registro de um caso, o coletivo fornece uma formação aplicada em oficinas realizadas em diversas favelas com o objetivo de orientar a melhor forma de gravar e fotografar, com a segurança adequada, sem correr riscos, e ter um material qualificado que se transforme em uma prova concreta em casos que sejam levados à Justiça.

Ao acessar o aplicativo no celular, a página inicial exibe, sob a hasteg #NósPorNós, uma imagem como marca d’água com uma pessoa erguendo um cartaz com a frase: “Pobreza não é caso de polícia”. O App tem como abertura a seguinte mensagem:

“Denuncie a violência policial. As juventudes negras, pobres e faveladas querem viver”. Nessa página, há opções como: Denuncie, Rede de Apoio, Conheça seus direitos e Mapeamento. Ao clicar em denuncie, abre-se uma aba intitulada #Faça sua Denúncia, onde o internauta deverá disponibilizar o endereço, data e hora da arbitrariedade, além de identificar quem fez a violação e o que aconteceu. O App disponibiliza links para o envio de fotografias e vídeos. Abaixo, a Figura 18, apresentada a página inicial e a de denúncia do App Nós Por Nós:

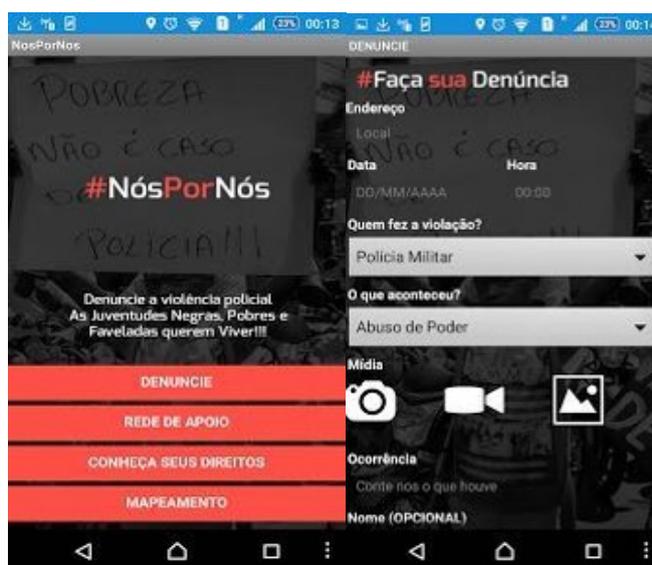


Figura 18 – Aplicativo “Nós por Nós” disponibiliza opções para apresentação de denúncias relacionadas a violações de Direitos Humanos
Fonte: App Nós por Nós, 2017

O App também recebe denúncias de outros estados brasileiros. A última foi relacionada à chacina de 11 pessoas em Guarulhos, na grande São Paulo, mas como não houve qualquer cobertura midiática, o coletivo se viu obrigado a acessar movimentos sociais locais e outros órgãos para confirmar se ocorreu mesmo a chacina. A resposta um tanto inconclusa foi apresentada ao Fórum de Juventudes pela recém extinta Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, que confirmou o desaparecimento de 11 pessoas no local e período indicados pela denúncia no App. No entanto, como não há corpos, supostamente, não houve o crime.

Diante do aumento da demanda em outros estados, o coletivo responsável pelo App pretende expandir suas fronteiras e linhas de ação. A ideia é promover uma série de encontros com mobilizadores de cada local para viabilizar estratégias que deem conta das especificidades de cada região. O coletivo do App está em busca de financiamento para a ampliação desse projeto e manter a sua funcionalidade independente do Estado e dos órgãos públicos para garantir a segurança e a efetividade sobre as denúncias apresentadas por seus usuários. A ideia do coletivo Nós por Nós é ter um instrumento acessível a todos que subsidie a luta e a resistência para a manutenção da vida da juventude negra, considerada alvo prioritário das incursões e ações letais promovidas por agentes da Segurança Pública do Estado.

Mesmo com a decisão política de não submeter a sua existência ao Estado e suas instâncias no poder público, todas as denúncias são enviadas a diversos órgãos públicos para que se inicie um processo investigativo. O App organizou uma rede de apoio com 10 órgãos, entre entidades do poder público, organizações não governamentais, movimentos sociais, enfim, sociedade civil organizada. São eles: Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (NUDEDH); Coordenadoria de Direitos Humanos do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro; Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj; Comissão de Direitos Humanos da Ordem de Advogados do Brasil no Rio de Janeiro; Ong Justiça Global; Instituto de Defensores de Direitos Humanos; Anistia Internacional Brasil; Fórum de Juventudes do Rio de Janeiro; Rede de Comunidades e Movimentos Contra a Violência e Grupo Tortura Nunca Mais. O App disponibiliza os contatos, como telefones, e-mails e endereços para que os usuários possam acessá-los caso necessitem.

Sob a #ConheçaSeusDireitos, o aplicativo apresenta aos seus usuários “o que não pode” e “como deve ser” uma abordagem policial. Há dicas de como se configura uma revista truculenta com policial sem identificação, com violência física ou verbal, invasão de domicílio, prisões arbitrárias de usuários de drogas, entre outras. Além disso, apresenta didaticamente diversos artigos do Código Penal que preveem a responsabilização de policiais e garantem a integridade física de civis. Todas as informações são disponibilizadas de maneira direta e objetiva, com textos acessíveis que, muitas vezes, se confundem com a própria linguagem oral. Os botões que o usuário deve clicar são autoexplicativos, o que torna a

navegação simples e rápida. Essas informações aos usuários estão descritas em #RededeApoio e #ConheçaSeusDireitos, como demonstra a Figura 19, abaixo:

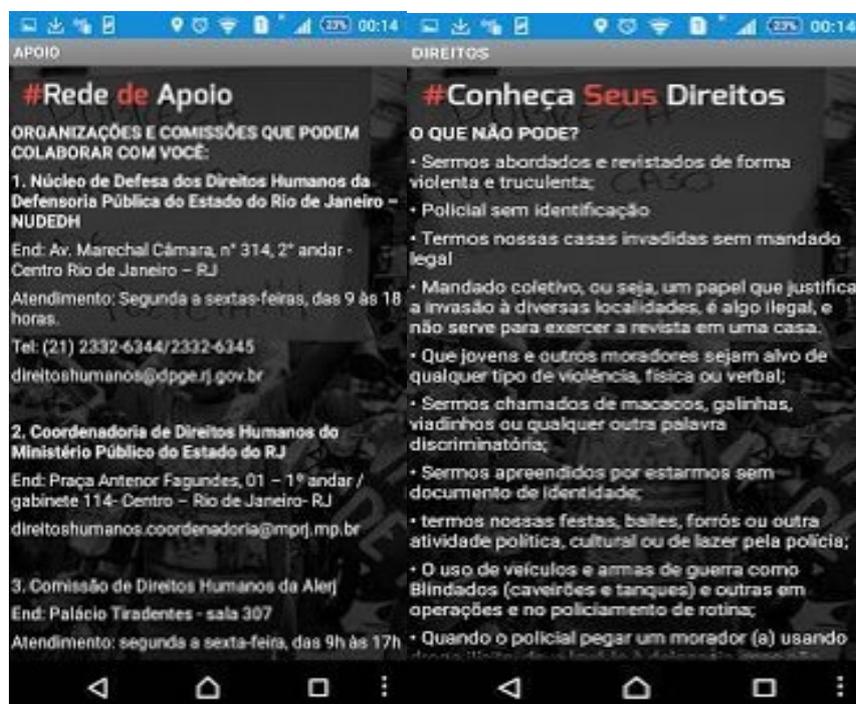


Figura 19 – App disponibiliza contatos de redes de apoio no poder público
Fonte: App Nós por Nós, 2017

É importante ressaltar que a existência de um aplicativo como o Nós por Nós só é possível por conta da realidade específica vivida pelos jovens desse coletivo, moradores de favelas e bairros pobres do Rio de Janeiro. Essa vivência favelada e periférica fornece a sensibilidade necessária para tratar cada denúncia como prioridade do hoje, do agora. O depois, característico do serviço público burocratizado, pode ser tarde demais para aqueles que estão em perigo. A agilidade do App garante ações imediatas e dialoga direto com a juventude, que sofre, mas que também pode ser protagonista na defesa da sua própria vida.

3.7 Maré Vive é Nós por Nós

As duas iniciativas apresentadas, Maré Vive e Nós por Nós, apesar da diferença de finalidade, trabalham com a juventude a partir do acesso às redes sociais e internet, com uma comunicação em rede. A primeira, busca democratizar o acesso e a produção de informação e

a segunda encaminha essa informação enquanto denúncia. Isso demonstra que a juventude da favela está se apropriando da internet para novos usos em rede, nesses casos, redes de existência e resistência, mais que isso, redes de sobrevivência. Estar atentos a esse novo fluxo de informações, desburocratizada e com a checagem em rede, é compreender que a abordagem sobre a favela nos meios de comunicação tradicionais deve se reinventar. Não cabe mais e é pouco eficiente a utilização apenas de fontes ditas “oficial” ou “especialista”, porque o sujeito que sofre a ação encontrou novas maneiras de falar e de se fazer ouvir. Negligenciar essa realidade transformará os veículos de comunicação em meros reprodutores de informação.

Desse modo, há que se reverem as propostas de soluções apontadas pela pesquisa do Cesec para uma cobertura mais plural sobre as favelas e a criação de novos canais de diálogo com a população das comunidades. Para o Cesec, uma das formas de acesso mais interessante seria a interlocução com organizações não-governamentais e entidades de direitos humanos. No entanto, é inadequada e descabida a sugestão de “promover encontros sistemáticos com suas lideranças, a exemplo do que vem fazendo até instituições mais fechadas, como a Polícia Militar”. (RAMOS; PAIVA, 2007, p. 86). Mesmo reconhecendo que o livro foi editado antes da política de pacificação das favelas, não é aconselhável a reprodução de qualquer estratégia já pensada e executada pela Polícia Militar para ter acesso à comunidade. Esses encontros com as forças militares são geridos de maneira autoritária e intensifica a relação conflituosa, de desconfiança e insegurança com relação aos órgãos de Segurança Pública e da própria imprensa.

Além disso, a análise do discurso midiático sobre a ocupação militar da Maré não deixa dúvidas sobre a tentativa de pacificação das relações sociais. A principal característica dessa iniciativa se revela na abordagem jornalística em que se expressa, no primeiro momento, uma ideia de que a ocupação das Forças Armadas na Maré se deu com sucesso e aceitação popular. Logo, as notícias que se seguem relatam a morte de um adolescente horas após à ocupação e próximo ao local onde fora hasteada a bandeira do Brasil. As reportagens revelam apenas a versão das forças policiais de que o menino teria sido vítima de uma guerra entre facções. Não se questionou em nenhum momento como um adolescente foi assassinado em plena luz do dia no mesmo instante em que a favela acabara de ser ocupada por mais de 2 mil homens das Forças Armadas. Isso demonstra que, além de pacificar os conflitos ali

existentes, o discurso midiático forja a naturalização da perda de vidas em um processo dito de pacificação. O efeito colateral, a morte do jovem, já está antecipadamente justificada.

Sendo assim, a construção de possibilidades de novas versões sobre os fatos deve ser uma busca prioritária de qualquer profissional de comunicação, inclusive explorando o acesso às novas tecnologias da informação. Uma iniciativa como a comunidade virtual Maré Vive é capaz de pôr em xeque os discursos cristalizados que direcionam às favelas todo tipo de estereótipos e preconceitos. Não é intenção classificá-la como um veículo de comunicação comunitária diante das características tão marcadas que qualificam um meio como o comunitário. A Maré Vive representa uma ação concreta de contrainformação que se configura, em contraste como a mídia tradicional, como contra-hegemônica, em termos gramsciano.

É importante ressaltar que a Maré Vive se qualifica como uma ferramenta de comunicação comunitária dialógica, como definiu Bakhtin, uma vez que é perpassada e afetada por incontáveis discursos. Além de ser polifônica, ao permitir que uma diversidade de vozes ecoe em seus posts, principalmente protagonizada pela juventude negra e favelada. Isso a caracteriza com um potencial discursivo que rompe barreiras comunicativas e faz a disputa de narrativa e discursos concretos na sociedade. Tal disputa é sem dúvida inglória, uma vez que a “opinião pública” é pouco porosa sobre aquilo que não se tem domínio. Mas, como bem expressou a Maré Vive, o universo 2.0 é um espaço que cabe probabilidades infinitas que ainda não foram exploradas e experimentadas ao seu máximo. É nesses espaços, seja na internet ou em meios físicos como as rádios, jornais e tvs comunitárias, que a favela reivindica e realiza o seu direito de falar e ser ouvida.

Capítulo 4 – A cultura de rua como resistência comunitária

Essência

*Só vejo sangue
Muito sangue e dor na favela
Sangra a dor
Sangra sem piedade e amor*

*Por ora no Alemão,
Por ora na Maré,
Por ora em qualquer favela
Por ora em qualquer miséria*

*Meus irmãos de cor, de raça, de luta, de fé
Fé na defesa, na autodefesa, na incerteza
Meus irmãos, a razão me abandona,
Não é morada, é ingrata, é insana*

*Meu coração arde, explode, agoniza
Na angustia, na impaciência, na impotência
Na resistência, na insistência, na desobediência
Não percamos a essência*

(Renata Souza – Outono de 2014)

Este capítulo busca identificar o impacto da militarização na cultura de rua e no cotidiano comunitário da juventude da Maré. Para isso, as teorias a respeito da cultura e da cultura popular são revisitadas para a apropriação e análise de uma possível articulação com as iniciativas culturais, consideradas como de resistência, protagonizadas pela juventude favelada. A comunidade funkeira também será analisada a partir da proibição do baile funk e da sua consequente criminalização. Como estudo de caso, mapearemos diversas iniciativas que ocorrem periodicamente na ocupação das ruas da Maré como o Rock em Movimento, Bloco Se Benze Que Dá, Cineclube Na Favela, o Sarau da Roça, e a Feirinha Maré 0800.

4.1 Cultura entre conceitos

A busca por uma conceituação de cultura atravessa as pesquisas antropológicas e sociológicas. Já nos primeiros estudos do período moderno, cultura significava o cuidado ou cultivo de grãos e animais, em uma esfera agrícola. No início do século XVI, esse caráter agrícola da cultura foi ampliado para o desenvolvimento humano. Mas a sua utilização como substantivo data do final do século XVIII, início do XIX, em terras francesas e inglesas. Ao ser incorporada ao alemão, foi grafada como *Cultur* e, logo depois, *Kultur*. É importante ressaltar que no início do século XIX, “cultura” era utilizada como sinônimo e até em contraposição à palavra “civilização”. Em uma concepção clássica, “cultura é o processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos e ligado ao caráter progressista da era moderna” (THOMPSON, 2011, p. 170). Uma visão limitada que privilegiava e valorizava trabalhos em detrimento de outros, considerados pouco apurados pela *intelligentsia* alemã.

Segundo José A. Bragança, a cultura é um artefato histórico, uma invenção. Tal formulação se dá quando o conceito de civilização desaparece, já que caiu em desuso no fim do século passado diante da luta contra o universalismo próprio da teoria da civilização. Para Bragança, a dominação da ideia de cultura tem correlação com o “fim da história”, seria um modo de controlar o acontecimento. Assim, “a cultura é acima de tudo um modo de articular, de integrar e totalizar tudo o que existe em estado de dispersão e fragmento que caracteriza a nossa situação, num momento em que o projeto historicista chegou ao fim” (BRAGANÇA, 2000, p.19).

Já Immanuel Wallerstein (2004), defende que o conceito de cultura é difícil de se definir, por ser propositalmente amplo e confuso, porque está vinculado ao desenvolvimento da “cultura” relacionada à economia mundial. Para ele, a “cultura” é o sistema de ideias do capitalismo que resulta da tentativa histórica de se tentar um acordo com as contradições das realidades sociopolíticas. Segundo Stuart Hall (2003), o conceito de cultura se mantém complexo, já que se trata de uma formulação em que há interesses convergentes, ao invés de algo conceitualmente preciso. Por isso, configura-se como um termo de intenso conflito.

Hall recorre a Raymond Williams para qualificar duas possíveis formas de se designar cultura. A primeira delas diz respeito “à soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns” (Hall, 2003, p. 126). Uma

definição que reacende uma concepção mais fluída, socializante e democrática. Já a segunda formulação se refere detidamente às práticas sociais. Uma tentativa de enfatizar o aspecto documental, se valendo de uma análise ao mesmo tempo descritiva e etnográfica. Hall priorizada a primeira conceituação em detrimento da segunda, uma vez que não considera a cultura como uma prática, a soma de costumes e “cultura popular” ou modo de vida global. Sendo assim, a cultura é “perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas. (...) Essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas – dentro de identidades e correspondências inesperadas” (Idem, p. 128). Segundo Hall, a conceituação de Williams se afasta dos ideais marxistas, diferentemente de outros autores que se engajam a definições da tradição idealista.

Mas há também um engajamento mais extenso com certas formas de marxismo, contra os quais conscientemente se voltam as definições de Williams. Seu posicionamento se dirige contrariamente à operação literal da metáfora base/superestrutura, que no marxismo clássico conferia o domínio das ideias e significados às ‘superestruturas’, concebidas como meros reflexos determinados de maneira simples pela base, e sem qualquer efetividade social própria. Quer dizer, o argumento de Williams é dirigido contra o materialismo vulgar e um determinismo econômico. Ele oferece, em seu lugar, um interacionismo radical: a interação mútua de todas as práticas, contornando o problema das determinações. As distinções entre as práticas são superadas pela visão de todas elas como formas variantes de práxis – de uma atividade e energia humanas genéricas (Idem, p. 128).

Thompson (2011) distingue duas concepções para o estudo de cultura na Antropologia, que emergem no fim do século XIX, a descritiva e a simbólica. A descritiva se configura como uma série de hábitos e práticas em determinado tempo histórico ou em uma sociedade específica. Já a simbólica se atém aos elementos simbólicos a partir da sua interpretação e da atividade simbólica. No estudo dos fenômenos culturais, Thompson considera mais adequada a concepção simbólica, mesmo tendo limitações. O autor faz ressalvas à aplicação dessa concepção por Geertz, criticado por não optar por uma análise que leve em consideração as relações sociais estruturadas inseridas na concepção simbólica.

Diante disso, formula a concepção estrutural da cultura: “De acordo com essa concepção, os fenômenos culturais podem ser entendidos como formas simbólicas em contextos estruturados; e a análise cultural pode ser pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas” (THOMPSON, 2011, p.

166)⁶¹. O autor defende que a ascensão da comunicação de massa se materializa a partir da produção, circulação e transmissão das formas simbólicas, que desde o fim do século XV, sofreram um processo de mercantilização.

A concepção descritiva já aparece nos estudos do século XIX com as primeiras descrições etnográficas. Sob este prisma, Tylor qualifica a cultura como o conjunto de crenças, costumes, artes de indivíduos que podem ser fontes de estudos científicos.

O caráter científico e evolucionista da obra de Tylor era consistente com a atmosfera intelectual geral do fim do século XIX, quando os métodos das ciências positivas estavam sendo adaptados a novos campos de pesquisa e quando o impacto das ideias de Darwin era geral (Idem, p. 172).

Malinowski também compartilha dessa mesma definição e propõe uma teoria científica da cultura. Nela diferencia os homens a partir do aspecto corporal e características fisiológicas, além de sua “herança social”. Para o antropólogo, a formulação sobre o desenvolvimento social e evolucionista devem ser antecedidas da análise de como tais fenômenos culturais satisfazem as demandas humanas. Essa percepção é vista com reservas por Thompson, que a considera vaga e redundante diante de uma concepção tão ampla e que não apresenta especificações do método de análise.

Já a concepção simbólica, de acordo com Thompson, tem como principal expoente Clifford Geertz, mesmo que o antropólogo tenha qualificado o conceito de cultura como “semiótico”, uma diferença de terminologia que não apresenta prejuízos à análise. Isso porque Geertz preocupou-se com uma abordagem interpretativa que leve em consideração o significado, o simbolismo e a interpretação. Nesses termos, a concepção simbólica caracteriza cultura como “(...) o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças” (THOMPSON, 2011, p. 176).

A crítica de Thompson a Geertz diz respeito a três questões. A primeira delas é a falta de consistência na utilização do termo “cultura”, já que ora o define como significados transmitidos historicamente; ora o vincula como mecanismos de controle que governam o

⁶¹ A apresentação de uma análise antropológica sobre a cultura é importante para o acesso, mesmo que minimamente, do quanto são complexas as concepções relacionadas aos estudos e conceitos de cultura e suas formas simbólicas. O autor em questão apresenta tal análise em THOMPSON, J. *Ideologia e Cultura Moderna. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9.ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

comportamento humano. A segunda tem a ver com a noção de texto que Geertz deixa transparecer em dois sentidos; a do texto como prática etnográfica e, uma vez que se torna “texto etnográfico”, fixa discursos. O vazio de argumentos que se comprometam em descrever como se daria isso na prática, incomoda Thompson, uma vez que uma “montagem de texto” não daria conta da complexidade que é entender a cultura. A terceira crítica está relacionada à falta de atenção de Geertz relacionada ao conflito social e de poder. A saber:

(...) os fenômenos culturais podem ser vistos como expressão das relações de poder, servindo, em situações específicas, para manter ou romper relações de poder e estando sujeitos a múltiplas, talvez divergentes e conflitivas, interpretações pelos indivíduos que os recebem e os percebem no curso de suas vidas cotidianas. Nenhuma destas considerações figura de maneira proeminente na abordagem de Geertz. Sua ênfase é mais para o significado do que para o poder, e mais para o significado do que para os significados divergentes e conflitantes que os fenômenos culturais podem ter para indivíduos situados em diferentes circunstâncias e possuidores de diferentes recursos e oportunidades. Neste sentido, o modelo de Ricoeur sobre o texto parece ser um tanto engenhoso. Isto porque a característica-chave do texto, de acordo com Ricoeur, é seu ‘distanciamento’ das condições sociais, históricas e psicológicas de sua produção, de forma que a interpretação do texto pode basear-se somente em uma análise da estruturada interna do conteúdo. Mas proceder dessa forma é ignorar as formas pelas quais o texto, ou algo similar ao texto, está inserido em contextos sociais dentro dos quais, e por meio dos quais, ele é produzido e recebido; é desconsiderar o sentido que ele tem para os próprios indivíduos envolvidos em sua criação e consumo, os próprios indivíduos para quem este objeto é, de maneiras diferentes e talvez divergentes, uma forma simbólica significativa (Idem, p. 180).

Dessa forma, Thompson sugere uma concepção estrutural da cultura, que enfatize o caráter simbólico dos fenômenos culturais e os agregue aos contextos sociais estruturados. E assim caracteriza a análise da cultura como o estudo das formas simbólicas – “isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos históricos específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas” (Idem, p. 181). O autor alerta para que se evite a conceituação da palavra estrutural como “estruturalista”, tão característica de teóricos como Lévi-Strauss, Barthes e Althusser. Para ele, os métodos estruturalistas se limitam apenas aos traços estruturais internos das formas simbólicas, enquanto a concepção estrutural da cultura é mais abrangente ao relacionar os contextos e os processos socialmente estruturados.

Thompson distingue cinco aspectos da concepção estrutural da cultura que constituem as formas simbólicas. São eles: intencionais, convencionais, estruturais, referenciais e contextuais. O aspecto intencional trata das formas simbólicas como expressões de um sujeito para um outro sujeito ou sujeitos. Esse aspecto não se limita à terminologia “intencional” sugerindo que o sujeito-produtor “tenciona” ou “quer dizer”. “(...) ao invés disso, é dizer, simplesmente, que esse objeto foi produzido por, ou que foi percebido como produzido por um sujeito sobre quem poderíamos dizer, em certas ocasiões, que ‘fez isso intencionalmente’” (THOMPSON, J. 2011, p. 184).

O aspecto convencional é caracterizado pela interpretação das formas simbólicas recebidas pelos sujeitos a partir de regras, códigos, convenções. Esses são adquiridos na vida cotidiana dos indivíduos. Há a necessidade de separar aquilo que é codificado daquilo que foi decodificado, e também ter a percepção de que ambos podem não coexistir. Desse modo, a investigação deve prezar pelas relações entre as regras, códigos e convenções e aquelas interpretadas pelos sujeitos que as recebem. Já o aspecto estrutural se qualifica como construções com estruturas articuladas, que buscam analisar determinados elementos e sua inter-relações. Uma das limitações desse aspecto, segundo Thompson, é o fato de negligenciar o aspecto referencial subtraindo o contexto social em que está inserido.

O aspecto referencial das formas simbólicas, de maneira ampla, dá conta das construções que representam algo, dizem algo sobre alguma coisa, mas há especificidades. “Especificidade referencial significa o fato de que, em uma dada ocasião de uso, uma figura ou expressão particular refere-se a um específico objeto ou objetos, indivíduo ou indivíduos, situação ou situações” (Idem, p. 190). A última característica das formas simbólicas é a contextual. Esse aspecto se expressa na análise dos processos e contextos sócio históricos específicos, para além da pesquisa dos traços estruturais internos. “(...) esses aspectos só podem ser discernidos se dermos atenção aos processos, instituições e contextos sociais dentro dos quais o discurso é pronunciado, transmitido e recebido, e pela análise das relações de poder, formas de autoridade, tipos de recursos e outras características desses contextos” (Ibde, p. 192).

Thompson dá especial atenção à contextualização social das formas simbólicas, uma vez que se insere uma diversidade de condições sociais específicas para sua produção. É nela que se qualificam, por exemplo, processos de valoração, que determinam o “valor”, não

necessariamente monetário, dos produtos, não necessariamente materiais, de uma cultura. Para melhor compreender como se realiza a contextualização social, Thompson recorre a Pierre Bourdieu para a conceituação de campos de interação. Sujeitos posicionados em um espaço social seguem trajetórias específicas, de acordo com os recursos ou “capital” disponíveis. Há três tipos de capital: o “capital econômico” é determinado pelos bens materiais e financeiros; o “capital cultural” corresponde ao conhecimento e qualificações educacionais; e por último, o “capital simbólico” diz respeito ao prestígio e reconhecimento relacionado ao indivíduo ou posição social.

Há ainda no campo de interação regras e convenções que se articulam a partir da inserção do sujeito na vida cotidiana. Tratam-se de processos criativos que podem exigir seletividade e julgamento que transmutam as mesmas regras e convenções. É dessa maneira que se distinguem de instituições sociais, que são definidas por regras e recursos estáveis, além das relações hierarquizadas que governam o uso dos recursos disponíveis. Thompson utiliza a terminologia “estrutura social” para localizar as assimetrias e diferenças entre campos de interação e instituições sociais. Para o autor, essas assimetrias e diferenças são relativamente estáveis já que o acesso a recursos e a sua distribuição tendem a não se modificar. Em verdade, está determinando como se articula o exercício do poder, definido como a capacidade de agir em busca de seus objetivos e interesses, dependendo da sua posição dentro de um campo ou instituição. As relações de poder são sempre assimétricas.

Os indivíduos dotados de capacidade variáveis desse tipo, e por isso com variados graus de poder, podem manter determinados tipos de relações sociais uns com os outros. Quando relações de poder estabelecidas são sistematicamente assimétricas, então a situação pode ser descrita como de dominação. Relações de poder são ‘sistematicamente assimétricas’ quando indivíduos ou grupos de indivíduos particulares possuem um poder de maneira estável, de tal modo que exclua – ou se torne inacessível, em grau significativo a – outros indivíduos ou grupos de indivíduos, não importando a base sobre a qual esta exclusão é levada a efeito. Nesses casos, podemos falar de indivíduos ou grupos ‘dominantes’ e ‘subordinados’, assim como aqueles indivíduos ou grupos que, em virtude de seu acesso parcial a recursos, ocupam uma posição intermediária em um campo (THOMPSON, 2011, p. 199).

É importante esboçar esse caminho para a compreensão de que as formas simbólicas são constituídas a partir das características de contextos sócio históricos específicos. Por isso, os indivíduos recebem, entendem e valorizam as formas simbólicas de acordo com a posição

que ocupam em instituições ou campos socialmente estruturados. Não há passividade na recepção das formas simbólicas, mas o desenvolvimento de sua recepção pode servir para manter e reproduzir os contextos sociais. É nesse sentido que ocorrem os processos de valorização simbólica, caracterizado pela estima com que recebem ou mesmo desprezam determinados produtos culturais tanto materiais como imateriais. O principal deles é a “valorização econômica”, caracterizada por seu potencial de troca em um mercado, e consequentemente, constituído como mercadoria. Thompson denomina as formas simbólicas mercantilizáveis como “bens simbólicos”.

A valoração econômica dos bens simbólicos é permeada por conflitos, principalmente quando afetada pelo referencial institucional composto por organizações de mídia. Mesmo distinguindo a valorização simbólica e a valorização econômica, muitas vezes, os conflitos são sobrepostos e complexos. “Em certos campos de produção e troca simbólica, o valor simbólico de um bem pode estar inversamente relacionado ao seu valor econômico, no sentido de que, quanto menos ‘comercial’ ele for, tanto mais valor será a ele atribuído” (THOMPSON, 2011, p. 205). É o caso, muitas vezes, do balé e da ópera, quando subsidiados por recursos do poder público. Há ainda a valoração cruzada, estratégia comercial que consiste no uso do valor simbólico para aumentar ou diminuir o valor econômico. Isso ocorre nos casos de utilização de celebridades e pessoas públicas na promoção de algum produto e/ou venda de estilos de vida.

Há algumas estratégias de valorização simbólica pontuadas por Thompson. De maneira esquemática, explicita a posição do indivíduo dentro de um campo de interação, como dominante, intermediária e subordinada e articula com as estratégias de valorização simbólica. Assim, o dominante, portador de uma infinidade de recursos e capital econômico, utiliza aparatos que o distinguem dos indivíduos posicionados subalternamente, tratando com desprezo sua produção e, às vezes, com condescendência, ao elogiar suas formas simbólicas, mas deixa subentendido o que os distingue. Já o intermediário dispõe de grandes recursos financeiros, mas baixo capital cultural, como os “novos ricos”, ou mesmo, portador de um pequeno capital econômico, mas de elevado capital cultural, a “intelligentsia”, ou aquele possuidor moderado, típico burguês europeu dos séculos XVIII e XIX. Nesses casos, o intermediário utiliza estratégias de valoração simbólica de maneira moderada, consumindo no limite do seu poder econômico, mas se vale da pretensão, fingindo ser o que não é, além de

tentar desvalorizar a produção dos dominantes, qualificando-a como insensata e inábil para os assuntos econômicos e sociais. Mas muda seu foco quando ascende até os dominantes.

Os que ocupam posições subordinadas dentro do campo de interação, aqueles que são despossuídos de capital, se caracterizam pela praticidade em busca de sobrevivência. Resignam-se de maneira respeitosa com relação à produção simbólica dos sujeitos em posições superiores, mas ao mesmo tempo podem rejeitá-las. Nesses casos, reafirmam o valor de sua própria produção, mas não conseguem romper com a desigualdade de recursos no campo.

As análises e concepções relacionadas à cultura apresentadas por Thompson nos ajudam a compreender o ambiente em que emerge a comunicação de massa, no fim do século XV e início do XVI, na Europa. Isso porque define a comunicação de massa como um “conjunto de instituições ligadas à valoração econômica de forma simbólica e a sua ampla circulação no tempo e no espaço. (...) Esse processo de mediação da cultura tornou-se difuso e irreversível” (THOMPSON, J. 2011, p. 212).

Ao diferenciar as concepções antropológicas e sociológicas de cultura, Canclini (2013) observa que a primeira se ocupou das perspectivas plurais e diversificadas da cultura. Já a segunda, sociológica, nega essa heterogeneidade enquanto superposição de culturas e apela para uma interação segmentada e diferencial, característica do mercado internacional, que se embrenha na cultura local. No entanto, percebe nas diferentes abordagens importantes elementos. Se por um lado os antropólogos descortinam o etnocentrismo pautado na modernidade cosmopolita e reconhecem as formas locais capazes de construir pactos sociais a partir da cultura; por outro lado, “(...) a visão sociológica serve para evitar o isolamento ilusório das identidades locais e das lealdades informais, para incluir na análise a reorganização da cultura de cada grupo pelos movimentos que a subordinam ao mercado internacional (...)” (CANCLINI, 2013, p.254).

4.2 Cultura Popular

As definições de caráter mais sociológico de cultura dão conta da cultura popular. Canclini (2013) defende que a cultura popular passou a ser objeto de estudo à época da crise dos projetos de transformação na sociedade e de modernização, basicamente os que comungavam preceitos derivados do desenvolvimentismos, populismo e marxismo. Na

década de 1980, as pesquisas de sociologia da cultura tomaram como base a teoria da reprodução, compreendendo a cultura subalterna como reflexo das desigualdades econômicas e culturais; enquanto os da sociologia política têm como interesse a concepção de hegemonia inaugurada por Gramsci, que reconhece um poder de resistência desses subalternos, mas com uma interação contraditória com grupos dominantes. Já os comunicólogos percebem a cultura popular não como consequência da diversidade local, mas a partir da difusão dos meios eletrônicos da indústria cultural gerida pelo mercado.

Cabe aqui uma breve conceituação sobre o popular, que sob o ponto de vista dos estudos da Comunicação se refere ao que se vende em massa para as multidões. O popular não é algo desejado pela mídia enquanto cultura ou tradição, como o é para o folclore, mas como um suposto sinônimo de “popularidade” que rende audiência para o lucro da indústria cultural. “O deslocamento do substantivo *povo* para o adjetivo *popular* e, mais ainda, para o substantivo *popularidade* é uma operação neutralizante, útil para controlar a suscetibilidade política do povo. Enquanto este pode ser o lugar do tumulto e do perigo (...)” (CANCLINI, 2013, p.260). Assim, a popularidade se qualifica como panfletária da ordem ao ser monitorada e avaliada através de pesquisas de opinião e dados estatísticos.

O popular, nesta concepção, é fluído e não guarda a experiência local. Não corresponde ao que o povo é ou tem, mas aquilo que lhe é destinado. Essa caracterização é oposta à folclórica, uma vez que o popular, nesses termos, se realiza fora do povo. No entanto, essa noção de cultura subalterna passiva a uma suposta onipresença midiática é questionável, uma vez que as relações de poder interferem em diversos processos sociais.

Desde os anos 70, essa conceituação do popular como entidade subordinada, passiva e reflexa é questionada teórica e empiricamente. Não se sustenta ante as concepções pós-foucaultianas do poder, que deixam de vê-lo concentrado em blocos de estruturas institucionais, impostas verticalmente, e pensam-no com uma relação social disseminada. O poder não está contido numa instituição nem no Estado, nem nos meios de comunicação. Também não é um tipo de potência da qual alguns estariam dotados: ‘é o nome que se empresta a uma situação estratégica em uma dada sociedade’. Portanto, os setores chamados populares coparticipam nessas relações de força, que se constroem simultaneamente na produção e no consumo, nas famílias e nos indivíduos, na fábrica e no sindicato, nas cúpulas partidárias e nos órgãos de base, nos meios massivos e nas estruturas de recepção que acolhem e ressemantizam suas mensagens (Idem, p.261).

É importante sinalizar que o poder se utiliza da cultura para espriar o populismo, caracterizado pela combinação de participação e simulacro. Canclini argumenta que, desde Vargas e Perón, o populismo atrai as classes populares a partir de direitos trabalhistas e propagação de sua cultura, o que cria a ideia de que estão sendo representados. É nesse sentido que a modernidade garante a relação entre grupos populares com agentes hegemônicos. Com o Estado, esses setores reverberam suas necessidades que vão de trabalho à saúde. A união entre o populismo político e a indústria cultura possibilita, em um regime de visibilidade imagética, a aparição de um povo atuante, principalmente em manifestações. Mas o populismo se coloca em xeque quando se estetiza enquanto “produto” publicitário. A participação popular, principalmente a de militantes políticos, é substituída por ações mercadológicas que viabilizam o processo pré-eleitoral como espetáculo. Algo classificado por Canclini como “desverossimilização da demagogia populista”. É nesse contexto que há uma acentuada crise de representatividade, acrescida à despolitização e à falta de iniciativas partidárias que deem conta de apresentar saídas para as crises sociais e econômicas.

O popular, de qualquer maneira, está em disputa. Diversos movimentos de classes populares reivindicam o termo para denominar suas práticas políticas. Há sindicatos, partidos políticos e até coletivos juvenis, feministas, favelados, suburbanos e periféricos. Canclini revela que a diversidade nesse quesito dificulta a análise sobre atribuição do caráter popular, além de questionar o populismo de esquerda e alternativo na apropriação dos hábitos linguístico-culturais como uma “essência” de mudança social e consciência crítica do popular. Mas reconhece que grupos como esses, que se organizaram na mobilização e formação em defesa dos direitos das classes populares, trouxeram à tona conhecimentos empíricos relacionados à cultura popular na América Latina que a própria academia ignorava. Apesar disso, é pessimista ao criticar o fato de se apresentarem de maneira incipiente e de curto alcance, já que reproduzem erros do folclorismo e populismo.

Como ambos escolhem objetos empíricos particulares ou ‘concretos’, absolutizam suas características imediatas e aparentes e inferem indutivamente – a partir dessas características – o lugar social e o destino histórico das classes populares. Imaginam que a multiplicação de ações microgrupais gerará algum dia transformações do conjunto da sociedade, sem considerar que os grandes constituintes das formas de pensamento e sensibilidade populares – as indústrias culturais, o Estado – sejam espaços nos quais seja necessário tornar presentes interesses populares ou lutar pela

hegemonia. Isolam pequenos grupos, confiantes em reconquistar a utopia das relações transparentes e igualitárias com o simples artifício de libertar as classes populares dos agentes sempre externos (a mídia, a política burocratizada) que os corrompem, e deixar então que emerja a bondade intrínseca da natureza humana (CANCLINI, 2013, p.270).

De acordo com Denys Cuche (2002), sobre o conceito de cultura popular, há duas formulações que devem ser evitadas por serem unilaterais e encontrarem-se em oposição extrema entre si. A minimalista designa cultura popular como cópia de má qualidade da cultura dominante. Já a maximalista a reconhece como autêntica e autônoma, e a considera como superior à criatividade cultural elitista. O autor desconsidera ambas as teses e propõe que a cultura popular seja um conjunto de “maneiras de viver com” a cultura hegemônica, mas resistente à dominação. Stuart Hall defende que na passagem do capitalismo agrário para o desenvolvimento do capitalismo industrial, as forças sociais privilegiavam a luta em torno da cultura das classes populares. Isto porque a instalação de uma nova ordem social reivindicava um processo ininterrupto e a tradição popular se mantinha como uma das principais forças de resistência.

Hall explica que, na metade do século XIX, o constante flerte da classe trabalhadora com a reestruturação do capital resultou em um “imperialismo popular”. Tal ideologia foi endereçada para o povo e não capitaneada pelo povo. A expressão cultural que deu conta desse flerte foi a imprensa liberal, que marginalizou a imprensa local e radical da classe trabalhadora. Há reflexos desse processo nos dias atuais, que corresponde à representação dos trabalhadores da maneira das mais tradicionalistas. “Uma imprensa popular que quanto mais se encolhe mais se torna estridente e virulenta; organizada pelo capital para as classes trabalhadoras; contudo com raízes profundas e influentes na cultura e na linguagem do ‘João ninguém’, ‘da gente’” (2003, p.235).

A cultura popular, defende Hall, deve estar situada no campo de batalha das relações de poder e de dominações culturais. O estudo da cultura popular precisa evitar os dois extremos, da autonomia pura e o do total encapsulamento. As formas culturais são contraditórias por excelência, já que não se adéquam a configurações inteiramente autênticas ou inteiramente corrompidas. Também é equivocado considerar que cultura popular é tudo aquilo que o povo faz ou fez, uma vez que se torna algo descritivo demais, que necessitaria de um inventário infinito. Além de ser inexequível categorizar tudo o que o povo faz. O mesmo

ocorre na distinção analítica das oposições: pertence à cultura da elite dominante ou à cultura da periferia; pertence ou não ao povo. Tais estratégias são inválidas uma vez que os conteúdos das categorias mudam constantemente. Como exemplo pode-se pensar em expressões que, em dado momento, têm alto valor cultural e, ao deixar de ser referência da elite, são apropriadas pela cultura popular.

Hall dispensa a utilização da conceituação de cultura como um inventário descritivo, já que há o risco de engessar a cultura popular em um molde atemporal. A opção é contrapor a cultura popular e as questões relacionadas à hegemonia. Assim, uma definição de cultura popular deve priorizar tensões contínuas de relacionamento, influência e antagonismo com a cultura hegemônica. Isso polariza a dialética cultural.

Considera o domínio das formas e atividades como um campo sempre variável. Em seguida, atenta para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e dominadas. Observa o processo pelos quais essas relações são articuladas (2003, p. 241).

De outra forma, as questões relativas à cultura popular foram abordadas também pelos teóricos da Escola de Frankfurt. Adorno e Horkheimer identificaram na cultura de massas um novo *sensorium*, materializado nas técnicas de fotografia e cinema, que profanaram a sacralidade espiritual da aura inerente à obra de arte e à cultura erudita. Por isso, caracterizam a cultura popular como vulgar e acrítica. Em contraposição, Walter Benjamin observa uma espécie de emancipação justamente nas novas técnicas difundidas pela massa, já que defende que a obra de arte sempre foi reproduzível, uma vez que os discípulos tentavam copiar as obras de seus mestres. Considera que a reprodução técnica atrofia a aura ao retirar o domínio da tradição do objeto que, conseqüentemente, perde a sua função ritualística, o que tornava a sua existência parasitária. O pensador argumenta que a obra, com a chapa fotográfica, ao em vez de fundar-se no ritual, inaugura uma nova práxis na política. Despida de seu caráter cultural, a obra passa a ser exposta ao julgamento da massa.

A reprodutibilidade da obra de arte, segundo Benjamin, transforma a relação da massa com a arte, uma vez que quantidade se converte em qualidade. Isto porque para as massas, a obra seria objeto de diversão, enquanto para o conhecedor, objeto de devoção e contemplação. Lembra que à época de Homero, o espetáculo se realizava quando a humanidade se oferecia aos deuses do Olimpo, no entanto, em nossos tempos, transforma-se em espetáculo para si mesma. A auto alienação da humanidade, segundo Benjamin, permitiu

vislumbrar sua própria destituição como prazer estético de primeira ordem. O fascismo estetizou a política, enquanto o comunismo respondeu com a politização da arte.

Canclini acredita que a Escola de Frankfurt limita o estudo da cultura sob o ponto de vista técnico, com as máquinas e relações de trabalho equivalentes à indústria, o que deixa a desejar uma análise que dê conta da recepção desses produtos. “Também ficam de fora do que estritamente essa noção abrange, os procedimentos eletrônicos e telemáticos, nos quais a produção cultural implica processos de informação e decisão que não se limitam à simples manufatura industrial dos bens simbólicos” (CANCLINI, 2013, p.257).

A cultura popular é distinguida como experiência e produção. “Benjamin resume seu interesse pelo marginal, pelo menor, pelo popular, uma crença que Horkheimer e Adorno julgam mística: a possibilidade de liberar o passado oprimido” (MARTIN-BARBERO, 2003, p. 90). Algo muito semelhante ocorre com os bailes funks, quando estes tomam as ruas do Complexo da Maré e das favelas do Rio de Janeiro em geral. Nas ruas, becos e vielas a voz do funkeiro é amplificada sem restrições sobre o que se canta. Segundo Adriana Lopes, quando os funkeiros reivindicam o funk como cultura, há uma ruptura e ressignificação dos sujeitos da linguagem. Quer dizer que o funk não é crime e deve ser tratado como cultura e não como caso de polícia. “O enunciado funk é cultura cita e rompe com a cadeia de significantes que coloca no mesmo eixo paradigmático os termos *favela, favelado, tráfico, traficante, funkeiro, funk, coisa de bandido*”, (LOPES, 2011, p. 87).

A indústria cultural incorporou o funk na sua versão *light*, o funk do bem, aquele que não revela as letras consideradas apologias ao tráfico de drogas e à pornografia e consideradas grotescas. Mas o Estado tem servido como o principal censor da realização de bailes funks, principalmente e exclusivamente, em territórios subalternizados, favelados. Retomaremos a este ponto após algumas considerações teóricas sobre linguagem.

4.3 Linguagem da cultura

Lévi-Strauss, enquanto antropólogo, se propôs a conceituar cultura ao categorizar referências linguísticas, principal meio pelo qual a cultura se expressa. É por meio dos códigos linguísticos que as sociedades evidenciam suas condições de existência. “Pensou como essas categorias e referências mentais eram produzidas e transformadas, em grande parte a partir de uma analogia com as maneiras como a própria linguagem opera” (Idem, p.

137). Já Stuart Hall se preocupou em entender a linguagem nas interações do processo comunicativo. Ao especular sobre a representação, conjunto linguístico mediado pelas relações de poder, o autor revela que o representado é reflexo da representação. Esta é classificada como “reflexiva”, quando a linguagem é transparente e supõe-se a ideia de espelho, uma vez que há a interlocução entre o mimetismo e a verossimilhança. Na “intencionalidade”, a linguagem é mero instrumento enquanto o que é representado está diretamente relacionado à expressão do autor. Já a “construcionista” compreende que a linguagem nos constitui como sujeitos sociais.

A representação é arbitrária já que não há uma relação natural entre signo e significado, há sempre que se recorrer a outras funções simbólicas. O signo é constituído da adição entre significante, matéria comunicativa formal, e significado, conceito interpretado. O sujeito é constituído pela linguagem e a cultura é corporificada, tanto que o afeto é algo cultural. Ao se referir à questão da arbitrariedade, Hall recorre à Saussure para afirmar que o fato social é uma manifestação linguística. Diferencia *langue*, que é a linguagem verbal, da *parole*, a fala que se qualifica como a manifestação individual da língua. O autor questiona o fato de Saussure não levar em consideração as relações de poder associadas à linguagem, uma vez que deixa de lado a contextualização histórica que permite produzir enunciados. Quer dizer, exclui o sujeito e a história.

Foucault revela que o discurso é maior que a linguagem, já que se configura como o conjunto de regras que ordena os enunciados. A prática discursiva é o trabalho do discurso em campos sociais, que tem a ver com a institucionalidade do discurso. Isso quer dizer que a formação discursiva é a unidade da dispersão relacionada ao poder e ao saber. O poder se qualifica como as estratégias de regulação das instituições e dos corpos. Enquanto o saber, linguístico ou não-linguístico, se revela em aparatos institucionais e tecnológicos, por exemplo, a vigilância. Assim, o sujeito é produto das relações discursivas de poder e saber.

Sodré afirma que o discurso é objeto onde se inscreve a experiência coletiva do mundo e a partir do qual o analista, como um arqueólogo ou genealogista, descreve as condições de seu aparecimento histórico. Semelhante a um texto, o mundo organiza-se discursivamente (SODRÉ, 2002, p. 232). Segundo Bakhtin, a estrutura da sociedade em classes introduz nos gêneros do discurso e nos estilos uma diferenciação que opera de acordo

com o título, a posição, a categoria, a importância conferida pela fortuna privada ou pela notoriedade pública do destinatário (BAKHTIN, 1997, p.322).

A linguagem é o meio pelo qual a essência humana se expressa, de acordo com Benjamin. No entanto, a linguagem não se configura como uma exclusividade do homem, que a domina de forma mais acabada, mas estende-se à própria natureza. Em geral, a linguagem é articulada como um meio de comunicação entre os homens, mas esta não se qualifica apenas como um sistema convencional de signos. Benjamin recorre às teorias onomatopaicas para revelar as semelhanças não sensíveis da linguagem. Tal concepção não se limita em conceber a palavra oral a seu campo reflexivo apenas, mas o transborda para a escrita. Essa dimensão mágica da escrita e da linguagem é também semiótica. “Todos os elementos miméticos da linguagem constituem uma intenção fundada. Isto é, eles só podem vir à luz sobre um fundamento que lhes é estranho, e esse fundamento não é outro que a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem” (BENJAMIN, 2012, p.121).

Desse modo, a escrita como fundamento revela nos sons da frase seu contexto significativo e semelhante. “Mas como essa semelhança não sensível está presente em todo ato de leitura, abre-se nessa camada profunda o acesso ao extraordinário duplo sentido da palavra leitura, em sua significação profana e mágica” (Idem, p.121). Ao revelar essas semelhanças não-sensíveis, Benjamin identifica na linguagem e na escrita um dom mimético da clarividência de outrora. E nesse processo, a velocidade na leitura ou na escrita, imposta pelo ritmo, é a responsável por acessar o espírito.

Diante de tais conceituações, há que se identificar o funk como uma linguagem que toma por base uma leitura ritmada, como se caracteriza o rap, uma fala cantada, e as vezes declamada. Mas, para além de reconhecê-lo como cultura e linguagem, concordamos com Adriana Lopes que o qualifica como uma prática social historicamente situada. “Uma forma de cantar, de expressar, de construir, de vivenciar e de sentir o mundo” (LOPES, 2011, p. 19). Sendo assim, é importante situarmos o lugar em que esta expressão da cultura popular se articular em seu nível máximo, a favela, a comunidade, no nosso caso, a Maré.

4.4 Criminalização do funk e dos funkeiros

“Soldado da Força de Pacificação da Maré afirma a jornal sueco que proibição de bailes funk é ‘castigo’”, anuncia a manchete do jornal Extra no dia 19 de junho de 2014⁶². Ocupada pelas forças militares, desde abril de 2014, por conta da política de reforço da Segurança da cidade para a Copa do Mundo, a Maré recebe como “castigo” o cerceamento da principal expressão cultural da favela, o funk. A nossa hipótese é a de que o Estado, principalmente com a sua política de pacificação, desconhece a dinâmica comunitária. E ao cercear o funk e estabelecer uma série de normas para regular a cultura favelada, confirmamos empiricamente a nossa hipótese. A Maré espelha tal realidade mesmo antes da implantação definitiva de uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP). Uma política que se baseia na gestão autoritária do espaço favelado, dada a imposição do “Nada opor”. Um documento redigido pela Coordenadoria de Polícia Pacificadora que busca “criar uma norma para organizar e envolver o maior número de órgãos governamentais na elaboração dos atestados de ‘Nada opor’ para eventos culturais em locais públicos ou privados dentro dos limites da comunidade” (2013, p.3).

Uma reportagem do jornal O Globo⁶³, no concorrido “Segundo Caderno”, publicada em maio de 2012, qualifica o Complexo da Maré como eixo da “cultura da periferia”, mesmo antes da implantação de uma UPP. Essa nova classificação toma como base a atuação de organizações não-governamentais, que se constituem como gestoras de equipamentos culturais “fechados”, tais como museu, lona cultural e galpão de artes. As atividades nesses espaços são amplamente divulgadas pela cidade através de meios de comunicação tradicionais, como jornais, rádios e TVs. Ao fazer parte da formalidade da agenda cultural do Rio, as organizações não-governamentais, muitas vezes, disponibilizam vans em diferentes espaços, como zona sul e centro, para viabilizar a mobilidade das pessoas até os centros culturais para assistirem aos espetáculos. Shows com bandas famosas, peças teatrais, espetáculos de dança, e exposições das mais variadas fazem parte das inúmeras atrações oferecidas gratuitamente ou a um valor abaixo do ofertado pela indústria cultural.

⁶² Notícia disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/soldado-da-forca-de-pacificacao-da-mare-afirma-jornal-sueco-que-proibicao-de-bailes-funk-castigo-12926330> Acesso em 1 de junho de 2017.

⁶³ VIANNA, Luiz Fernando. “Maré Cheia: Complexo de favelas atrai artistas, exporta os seus, que e mostra vitalidade que o confirma como principal eixo da ‘cultura da periferia’ do Rio”. Disponível em <http://www.redesdamare.org.br/wp-content/uploads/2012/05/MATERIA-O-GLOBO-29052012.pdf> . Acesso em 30 de novembro de 2016.

No Rio de Janeiro, por mais que o funk tenha sido reconhecido por força de lei, em 2009, como uma expressão cultural, vez ou outra há tentativas de criminaliza-lo. E essa lógica é fortalecida pelo discurso articulado historicamente pelos órgãos de Segurança Pública e endossado pela mídia tradicional. As inúmeras manchetes de jornais da década de 1990 são reveladoras: “Funkeiros apedrejam ônibus e ferem 3” (*O Globo*, 10/08/1993), “Funk Carioca: de James Brown ao Comando Vermelho” (*O Dia*, 23/03/1994), “Funkeiros tentam estupro” (*O Dia*, 26/08/1994), “Juiz manda apurar apologia ao tráfico nos bailes funk” (*O Globo*, 11/06/1995), “Rap é a nova arma do Comando Vermelho” (*O Globo*, 11/06/1995), “Febre Funk já matou 80” (*O Dia*, 12/09/1996). Essas narrativas discursivas impôs o funk como bode expiatório das mazelas da sociedade, por isso, a solução imediata dos órgãos públicos sempre apelou para sua proibição.

Mesmo na primeira década dos anos 2000, quando o funk ganhou a zona sul e virou moda entre a juventude de classe média, continuou sendo criminalizado pela mídia corporativa. Essa estigmatização foi acompanhada, neste período, por sua glamorização, quando a prática tida como exótica passa a ser incorporada pela indústria cultural. De acordo com Hall, as manifestações da cultura popular negra estão fadadas a sua mercantilização e criminalização, já que “os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela produz” (HALL, 2003, p. 341). De acordo com Adriana Lopes, os escândalos que relacionaram a música à gravidez de adolescentes e ao assassinato do jornalista Tim Lopes fizeram com que a apropriação cult do “som de preto” gerasse a dicotomia funk do bem versus funk do mal, ao relacionar este último às composições que fazem apologia ao tráfico de drogas.

Nesse período, manchetes e subtítulos de jornais de grande circulação referendam tal argumento: “Polícia Civil indícia 12 MCs por tráfico” seguida pelo subtítulo “Em letras de funks do mal, há promessas de destruir Caveirão, blindado da PM” (*O Dia*, 30/09/2005); “Funkeiros são acusados de exaltar tráfico” (*Folha de S. Paulo*, 04/10/2005); “Ligações perigosas: voz em funks proibidos é de MC preso” (*O Dia*, 26/05/2006). Para Adriana Lopes, o discurso hegemônico sempre qualificou a favela como o lugar do perigo e da barbárie, por isso, quaisquer práticas ligadas a esse espaço são vistas com desconfiança. “Esse ideário de que tudo aquilo que é da favela polui é, perversamente, reificado através de um constante processo de estigmatização e criminalização de seus sujeitos e práticas. Assim, o funk da

favela é ‘festa de bandido’” (LOPES, 2011, p. 64). E o Estado toma essa concepção como verdade absoluta, por isso, de maneira autoritária impõe a proibição do baile funk.

A cultura funk é uma cultura de rua. Por isso, nota-se que a rua e o funk se constituem como referência para a juventude na rotina cultural comunitária. Aos fins de semana as ruas tornam-se locais de lazer, é nela que espaço público e privado se confundem de maneira conflituosa. Festas particulares tomam as ruas, que geralmente são fechadas com enormes caixas de som, e o repertório é dominado quase que exclusivamente pelo funk. Entretanto, a ocupação da Maré pelas Forças Armadas, iniciada em abril de 2014 para dar suporte à Segurança da Copa do Mundo, descrimina essa prática dos bailes funks e das festas em geral nas ruas. A realização de bailes funks foi terminantemente proibida, e as festas nas ruas precisavam de uma prévia autorização das forças de pacificação. O morador, acostumado a fazer da rua a extensão de sua casa para festas particulares e coletivas, era abordado de maneira violenta e autoritária, o que gerou diversos conflitos diretos e indiretos. Muitos deles, com agressões físicas praticadas entre civis e militares, que acarretaram casos de prisões arbitrárias, classificadas como abuso de autoridade.

A proibição do baile funk nas ruas da Maré, ou mesmo o confinamento do baile em quadras esportivas da favela foi tema de uma reportagem sob o título “Não deixe o funk morrer” no jornal Maré de Notícias, na edição de número 53, publicada em maio de 2014⁶⁴. Como demonstra a Figura 20, a seguir, o jornal, produzido pela Ong Redes da Maré, trouxe uma matéria que demonstra a preocupação com o fim do baile funk e expõe o posicionamento dos moradores, que divididos entre aceitar ou não o baile, falam do volume das caixas de som. O som, como demonstrado no capítulo 3, é algo conflituoso em si na vida em comum nas favelas.

⁶⁴ O jornal Maré de Notícias, uma publicação da Ong Redes da Maré, noticiou em maio de 2014 as divergências sobre a proibição por parte dos militares das Forças Armadas ao baile funk realizado nas ruas da Maré. A reportagem está disponível em <http://redesdamare.org.br/blog/mare-de-noticias/mare-de-noticias-53/>. Acesso em 10 de julho de 2017.

MILITARISMO

Não deixe o funk morrer

Embora muitos eventos culturais estejam acontecendo, nem todos continuam. A Força de Pacificação adotou regras a serem cumpridas para eventos de maior porte e o organizador deve assinar um termo de responsabilidade

Flávio Milioni

A rotina cultural não voltou à normalidade em toda a Maré. Alguns bailes funk, uma das atividades de fim de semana mais frequentadas por visitantes e moradores da região, aos poucos vão voltando a acontecer, porém em novos locais e não mais no meio da rua, por determinação da chamada Força de Pacificação.

Diversos eventos rotineiros, como shows de funk, rock e pagode, por exemplo, continuaram a todo vapor desde o início da ocupação militar, ao passo que muitos foram interrompidos, sem data para retornar, especialmente os realizados na Vila do Pinheiro e Vila do João.

Segundo o coronel Adriano Frutuoso, da Força de Pacificação, os organizadores precisam pedir autorização para cada evento de maior porte que desejarem realizar. E tais eventos podem não ser autorizados se forem no meio da rua, como antes. Este é o caso do funk. Frutuoso diz que semanalmente é preciso renovar o pedido. Assim, o baile da Nova Holanda, que acontecia na Rua Teófilo Ribeiro, retornou no sábado, 26 de abril, no campo da Rubens Vaz próximo ao Ciep Hélio Smidt. O do Parque União voltou na sexta, 25 de abril, acontecendo próximo à Linha Vermelha, no campo, mas foi interrompido semanas depois e não está mais ocorrendo.

O fato de ter passado para quadras de futebol, saindo das ruas e da janela dos moradores, agradou boa parte da população local. "Frequento os bailes há anos. Para mim, o local está ideal porque que não perturba o sono de ninguém, mas ficou distante para quem não mora aqui", pondera um morador da Nova Holanda, que preferiu não ser identificado. Ele defende a continuidade dos bailes por considerá-los uma tradição. "Se eles acabarem, vamos perder o que já tinha na comunidade. Meu pai já frequentava os bailes. É uma tradição", afirma ele.

Entretanto, o funk não é uma unanimidade na Maré. Alguns moradores tinham ficado aliados pensando que esses eventos haviam terminado. "Se nada mudasse em relação ao baile eu ia me mudar daqui, mas os policiais entraram e eu consegui descansar em casa para ir trabalhar no dia seguinte. Antes eu tinha que dormir em Nova Iguaçu, na casa de parentes", diz um morador do Parque União.

Uma moradora da Nova Holanda conta que, a princípio, tomou um susto quando viu o retorno do baile, mesmo em outro local. "Sim, tem baile de novo. O som está mais baixo do que antes, mas às vezes eles ainda aumentam o som durante o evento", conta ela.

Segundo apuramos, nem todos os organizadores de eventos estão sabendo da existência do documento com as novas regras (leia na página ao lado). Certamente haverá contestação e voltaremos a tratar do assunto nas próximas edições. Muitas pessoas estão preocupadas com os eventos de rua, como as festas juninas que vem por aí, que são outra tradição local.



Figura 20 – “Não deixe o funk morrer” diz reportagem do jornal comunitário
Fonte: Jornal Maré de Notícias, 2014

Mas o que isso tudo significa de fato para os moradores da Maré, já que uma das suas principais expressões culturais é criminalizada e, muitas vezes proibida, pelo Estado? E como se estabelece o cerceamento da cultura de rua tão característica da ocupação espacial da juventude favelada?

4.5 O Estado é censor da cultura comunitária

Ao autorizar ou desautorizar as expressões culturais que podem ou não ser praticadas na comunidade, o Estado, através do processo de pacificação das favelas, se qualifica como gestor autoritário da cultura. As forças de pacificação, além de vigiar e punir,

se qualificam como agentes culturais das comunidades ocupadas. São as corporações militarizadas que fazem a gerência da cultura, como outrora a fizeram na ditadura militar, deslegitimando a autonomia comunitária. A organização da cultura também é configurada pelas instituições que servem para difundir ideologia de modo geral. Zygmunt Bauman destaca que a cultura é uma entidade ou processo que estabelece a ordem; portanto, as normas providas ou instaladas por meio da cultura são coerentes e não-contraditórias. “A cultura sendo um sistema coerente de prescrições e proscricções, somente pode pertencer ao sistema das normas e artefatos culturais que sejam indispensáveis à reprodução do sistema” (BAUMAN, 1998, p.164).

A visão pessimista de Bauman vai ao encontro da práxis das Forças Armadas do Estado Brasileiro, em 2014, quando impuseram uma série de exigências e regras na tentativa de organizar e regular as atividades culturais na Maré. A primeira delas já inviabilizava inclusive a realização de qualquer uma delas, ordenando que o pedido de autorização ao Comando Militar fosse solicitado com 15 dias de antecedência do evento. O que revela um desconhecimento ou no mínimo má fé sobre a dinâmica comunitária, uma vez que, muitas atividades culturais e festas de rua na favela são organizadas da noite para o dia, quando muito, com uma semana de antecedência. Como poderá notar na Figura 21 que se segue, fruto da reportagem do jornal Maré de Notícias, publicada em maio de 2014, diversas normas devem ser cumpridas para que os moradores da Maré tenham a autorização para realizarem atividades culturais.

Além disso, ao exigir um “Termo de Responsabilidade” ao morador que demandou a atividade cultural, os militares delegam ao organizador a segurança do evento, a garantia de que não ocorra a hostilização contra as Forças de Pacificação, a obrigação de vigiar os tipos de música a serem tocadas, entre outros deveres. Caso algo saia do controle do morador, ele será responsabilizado pelos militares. O aviso ainda vem acrescido dos telefones do “Disque Pacificação”, para que, em virtude de problemas, o demandante da autorização entre em contato com a tropa. Tudo isso mediado pela Associação de Moradores e pelo Comando da Tropa de área.

O que exige a Força de Pacificação



Leia na íntegra o documento da Força de Pacificação que impõe várias regras para a realização de eventos na Maré. O organizador de um evento deverá cumprir os itens e ainda assinar um **T e r m o de Responsabilidade**.

Normatização das festas nas comunidades

- As festas serão autorizadas mediante contato prévio de 15 (quinze) dias de antecedência do evento, com o comando da tropa da área, mediante preenchimento do Termo de responsabilidade pelo responsável pelo evento. Este documento deve ser solicitado na Associação de Moradores ou ao Comando da Tropa na área.

- Essa autorização estará sujeita a não ocorrência de hostilização contra a Força de Pacificação e poderá ser revogada se essa condição não for atendida.

- Solicitar na Associação de Moradores e no 22º BPM o documento que comprove a ciência dessas instituições da realização do evento – o “Nada a opor” – e no Corpo de Bombeiros, caso a festa seja em ambiente fechado.

- O responsável pelo evento deverá se certificar e se responsabilizar que não haverá venda e/ou consumo de drogas, ostentação de armas, tiros, brigas e confusões antes, durante e depois do evento, sob pena de não haver mais nenhum tipo de festa em toda a comunidade, sendo a festa imediatamente finalizada se ocorrer algum desses eventos.

- O responsável pelo evento deverá fazer, no mínimo, um anúncio através de sistema de som sobre a proibição de venda de drogas, utilização de armas e confusões no evento.

- As músicas não poderão fazer apologia a sexo, droga e armas, bem como a altura do som não deverá perturbar a paz e o sossego dos moradores.

- O responsável deverá informar à comunidade que mora próximo ao local do evento sobre o dia, o horário de início e término da festa.

- O responsável deverá deixar o local do evento, no mínimo, nas mesmas condições em que o encontrou, evitando lixo jogado nas ruas.

- É recomendável que os menores de idade estejam acompanhados por adultos após às 22h.

- A Força de Pacificação não fará a segurança interna dos eventos, que ficará a cargo do realizador do evento. Haverá somente a intensificação do patrulhamento externo.

Após reunir todos os documentos ou em caso de dúvidas, o organizador do evento deve entrar em contato com a tropa pelo telefone 2519-5685. Qualquer irregularidade, perturbação da ordem, dano ao patrimônio, violência ou outro ilícito deve ser informado, o morador deve ser denunciado pelo Disque Pacificação: 3105-9717.

Figura 21 – Exigências da Força de Pacificação para a realização de eventos culturais

Fonte: Jornal Maré de Notícias, 2014

Hall defende que o Estado se qualifica como um sistema de regulação, de regra e norma, de normatização dentro da sociedade. “O Estado condensa práticas sociais muito distintas e as transformam em controle e domínio sobre classes específicas e outros grupos sociais” (HALL, 2006, p.154). No entanto, a organização da cultura, segundo Carlos Nelson Coutinho, se dá por meio do “sistema de instituições da sociedade civil cuja função dominante é a de concretizar o papel da cultura na reprodução ou na transformação da sociedade como um todo” (COUTINHO, 1990, p. 17).

Essa apropriação pelo Estado Militarização da regulação da cultura na Maré não se dá sem resistência. Mesmo com a proibição, os funkeiros insistiram em ocupar as ruas com seus pagofunks, mistura de pagode com funk, e festas particulares, sem que um pedido formal de autorização seja expedido às forças de pacificação. Os meios de comunicação das grandes corporações não se preocuparam em abordar esse assunto, talvez porque uma prática autoritária como esta já se justifique automaticamente por conta de um suposto combate ao varejo do tráfico de drogas.

Além disso, de acordo com Adriana Lopes, “a defesa da cultura funk é uma luta por significação e, por conseguinte uma luta política contra a criminalização das favelas, seus sujeitos e suas práticas – uma batalha cultural com efeitos simbólicos e materiais” (LOPES, 2011, p. 88). Uma vez que o funk traz à tona vozes criminalizadas e silenciadas pelas representações hegemônicas, o funk se torna uma força comunicativa sem igual, já que a palavra se configura como uma arma. “Com a potência da palavra que se dança, esses jovens se comunicam, à medida que disseminam uma força por meio da qual encenam batalhas linguísticas que buscam romper com as marcas de tantas representações estigmatizantes” (Idem, p.90).

De acordo com o Mc Leonardo, cria da Rocinha e autor do rap das armas, negligenciar o funk enquanto cultura popular é negar a vivência da juventude favelada. E essa negação também é reflexo do preconceito linguístico, além do uso discriminatório que o mercado faz do funk e de seus cantores. Só é qualificado como cultura quando o mercado absorve e a indústria cultura aplaude, como ocorre com os funkeiros que têm acesso aos programas de televisão:

O funk é cultura porque ele é um modo de vida. Quando você fala que o funk não é cultura, como tem muitos que falam aí, você... pratica uma coisa pior do que assassinar, porque quando você assassina você mata uma coisa que está viva, quando você fala que o funk não é cultura você nega a vivência. Você trata com indiferença o modo de ser da outra pessoa e a arte não tem nada a ver com isso. Cultura é uma maneira das pessoas viverem, porém, né? A arte, e aí no caso do funk é a arte musical, por vir de um local, de um lugar, aonde boca de fumo não fecha por nada e colégio fecha por boato. A gente tem uma massa de gente que quer se comunicar, mas só tem aquele ambiente como inspiração e muitas das vezes não tem, não fala os “S” ou os “R” que deveriam falar, gera um preconceito muito grande. Toda cultura popular é sem planejamento. O moleque fala e a coisa acontece. Essa maneira de se propagar essa cultura que não está ligada aos mecanismos das grandes gravadoras causa incômodo em muita gente, e esse incômodo faz com que as pessoas não vejam isso como cultura. Esse incômodo faz com

que as pessoas veem que para ser cultura tem que estar no Faustão. Então, a Anita é cultura porque ela não é funk. O Naldo é cultura porque ele não é funk. O funk é uma coisa feita totalmente de brincadeira feita por um moleque na favela, no meio dos becos, mas se está no Faustão, então é cultura. Se entrar no meio do grande mercado de venda de música, passa a ser cultura na visão de muitos. Ou seja: a cultura está ligada ao mercado e não a uma maneira de ser, algo que deveria ser totalmente ao contrário. O mercado é que deveria ver a maneira de ser dos outros (MC LEONARDO, 2017).

Ao não operar sob a lógica do mercado, seja em sua cadeia de produção, caracterizada pelo imprevisto e o baixo custo, ou pelo consumo, com o perfil da juventude, o funk subverte as regras do Estado. Ao mesmo tempo, o funkeiro reivindica do Estado uma interferência em termos de política cultural e não de ação policial. A tal “pacificação” que denomina uma ação teoricamente positiva do Estado, esconde em sua essência o significado de que o local a ser pacificado está em guerra. Isso posto, se permite ao poder público intervenções que suspendem os direitos dos indivíduos nas comunidades. “Em nome da pacificação se cometem várias arbitrariedades contra a população que mora na favela, principalmente contra os sujeitos que se encaixam no perfil sociológico dos supostos traficantes – ou seja, a grande maioria dos jovens que vive em comunidades” (LOPES, 2011, p. 122).

A tentativa de “domesticação” da favela via repressão cultural tem se revelado ineficaz, uma vez que se observa a insistência na realização espontânea de pagofunk, ao invés do baile funk. Mudou-se a nomenclatura, mas este ocorre da mesmíssima maneira, são atividades gratuitas no meio da rua que buscam manter uma regularidade espacial e periódica. Como o baile funk, a música prioritária do pagofunk é o funk e não há nenhuma divulgação em meios formais de comunicação. Além das rádios comunitárias, o boca-a-boca se configura como a principal ferramenta. A diferença mais sensível do pagofunk para o baile é que não há intercâmbio com outras favelas, como as características caravanas de funkeiros que frequentavam os bailes funk.

E a rua, que vem do latim “ruga”, que na favela torna-se extensão das casas, se configura como o desordenamento físico do espaço que o Estado quer ordenar, regular e controlar. Por isso, a primeira ação da política de pacificação nestes locais é a retirada das pessoas das ruas, decretando o toque de recolher ou impedindo a realização de atividades culturais nas ruas. Mas os mareenses insistem em ocupar as ruas com suas festas. E assim

como Hall, somos otimistas ao acreditarmos que é na cultura popular que se encontra um ambiente fértil para se constituir o socialismo. Uma vez que a cultura popular se potencializa como um campo de batalha, a cultura resiste nas ruas.

4.6 A rua: cultura de resistência

O compartilhar de um espaço em comum e de uma rotina são definidores para o estreitamento dos vínculos em-comum. Nesse sentido, o funk é uma experiência extremamente comunitária, já que muitas de suas composições revelam o cotidiano de alegrias, frustrações, privações e opressões vivenciadas em comum por moradores de favelas. É neste universo complexo, como abordamos no capítulo 2, quando falamos sobre os donos da rua, que a rua é espaço público-privado que realiza seu vínculo comunitário em seu maior grau de organicidade. E não é sem razão, como já vimos, que há a proibição do baile funk realizado nas ruas da Maré. O Estado não consegue compreender que a festa nas ruas é fruto de mobilização e improviso, porque não há lugar fechado na favela que comporte a juventude favelada. O MC Leonardo, presidente da Associação de Profissionais e Amigos do Funk (Apafunk), reafirma a necessidade de ocupação da rua, inclusive para gerar emprego e renda para a favela. Mas, em vez de reconhecer sua potência econômica, o poder público tenta inviabilizá-lo:

Usar a rua é um improviso. É um improviso ter o baile funk na rua, já que não existe outros lugares com condições e tamanho adequados. Às vezes tem uma quadra polivalente, vamos supor, eu falo do Santa Marta, por exemplo: o Santa Marta tem uma quadra lá em cima, tem um campinho lá em cima, daí começa a fazer o baile funk lá, só que vai chegar um momento que não tem como colocar mais gente ali. Aí, bota na quadra, mas também não deu, então, qual o problema de o baile ser na rua? E isso gera um mercado que a gente não tem noção de quanto. Nós estamos no meio de uma crise, a gente tinha que fazer com que o Estado reconhecesse esses espaços como espaços culturais e dividir responsabilidades. Não é simplesmente não respeitar horário, não respeitar volume, não respeitar posição das caixas de som, porque de fato as posições das caixas de som fazem muita diferença no reverbere daquilo ali. Enfim, tem uma série de coisas que tem que fazer, mas a polícia não quer ver nada. Ela quer impedir que o baile ocorra e consegue com arbitrariedade (MC LEONARDO, 2017)

A geração de emprego e renda do baile funk é algo que deveria ser melhor explorada, principalmente com relação aos bailes que ocorrem nas favelas, uma vez que a resistência do funk é cultural, mas também é econômica. Uma pesquisa da Fundação Getúlio Vargas (FGV

Opinião), sob o título “Configurações do mercado do funk no Rio Janeiro”⁶⁵, publicada em novembro de 2008, demonstrou o potencial dos quatro seguimentos envolvidos na produção do baile funk: MC, DJ, Equipe de som e Camelô. De acordo com o estudo, o baile funk rende em torno R\$ 120 milhões por ano, o que corresponde a R\$ 10 milhões por mês. Só a bilheteria abocanha R\$ 7 milhões mensalmente⁶⁶. O mercado do funk para o MC é o mais promissor, mesmo que relativamente instável, chegando a um valor superior aos R\$ 5 milhões, como revela a Figura 22, a seguir:



Figura 22 – Mercado do Funk para os MC representa um total de R\$ 5.502.471,50

Fonte: FGV Opinião, 2008

⁶⁵ As “Configurações do mercado do funk no Rio de Janeiro” foi tema de uma pesquisa na Fundação Getúlio Vargas, realizada em 2008. O documento está disponível em <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/fgvopinioao/Configura%C3%A7%C3%B5es%20do%20mercado%20do%20funk%20no%20Rio%20de%20Janeiro%20-%20FGV%20Opini%C3%A3o.pdf>. Acesso em 5 de junho de 2017.

⁶⁶ O mercado do Funk chama a atenção de veículos de comunicação que abordam os temas relacionados à economia. Sob título “Pancadão fatura R\$ 10 milhões por mês no Rio de Janeiro”, foi publicada reportagem, em 31 de março de 2009, sobre a pesquisa da FGV Opinião, na Revista Época Negócios. Disponível em <http://epocanegocios.globo.com/Revista/Common/0,,EMI24727-16357,00-PANCADAO+FATURA+R+MILHOES+POR+MES+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>. Acesso em 5 de junho de 2017.

É importante destacar o mercado do funk para o MC porque esse de fato é o responsável por ecoar a vivência cotidiana nas ruas das favelas a partir de suas composições. Os dados revelados pelo estudo da FGV Opinião destacam que os clubes da Região Metropolitana do Rio são os locais de maior frequência de apresentações dos MCs, já que nas comunidades o valor dos cachês está abaixo do mercado. No mundo do funk, viabilizado pelo trabalho informal, são os MCs os mais jovens. Em comparação ao DJ e aos donos de equipes de som, os MCs têm carreiras meteóricas, de curtíssima duração. Mesmo que momentâneo, o funk se configura como um meio de subsistência e sobrevivência dessa juventude.

A pesquisa também demonstrou que o principal meio de divulgação dos bailes são as rádios comunitárias. Todos os segmentos entrevistados, MC, DJ e Equipe de som, dão o maior grau de importância para a rádio comunitária, seguida do próprio MC, da internet e dos programas de TV, como revela a Figura 23, a seguir:



Figura 23 – A Rádio Comunitária é o meio mais importante de divulgação do funk
Fonte: FGV Opinião, 2008

Ao apresentar a rádio comunitária como principal meio para a divulgação do baile funk, observamos a capacidade de mobilização da juventude na comunicação comunitária. A rádio comunitária é referência por conta do acesso mais barato, mais ágil e menos burocrático

às pessoas que vivem nas favelas. Além disso, a pesquisa revela o que já constatamos empiricamente: o público prioritário do funk é o jovem morador de favela. Um público pouco assistido pelas políticas públicas de trabalho e renda. A centralidade desta pesquisa da FGV Opinião, ao meu ver, é a revelação da existência de um mercado informal que absorve essa juventude desempregada, muito caracterizada por perspectivas de desenvolvimento e crescimento profissional, educacional e econômico limitadas.

Qual é a juventude abordada pela presente tese de doutorado? De acordo com dados divulgados pelo IBGE⁶⁷, em 2013, um quinto dos jovens brasileiros, entre 15 e 29 anos, não trabalhavam e nem estudavam. Isso corresponde a cerca de 10 milhões de jovens sem expectativas. A oportunidade para essa juventude, como podemos observar, não está colocada a partir de uma iniciativa do Estado Democrático de Direitos. Nesse contexto socioeconômico e político, a possibilidade de vislumbrar perspectivas está justamente na apropriação de bens culturais e comunicacionais que estão nas ruas. Esta juventude resiste culturalmente para sobreviver socialmente.

Como demonstramos, não se pode negligenciar o fato de o funk se apresentar como fonte de um novo sentido e perspectiva de futuro para muitos jovens favelados. Menos enfáticos do que o sambista favelado Bezerra da Silva, que cantou: “E se não fosse o samba quem sabe hoje em dia eu seria do bicho? /Não deixou a elite me fazer marginal/E também em seguida me jogar no lixo”, muitos funkeiros também exaltam o funk como definidor de suas vidas: “Vou cantar lalalaia e vou mais adiante/Diz pra mim o que seria de mim se não fosse o funk”, cantou Mc Marcinho. Isso nos revela que a resistência cultural do funk, passa pela questão econômica, e se encerra na própria sobrevivência da juventude favelada. Além disso, o óbvio: o funk é diversão, principalmente para os jovens negros, como demonstra a Figura 24 que se segue.

⁶⁷ Essa geração de jovens que não estuda e nem trabalha foi apelidada de “nem-nem” por diversos veículos de comunicação tradicional. A reportagem que deu conta desse tema foi publicada, em 29 de novembro de 2013, no portal Uol. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/11/29/um-em-cada-cinco-jovens-de-15-a-29-anos-nao-estuda-nem-trabalha-diz-ibge.htm>. Acesso em 15 de julho de 2017



Figura 24 – Jovens negros se divertem durante um baile funk na Maré
Foto/Fonte: Naldinho Lourenço, 2016

4.6.1 Funk X Rock em Movimento

A constante proibição da realização do baile nas favelas também encontra a resistência às imposições cerceadoras da cultura favelada na própria juventude. Há um imaginário social, articulado pelos meios de comunicação tradicionais, como demonstramos no capítulo anterior, que identifica a Maré como o lugar da extrema violência, da miséria e do banditismo. Tais estereótipos são enfatizados pelo Estado, que em vez de estar ausente na favela, como afirma o senso comum, se mantém na comunidade com o forte aparato policial de repressão ao varejo do tráfico de drogas e, nos serviços públicos essenciais, mostra-se ineficiente.

O Estado através dos oficiais, mais precisamente os comandantes da Polícia Militar do Rio de Janeiro, tem uma comunicação com a mídia que propaga para o resto da população que baile funk é festa de traficante, é reunião de bandidos. Isso está no subconsciente das pessoas. Você fala em baile funk, as pessoas pensam em armas e gente armada. As pessoas esquecem que as armas estão lá, agora, independente do baile estar acontecendo ou não. Aquele submundo existe, independente do funk, é hipocrisia (do Estado). Estão preocupados com as armas que estão perto das crianças só no momento em que os adolescentes estão se divertindo. É um setor (a PM) altamente autoritários e corrupto. Mas o camarada da polícia militar não nasce no Leblon. O policial militar vem da Vila Kennedy, da Cidade Alta, da Baixada, mas é comandado por oficiais que não vem da Baixada, vem da elite (MC LEONARDO, 2017).

Na favela, mesmo àqueles que não gostam de funk possuem uma relação íntima com o ritmo e têm pelo menos uma história para contar. Enquanto pesquisadora e moradora da Maré, durante o trabalho de campo me deparei com boas lembranças e com uma realidade triste de narrar, como o episódio que vivi e registrei como nota de trabalho de campo, em outubro de 2015 (SOUZA, 2015).

O som vinha de longe, baixinho, baixinho, mas chegava leve aos meus ouvidos e avisava que era dia de baile funk. Eu me animava, a rua toda se animava, as meninas comentavam sobre as roupas e os sapatos novos que compraram na feira da rua Teixeira Ribeiro para irem ao baile naquele sábado. E eu, finalmente, achava que a minha mãe me deixaria ir à festa, afinal era dia de apresentação do Claudinho e Buchecha. E ainda rolava a história de que teria o banho de espuma, a sensação dos bailes na década de 1990. Mas, minha mãe disse não. Contrariada, aos 12 anos, sentava na calçada de casa e, continuava seguindo a rua, sentando de calçada em calçada seguindo aquele som, até chegar na rua Principal, onde o som vindo do Brizolão era mais forte. Sim, o som vinha de um dos Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs) da Maré, apelidado carinhosamente de Brizolão por ser uma política educacional implantada, no final da década de 1980 e início de 1990, durante o governo de Leonel Brizola no Rio de Janeiro. Era lá que acontecia o baile funk, mas tinha que pagar pela entrada e adolescentes e crianças não podiam entrar desacompanhadas, ou seja, mais uma vez fui “barrada no baile”.

O som agora, nos anos 2000, vem de perto, muito perto, tão perto que chega a estremecer as paredes da minha casa e o auge do seu volume é às 3 da manhã. É quando o baile começa a ferver e as caravanas de outras partes da cidade chegam em ônibus completamente lotados e deixam a rua Teixeira Ribeiro pequena para tanta gente. Sim, atualmente, o baile é no meio da rua e não há cobrança de entrada. São jovens, adolescentes, crianças, adultos, enfim, tem gente de todo lugar, de todas as cores, idades e classes sociais. Sim, diversas classes sociais, a galera do asfalto adora os bailes de favela. E o baile funk da Nova Holanda é o melhor de todos, é o baile de favela mais famoso do Rio de Janeiro.

Mas, antes da festa, a rua Teixeira Ribeiro é palco, desde às 5 da manhã, da feira livre de sábado. A feira também é muito famosa e há feirantes e barraqueiros de todas as partes da cidade. A rua abriga o maior centro comercial da favela, por isso, é uma das principais e mais conhecidas entradas para a Maré, com localização na passarela de número 9

da Avenida Brasil. Com uma geografia irregular, característica de muitas favelas, a minha rua, a São Jorge, se torna um dos trajetos auxiliares à Teixeira. Por isso, aos sábados, assisto à chegada e saída dos feirantes e barraqueiros da feira. Por volta das 19h, acompanho o trabalho dos barraqueiros do baile funk. São caixas e mais caixas de isopores enormes de cervejas, energéticos, whisky e refrigerantes. Além do tráfego de fritadeiras gigantescas que sustentarão a fome de petiscos dos funkeiros.

Toda a favela se mobiliza para o baile funk, os salões de beleza e as lojas de roupas passam o sábado todo lotados. A montagem do baile é impressionante, caixas de som gigantescas são enfileiradas no meio fio das calçadas, por toda a extensão da rua, dispostas dos dois lados da rua, umas de frente para as outras. Sim, as ondas sonoras entram em atrito umas com as outras, enquanto o espaço entre elas está lotado de pessoas. O deslocamento de tanta gente se dá no aperta-aperta embalado ao ritmo do funk. Esse tráfego de gente é quase um balé sincronizado, porque é preciso caminhar seguindo a dança ao mesmo tempo em que equilibra o corpo e a bebida.

Nos extremos da rua, ficam os palcos para as atrações do dia, que normalmente são de funkeiros com visibilidade midiática e/ou grupos de pagode já reconhecidos. A rua é enfeitada com balões gigantes, que lembram uma festa rave, luzes coloridas e fumaça. Quando a principal atração da noite sobe ao palco, ocorre pelo menos 10 minutos de intensos fogos de artifícios, um show pirotécnico comparado aos fogos de réveillon.

Como se vê, o batidão do funk gera emprego, mas também conflitos e criminalização de seus promotores e frequentadores. Sobre o emprego, só na minha rua há cerca de cinco famílias que são sustentadas exclusivamente pelo trabalho no baile. E é um trabalho perigoso, porque com a sua proibição, a repressão policial é frequente. A minha vizinha Joana, que é empregada doméstica e complementava a renda com o dinheiro dos salgadinhos que vendia no baile, ficou traumatizada depois que a sua fritadeira com óleo quente virou nas pernas de uma menina durante uma correria ocasionada pela invasão da polícia. E isso, infelizmente, é mais corriqueiro do que se imagina.

O baile do Dia das Crianças, em 12 de outubro de 2015, no Parque União, também na Maré, ficou lotado por causa do feriado e da atração do grupo de pagode Os Travessos. A polícia invadiu o baile e diversas pessoas saíram feridas. Uma catadora de latinhas, que trabalhava neste dia, foi pisoteada. Ela foi internada com a bacia e o fêmur fraturados. O

fêmur teve fratura exposta. Dificilmente essas incursões desastrosas ganham o noticiário, já que muitas acontecem de forma clandestina e tem a ver com a corrupção policial. Em dias de repressão policial, também é frequente a prática de metralhar, como que em um paredão de fuzilamento, as caixas de som e todos os equipamentos do baile. Muitos donos de equipes de som e MCs são apreendidos pela polícia acusados de associação ao tráfico de drogas. A polícia pode prender a polícia?

A ocupação do Exército na Maré demonstrou o fato de a opressão na favela também ser seletiva, e indicou o gênero musical funk como principal inimigo. Além dos argumentos já apresentados, é possível chegar a essa conclusão quando comparamos com o rock, por exemplo. Os frequentadores dos espaços de rock na Maré têm o mesmo perfil dos funkeiros: jovens favelados. Há estudos no campo da etnomusicologia na Maré que constataram que as Forças Armadas interferiram mais em alguns eventos do que em outros, criando barreiras ou até mesmo impedindo que alguns aconteçam. Mas, em geral, quando há confrontos armados, vários eventos são prejudicados, independente de qual os militares liberaram ou não.

De acordo com Elza Carvalho, estudiosa de etnomusicologia, moradora da Vila do Pinheiro e integrante do Rock em Movimento, as operações policiais interferem não só no momento em que ocorrem, mas após. Há dificuldades em trazer bandas de fora da Maré porque as pessoas, temerosas, acabam reproduzindo o que veem nos telejornais.

O Rock em Movimento é uma das iniciativas de jovens que reivindicam a ocupação cultural da rua. Há a realização periódica de shows organizados coletivamente por moradores e pessoas de fora Maré, uma verdadeira interlocução entre artistas locais e frequentadores da favela. Mas os roqueiros não enfrentaram os mesmos problemas que os funkeiros. Em busca de compreender o porquê de o funk ser mais hostilizado do que o rock na Maré, à época da ocupação militar, Elza Carvalho explorou o tema em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), em 2016, na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob o título “Rock na Maré: Repressão no contexto da ocupação militar”.

A estudiosa relata que ao ser informado de que necessitaria de uma autorização prévia das Forças Militares para realizar seus eventos, o Rock em Movimento solicitou o “Nada opor” à Associação dos Moradores do Morro do Timbau, que fez a interlocução junto às Forças Armadas, como se pode observar na Figura 25, a seguir. Neste documento, remetido aos cuidados do Coronel Frutuoso, o responsável do evento deve se comprometer em

“Realizar um aviso através do sistema de som sobre a proibição de venda de drogas, utilização de armas e confusões antes, durante e depois do evento, sob pena de não mais haver a realização do evento”. O que chamou a atenção de Elza Carvalho, entretanto, é o fato de o Rock em Movimento ter conseguido a autorização com relativa tranquilidade e que, durante o evento, realizado em maio de 2014, na rua em frente ao Bar do Zé Toré, não houve qualquer ingerência das Forças Armadas. Não houve, por exemplo, a averiguação *in loco* da atividade, que se caracteriza pela ronda de agentes militares em jipes do Exército.

Por ser integrante de um grupo de pesquisa, o grupo Musicultura, atuante no bairro Maré desde 2004, pesquiso o contexto musical e social do local desde 2009. Através das pesquisas realizadas com o grupo, entrevistas e trabalho de campo, pude perceber que diversos eventos culturais focados em outros estilos receberam a mesma informação sobre a necessidade de autorização para suas realizações e além de outras exigências que o dono do bar, onde ocorrem os eventos de rock, não havia mencionado. O que me causou estranhamento e se tornou o foco do presente trabalho, foi o fato de haver eventos culturais, como os de funk, que não conseguiam a expedição da mencionada autorização, as exigências eram cobradas com maior firmeza e simplesmente eram proibidos de acontecer, situação que não foi observada com os eventos de rock” (CARVALHO, 2016, pag. 44)⁶⁸.

⁶⁸ CARVALHO, Elza. *Rock na Maré: Repressão no contexto da ocupação militar*. Trabalho de Conclusão de Curso de bacharel em Serviço Social - Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2016.

União de Defesa e Melhoramentos do P.P. da Baixa do Sapateiro
 Sociedade Civil - nº 7195 - D. O. 28.11.59 - C.G.C.: 34.179.931/0001-08 Inscr. 034384-06
 Reconhecida de utilidade pública - Lei nº 1201 - Órgão representativo dos moradores da localidade
 Rua Nova Canaã, nº 08 - Bonsucesso - R.J. - Tel: 2290-1092

Rio de Janeiro, 20 de Maio de 2014.

Ofício: 025/2014
 Destino: Brigada Paraquedista
 A/C: Sr. Coronel Frutuoso
 Origem: Associação de Moradores da Baixa do Sapateiro

A Associação de Moradores vem conceder para os devidos fins de direito o "NADA OPOR" do Evento Cultural, que será realizada no Dia 23/05/2014 com início às 22:00h e Término às 02:00h, no Largo do IV Centenário- Baixa do Sapateiro. Tendo como Responsável pela mesma o Sr. [REDACTED], portador da Carteira de Identidade Nº [REDACTED] e CPF Nº [REDACTED].

U.D.M.P.P.B.S.
 CNPJ: 34.179.931/0001-08

EU, [REDACTED] PORTADOR DA CARTEIRA DE IDENTIDADE Nº [REDACTED] E CPF Nº [REDACTED] RESPONSABILIZO-ME POR QUALQUER EVENTUALIDADE QUE HOVER NA RUA/BECO/PRAÇA/LARGO DO IV CENTENÁRIO POR OCASIÃO DO EVENTO QUE TRANSCORRERÁ EM 23/5/2014, COM PREVISÃO DE INÍCIO ÀS 22 HORAS E TÉRMINO ÀS 2 HORAS.

COMPROMETO-ME A INFORMAR TODOS OS MORADORES QUE MOREM NO ENTORNO DO EVENTO, INFORMANDO-OS DO DIA E HORA DO EVENTO, DEVOLVENDO A RUA / BECO / PRAÇA NAS MESMAS CONDIÇÕES QUE RECEBERA.

COMPROMETO-ME AINDA A REALIZAR UM "AVISO" ATRAVÉS DO SISTEMA DE SOM SOBRE A PROIBIÇÃO DE VENDA/USO DE DROGAS, UTILIZAÇÃO DE ARMAS E CONFUSÕES ANTES, DURANTE E DEPOIS DO EVENTO, SOB PENA DE NÃO MAIS HAVER A REALIZAÇÃO DO EVENTO.

[REDACTED]
 (Assinatura do(a) responsável)

[REDACTED]
 (Nome, identidade e assinatura do(a) testemunha)

[REDACTED]

GDH: [REDACTED] / [REDACTED] / 2014

Figura 25. "Nada Opor" de Evento Cultural destinado ao Coronel Frutuoso
 Fonte: Rock em Movimento, 2014

Com o propósito de abordar debates em voga na sociedade e, em especial, nas favelas, o Rock em Movimento realiza o "Maré de Rock". Já ocorreram três edições. A primeira aconteceu em 2008, com o título "Pela vida, contra o extermínio"⁶⁹, que buscou questionar a forma como o Estado trata a população de favela. À época, diversas chacinas estavam ocorrendo e a Maré de Rock ecoou discursos de "auto de resistência", como seus integrantes qualificam as mensagens que desejam passar. Em 2011, abordou o "Direito à cidade, contra a criminalização da pobreza"⁷⁰, em que criticava a cidade planejada para os negócios e grandes espetáculos, e questionava quem estaria vivo para usufruí-la. O discurso central do encontro foi: "Ninguém mata em nosso nome". Já em 2017, o "Maré de Rock: Pela

⁶⁹ O festival "Maré de Rock" busca divulgar o evento a partir de vídeos-chamadas que abordam os temas que o encontro pretende debater. O vídeo da primeira edição, realizada em 2008, está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=P1YuaAO4MLQ>. Acesso em 10 de julho de 2017.

⁷⁰ Festival "Maré de Rock II: Pelo direito à cidade, Contra a criminalização da pobreza, assista à a produção audiovisual disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LJ5n74UP4j8>. Acesso em 10 de julho de 2017.

defesa dos nossos direitos. Contra toda a forma de preconceito”, articulou reflexões sobre os “golpes” cotidianos com a retirada de diversos direitos adquiridos, além de tematizar os preconceitos, discriminações e violências sofridas por negros, LGBTTs e mulheres.

Uma das características que chama atenção no Maré de Rock, além da sua temática politizada e questionadora, é utilização da linguagem audiovisual para divulgação dos eventos. São vídeos-chamadas que apresentam, a partir de casos reais, um retrato das violações dos direitos humanos ocorridas no Rio de Janeiro. Os vídeos, geralmente, são produzidos pelos próprios integrantes do Rock em Movimento, que desenvolvem roteiros intercalando a locução de moradores de favelas, que narram episódios de violência, e imagens de manifestações, ao som de MPB e Rock.

Na última edição, realizada em 11 de fevereiro de 2017, diversas bandas se encontraram no “amor”, sem cobrar pelas apresentações, mas a estrutura e produção foram garantidas a partir da doação de diversos parceiros. O encontro viabilizou a elaboração coletiva de manifestos que foram lidos por moradores das favelas da Maré entre as apresentações das bandas. Entre eles, estão manifestos em defesa dos direitos humanos, da educação, da saúde, da favela, e da cultura:

Peço licença para me apresentar, mas acho que todos por aqui me conhecem. Eu sou a responsável por ter trago todos vocês até aqui.

Eu nasci junto com a humanidade e sua necessidade de manifestar-se e comunicar-se. Sou paleolítica, moderna, pós-moderna e contemporânea. Estou em tudo que se produz por aqui: espetáculos, rituais, escrita, gestos, comida, estou na sua roupa, no nome de seu bairro, nos muros de todas as cidades. Posso ser erudita, de massas ou popular.

Eu sou a cultura!

Tenho cumprido até aqui meu dever com excelência e exijo ter todos os meus direitos respeitados à risca. Quero ter o direito de ser informal, de tornar as praças, ruas e vielas novos centros com dignidade. Quero ter o direito de me mobilizar onde for necessário sem burocracias ou avisos prévios. Quero ter leis que realmente incentivem hegemonicamente as periferias e “quebradas”, quero ter o direito de não me restringir a um público privilegiado. Quero transitar, gerar encontros, organizações e movimentos. A história registra que eu sou capaz de criar, reinventar e ser mutável o tempo todo. Quero ter um estado que me respeite, quero ter uma guarda que entenda que eu sou consumida e também me manifesto como ambulante. Preciso de representantes que me representem e saibam realmente o valor que tenho onde quer que esteja. Não importa se estamos na Maré ou no Leblon. De nada adianta recriar ministérios ou secretarias que não funcionem para meu bem-estar. Tô cansada de ser massacrada, invadida e dizimada.

Quem aqui lembra o que fizeram com a Aldeia Maracanã? Poderia citar outros exemplos, mas meu papel também é trazer alegria, mesmo que para isso eu tenha que lutar muito! Sou Complexa, sou parque e sou vila.

Não tenho fronteiras.

Eu sou a Cultura, muito prazer! ” (MARÉ DE ROCK, 2017)⁷¹.

O interessante do Maré de Rock é que a ocupação da rua em forma de protesto político faz com que o debate atravesse as pessoas que sequer se identificam com o gênero musical rock. As pessoas simplesmente param para ouvir o que está sendo falado. Na última edição, tive a oportunidade de ler um manifesto feminista elaborado por mim e outras companheiras. Após à leitura, fui ao banheiro da “Dogueria”, local que ocupa uma das calçadas da Maré com um “Food Truck” que vende cachorro-quente gourmetizado, e que virou point ao viabilizar eventos estilo pagofunk, e abriu uma exceção para o Maré de Rock. Uma das clientes do bar me interpelou. Elogiou a coragem por ler algo que incomodou o companheiro dela e outros homens presentes no local, além de reconhecer que nunca fala sobre os direitos das mulheres com o marido, porque a reação dele é sempre agressiva. Recomendei que procurasse tratar do assunto com tranquilidade, e ela disse que aquele havia sido o primeiro momento em que o seu marido a ouviu sobre esse tema, já que o debate na mesa de cerveja girou em torno do que havia lido.

O relato trouxe a dimensão do quanto que, mesmo com a possibilidade de ser hostilizada por não ser um ambiente tradicionalmente adequado para uma intervenção política, as pessoas podem demonstrar-se porosas ao serem afetadas pelo tema. Encontramos, nesse sentido, a polifonia de Bakhtin, em que os discursos são atravessados constantemente por outros discursos.

O Bloco Se Benze Que Dá, em outras proporções, experimenta essa profusão dialógica na Maré de carnaval em carnaval, como notaremos no subitem que se segue.

⁷¹ Manifesto da Cultura elaborado coletivamente no Maré de Rock realizado pelo Rock em Movimento em fevereiro de 2017. Disponível em <https://www.facebook.com/Festival-Mar%C3%A9-de-Rock-1847046632218989/>. Acesso em 5 de junho de 2017.

4.6.2 Vem pra rua, morador: Se Benze Que Dá



Figura 26. Bloco “Se Benze Que Dá”, desde 2005, carnavaliza o direito de ir e vir
 Fonte/Foto Divulgação: Se Benze Que Dá, 2011

O Bloco Se Benze Que Dá (SBQD), criado em 2005 por um grupo de jovens da Maré, traz como símbolos a folha de arruda e a frase: Vem pra rua morador. O bloco inaugura, a partir da cultura carnavalesca, o questionamento sobre o direito de ir e vir pelas ruas dentro e fora da favela. Só para constar, a origem alemã da palavra carnaval, datada da segunda metade do século XIX, de acordo com Bakhtin, “teria a sua etimologia de *Karne* ou *Karth*, ou ‘lugar santo’ (isto é, a comunidade pagã, os deuses e seus servidores) e de *val* (ou *wal*) ou ‘morto’, ‘assassinado’” (BAKHTIN *apud* DISCINI, 2014, p.55). Podemos reinterpretar a inserção política e cultural do bloco como algo carnal, já que reproduz em forma de samba a opressão sentida na carne pelos mareenses. Por isso, não é sem razão que o Se Benze utilize como crítica o impedimento do direito de ir e vir. A juventude mereense enfrenta cotidianamente o cerceamento do direito de caminhar livremente entre as 16 comunidades por conta dos conflitos que ocorrem entre grupos rivais que disputam a ampliação de territórios para o varejo de drogas. Além disso, as operações policiais militarizadas impedem não só o ir e vir dentro da Maré, como também fora dela. Uma das frases entoadas pelo autofalante do

Caveirão, veículo blindado utilizado pelas Polícias Civil e Militar do Rio, é: “Sai da rua morador”. Nesse sentido, o “Vem pra rua morador”, se revela como discurso direcionado a três atores sociais: os agentes militares armados, os civis armados e os mareenses desarmados. Um discurso que ultrapassa limites.

O próprio nome do bloco também expressa uma realidade de constante medo e de crença na fé para superar as barreiras impostas, fisicamente e imaginariamente, pelo conflito entre facções. É a primeira vez que, em forma de festa de rua e carnaval, o mareense enfrenta discursivamente as relações de poder dos varejistas de drogas. É preciso se benzer com a folha de arruda porque dá para viver, como aponta uma das fundadoras do SBQD e cria da Nova Holanda, Mariluci Nascimento:

O Se Benze surgiu, em 2005, para questionar o direito de ir e vir do morador favelado. Sempre foi uma questão pra gente o fato de não podermos circular livremente pelas favelas da Maré. Muitos medos circulavam o nosso imaginário. Muitas histórias faziam com que a galera tivesse medo de ir de um lado pro outro. O grupo que se reuniu era bem misturado. Tinha gente do pré-vestibular, do musicultura, do adolescento, da rede Maré jovem (projetos da Ong Ceasm) e reunia uma galera. Todo mundo estava, a seu jeito, de alguma forma, discutindo essas questões. Tinha também uma galera que não fazia parte de nenhum grupo, mas era daqui, e que gostava de samba, de bloco de carnaval, especificamente, da ideia de se encontrar, tomar umas cervejas juntos, e fazer circular um bloco na Maré, nosso lugar de origem. Tínhamos muitas lembranças dos blocos de rua, das folias de reis, das animações que vivíamos em nossas infâncias, e queríamos reviver isso. O nome, que surgiu de uma brincadeira depois que um grupo de amigos que voltava de um bloco desses aí pela cidade, e agradou a todos: Se benze que dá! Era preciso ter fé, mas dava pra atravessar. Tudo a ver com a gente. Imaginávamos um bloco que circulasse todas as favelas atravessando todas as fronteiras. Celebrando a alegria e a coragem de enfrentar essa realidade, que não era fácil de questionar. Não é fácil enfrentar a opressão do tráfico. Não é fácil dizer para as pessoas, e pra nós mesmos, que essa favela nos pertence. Deveria nos pertencer. Não é da polícia, não é do bandido, é nossa. Temos direito a ela. E isso é muito difícil, mas nós nos propusemos a isso. Decidimos que faríamos, que traríamos mais gente conosco. E faríamos isso através da festa, através do samba, através da alegria” (NASCIMENTO, 2017).

O nosso estudo, como se pode observar, não ignora o autoritarismo e a tirania impostos pelo poder armado dos varejistas de drogas que disputam território em busca de expandir seus lucros. Como apontado anteriormente, os dados da pesquisa quantitativa realizada, entre janeiro e março de 2017, com 130 jovens entrevistados na Maré, demonstrou que 79,2% não frequentam festas de rua que ocorrem nas comunidades vizinhas às suas, a

maioria, por medo. Dos que responderam sim, 20.8%, as duas favelas mais frequentadas são, respectivamente, Nova Holanda (67,9%) e Parque União (46,4%). Não por acaso, essas duas comunidades são as que realizam os bailes funks mais disputados e possuem comércios mais vigorosos. Desse modo, como essas favelas são dominadas pela mesma facção e estão localizadas geograficamente próximas, muitos entrevistados quando respondiam a respeito de uma, já apontavam sua frequência na outra também, por isso a porcentagem global escapa os 100%.

São essas barreiras transpostas pelos jovens do Se Benze Que Dá. Os desfiles do SBQD ocorrem no sábado anterior ao Carnaval e no sábado posterior à Quarta-feira de Cinzas, ou seja, anuncia e fecha a festa na Maré. A estratégia foi pensada para garantir a presença dos batuqueiros que costumam aproveitar o feriadão para viajar e também para abarcar parte da extensão da Maré, que territorialmente é muito grande. A cada desfile o itinerário é decidido coletivamente, e o critério base para a definição final e fechamento do roteiro é o cruzamento entre as ruas que separam, geograficamente, uma facção do varejo de drogas de sua rival. À época do surgimento do Se Benze, havia duas fronteiras, a rua Ivanildo Alves, conhecida pelos moradores como “divisa”, que faz fronteira entre o Comando Vermelho (CV) e o Terceiro Comando (TC), respectivamente, Nova Holanda e Baixa do Sapateiro. E a rua Praia de Inhaúma marcava o limite entre o Terceiro Comando (TC) e os Amigos dos Amigos (ADA). Mas com a junção desses dois últimos grupos, há aproximadamente cinco anos, tornando-se Terceiro Comando Puro (TCP), a rua Praia de Inhaúma deixou de ser fronteira.

O primeiro samba do bloco, em 2005, já faz o convite aos mareenses para romper barreiras e decompor as divisas, porque Se Benze que Dá pra passar, como podemos identificar na letra do samba abaixo e na Figura 27, logo em seguida:

Vem meu irmão, vem Maré mansa
 Vem para o samba, que é de mutirão
 É a comunidade, nossa sociedade
 Todo mundo dando as mãos
 Tecendo as redes
 Pelas lajes das rimas
 Rompendo as barreiras
 Decompondo as divisas
 Acreditando no povo
 Na luta do povo
 Esse dia há de chegar...

*Se Benze que Dá!
Pra passar (ô)
Com este samba
Essa é a galera da Maré, meu amor
Só tem gente bamba*

(ELIZABETH, MELO e LIMA, 2005)



Figura 27 – Passagem do Se Benze ao lado de ferro perfurado com projéteis de arma de fogo
Fonte/Foto: Arquivo do Se Benze Que Dá, 2009

“Vem pra rua morador” é um grito político de carnaval que funciona como catarse coletiva, principalmente para os mareenses que fazem parte do Se Benze. É um grito que se contrapõe à lógica do medo e do silêncio que submetem cotidianamente milhares de favelados. É o grito que fica engasgado na garganta a cada operação policial, a cada troca de tiros entre varejistas de drogas, a cada vida ceifada. É um convite à insurgência favelada, à rebeldia, à luta. É a utilização de uma linguagem cotidiana, compreensível. Aqui a linguagem se revela enquanto práxis, como prevê Bourdieu, já que está contextualizada no território e se estrutura além do ato comunicativo. Nesse sentido, a legitimidade é fundamental. “Uma língua não é somente um instrumento de comunicação, ela é também instrumento de poder. A fala, para ser levada em consideração (ou seja, para ser escutada) deve ser revestida de legitimidade” (ORTIZ, 2006, p. 99).

Mesmo que por um dia de carnaval, mesmo que por apenas algumas horas de folia, mesmo que só chegue até a primeira divisa, como ocorre com muitos moradores que

acompanham o bloco em determinada favela, mas, ao chegarem na primeira divisa, abandonam o cortejo. Quando algum morador se encoraja a seguir o bloco depois da barreira, o feito é celebrado com festa e vira o comentário geral na hora da cerveja. Esse feito dificilmente é executado por um homem jovem, geralmente, quem atravessa com a folia são as mulheres com suas crias e senhorinhas mais animadas.

Os ensaios do bloco ocorrem de maneira esporádica, sem uma periodicidade definida, nas lajes dos componentes do bloco ou mesmo nas ruas. A cada encontro, os mestres de bateria são obrigados a ministrarem oficinas de tamborim, surdo, repique. Isso ocorre porque há uma circulação de integrantes, e o núcleo duro, com aproximadamente 20 pessoas, não dá conta dos instrumentos. De qualquer maneira, os ensaios costumam ser temáticos a partir de uma situação específica que exija uma crítica social. Uma delas foi a declaração do ex-governador Sérgio Cabral, a jornais de grande circulação, defendendo a legalização do aborto como método para diminuir a violência urbana. À época, Cabral afirmou: “Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal”⁷². Ao tratar as mulheres faveladas como fabricantes de criminosos, Cabral abriu caminho para as sátiras tão características da cultura popular e assim, os integrantes do bloco denominaram o ensaio como “Os abortados de Cabral”.

Começamos a fazer ensaios abertos e temáticos. Quando o Cabral deu aquela declaração infeliz dizendo que a favela era fábrica de produzir marginal, fizemos um ensaio chamado ‘os abortados de Cabral’. Os ensaios eram regados a cerveja e sopa de ervilha que vendíamos a 0,50 centavos só pra cobrir a compra dos ingredientes. Começamos a participar de eventos de protesto, participávamos de Gritos dos Excluídos (ato organizado por movimentos sociais que ocorre todos os anos no Centro da Cidade, no dia 7 de setembro), participamos de encontro na escola do MST (Escola Florestan Fernandes), fizemos atos quando mataram nossas crianças. Enfim, seguimos na linha de levantar a bandeira do direito de ir e vir e da luta pela vida. Passamos a fazer dois desfiles por ano. Um no sábado antes e outro depois do carnaval, porque a Maré é muito grande e não dávamos conta de circular

⁷² Sob o título “Cabral defende aborto contra a violência no Rio de Janeiro” foi publicada reportagem no G1, em 24 de outubro de 2007, em que demonstrava que a tese defendida pelo então governador se baseava no livro norte-americano "Freakonomics". Escrito por Steven Levitt e Stephen J. Dubner, a publicação estabelece a relação entre a legalização do aborto e a redução da violência nos EUA. Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html> . Acesso em 10 de junho de 2017.

por toda ela tocando os instrumentos num sol de rachar. Mas nossos desfiles sempre têm a premissa de circular pelo menos uma fronteira (local em que há conflitos armados entre facções concorrentes) (NASCIMENTO, 2017).

Em verdade, o Se Benze transformou a folia de rua em uma arena de protestos político, cultural, e de crítica social. Misturados a confetes, serpentinas, e muito gliter com a maquiagem ousada das cabrochas de batom vermelho, cada desfile é antecedido por uma oficina de cartazes em que os integrantes se organizam para disponibilizar cartolinas coloridas e tintas. Essa estratégia garante de saída o engajamento de crianças e adolescentes na produção que anuncia o início do cortejo. Frases como “Paz sem voz não é paz é medo”, “Vem pra rua morador”, “Tiro na favela é diferente do que em Copacabana?”, “Pelo Direito de ir e vir”, como demonstra a Figura 28, logo em seguida, fazem parte do repertório imagético do bloco nas ruas.



Figura 28 – Mareenses exibem cartazes de protestos durante a concentração do Se Benze
Fonte/Foto: Renata Souza, 2010

O Se Benze Que Dá busca também, através das suas composições, resgatar a memória local. Como já observamos, esse mecanismo aciona dispositivos que criam, recriam e fortalecem a identidade. Sob o título “Mareense no Mar”, a referência ao antigo Porto de Inhaúma, à moradora mais antiga Dona Orosina, às palafitas e, conseqüentemente, ao processo de ocupação, foi musicada no carnaval de 2009. À época, a Maré havia sido murada com barreiras, denominadas “acústicas”, pelo poder público em parceria com a empresa Concessionária da Linha Amarela (LAMSA), que foram implantadas nas Linhas Vermelha e Amarela. O SBQD junto com outros coletivos de comunicação e cultura, inclusive com a Associação de Profissionais e Amigos do Funk (Apafunk), promoveram uma campanha intitulada “Muro da Vergonha”. O passado e o presente se encontram para falar da força do mareense, como demonstra o samba a seguir:

O mareense no mar
 Antes do chão veio habitar
 Fincou a palafita no seu jeito de morar
 Segue forte na luta
 Sem se intimidar
 Virando o jogo não se deixou murar
Derrube os muros do seu dia-a-dia
Maré sempre cheia seja noite ou dia
Resgate os versos do seu coração
Se Benze que Dá! Com essa oração
 (E o porto)
 Porto de Inhaúma
 Portal de bonança
 Que construiu tantas riquezas
 Mas que hoje é só lembrança
 Tempo rico
 De águas cristalinas
 Época de ouro da dona Orozina
Salve Maré-cidade que com sua energia
Constrói os caminhos da cidade cerzida
O combustível é voz e eu sou a centelha
A minha arruda eu trago é na orelha!”

(LEO MELO, 2009)

Essa inserção cultural que caracteriza a reprodução do cotidiano da Maré, fez com que o desfile de 2015 do Se Benze fosse aguardado com um misto de tensão e ansiedade. Isso porque o ano anterior, 2014, foi marcado pelas arbitrariedades cotidianas das Forças Armadas nas ruas da Maré. A repressão a eventos públicos e privados nas ruas tornou-se a principal

atividade dos agentes militares. Todas as noites, principalmente aos fins de semana, havia uma ronda de militares com jipes e, nas ruas mais estreitas, as patrulhas eram realizadas a pé. Os batuqueiros do Se Benze não se renderam, e saíram nas ruas da Maré escoltados pelos bicos dos fuzis dos militares. Como demonstra a Figura 29, logo a seguir.



Figura 29 – Militar posiciona fuzil em paralelo ao cortejo do Bloco Se Benze Que Dá
Fonte/Foto: Luiz Baltar, 2015

Naquele ano, diferente dos outros, os integrantes do Se Benze decidiram um itinerário que ultrapassasse uma das trincheiras erguidas pelas Forças Armadas na Maré. A trincheira estava localizada abaixo do viaduto que liga as Linhas Amarela e Vermelha e, e ali foi montada uma espécie de base ao ar livre dos militares. Além das trincheiras, o local abrigava tanques de guerra e barracas de campanha militar. Como demonstra a Figura 30, logo em seguida.



Figura 30. Em barricadas e trincheiras, Forças Armadas veem o bloco passar
Fonte/Foto: Luiz Baltar, 2015

Ultrapassar essa trincheira era mais que simbólico para os mareenses. Como porta-estandarte do Se Benze, aquele era o meu 8º desfile, que narro e abro caminho para uma abordagem auto-etnográfica, conforme meu diário de observações auto-etnográficas, do dia 22 de fevereiro de 2015 (SOUZA, 2015).

Ao som dos agogôs, surdos, repiques, tamborins e chocalhos, nós cantávamos: “Se Benze Que Dá, pra passar/ Com esse samba/ Essa é a galera da Maré, meu amor/ Só tem gente bamba/ Vem, meu irmão/ Vem, Maré mansa/ Vem nessa rede, que é de mutirão/ É a sociedade/ Nossa comunidade/ Todo mundo dando as mãos”. Assim caminhamos pelas ruas da Maré no final daquela tarde, mas foi somente à noite que avistamos as primeiras trincheiras embaixo do viaduto da Linha Amarela, via que corta algumas das comunidades da Maré.

O som dos tambores chamou a atenção dos soldados que deixaram suas trincheiras escuras com armas em punho para se aproximarem, quase que em marcha, para observar o bloco. Já era noite e, antes de o bloco chegar embaixo do viaduto, de repente, surgiram dois tanques de guerra do Exército. A partir dos tanques foram projetados canhões de luzes muito fortes sobre o cortejo, eles tentavam nos cegar. Também dos tanques ecoaram sirenes ensurdecedoras, eles tentavam nos silenciar.

Continuamos o caminho, mas os tanques atravessaram de forma intimidadora por alguns minutos à frente do Se Benze, foram minutos que pareceram uma eternidade, eles tentavam nos parar. Nesse momento, paramos e gritamos em frente aos tanques e em um só tom: “Não, não, não/ Não quero tanque, não” e repetimos, repetimos, repetimos, até a garganta não suportar. Um enfrentamento simbólico, cada um com as suas armas, e os tanques

zarparam com suas luzes e sirenes, sem mencionar uma palavra, aquela ação já nos dizia muito. Vencemos os tanques com nossos gritos e os batuques dos nossos instrumentos.

Assim, seguimos até a trincheira localizada embaixo do viaduto e ali paramos. E, sob os olhares atentos e nervosos dos inúmeros militares armados de fuzis e entrincheirados, eram mais de 100, voltamos a gritar: “Não, não, não/ Não quero tanque, não”, por cerca de 10 minutos. Os batuques do bloco ecoaram de maneira indescritível com a acústica do viaduto, o que aumentou, exponencialmente, a sensação de tensão e enfrentamento com a nossa principal arma, o som, o grito, a indignação de estarmos submetidos ao regime militar. Enfim, seguimos o nosso caminho e comemoramos como se tivéssemos vencido uma verdadeira guerra contra a militarização de nossas vidas. Não calarão a nossa voz e o nosso som, não sem resistência.

Uma das imagens que expressa a observação autor-etnográfica foi clicada pelo fotógrafo popular Luiz Baltar, como indica a Figura 31, a seguir.



Figura 31. Mareenses são obrigadas a sair da rua para passagem de dois tanques de guerra
Fonte/ Foto: Luiz Baltar, 2015

Em 2017, com o acirramento dos conflitos por disputa de território na Maré, o Se Benze Que Dá cancelou pela primeira vez o seu desfile que abre alas para o início do

carnaval. O adiamento da folia deixou os batuqueiros frustrados e repensando o seu papel político e cultural na favela. A autocrítica dava conta da contradição que era o cancelamento do cortejo, justamente, quando o bloco, há 12 anos, nasceu para ultrapassar e enfrentar a violência física e simbólica representada pelo cerceamento do direito de ir e vir. A situação trouxe à tona uma diversidade de questionamentos, inclusive, sobre o futuro de bloco em um momento que parte dos integrantes do núcleo duro já não acompanha com regularidade as discussões que o coletivo gostaria de travar na favela e na relação com outros movimentos sociais. O episódio, no entanto, serviu para que o Se Benze buscasse se fortalecer enquanto grupo na Maré, como relata Mariluci Nascimento:

Esse ano de 2017 também vivemos uma experiência forte pro bloco. Nós tivemos que cancelar um desfile por causa guerra de facções. E nós nunca cancelamos desfiles por causa dessas coisas. Porque entendemos que esse é o momento em que as fronteiras mais precisam ser atravessadas. Mas esse ano tivemos que cancelar. E isso nos causou uma dor muito forte. Lembro que mantivemos a decisão de nos encontrar nesse dia, pra juntos conversar sobre isso. E lembro que nesse encontro, que aconteceu na rua, começamos chorando pra caramba, porque nós lutamos pra isso, pra que a gente possa atravessar. Se não atravessamos, pra que continuar existindo? Enfim, eu estava muito baixo astral. Mas aí alguém no grupo levantou a importância da gente refletir sobre o fato e a importância de estarmos ali, naquele dia, todos ali reunidos, mesmo assim, depois de tantos anos. E a importância de continuar lutando e acreditando na nossa bandeira (do direito de ir e vir, do vem pra rua morador) lembrando que isso a gente tá carregando não só no dia do desfile, mas também em todos os outros lugares nos quais atuamos. É como se o bloco desfilasse na escola, no pré-vestibular, na comunicação comunitária, na universidade, no posto de saúde, no teatro, no jornal, no mandato, nos cineclubes, nas festas, enfim, o bloco está em todos os lugares onde levamos essa luta, essa bandeira, essa crença que se constrói no nosso encontro. Nas nossas dores. Nas nossas festas. Enfim, essa coisa favelada que tá dentro da gente, essa coisa que faz a gente chorar. A rua, a brincadeira, o ir e vir sem medo, sem mortes, o respeito à vida, a uma sociedade melhor que a gente constrói junto se não nos matarem. Mas enfim. Cancelamos esse desfile. Mas fizemos o segundo desfile. Atravessando mais uma fronteira, mudamos os trajetos. E foi muito importante atravessar a fronteira. Estava tudo muito tenso, moradores com medo, bandidos nervosos, mas atravessamos. Alguns nos olhavam com alegria, outros pensando que somos loucos, e passamos pelas armas, pelas fronteiras, pela tensão, mais uma vez. Gritando vem pra rua morador! Mais uma vez. Lutando pelo direito de ir e vir. Com muita alegria também. Com muita esperança. Juntos. Na luta (NASCIMENTO, 2017).

Como demonstramos, o Se Benze Que Dá expressa a vivência em comum a partir de um discurso que atravessa o momento festivo próprio do carnaval. Esses discursos mobilizam

uma práxis política libertadora pautada na experiência daqueles que sentem na carne os reflexos de um *ethos* militarizado. É um movimento social mareense que deságua na crítica social sobre a criminalização do povo favelado. Nesse sentido, o bloco, enquanto cultura popular, ressignifica o lugar daqueles que foram segregados à margem de uma sociedade de direitos e travam uma disputa simbólica e discursiva sobre a favela. Cuche (2002), ao citar Michel de Certeau, qualifica a cultura popular como algo “comum” das pessoas comuns, renovada cotidianamente. Assim, para cooptá-la seria necessário dominar a inteligência e a engenhosidade dos comuns.

Há que se concordar com Mikhail Bakhtin ao defender que a cultura popular, ao opor-se à oficial, une os elementos que a segrega e a torna marginal. Desse modo, a praça pública é identificada como o lócus privilegiado do povo, onde este assume o seu direito de voz. A praça se configura como a própria linguagem, um tipo peculiar de comunicação, já que é aberto à cotidianidade. “O lugar no qual o povo assume a voz que canta – e o tempo forte que é o carnaval. (...) Grosserias, injúrias e blasfêmias revelam-se condensadoras das imagens da vida material e corporal, que libertam o grotesco e o cômico, os dois eixos expressivos da cultura popular” (BAKHTIN *apud* MARTIN-BARBERO, 2003, p.105). Na Figura 32, o cortejo mareense de 2009, expressa esse “tempo forte que é o carnaval”.



Figura 32 – “Não tem caveirinha/ Não tem caveirão/ VEM PRA RUA MORADOR
Fonte/Foto: Arquivo Se Benze Que Dá, 2009

No subitem que se segue, abordaremos a carnavalização de Bakhtin a partir do estudo de caso relativo à produção do curta-metragem “Quem matou Gilberto?”. Dirigido coletivamente pelos integrantes do “Na Favela”, grupo organizado a partir da ocupação das Forças Armadas na Maré, o curta reverbera uma visão carnavalesca sobre a militarização da vida.

4.6.3 Na Favela: Quem matou Gilberto?

A rotina de vigilância atingiu de maneira incisiva a dinâmica das ruas, que como já vimos, são ocupadas pelos moradores como espaços coletivos e privados de vivências em comum. Antes do acirramento do processo de militarização, estar na rua representava o momento de descanso e descontração, das trocas de informações e atualizações dos temas referentes ao cotidiano. O momento de lazer para as crianças e da festa para os adultos. Estar na rua significava estar vivo. Nesse sentido, a interferência do Exército no dia-a-dia da favela foi recebida com estranhamento e interpretada como invasora, uma vez que se impôs a partir de uma série de regras, enquadramentos e ordenamentos. E isso resultou em diversos conflitos diretos, como narrado em meu diário de campo em julho de 2014 (SOUZA, 2014).

Os incidentes que presenciei indicam o que há de mais autoritário na relação entre Estado e favela. Respeitando as regras militares, minha prima Fernanda foi até à Associação de Moradores do Parque Maré, que fazia a mediação entre o Comando Militar e os moradores, para registrar, com a devida antecedência, o pedido de autorização para realizar a festa de um ano de seu filho José em frente à nossa casa, na Rua São Jorge, no dia 13 de julho de 2014.

Uma das dinâmicas comunitárias mais rotineiras nas favelas é a utilização da rua, espaço público, como um espaço privado. Muitas festas particulares são realizadas nas ruas, em frente à casa do anfitrião da atividade porque, muitas vezes, além da casa ser pequena, o espaço da laje ou terraço já está ocupado por outra moradia.

Com o pedido feito com antecedência e o documento “Nada Opor” em mãos, a festa do pequeno José encheu a rua de pessoas que dançavam embaladas ao som de muito funk e um pouco de música infantil. Assim, não tardou muito, os militares passaram com cerca de 20 homens fortemente armados com fuzis no meio da festa infantil e perguntaram quem era o

promotor do evento. Prontamente, minha prima se apresentou munida do documento de autorização “Nada Opor”. Os militares pediram para baixar o som e seguiram em frente na rua com fuzis em punho no meio de dezenas de crianças que ocupavam a rua. Uma abordagem simbólica da agressão cotidiana praticada por agentes de Segurança do Estado.

No entanto, se esta abordagem militar já pode ser percebida como arbitrária, o que ocorreu em outra festa, realizada duas semanas após o aniversário de José, foi muito mais grave. Em sua ronda noturna, ao passarem pela rua São Jorge e notarem uma festa, os soldados foram até o meu vizinho e exigiram o documento de autorização. No entanto, meu vizinho informou que desconhecia a necessidade de uma autorização formal, e os militares ordenaram de imediato o fim da festa. Ao tentar argumentar que todos os seus convidados já estavam presentes, que baixaria o som e terminaria a festa mais cedo, iniciou-se uma discussão acalorada. Já exaltados, os militares começaram a destruir os equipamentos e as caixas de som.

Os convidados reagiram em defesa ao vizinho, mas já não havia qualquer possibilidade de diálogo e a rua tornou-se uma praça de guerra. De um lado, os militares lançavam bombas de gás lacrimogênio, spray de pimenta e tiros para o alto, e de outro, os moradores respondiam com garrafas de vidro, paus e pedras. Pessoas corriam desesperadas sem destino para buscar proteção na casa de vizinhos, enquanto os outros se espremiavam nas calçadas estreitas buscando proteção escorados nas paredes das casas, crianças choravam, e pais saíam desesperados em busca de seus filhos pequenos. Um cenário bárbaro de pânico e horror na rua São Jorge.

Essa inabilidade no trato rotineiro com as pessoas gerou desconfiança e animosidade entre moradores e militares. Cenas como essas tornaram-se constantes, já que nem todos os moradores sabiam do pedido de autorização ou, se sabiam, recusavam-se a ter que pedir autorização para fazer uma festa na porta de suas casas.

A truculência das Forças Armadas não ficava sem resposta. Os embates eram tão acirrados que um funk conhecido como “proibidão”, que é uma das correntes do gênero que narra a violência na favela de maneira concreta, sob o nome “Periquito, o Complexo te odeia”, virou hino nas principais festas da Maré. “Periquito” é o apelido dado aos soldados do Exército por seu uniforme verde, por isso também chamados de “papagaios do governo”.

O funk tem a seguinte letra: “Oh, periquito, o Complexo te odeia. Oh, soldadinho, o Complexo te odeia. Na moral, te dou um papo, nós tá ficando bolado. Eles nem deixam nós fumar um baseado”⁷³(MC 2D Bolado). O “Complexo”, no caso, é o Complexo do Alemão, que foi ocupado em novembro de 2010 pelas Forças Armadas. Mas o funk foi assimilado também pelo Complexo da Maré, em 2014. Nas festas da Maré, quando essa música era tocada, muitas pessoas cantavam em coro, como forma de desafiar os militares, mas também como grito de desabafo e indignação.

A percepção dos conflitos gerados pela presença ostensiva dos agentes militares serviu como inspiração para o coletivo “Na Favela”, que utiliza a ocupação das ruas da Maré como instalação para realização de um cineclube de mesmo nome. Em verdade, o coletivo nasceu junto com a produção do curta-metragem “Quem matou Gilberto?”, na mesma ocasião da invasão militar em 2014.

À época, os jovens solicitaram a autorização para a filmagem do curta junto ao Comando de Pacificação, que montou sua base no Centro de Preparação de Oficiais da Reserva do Rio de Janeiro (CPOR), que fica na Avenida Brasil com parte de seu terreno localizado na Maré. O roteiro original do filme não foi apresentado, já que temiam uma possível recusa dos militares, uma vez que o tema versaria justamente sobre a truculência das Forças Armadas. Como previsto, o pedido foi negado e o argumento dos militares era de que, como alguns personagens usariam fardas do Exército, poderiam ser confundidos como verdadeiros militares e, conseqüentemente, os varejistas de drogas os atacariam. Além disso, como o uso da farda era exclusivo das Forças Militares, o Comando de Pacificação exigiu que a solicitação fosse feita diretamente ao Alto Comando do Exército.

As filmagens do “Quem matou Gilberto?” aconteceram na comunidade Nova Maré, mesmo sem a autorização dos militares. O curta que narra o assassinato de Gilberto por agentes do Exército foi publicado, em 28 de agosto de 2014, no canal do YouTube do “Na favela”, sob a descrição:

Uma geração inteira está sendo dizimada nas periferias de todo o Brasil para justificar o combate ao tráfico e a guerra às drogas, no Rio de Janeiro não é

⁷³ No acompanhamento às festas de rua na Maré durante o trabalho de campo no período da ocupação militar, a música “Periquito o Complexo te odeia” foi a mais tocada, principalmente nas favelas dominadas pelo Comando Vermelho, já que esse funk foi lançado no Complexo do Alemão, da mesma facção, à época da ocupação das Forças Armadas em 2010. Na Maré, em 2014, quando tocada nas festas de rua, essa música era quase que um desafio aos militares, ao mesmo tempo que servia de desabafo diante das opressões diárias. A música está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IQrTARSlk-o>. Acesso em 20 de julho de 2017.

diferente: em abril de 2014 o Ministério da Justiça autorizou o envio de mais de 2 mil soldados para ocuparem o Complexo da Maré, uma das favelas mais violentas do estado. Este vídeo não é uma ficção. Quem Matou Gilberto?⁷⁴ (QUEM MATOU, 2014).

O filme foi dirigido coletivamente. O câmera e editor, Josinaldo Medeiros, morador da Vila do Pinheiro, disse que o curta retrata uma violência típica das favelas militarizadas do Rio de Janeiro.

É uma história que sempre acontece nas favelas militarizadas que têm confrontos e uma pessoa é baleada. Geralmente, se cria uma outra história para justificar aquele ato, e, geralmente, é a polícia. Às vezes não tem confronto. Eles chegam de surpresa, com uma estrutura muito forte e bélica, e acabam atingindo pessoas. É aí que surge o discurso clássico de que houve confronto e a pessoa estava ali e tomou um tiro. A gente queria fazer um filme que tratasse dessa questão, mas que não fosse um filme chato ou documentário com especialista. Queria que fosse uma coisa que atingisse as pessoas, mas com a pegada no humor. E aí a gente fez “Quem matou Gilberto?” (MEDEIROS, 2017).

A produção clandestina do curta-metragem, de acordo com Josinaldo Medeiros, só funcionou por conta da participação dos moradores da Nova Maré. Atuaram inclusive como atores do filme. Para se ter ideia, a mãe de Gilberto na trama, é uma moradora que foi convencida a fazer o papel no ato das filmagens. Além disso, os moradores se dispuseram a servirem de sentinelas para vigiar e alertar sobre a aproximação dos tanques de guerra do Exército ou mesmo dos militares em ronda a pé. Assim, a cada sinal de passagem dos militares, a equipe era avisada e recolhia todo o material da filmagem e escondia na casa de um dos moradores. Uma produção completamente coletiva, já que os mareenses consideravam o filme como forma de denúncia e admiraram a encenação na rua. “Muitos moradores diziam que tínhamos que mostrar mesmo o que eles (militares) fazem na favela, porque ninguém mostra. Teve gente que achou que era verdade, que tinha gente morta mesmo e começou a juntar um monte de gente pra ver” (MEDEIROS, 2017).

O roteiro do curta aponta todos os personagens da trama como caricaturas: a jornalista preconceituosa, a mãe de Gilberto descompensada, o soldado do exército indiferente e a massa de favelados *nonsense*. A jornalista, em busca de narrar a informação sobre o assassinato de Gilberto, se incomoda com os favelados que a tocam e os maltrata. A profissional tenta controlar a todo custo o ambiente do assassinato para que as melhores

⁷⁴ O curta-metragem “Quem matou Gilberto?” está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nWP9qAlASGs>. Acesso em 20 de julho de 2017.

imagens sejam captadas por sua câmera. A mãe de Gilberto, ao encontrar o corpo do filho, o sacode como se fosse um boneco mamulengo. Ao ser indagada pela jornalista, a mãe acusa os militares pela morte de seu filho em um relato comovente, e, logo em seguida, fala de Gilberto, do quanto o amamentou e manipula os seios como quem quase revela uma relação incestuosa. Enquanto isso, em algazarra, os moradores gritam por justiça e exibem cartazes com os dizeres: “Quem matou Gilberto?” e “Neymar, me engravida”.

Durante o desdobramento das cenas, os militares acompanham toda ação alheios aos acontecimentos, mascando chiclete. Ao ser questionado pela jornalista, o soldado retira uma folha de caderno do bolso da farda com a inscrição à caneta: “X-9”. Ao consultar o pedaço de papel, o militar relata que recebeu uma ligação anônima de uma senhora que vive na rua principal e dita o seu nome completo e o endereço da alcaguete e dá detalhes do portão da casa. Afirma que a morte do rapaz teria sido ocasionada por um tombo, após tropeçar no cadarço do sapato, e batido a cabeça, e a cena corta para os pés do morto ainda com sandálias. Ao ser informado pela jornalista que o jovem havia sido alvejado com oito tiros, o militar se assusta e alerta que aquele local é muito perigo e já ensaia bater retirada.

No mesmo instante, os moradores hostilizam os soldados e os repelem com o lançamento de diversos objetos encontrados na rua. A cena final do curta-metragem é mesclada com imagens reais de uma situação em que os moradores da Nova Holanda, no campo da Paty, em maio de 2014, entraram em conflito direto com os militares. Ao som de tiros, bombas de efeito moral e garrafas quebradas, na cena real, os moradores também expulsam os soldados que saem acuados em jipes do Exército e disparando tiros de fuzil a esmo.

Uma encenação que remonta uma estética da vida cotidiana na favela é, no mínimo, a compreensão que temos sobre o curta-metragem “Quem matou Gilberto?”. Uma obra que capta a experiência dos favelados vivenciada nas ruas a partir da articulação entre personagens dúbios, tão característicos da carnavalização de Bakhtin. As reflexões do autor sobre carnavalização e carnaval são referenciadas a partir das obras “Problemas da Poética de Dostoiévski” e “A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais”. Nesta última, há a carnavalização do inferno, nela “(...) o inferno, como símbolo da cultura oficial, (...) é transformado em alegre espetáculo, bom para ser montado

em praça pública e no qual o medo é vencido pelo riso, graças a ambivalência de todas as imagens” (DISCINI, 2014, p.54)⁷⁵.

O filme produzido pelos mareenses, nesse sentido, descortina as relações cotidianas de maneira tristemente risível. Um realismo grotesco, que articula dor e riso. O próprio grotesco, na concepção de Bakhtin, é classificado como o “inacabamento da existência”, a saber:

O termo grotesco, segundo Bakhtin, teve na origem a acepção de metamorfose ‘em movimento interno da própria existência’. Uma pintura ornamental encontrada no século XV nas paredes subterrâneas das termas de Tito, denominada *grottesca* devido ao substantivo gruta (gruta), reunia representações de formas vegetais, animais e humanas que se transformavam e se confundiam entre si. O termo grotesco passou então a exprimir a ‘transmutação de certas formas em outras, no eterno inacabamento da existência’. Bakhtin alerta também para o fato de que ‘o motivo ornamental romano era apenas um fragmento (um caco) do imenso universo da imagem grotesca que existiu em todas as etapas da Antiguidade e que continuou existindo na Idade Média e no Renascimento’ (...) Compatível com a vida corporal dada na sua inesgotabilidade e não sancionada por um olhar normatizador, emerge a imagem grotesca emparelhada à loucura alegre do carnaval e das festas populares da praça pública (Idem, p. 58).

Desse modo, com base na obra de *Rabelais*, Bakhtin define o realismo grotesco como:

Herança (um pouco modificada, para dizer a verdade) da cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens e, mais amplamente, de uma concepção estética da vida prática que caracteriza essa cultura e a diferencia claramente dos séculos posteriores (a partir do Classicismo). (BAKHTIN *apud* DISCINI, 2014, p.64).

Uma das cenas mais dramáticas que impõe um grau de realidade ao curta-metragem mareense é quando a mãe de Gilberto encontra o filho morto e se joga sobre o corpo do jovem, sob o olhar atento de crianças apreensivas e curiosas. Na sequência, militares tentam retirá-la enquanto seguram seus fuzis. Uma cena, como demonstra a Figura 33 a seguir, que poderia ser estampada em qualquer jornal como uma situação real. Com a verossimilhança, o riso é dispensado.

⁷⁵ DISCINI, N. *Carnavalização*. In *Bakhtin outros conceitos-chave*. 2ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.



Figura 33. Cena do curta-metragem “Quem matou Gilberto?”
Fonte: Na Favela, 2014

Diante de tais observações, não seria exagero afirmar que o curta-metragem “Quem matou Gilberto?”, ao destacar a cotidianidade da Maré e de outras favelas militarizadas, com esse realismo grotesco, se qualifique como um gênero cômico-sério. Se referenciando às obras de Dostoiévski, Bakhtin alerta que esse riso do realismo grotesco é reduzido, mas ainda reside no romance polifônico. Somente o gênero cômico-sério, com sua potência carnavalesca, é capaz de criar uma interseção entre a convergência do folclore popular e a divergência de um gênero sério como a tragédia. “Aqueles gêneros que guardam até mesmo a relação mais distante com as tradições do cômico-sério conservam mesmo em nossos dias o fermento carnavalesco que os distingue acentuadamente de outros gêneros” (BAKHTIN *apud* DISCINI, 2014, p.77).

No roteiro original do curta-metragem não constava a inserção das cenas reais do embate entre militares e moradores, ocorrido em maio de 2014, após a apreensão de um jovem que estava em uma festa realizada em um bar na Nova Holanda⁷⁶. As imagens foram anexadas a partir da sensibilidade do editor, que atento à diversidade de conflitos entre

⁷⁶ Sob o título “Vídeo mostra militares sendo hostilizados por moradores do Complexo da Maré após prenderem rapaz”, uma reportagem publicada, em 26 de maio de 2014, pelo jornal Extra exibiu o vídeo que fora enviado por WhatsApp por um morador da Nova Holanda. Na ocasião, pessoas se revoltaram diante da apreensão de um jovem e os militares efetivaram tiros a esmo para dispersá-las. A reportagem está disponível em <https://extra.globo.com/casos-de-policia/video-mostra-militares-sendo-hostilizados-por-moradores-do-complexo-da-mare-apos-prenderem-rapaz-12608254.html>. Acesso em 20 de julho de 2017.

mareenses e Forças Armadas, inseriu as imagens para dar sentido ao contexto local. “Porque sem essa cena, acho que o filme não teria a força que tem” (MEDEIROS, 2017).

Nesse sentido, há uma subversão: ficção se converte em realidade. Apesar de não haver uma ruptura com o “mundo oficial”, o curta-metragem “Quem matou Gilberto?” se qualifica como uma visão carnavalesca de mundo. Isso porque aciona dispositivos discursivos em que o popular destrona a tirania autoritária militar.

O Cineclube Na Favela exibiu o curta-metragem, ainda durante a ocupação das Forças Armadas, ao ar livre nas ruas do Parque União, Nova Maré, Baixa do Sapateiro e Morro do Timbau. O coletivo não solicitou a autorização do “Nada Opor” para os militares, mas os soldados não intervieram durante as sessões do cineclube na rua. A exibição mais simbólica foi protagonizada pelos moradores da Nova Maré, como demonstra a Figura 28, que se segue. Além de os moradores se verem e se reconhecerem no telão, puderam refletir coletivamente sobre realidade cotidiana de uma forma lúdica. “Uma senhora me disse que era a primeira vez que ela via um filme em uma tela tão grande. Isso pode parecer pouco, mas não é. A gente não está levando cultura pra ninguém. A gente é daqui, a gente está aqui, é isso que é bacana” (MEDEIROS, 2017).



Figura 34. Mareenses assistem na rua filmes do Cineclube Na Favela
Fonte/Foto:Naldinho Lourenço, 2014

O coletivo Na Favela, além de se apropriar da rua tanto para a produção quanto para exibição dos seus filmes, compreende o audiovisual como uma ferramenta fundamental para agregar e emancipar as pessoas. Além disso, a utilização de câmeras na favela vai sendo “desmistificada” a cada produção do coletivo, como defende Josinaldo:

Quando a gente tá produzindo arte nesse lugar gera, às vezes, uma desconfiança, mas isso cai no primeiro papo. Porque você deixa de ser invasor, pertence àquele lugar, é um dos nossos e isso é incrível no audiovisual. O audiovisual tem um poder de emancipação imenso, de entendimento das coisas. Aos poucos, vamos desmistificando esse negócio da câmera, porque estamos na rua. Geralmente, as pessoas produzem dentro de casa ou num espaço privado, fechado, porque têm medo que os bandidos não deixem. Mas, conforme a gente produz, mais legitimidade a gente tem pra filmar, porque as pessoas nos reconhecem na rua (MEDEIROS, 2017).

Uma das percepções de Josinaldo sobre a sua intervenção na Maré é a necessidade de se referenciar em grupos que já dispõem de legitimidade e povoam a memória afetiva de aproximação via cultura e comunicação comunitária junto aos moradores. É o caso do jornal comunitário O Cidadão, por exemplo. Ao registrar, por quase 20 anos, o cotidiano da Maré, a partir de reportagens e fotografias, as pessoas questionam se a produção do “Na Favela” é destinada ao jornal.

Além disso, identificar-se como integrante do jornal já livrou um dos amigos de Josinaldo de uma situação perigosa. “Ele tinha fotografado uma galera num bar e um cara, que passou de moto, botou a arma na cara dele. E outro morador entrevistou falando que ele era do Cidadão. E meu amigo confirmou. E o bandido questionou: porque você não falou logo?” (MEDEIROS, 2017). Josinaldo contou que, após a abordagem nada amistosa, seu amigo, que não morava na Maré, foi liberado. Isso demonstra, que estar inserido no cotidiano da favela também lhe garante uma certa segurança, uma vez que os varejistas de drogas já têm “palmeados”, para usar uma expressão do dialeto da favela que corresponde a “monitorados”, todos os grupos que atuam na Maré.

4.6.4 Sarau da Roça e Maré 0800

Há um desafio, ainda sem precedentes, em manter-se na rua com as atividades culturais nesse processo de militarização da vida. A situação ganhou contornos críticos com a presença autoritária das Forças Armadas na Maré. Dentre os grupos que mais se insurgiram

contra os militares estão os frequentadores do Sarau da Roça. A Roça foi criada em 2010, por um grupo de mareenses que queria se estabelecer de forma autônoma, para além das relações já constituídas com algumas organizações não-governamentais da Maré. O bar da Roça, situado no Morro do Timbau, apostou na revenda de produtos orgânicos de pequenos agricultores, já que um dos integrantes é geógrafo e possui uma boa relação com produtores que disponibilizam seus alimentos na feirinha de agroecologia do Fundão.

Desse modo, buscou-se criar um ambiente comunitário que, além de vender produtos de boa qualidade com um valor justo, pudesse agregar uma sociabilidade através da realização de cineclubes e saraus, e mesmo uma renda complementar. A inauguração de um novo espaço, em 2012, como demonstra a Figura 35, fez com as atividades na rua se tornassem mais frequentes.



Figura 35. Inauguração do espaço da Roça, no Morro do Timbau
Fonte: Arquivo da Roça, 2012

A ideia da Roça é praticar uma economia justa muito próxima dos preceitos da Economia Solidária, que inviabiliza a exploração da força de trabalho em toda a cadeia produtiva até a chegada ao consumidor. É dessa maneira que foi constituída uma pequena

fábrica de cerveja artesanal Caetés, a primeira a ser produzida na Maré. A partir dessa fabricação, o grupo se dedicou a ter uma experiência de autogestão, e passou a compartilhar esse conhecimento, já que a produção de cerveja é muito fechada. Tudo isso foi possível a partir da interlocução com o Fórum Popular de Apoio Mútuo, um coletivo que reuniu diversas favelas durante os megaeventos na cidade, principalmente, no contexto das manifestações de 2013. Buscava-se unificar as atividades.

O Sarau da Roça nasce, então, fundamentado na difusão e troca de conhecimento. Uma vez ao mês, aos sábados, na rua em frente ao bar da Roça, um microfone é deixado aberto ao público, onde se canta, com bandas convidadas, se recita poemas e poesias, e também há lugar para o desabafo. São oferecidas comidas, bebidas e diversão até que a última pessoa se despeça, o que, geralmente, ocorre às 7 da manhã. Durante o sarau, há oficinas de produção de cerveja, porque compartilhar é a base fundante da Roça. O perfil dos frequentadores é bem diversificado, há mareenses, mas também muitas pessoas de fora da Maré. Talvez esse seja o espaço que mais congregue pessoas com referências anarquistas.

Antes da chegada das Forças Armadas, essa era a rotina do Sarau da Roça. No entanto, a calmaria foi quebrada bruscamente quando organizaram um evento questionando a Copa do Mundo. Já na chamada do encontro, “Copa pra quem?”, lia-se a descrição: “A Copa vai passar, a nossa resistência não!”, como demonstra a Figura 36. O evento ocorreu em 21 de junho de 2014. Como de costume, a Roça não solicitou a autorização do “Nada Opor” para a realização do evento. Assim, o encontro foi divulgado nas redes sociais, mas a prioridade foi a distribuição e colagem de cartazes nas principais ruas do Morro do Timbau.

A noite do “Copa pra quem?” prometia filmes, caldos, músicas e muita cerveja artesanal. A ideia dos organizadores, em verdade, era a de exibir filmes que denunciavam a ação das Forças Armadas na Maré, principalmente os que já tinham viralizado nas redes sociais. No entanto, às 15h, um jipe do Exército com quatro soldados chegou ao local. Ao interpelar Geandra Nobre, que limpava a Roça para aguardar a chegada dos frequentadores, um dos militares arrancou um cartaz da parede e, mostrando a ela, exigiu explicações sobre o evento.



**Futebol sim! Mas essa copa da FIFA, daquele jeito?
E como fica depois... ?**

Venha compartilhar, debater, desabafar e se divertir:

Noite com filmes, bate-papo, caldos, música e cerveja artesanal

SÁBADO 21/6 18H00

LOJA DA ROÇA! | RUA CAETÉS 82 | TIMBAU-MARÉ

Figura 36 – Cartaz de divulgação do evento da Roça “Copa pra quem?”
Fonte: Arquivo da Roça, 2014

Geandra Nobre, moradora do Morro do Timbau e uma das fundadoras da Roça, nos conta com detalhes como foi a abordagem militar:

Um dos soldados já veio dizendo: ‘Boa tarde senhora, a gente viu uma divulgação de atividade aqui. A gente queria saber que atividade é essa’. Eu fingi que não entendi e disse: o que moço? Ele arrancou um cartaz da parede e falou: ‘Essa atividade aqui. Eu quero saber que horas vai começar, que horas vai acabar, porque a senhora sabe que o Exército está presente. E se a senhora precisar de segurança, nós estaremos aqui’. E eu disse que não precisava, que era só uma festinha. E eles foram embora. Daqui há pouco, desce o presidente da associação de moradores, que na época era o Osmar, roxo de raiva e gritando: ‘Da Roça, o Batalhão me ligou dizendo que vocês vão fazer uma atividade. Que atividade é essa? Eu fiquei sem saber o que falar pra eles, porque eu não sei o que está acontecendo na minha favela. Eles começaram a me esculachar’. E eu falei a mesma coisa que disse para os soldados (NOBRE, 2017).

O pior ainda estava por vir. Por volta das 19h, dois carros grandes que costumam fazer os deslocamentos das tropas estacionaram em frente à Roça. Saltaram cerca de 30 militares que, ao se posicionarem um ao lado do outro, formaram um paredão. O responsável pela guarnição foi até a Geandra, avisou que faria a segurança do evento e que a atividade deveria terminar às 22h. A mareense sentiu-se oprimida e percebeu que não havia qualquer

abertura para argumentar. Por isso, preferiu não questionar, já que, além de estar sozinha no bar naquele momento, pensou no prejuízo que seria enfrentá-los e pôr em risco a continuidade do Sarau da Roça. Assim, desmobilizou toda a programação do evento, avisando todo mundo no pé do ouvido sobre a mudança de estratégia, e exibiu apenas os filmes sobre as manifestações que ocorreram fora da favela.

O Sarau da Roça seguiu sua agenda de atividades naquele ano, mas as divulgações dos encontros eram feitas de maneira mais intimista para não chamar a atenção dos militares. Em uma dessas, o Sarau acontecia com a exibição inicial de um filme no cineclube e, por diversas vezes, precisou ser interrompido pela passagem dos jipes do Exército. Os mareenses removiam as cadeiras do meio da rua, e logo em seguida, os mesmos soldados retornavam fazendo com que os telespectadores levantassem dos seus assentos novamente. Essa ida e vinda dos militares aconteceu, pelo menos, umas três vezes seguidas. Enquanto isso, os organizadores usavam o microfone para pedir que as pessoas não respondessem à provocação.

Naquela noite, a atração principal era a banda Los Chivitos, formada por jovens de diversas favelas da Maré. E os soldados voltaram a interromper o evento argumentando que havia uma denúncia de som alto e que a atividade deveria acabar imediatamente. Esse tipo de abordagem virou rotina, e, em um dos Saraus, Geandra rompeu o silêncio e criticou a postura dos militares que, no mesmo momento, responderam de forma mais agressiva e houve uma discussão generalizada. Depois desse episódio, a Roça recebia a visita dos agentes das Forças Armadas todos os dias, e a mareense passou a ser perseguida, inclusive com uma estratégia de assédio sexual para que as pessoas interpretassem que estaria tendo um caso com um dos militares. Além do sentimento de ameaça constante por ser mulher:

Em um dos saraus, quando os convidados foram embora, a gente continuou aqui e a rua estava vazia. Na ocupação, a rua fica sempre vazia, todo mundo tinha medo de ficar na rua de madrugada, à noite. É um negócio que não tem vida, tem um silêncio, uma ditadura que te impõe um silêncio. A gente estava na Roça, porque eu sempre gosto de tomar a minha última cerveja, relaxada, depois de lavar a louça. Então, um jipe do Exército ficou subindo e descendo a rua, em um dado momento, um dos militares que estava com capuz me mandou um beijinho estalado e fez um movimento que indicava que depois a gente se encontraria. Um dos meninos do tráfico estava na rua. E eu disse: você viu, né? E ele disse: 'Vi. Sai daqui. Fecha a loja. Vai embora!'. Ele (o militar) fez uma violência física comigo, era como se quase infligisse o meu corpo. Mandar beijinho daquele jeito pra mim é mostrar que ele é o homem. E também criar uma situação para as pessoas pensarem que a gente estava "ficando". E foi uma ameaça do tipo: 'depois a gente se encontra'. Me encontrar pra quê? Me revistar e passar a mão em mim,

violentar meu corpo? Então foi uma ameaça, porque eu sou mulher (NOBRE, 2017).

A Roça continuou realizando os Saraus, mas os organizadores redobram os cuidados depois desses episódios. Durante os encontros, os microfones abertos também passou a ser motivo de tensão, já que qualquer pessoa poderia pegá-lo e aproveitar para hostilizar os militares. E a situação de tensão é generalizada, além dos soldados, há as operações policiais e o domínio dos varejistas de drogas, mas a Roça preconiza o espaço da rua como um espaço de todos. Desse modo, a ocupação da rua precisa obedecer determinados acordos para uma sociabilidade fluída e menos conflitiva. E essa dinâmica é levada a sério no Sarau da Roça.

Você precisa de acordos para usar a rua. O bar ao lado da Roça tem um som muito potente. E, no sarau, a gente sempre tem música ao vivo, poesia, filme, e na hora do filme, não tem como competir com o som do vizinho. A gente vai lá e pede para baixar um pouquinho e ele (o vizinho) baixa. Ele podia dizer que não, mas um precisa garantir o espaço do outro. Uma vez, a gente precisou fechar a rua toda, porque tinha uma apresentação de teatro e encheu de gente. Só que o Morro do Timbau é muito pequeno, tem duas ruas principais, e a outra rua também estava fechada para uma festa. Os donos da festa sugeriram que a gente abrisse a nossa parte da rua, mas não tinha como porque a rua já estava cheia. Então, resolvemos deixar tudo fechado. E desviamos os carros para a Av. Brasil ou estacionavam no pé do morro até a gente terminar o Sarau e eles terminarem a festa. São os acordos que precisamos fazer, porque todo mundo faz coisas na rua (NOBRE, 2017).

Esses acordos são salutares, mas é importante estabelecer áreas de escoamentos de demandas urgentes, por exemplo, quando há casos de pessoas que precisam de atendimento em uma emergência médica. Muitos moradores utilizam como estratégia para o fechamento da rua, a utilização de pula-pulas e piscinas enormes. Isso inviabiliza a passagem de um carro. Por isso, esses acordos precisam ser reestabelecidos diariamente, a partir da vivência em comum. A rua, uma vez que se transforma em um espaço cultural, é de responsabilidade de todos. “A gente vê que essas coisas cotidianas pequenininhas passam despercebidas, mas é experiência cultural. A rua é cultura. Espaço de sociabilidade, de socialização. É ruim quando você perde isso. É o mínimo” (NOBRE, 2017).

A rua também é espaço de solidariedade. Uma iniciativa que chama a atenção é a ocupação da rua pela ferinha Maré 0800. A primeira edição, que ocorreu na rua Teixeira Ribeiro na Nova Holanda, em 2016, reuniu cerca de 100 pessoas que passaram o dia trocando roupas, sapatos, livros e outros objetos. Antes da ação, cerca de duas semanas, houve a

divulgação nas redes sociais sobre o recolhimento de doações em diferentes pontos da favela e também fora dela, como nos bairros da Lapa e Laranjeiras. A iniciativa, que também contou com uma intervenção e articulação de jovens mareenses nas ruas antes do início da feira, por vezes é confundida como uma proposta de políticos e igrejas da região. Como conta Gizele Martins, uma das idealizadoras do Maré 0800 e cria da Baixa do Sapateiro “a ideia é circular cada favela para que esta seja uma prática comum. A prática da troca e da doação de algo que não precisa. É a ideia da solidariedade. De pensar que não precisamos acumular coisas” (MARTINS, 2017).

Dentre os objetos mais cobiçados pelos moradores, estão as roupas, sapatos, bolsas e livros. Segundo Gizele, a novidade das últimas edições é a doação de livros didáticos e literários, além das rodas de leituras que também são feitas durante a feira. Para estas atividades, que são realizadas uma vez por mês em alguma favela da Maré, há o apoio de moradores e estudantes, professores, e pessoas de fora da favela. Os livros e os brinquedos são os mais procurados pelas crianças, como podemos notar na Figura 37, a seguir.



Figura 37 – Crianças escolhem livros e gibis na feirinha Maré 0800
Fonte: Arquivo Maré 0800

A Maré 0800, além de trabalhar com princípios que regem a prática de doação e o desapego, também busca estabelecer uma nova abordagem de comunicação comunitária. Isso

ocorre quase que espontaneamente, já que a cada objeto doado ou trocado, os integrantes se valem de conversas aleatórias com os mareenses para identificar personagens e fontes de informações, além de adquirir novos contatos, como relata Gizele Martins, que tem experiência em jornalismo popular a partir da sua atuação no jornal comunitário O Cidadão. Trata-se “da produção de uma comunicação comunitária oral, pois na hora da troca de objetos, batemos um papo rápido sobre política, cultura, sobre vida na favela. Numa conversa rápida, conseguimos abrir um diálogo com os moradores sobre a cidade”, (MARTINS, 2017).

Em verdade, a Maré 0800 faz uma mistura geral entre solidariedade, comunicação comunitária, cultura popular e ocupação da rua. Esses fatores, mesmo separados, já se qualificariam como resistência, mas unidos liberam uma potência intransigente à militarização da vida cotidiana nas favelas. É nesse sentido que ocupar as ruas desafia aqueles que querem retirar as pessoas das ruas, a partir da imposição das armas e do medo. Os processos que viabilizam uma rotina de ocupação das ruas são garantidos a partir da legitimidade e do fortalecimento mútuo entre os moradores de favelas, e isso é possível através do compartilhamento da vivência em comum. Só o fato de se manter na rua, aciona diversos dispositivos que reafirmam, mesmo que inconscientemente, que estar na rua é preciso para sobrevivência comunitária. Como demonstra a idealizadora da Maré 0800:

A militarização interfere no dia a dia da favela, é a chamada militarização da vida. As forças armadas afastam a gente do convívio comum da favela. É uma proibição silenciada de que não podemos usar tais espaços como a rua. Durante a invasão do Exército na Maré fomos impedidos de produzir comunicação comunitária, por exemplo, o celular virou uma arma. Ter comunicador na favela virou uma ameaça por causa das grandes atrocidades, violações causadas pelo Exército naquela época. O Exército saiu da favela, mas ainda sofremos com a consequência desta entrada e saída. Eu era comunicadora comunitária de dois meios comunitários, tive que me retirar dos dois por causa de ameaças. É daí que nasce o Maré 0800, é a forma que encontrei junto a outros moradores para não depender de outras formas políticas como ongs, não depender das salas, não depender e sofrer a censura. Somos livres para fazermos nas ruas, mas óbvio que não é em qualquer rua que podemos realizar atividades como estas na Maré. Um sonho seria fazer uma atividade desta de doações, com brincadeiras na rua em que eu morava, rua 17 de fevereiro, local que sofre há décadas com a militarização das armas do tráfico e da polícia. Tudo resultado da militarização do Estado, aquele que faz surgir o conflito inventado entre tráfico e polícia. Por isso, ocupar a rua é pura resistência principalmente quando a gente fala, pensa, reflete sobre o momento que as favelas do Rio estão passando atualmente. Com as UPPs, a vida na favela piorou, é difícil circular em algumas delas, a troca de traficantes entre elas cresceu, a desconfiança deles aos moradores das favelas também aumentou. Os tiros e

o medo têm afastado os moradores das ruas. Mas a gente ocupa as ruas das favelas sem pedir qualquer tipo de autorização, a gente simplesmente ocupa o que já é nosso
(MARTINS, 2017).

Ao centrar-se no mareense enquanto um sujeito solidário, para além da acumulação e consumo caracterizados pelo capitalismo, a mercadoria do Maré 0800 não tem valor monetário. Cria-se relações sociais pautadas nas pessoas, na dinâmica de ajuda mútua. Isso põe em xeque uma suposta “ética do consumo”, como descreve Renato Ortiz (2006):

Uma ética do consumo não deriva apenas de necessidades econômicas. É preciso que ela se ajuste às relações determinadas pela sociedade envolvente e, simultaneamente, seja compartilhada pelos seus membros. Com o advento da sociedade urbana-industrial, a noção de pessoa já não mais se encontra centrada na tradição. Os laços de solidariedade se rompem. O anonimato das grandes cidades e do capitalismo pulveriza as relações sociais existentes, deixando os indivíduos ‘soltos’ na malha social. A sociedade deve, portanto, inventar novas instâncias para a integração das pessoas. (...) uma dessas instâncias é a publicidade, pois cumpre o papel de elaborar o desejo do consumidor atomizado, conferindo-lhe uma certa estabilidade social (ORTIZ, 2006, p.119).

Dessa maneira, as relações comunitárias são fortalecidas e disseminadas na atuação local dos próprios mareenses. Experimenta-se um estar no mundo, ao compartilhar dificuldades e situação reais, a partir da invenção de mecanismos para superar as limitações cotidianas. E a aposta na ocupação da rua se realiza como principal estratégia para barrar o avanço da opressão militarizada. Tanto o Sarau da Roça quanto o Maré 0800 se organizam através de acordos engendrados a partir da existência em comum.

4.7 Lugar comum

“A arte imita a vida”, uma frase atribuída ao filósofo grego Aristóteles, que se tornou um clichê, ganha um novo sentido quando articulamos as iniciativas culturais apresentadas em nossa pesquisa enquanto estudo de caso, tais como o funk, o Rock em Movimento, o bloco Se Benze Que Dá, o Na Favela, o Sarau da Roça e a ferinha Maré 0800. Como demonstramos, fazer arte na rua, seja através da música, cinema, poesia e literatura viabilizadas pelos casos expostos, dinamiza o potencial mobilizador e questionador da cultura popular nas ruas da Maré. A disputa simbólica e discursiva é acionada a partir dos conflitos inerentes à própria ocupação da rua. Estar na rua significa resistir ao poder hegemônico. Mais que isso, é buscar

uma nova forma de existir, de reexistir em comunidade. Como já demonstramos, esta juventude resiste culturalmente para sobreviver socialmente.

O que chama a atenção nessas iniciativas, aqui incluo o aplicativo Nós por Nós e a comunidade virtual Maré Vive já reconhecida em nosso estudo por viabilizarem contrainformação em uma estratégia contra hegemônica, é o fato desses jovens se constituírem em coletivos de maneira autônoma, sem qualquer ligação subordinada a entidades burocraticamente estabelecidas. Na contramão do *boom* de organizações não-governamentais no contexto do neoliberalismo, do início da década de 1990, esses coletivos se fortalecem atualmente a partir de redes de vivências e compartilhamentos comunitários em seus territórios e, também, a partir deles.

Apesar de muitos desses sujeitos coletivos terem adquirido conhecimento, além da expertise técnica e política, em projetos sociais viabilizados por Ongs da Maré, não se criou relações de dependência. Inclusive, por conta da frequência nos pré-vestibulares comunitários das Ongs da Maré, muitos deles puderam acessar o nível superior de ensino com a admissão em universidades. Ainda assim, estar submetido a relações específicas com as Ongs é factível, já que essas entidades possuem equipamentos e espaços físicos que viabilizam ações sobre as quais se fundam as experiências analisadas.

Há, nesse sentido, “a luta dos agenciamentos coletivos, no *front* dos desejos, exercendo uma análise permanente, uma subversão de todos os poderes, a todos os níveis” (GUATTARI, 1985, p.21). O desejo de mudança desses jovens mareenses cresce ancorado a uma série de lutas por sobrevivência e, ao criticarem os poderes estabelecidos, se qualificam como coletivos político-culturais. Uma análise precipitada poderia incorrer no equívoco de considerar esse tipo de ação como sectária e, exageradamente, pragmática, mas há na experiência concreta práticas que coadunam preceitos ideológicos muito próximos ao marxismo. Guattari nos alerta para os perigos impostos a partir das dicotomias simplistas:

Convém, no entanto, não se permitir cair na dicotomia simplista: centralismo ‘democrático’ versus anarquismo, espontaneísmo. Os movimentos marginais, as comunidades, certamente nada têm a ganhar caindo no mito de um retorno à era pré-tecnológica, de um retorno à natureza; ao contrário, eles têm mais é que enfrentar a sociedade real, as relações sexuais, familiares, reais, etc ... Mas, por outro lado, deve-se reconhecer que o movimento operário organizado recusou-se, até agora, a levar em consideração sua própria contaminação pelo poder burguês, sua própria poluição interna. E nenhuma ciência constituída poderia atualmente ajudá-lo neste caminho. Nem a sociologia, nem a psicossociologia, nem a psicologia e muito menos a

psicanálise tomaram o lugar do marxismo neste campo (GUATTARI, 1985, p.21).

O perfil desses articuladores comunitários se qualifica por uma heterogeneidade educacional e social, de gênero, raça e sexualidade. Inclusive, é importante notar o papel protagonizado pelas mulheres nos casos analisados. Das cinco iniciativas culturais abordadas, quatro delas têm como porta-vozes mulheres jovens, como podemos notar nas entrevistas realizadas. Não por acaso, muitas das discussões coletivas são pautadas também a partir de temas relacionados ao machismo e sexismo. É perceptível o engajamento às causas feministas, principalmente no bloco *Se Benze Que Dá*, que exhibe em seus cortejos cartazes com as descrições: “Meu corpo, minhas regras”, “Não, é não”. Isso é algo de suma importância uma vez que as mulheres negras e pobres estão no topo dos índices de ataques machistas e sexistas que deságuam no crescimento do feminicídio.

Cabe aqui realçar o fato de a militarização da favela se refletir de maneira muito contundente na vida das mulheres. São elas que protagonizam as organizações populares de familiares de vítimas da violência, principalmente das violações cometidas pelo braço armado do Estado nas favelas. Tais como: “Mães da Maré”, “Mães de Manguinhos”, “Mães de Acari”, “Mães do Borel”, “Mães de Maio”, entre outras. No último evento do “Maré de Rock”, realizado em fevereiro de 2017, como já demonstramos, as “Mães da Maré” e as “Mães de Maio” dividiram o palco de rock para falar das suas dores e lutas. É delas que surge a energia da fórmula que transforma o luto em luta. No cotidiano da favela, também são elas, que nesse machismo patriarcal assumem a responsabilidade prioritária de cuidado com as crianças, põe suas vidas em risco sob tiroteios, tanto de operações policiais como de conflitos entre varejistas de drogas, para salvar seus filhos nas ruas e nas escolas. São elas as únicas que possuem força e legitimidade para implorar pela vida de seus filhos quando esses estão sob o poder dos grupos civis armados, à beira de uma execução sumária.

A experimentação dessa realidade tão massacrante faz com que essa juventude recorra à cultura popular para estimular reflexões sobre as desigualdades sociais de maneira lúdica, de forma lenta, mas gradual e constante. Ao organizar a cultura, alicerçada nas relações sociais e cotidianas, os integrantes das iniciativas abordadas se qualificam como “intelectuais orgânicos”, como fundamentou Gramsci (1982). Cabe ressaltar que o “intelectual orgânico” age na formulação política de estratégias que podem manter a

hegemonia dos poderosos ou dizimá-la em uma prática contra-hegemônica. No caso dos mareenses, essa organicidade é comprometida com a mudança política e social, consequentemente, contra-hegemônica.

Há um processo de “revolução molecular”, como conceituou Guattari (1985), a partir da intervenção cultural desses intelectuais orgânicos.

Construir sua própria vida, construir algo de vivo, não somente com os próximos, com as crianças - seja numa escola ou não - com amigos, com militantes, mas também consigo mesmo, para modificar, por exemplo, sua própria relação com o corpo, com a percepção das coisas: isso não seria, como diriam alguns, desviar-se das causas revolucionárias mais fundamentais e mais urgentes? Toda questão está em saber de que revolução se trata. Trata-se, sim ou não, de acabar com *todas* as relações de alienação - não somente as que pesam sobre os trabalhadores, mas também as que pesam sobre as mulheres, as crianças, as minorias sexuais, etc., as que pesam sobre sensibilidades atípicas, as que pesam sobre o amor aos sons, às cores, às ideias ... Uma revolução, em qualquer domínio que seja, passa por uma libertação prévia de uma energia de desejo. E, manifestamente, só uma reação em cadeia, atravessando as estratificações existentes, poderá catalisar um processo irreversível de questionamento das formações de poder as quais está acorrentada a sociedade atual (GUATTARI, 1985, p.67).

O desejo de liberdade, em verdade, é o fator de engajamento dos organizadores da cultura popular mareense. Ao se contrapor a uma gestão militarizada da cultura e da vida comunitária, essa juventude toma para si a responsabilidade de fortalecer os laços comunitários sem, obviamente, reduzir o desejo de liberdade a uma categoria subjetiva individual. Isso significa ter o domínio de seu próprio destino e não o subjugar à violência cotidiana que imprime o terror na favela. Diante disso, a disputa pela ocupação da rua é uma tarefa fundante de resistência comunitária. Uma das perguntas da presente tese questiona: “Será que na Maré existe o espírito comunitário?”. Como demonstrado, observa-se que a vinculação comunitária na Maré se dá por meio da sobrevivência comum. Muniz Sodré (2002) defende que a ética se configura como um comprometimento comunitário pela continuidade da vida que incide, justamente, na partilha de uma tarefa em comum. É isso que garante empenho, responsabilidade e obrigação para com o outro. É nesse sentido que o lugar comum da Maré atualiza o espírito comunitário que se sustenta enquanto práxis comum, já que há um reconhecimento real e cotidiano da necessária luta pela manutenção da vida.

CONCLUSÃO

*“Eu só quero é ser feliz
Andar tranquilamente
Na favela onde eu nasci
E poder me orgulhar
E ter a consciência
Que o pobre tem seu lugar”
(MCs Cidinho e Doca, 1995)*

A felicidade é subversiva quando se configura como práxis coletiva. E, mesmo que haja diferentes entendimentos do que seja a real felicidade, a busca por esse bem intangível alimenta a existência humana. Quando ainda jovens, nos idos da metade da década de 1990, os favelados MCs Cidinho e Doca cantarolavam nas ruas e nos bailes funks o Rap da Felicidade, reivindicavam esse bem imaterial a partir do direito de andarem tranquilamente na favela onde nasceram. Essa juventude experimentou a felicidade de viver de maneira tranquila na comunidade e, quando sentiu que esta encontrava-se sob ameaça, expressou o seu clamor em forma de música, através da cultura funk. Isso ocorreu porque, como demonstramos em nosso estudo, é justamente na década de 1990 que se inicia o processo de militarização das favelas. Vide a ocupação das Forças Armadas no Rio de Janeiro durante a ECO-92 quando, pela primeira vez, uma ação militarizada buscou, através do cerceamento das favelas com soldados e tanques de guerra, garantir a segurança da conferência da ONU que reuniu os principais chefes de Estado do mundo para o debate sobre o Meio Ambiente. Cabe registrar aqui um pouco de minha memória sobre esse episódio:

Na época da ECO-92, eu tinha 10 anos de idade. Me lembro muito bem. Estava na 3ª série primária e estudava na Escola Municipal Clotilde Guimarães, localizada na passarela 10 da Avenida Brasil. Havia conseguido a vaga, aos 7 anos, porque meus dois irmãos mais velhos, Wellington e Luciano, já estudavam na Clotilde e isso garantia a matrícula dos outros membros da família. O que facilitou para os meus pais, já que na ida e na volta da escola era acompanhada por meus irmãos. E assim segui até os meus 15 anos, buscando sempre conciliar os horários, até quando eles terminaram o ginásio. Essa era uma rotina importante, porque atravessar as ruas paralelas à Avenida Brasil sempre foi motivo de preocupação por causa do volume de carros em alta velocidade, da falta de sinalização, além da própria

travessia da passarela, que sempre esteve em péssimo estado de conservação. Inclusive, não tem muito tempo, parte dessa passarela caiu.

Minha mãe dizia aos meus irmãos: - “Não largue a mão dela. Só atravesse se tiver certeza de que não vem carro”. Mas naquele ano de 1992, essa rotina mudou. A saída e a entrada da favela encontravam-se com barricadas e soldados armados e tanques de guerra. Eu assistia aquilo tudo muito assustada, tinha medo que os soldados me matassem, que pegassem meus irmãos. Isso porque, diferente de como imagina o senso comum, não estava acostumada a ver armas tão de perto.

É importante registrar que a ostentação do poder bélico do varejo de drogas na Maré, principalmente na Nova Holanda, onde vivo, é algo muito recente, que se acirrou nas duas últimas décadas, acompanhando exatamente a militarização da Segurança Pública. Não se via armas nas esquinas onde havia a venda de drogas e, se acaso os varejistas estivessem armados, escondiam para que os moradores não pudessem ver. Ao contrário de hoje em dia, que se estabelece a exibição e ostentação de armas como uma tática do poder bélico e de opressão, tanto do varejo de drogas quanto das polícias do Estado. Foi na época da ECO-92 que assisti, ao retornar da escola, amigos meus sendo colocados na parede e revistados, além de terem suas mochilas vasculhadas. Fiquei muito nervosa, porque achei que meus irmãos e eu seríamos revistados e presos, mas os soldados nos deixaram passar. E no caminho fomos avisando todo mundo até que a informação sobre o que estava acontecendo chegasse aos pais dos nossos amigos. Compartilho da mesma preocupação de Carolina Maria de Jesus (2007) quando fala de seu irmão:

Meu irmão, que andava ora aqui, ora ali, apareceu. Que dó eu sentia daqueles jovens pobres. Não podiam ficar na cidade porque a polícia os perseguia. Os homens pobres olhavam os policiais como os gatos olham os cães. Mas isto é insciência, porque o homem que é policial também é pobre, e sabe as dificuldades que o pobre encontra para viver. A colmeia do pobre produz o mel amarume. (JESUS, 2007, p. 9).

Apesar de discordar da autora quando diz que o problema estaria na “colmeia do pobre”, o mérito de Carolina Maria de Jesus é exprimir, a partir da narrativa do seu cotidiano, o histórico sentimento de medo e desconfiança que o favelado experimenta diante da polícia. Não à toa, na ECO-92, meus pais passaram a me levar à escola, porque temiam que os soldados investissem contra meus irmãos, já que correspondiam ao perfil que procuravam:

jovens, negros, entrando e saindo da favela. Toda a rotina da família foi afetada. Meu pai precisou reorganizar seus horários de entrada e saída do trabalho e minha mãe foi encontrando soluções dia-a-dia, já que não podia sair de casa por conta do cuidado exclusivo com a minha avó adoentada e acamada. O clima de tensão e medo tomava conta da favela toda. A gente não podia brincar na rua e minha mãe brigava toda vez que abria as janelas de casa. Quando o Exército foi embora, teve festa na favela e na minha casa.

Isso quer dizer que os primeiros a sentirem os reflexos de um ethos militarizado foi a juventude favelada. Como procuramos expor na presente tese de doutorado, são esses jovens as vítimas prioritárias da política de segurança militarizada do Estado. E a consequência imediata é a criminalização da pobreza, com a taxaço da juventude negra como “suspeita”, por viver e existir nas favelas. O Rap da Felicidade ilustra e ecoa a voz desses jovens que, além de cobrarem competência das autoridades diante do aumento da violência e do desrespeito para com os favelados, ainda refletem sobre as desigualdades sociais, como podemos notar na letra do rap abaixo:

Minha cara autoridade eu já não sei o que fazer
 Com tanta violência eu sinto medo de viver
 Pois moro na favela e sou muito desrespeitado
 A tristeza e alegria que caminham lado a lado
 Eu faço uma oração para uma santa protetora
 Mas sou interrompido a tiros de metralhadora
 Enquanto os ricos moram numa casa grande e bela
 O pobre é humilhado, esculachado na favela
 Já não aguento mais essa onda de violência
 Só peço autoridades um pouco mais de competência.
 (Cidinho e Doca, 1995)

O senso comum questionará que felicidade é essa que se busca em uma favela caracterizada socialmente por “carências” de políticas públicas e “excesso” de violência? O senso comum é compreendido como um sistema cultural por Geertz (2013). O autor o considera como um fenômeno presumido e não analisado, e o compara como um subúrbio antigo da cultura da humanidade. Caracterizado como irregular e disforme, ainda assim, ultrapassa os “labirintos de ruelas e pequenas praças de uma forma menos casual de habitar – o senso comum mostra muito claramente o impulso que serve de base para a construção dos subúrbios: um desejo de tornar o mundo diferente” (GEERTZ, 2003, p.81). Desse modo,

quando uma expectativa comum é frustrada, o homem comum confronta-se com anormalidades e cria ideias que lhe serve para qualquer situação numa tentativa de reservar lugares comuns e confiáveis, mesmo que aparentemente corresponda ao contrário. Por isso, no caso da felicidade na favela, é preciso nos afastarmos do senso comum, mas sem ignorá-lo. Uma vez que para o senso comum, alavancado pela opinião pública, pode parecer mais confortável a própria extinção da favela para barrar problemas de ordem social.

Sendo assim, apelaremos para o bom-senso. É importante, de qualquer modo, evitarmos o autoritarismo e o sentido de verdade incontestes que o argumento de bom-senso pode transparecer. Por isso, entendemos que o bom-senso se exprime a partir da experiência cotidiana. Geertz atribui a esse sistema cultural os seguintes substantivos: natural, prático, leve, não metódico, acessível. O “natural” no sentido da natureza das coisas; a “praticidade”, não relativa à utilidade, mas como algo equilibrado e prudente; a “leveza” como simplicidade e sobriedade; a “não metodicidade” enquanto elemento menos acadêmico e mais pautado na sabedoria popular; a “acessibilidade” relativa à experiência, é antiespecialista e acessa o mundo de forma familiar. “Para viver nesse semi-subúrbio que se chama bom-senso, onde todas as casas são *sans façon*, precisamos unicamente – como se dizia em outras épocas – estar em juízo perfeito e ter uma consciência prática (...)” (Idem, 2003, p.95).

É nesse sentido que consideramos desumana a especulação de que as pessoas que vivem nas favelas estariam fadadas à depressão e destinadas à infelicidade. Pelo contrário, a busca pela felicidade na própria favela é fundamentada na sobrevivência comum. Há uma crença em dias melhores, na possibilidade de mudança real e concreta. As adversidades resultantes da negligência do Estado com a vida favelada, como evidenciamos, funcionam como combustível para a resistência local. É isso que dá sentido a essas vidas negligenciadas. Desse modo, os arranjos e acordos de sociabilidade são essenciais para o compartilhamento da vida em comum. E a alegria encontra morada nos espaços de partilha populares, como nos bailes de ontem e de hoje. A escritora Carolina Maria de Jesus (2007) registrou suas memórias sobre a alegria potencializada pela expectativa gerada pelo baile de outrora:

O que me preocupava era o dia de sábado. Que agitação! Homens e mulheres preparando-se para irem ao baile. Será que o baile é indispensável na vida dos homens? Pedia a minha mãe para levar-me ao baile. Queria ver o que era o baile, que deixava os negros ansiosos. Falavam no baile mais de cem vezes ao dia. Baile ... deve ser uma coisa muito boa, porque os que falavam sobre ele sorriam (JESUS, 2007, p. 9).

É possível encontrar o baile funk da Nova Holanda (NH) nos escritos de Carolina Maria de Jesus quando narra a sua infância em uma favela de Minas Gerais, no livro “Diário de Bitita”. O baile da NH, como já demonstramos, também ocorre aos sábados, agita homens e mulheres, deixa os negros ansiosos e fazem as pessoas sorrirem. Por isso, sobre o questionamento da autora: “Será que o baile é indispensável na vida dos homens?”, essa tese de doutorado tem a obrigação de respondê-la com um “sim”. O baile é a festa que aciona dispositivos que garantem um encontro íntimo e o reconhecimento de vivências comum. A proibição dos bailes funks pelas UPPs e Forças Armadas, como revelamos, tem a ver com a tentativa de castração desse vínculo comunitário potencializado pela ocupação cultural da rua. A tentativa de regulação da vida cultural na favela confirma a nossa hipótese de que o Estado com a sua política de “pacificação” desconhece a dinâmica comunitária.

Desse modo, vale ressaltar que a apropriação da rua com as festas comunitárias, como buscamos evidenciar, é decisiva na partilha do sensível, um sistema de proeminências sensíveis que revela a existência de um *comum*. “A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço que essa atividade se exerce” (RANCIÈRE, 2005, p.16). É nesse sentido que, levando em consideração os estudos de casos comunicacionais e culturais abordados, que entendemos a juventude, que resiste à militarização a partir do desejo de liberdade, como promotora da partilha do sensível na Maré. Isso porque, ao protagonizar a organização da cultura de rua, esses jovens intelectuais orgânicos articulam a visibilidade do espaço comum. Como demonstramos, a luta pela sobrevivência é inventariada por uma base política e estética da realidade, que se diferencia da “estetização da política” aventada por Benjamin. É preciso compreender que a fabricação do sensível viabiliza “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído, que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (Idem, 2005, p.16).

As experiências comunitárias pautadas na apropriação da rua como o Funk, Rock em Movimento, o Bloco Se Benze Que Dá, o Cineclube Na Favela, o Sarau da Roça e a Feirinha Maré 0800 revelam o compromisso de uma juventude negra e favelada com a mudança de paradigmas. Com uma revolução molecular (GUATTARI, 1985) atenta às relações sociais que subvertem os poderes estabelecidos a partir do desejo de liberdade. Tudo isso a partir da festa, do estar junto, do fortalecimento dos laços de solidariedade, da carnavalização da própria

realidade, da resistência cotidiana pela sobrevivência. Tais elementos nos faz confirmar a tese de que há um espírito comunitário na Maré.

É nesse aspecto que as iniciativas comunicativas como a página virtual “Maré Vive” e o Aplicativo “Nós por Nós” também se qualificam como instrumentos contra-hegemônicos, em uma perspectiva gramsciana. Além disso, viabilizam uma comunicação dialógica e polifônica, como previu Bakhtin, que reverbera na disputa discursiva sobre a militarização da favela. Todas essas experiências são protagonizadas por uma juventude antenada na luta política pela defesa da vida. Que tem a possibilidade de se referenciar na identidade e na memória mareense, como buscamos revelar, para desencadear processos de resistências. Principalmente, em um contexto de estetização e mercantilização da favela sem que haja investimentos em transformações estruturais que viabilizem uma mudança na realidade concreta dos favelados.

Sendo assim, concluímos que a experiência comunitária na Maré, a partir do fortalecimento de sua memória e identidade mareenses, além da inserção política, comunicacional e cultural de seus jovens, se configura como potência capaz de articular e concretizar a luta pelo “Direito à Favela”. Mais do que uma reivindicação pelo “Direito à Cidade”, proposta por Lefebvre (2006) para orientar uma nova “Sociedade Urbana”, o “Direito à Favela” encarna como pressuposto fundamental uma nova práxis política e social de garantia do “Direito à Vida”. Para concretizar tal projeto é necessária a interseção entre teoria e prática, entre a casa e rua, alicerçada na, para e pela favela. Enfim, uma práxis coletiva para a nossa felicidade subversiva e revolucionária.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMO, Pedro (Coord). **Favela e Mercado Informal: A nova porta de entrada dos pobres nas cidades brasileiras.** Coleção Habitar/Finep. Porto Alegre: Finep, 2009.

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem.** Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida.** Trad. Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Bointempo, 2014.

ALENCAR, Chico. **A rua, a nação e o sonho: uma reflexão para as novas gerações.** 1.ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2013.

ARBEX JR., José. Uma outra comunicação é possível (e necessária). In. MORAES, Dênis (Org.) **Por uma outra comunicação: Mídia, mundialização cultural e poder.** Rio de Janeiro, RJ: Record, 2003.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2010 – O estado dos direitos humanos no mundo.** Porto Alegre: Algo Mais Artes Gráficas, 2010.

_____. **Informe 2011 – O estado dos direitos humanos no mundo.** Porto Alegre: Algo Mais Artes Gráficas, 2011.

ARANTES, Otacília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** 5. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

BAKTHIN, Mikhail Mikhailovich. A respeito de problemas da obra de Dostoievski. In: _____. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 195-202.

_____. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem.** 6 ed. São Paulo: Hucitec, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização, as consequências humanas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BOBBIO, N. **Estado, Governo e Sociedade**. São Paulo: Paz & Terra, 2000.

BOTELHO, M. Crise urbana no Rio de Janeiro: favelização e empreendedorismo dos pobres. In: BRITO, Felipe; ROCHA, Pedro (Orgs). **Até o último homem: visões cariocas da administração armada da vida social**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Editora Zouk, 2008.

BRAIT, Beth. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, Beth (Org). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. 2.ed., 1. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014.

BRAGANÇA, José A. A cultura como problema. **Revista de Comunicação e Linguagens**, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

BUCCI, Eugênio. A imprensa e o dever da liberdade: a responsabilidade social do jornalismo em nossos dias. In: CANELA, Guilherme (Org.) **Políticas Públicas Sociais e os desafios para o Jornalismo**. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2008.

CAIAFA, J. **Aventura das cidades**: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CAMPOS, Andreilino. **Do Quilombo à Favela**: a produção do “Espaço Criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2011.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; Trad. da introdução Gênese Andrade. 4 ed. 6 reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2013.

CENSO MARÉ 2000. Quem somos, quantos somos, o que fazemos? Rio de Janeiro, RJ: Ceasm, 2000.

CENSO DEMOGRÁFICO DE 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Brasil, 2010.

COIMBRA, Cecília. **Operação Rio**: o mito das classes perigosas. Rio de Janeiro: Oficina do Autor; Niterói: Intertexto, 2001.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Cultura e sociedade no Brasil**: ensaio sobre ideias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.
- DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo, SP: Boitempo, 2006.
- DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DE CERTAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DOSSIÊ MEGAEVENTOS E VIOLAÇÕES DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL, 2014. Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa. Disponível em: <<http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2012/01/DossieViolacoesCopa.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2014.
- ECO, Umberto. Cultura de massa e níveis de cultura. In: ECO, Umberto. **Apocalípticos e Integrados**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1970.
- ELHAJJI, Mohammed. **Comunicação, cultura e conflitos: uma abordagem conceitual**. In: PAIVA, R; BARBALHO, A. (Org.). Comunicação e cultura das minorias. São Paulo: Paulus, 2005. p. 189-206.
- ESPOSITO, Roberto. Nihilismo e Comunidade. In: PAIVA, Raquel (Org.) **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- _____. **Communitas**. Paris: PUF, 2000.
- FREIRE FILHO, J. **Reinvenções da resistência juvenil: os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- FONTES, Virgínia. Intelectuais e Mídia – Quem dita a pauta? In: COUTINHO, E.G. (Org.) **Comunicação e Contra-Hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Joscelyne. 13.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- GIANNOTTI, Vito. **Comunicação para a disputa de hegemonia**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2014.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 2, 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GUATTARI, F. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. 3ª ed. Porto Alegre: Editora Brasiliense, 1985.

HABERMAS, J. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais**. Org. Liv Sovic. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. 1. reimpr. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HARVEY, D. **Espaços de Esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

HERSCHMANN, M. **O funk e o hip-hop invadem a cena**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

HUCK, L. Apresentação. In: MEIRELLES, R. ATHAYDE, C (Org). **Um país chamado favela: A maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira**. São Paulo: Editora Gente, 2014.

IASI, Mauro Luis. **Ensaio sobre a consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. 2. ed. Sacramento: Editora Bertolucci, 2007.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia**. Bauru, SP: Edusc, 2001.

LIMA, V. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: **Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

LOPES, Adriana de Carvalho. **Funke-se quem quiser**. No batidão negro da cidade carioca. 1.ed. Rio de Janeiro. Ed. Bom Texto: FAPERJ, 2011.

MACHEL, Samora. **Fazer da Escola uma base para o povo tomar o poder**. Maputo, Moçambique: Coleção Estudos e Orientações 6: Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, 1979.

MARICATO, Ermínia. **Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência**. São Paulo: Hucitec, 1995.

MARICATO, E. et al. **Cidades rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. 1 ed. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

_____. **Globalização comunicacional e transformação cultural**. In: MORAES, Dênis (Org.) **Por uma outra comunicação. Mídia, mundialização cultural e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MARX, Karl. ENGELS, F. **A ideologia alemã (I – Feuerbach)**. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das teorias da Comunicação**. São Paulo, SP: Loyola, 1999.

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

MCLUHAN, Marshal. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo, SP: Cultrix, 1969.

MORAN, José Manoel. **Leitura dos meios de comunicação**. São Paulo: Ed. Pancast, 1993.

MORAES, Denis. Comunicação alternativa em rede e difusão contra-hegemônica. In: COUTINHO, E. G. (Org) **Comunicação e Contra-Hegemonia**. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ, 2008.

_____. **Vozes abertas da América Latina: Estado, políticas públicas e democratização da comunicação**. Rio de Janeiro, RJ: Faperj: Mauad X: 2011.

NANCY, Jean-Luc. **La Comunidad Inoperante**. Santiago do Chile, 2000.

NÓBREGA, Júnior. DINIZ, Edson. CASTRO, Marcelo. BELFORD, Silvia. **Memória e identidade dos moradores de Nova Holanda**. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2012.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PAIVA, Raquel. **O Espírito Comum – Comunidade, Mídia e Globalismo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

_____. **Comunicação e Cultura das Minorias**. São Paulo: Editora Paulus, 2005.

_____. (Org) **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

PAIVA, Raquel; SODRÉ, Muniz. **Cidade dos artistas: cartografia da televisão e da fama no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

PERUZZO, Círcia M.K. **Comunicação nos movimentos populares** – a participação na construção da cidadania. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária**. In: XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2003, Belo Horizonte-MG. Anais... Belo Horizonte: Intercom, 2003 [cd-rom].

PINTO, M. J. **Comunicação e discurso**. São Paulo: HACKER, 1999.

RAMOS, Sílvia. PAIVA, Anabela. **Mídia e Violência: tendências na cobertura de criminalidade e segurança no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: IUPERJ, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. **Partilha do sensível: estética e política**. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org. Ed. 34, 2005.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. Col. Obras Primas. 2ª ed. - Rio de Janeiro: Martin Claret, 2013.

SENNET, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SILVA, E. L.; MENEZES, E. M. **Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertação**. Florianópolis, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**. Uma teoria da Comunicação Linear e em Rede. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

SOUZA E SILVA, Jailson de. **Por que uns e não outros?:** caminhada de jovens pobres para a universidade. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

SOUZA, Renata; FRANCO, Marielle. **Maré: pacificação e/ou domesticação militarizada?** In Relatório Anual da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Alerj; 10 dez. 2014. Disponível em: <<https://medium.com/relatorio-da-comissao-de-defesa-dos-direitos/2-a-necessidade-de-avancar-para-um-estado-desmilitarizado-48eba06d29be>>.. Acesso em: 05 de ago. 2017.

SOUZA, Renata. **O Cidadão e o Complexo da Maré**. Trabalho de Conclusão de Curso (Comunicação – habilitação em Jornalismo) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

_____. **O Cidadão: um jornal comunitário a serviço de uma propaganda ideológica da favela**. Trabalho de Conclusão de Curso (Comunicação – habilitação em Publicidade) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. **O Cidadão: uma década de experiência ideológica, pedagógica e política de comunicação comunitária**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Escola de Comunicação Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2011.

STEINER, George. **No Castelo do Barba Azul** – algumas notas para a redefinição da cultura. **Lisboa**: Relógio D'Água, 1992.

TARIZZO, Davide. *Filósofos em Comunidade*. Nancy, Espósito, Agamben. In: PAIVA, Raquel (Org.) **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

THOMPSON, J. **Ideologia e Cultura Moderna**. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 9.ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VALENTE, Júlia Leite. UPPs: Observações Sobre a Gestão Militarizada de Territórios Desiguais. **Revista Direito e Práxis**, vol. 5, n. 9, 2014, p. 207-225.

VAZ, Paulo. A vida feliz da vítima. In. **Ser feliz hoje**. Org. João Freire Filho. FGV Editora, 2010.

VAZ, Paulo; POMBO, Mariana; SÁ-CARVALHO, Carolina. Risco e sofrimento evitável: a imagem da polícia no noticiário de crime. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.compos.org.br%2Fseer%2Findex.php%2Fe-compos%2Farticle%2FviewFile%2F46%2F46&ei=FHbQU5QS8eawBKudgNgL&usg=AFQjCNH9Bm0mnIn-YHMPsQTEYv6ZNitG_A&sig2=kGARwZTWiKgRKqMkgr36GQ>. Acesso em: 10 de junho de 2014.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VIANA, Luiz Fernando. <<http://oglobo.globo.com/cultura/mare-mostra-vitalidade-que-confirma-complexo-de-favelas-como-eixo-da-cultura-da-periferia-5049134>>

VIEIRA, Eric Otávio Sardinha. **Estratégia para solução de 'Nada Opor' nas comunidades com UPPs**. Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Declínio do Poder Americano**. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2004.

WIRTH, Louis. O urbanismo como forma de vida. In VELHO, Otávio G. (org). **O fenômeno urbano**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Trad. Maria Lúcia Oliveira. – Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

REPORTAGENS E ARTIGOS DE JORNAL

COSTA, Bernardo. Ocupação no Complexo da Maré é concluída em apenas 15 minutos. **Jornal Extra**, Rio de Janeiro, 30 mar. 2013. Disponível em <<http://extra.globo.com/casos-de>>

policia/ocupacao-no-complexo-da-mare-concluida-em-apenas-15-minutos-12033951.html>. Acesso: em 15 de julho de 2014.

FREIXO, Marcelo. Desmilitarização: há que se ter vontade política. **Le Monde Diplomatique**, 01 nov. 2013. Disponível em <<http://diplomatique.org.br/artigo.php?id=1520>>. Acesso em: 05 jan 2014.

MARÉ VIVE. Manifesto e Nota pública acerca da resistência popular contra a ditadura militar na Maré. **Maré Vive**, abr. 2014. Disponível em <<http://marevive.wordpress.com/>> . Acesso em 20 de julho de 2014.

NASCIMENTO, Christiane *et al.* Complexo da Maré terá um militar para cada 55 moradores. **Jornal O Dia**, Rio de Janeiro, 25 mar. 2014. Disponível em <<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-03-25/complexo-da-mare-tera-um-militar-para-cada-55-moradores.html>>. Acesso em 15 de junho de 2014.

PINTO, Ana Carolina. Soldado da Força de Pacificação da Maré afirma a jornal sueco que proibição de bailes funk é ‘castigo’. **Jornal Extra**, 19 jun. 2014. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/soldado-da-forca-de-pacificacao-da-mare-afirma-jornal-sueco-que-proibicao-de-bailes-funk-castigo-12926309.html>>. Acesso em: 05 ago 2017.

SOARES, Rafael. Justiça expede mandado coletivo e polícia pode fazer buscas em todas as casas do Parque União e da Nova Holanda. **Jornal Extra**, Rio de Janeiro, 29 mar. 2014. Disponível em <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/justica-expede-mandado-coletivo-policia-pode-fazer-buscas-em-todas-as-casas-do-parque-uniao-da-nova-holanda-12026896.html>>. Acesso em: 15 jun 2014.

ENTREVISTAS

CABOI, Anderson. Cria do Conjunto Esperança, depoimento colhido em março de 2017.

GONÇALVES, Carlos. Cria do Conjunto Esperança, depoimento colhido em maio de 2016.

CARVALHO, Elza Maria Cristina Laurentino de. Cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

SILVA, Eliana. Cria da Nova Holanda, depoimento colhido em abril de 2017.

NOBRE, Geandra. Cria do Kinder Ovo, depoimento colhido em março de 2017.

MARTINS, Gizele. Cria da Baixa do Sapateiro, depoimento colhido em abril de 2017.

EUCLIDES, Hélio. Cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

MEDEIROS, Josinaldo. Cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

NASCIMENTO, Mariluce. Cria da Nova Holanda, depoimento colhido em abril de 2017.

MC LEONARDO. Cria da Rocinha, depoimento colhido em maio de 2017.

SILVA, Rosilene Miliotti da. Cria do Parque União, depoimento colhido em abril de 2017.

MAREENSE 007. Cria do Conjunto Esperança, depoimento colhido em maio de 2016.

MAREENSE. Cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

APÊNDICES 1

1 – ENTREVISTAS

1 – ANDERSON CABOI, 2017, cria do Conjunto Esperança, depoimento colhido em 22 de março de 2017.

2 – ELZA MARIA CRISTINA LAURENTINO DE CARVALHO, 2017, cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em 16 de abril de 2017.

3 – ELIANA SILVA, 2017, cria da Nova Holanda, depoimento colhido em abril de 2017.

4 – GEANDRA NOBRE, 2017, cria do Kinder Ovo, depoimento colhido em março de 2017.

5 – GIZELE MARTINS, 2017, cria da Baixa do Sapateiro, depoimento colhido em 23 de abril de 2017.

6 – HÉLIO EUCLIDES, 2017, cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

7 – JOSINALDO MEDEIROS, 2017, cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

8 – MARILUCE NASCIMENTO, 2017, cria da Nova Holanda, depoimento colhido em abril de 2017

9 – MC LEONARDO, 2017, cria da Rocinha, depoimento colhido em maio de 2017.

10 – ROSILENE MILIOTI DA SILVA, 2017, cria do Parque União, depoimento colhido em abril de 2017.

11 – MAREENSE, 2017, cria da Vila do Pinheiro, depoimento colhido em março de 2017.

12 – MAREENSE 007, 2016, cria do Conjunto Esperança, depoimento colhido em maio de 2016.

1 – ANDERSON CABOI, 22/3/2017

Entrevista com Anderson Caboi, jovem que contribuiu para a nossa pesquisa durante a aplicação dos questionários para 130 moradores da Maré. É estudante de psicologia da PUC-Rio.

Nome completo, idade, comunidade em que vive. Aonde estuda e/ou trabalha?

R: Anderson Gonçalves Soares Caboi, 20, Conjunto Esperança, estudo na PUC e trabalho em free lance.

Descreva como foi aplicar esses questionários pela Maré?

R: Foi ótimo. Reestabeleci contato com algumas pessoas que não via a muito tempo, conheci pessoas fantásticas, observei que o senso crítico dos mais jovens tá grande. Alguns momentos foram ruins, porque tinha gente extremamente desconfiada, achando que eu era um tipo de teste ou mais um pesquisador de fora. Mas o que foi mais recorrente foram pessoas muito dispostas a falar da sua subjetividade, da sua vivência

Quais foram as suas expectativas enquanto pesquisador estreado?

R: Eu já tinha experiência como pesquisador, participei de uma pesquisa na Fiocruz sobre parasitoses com moradores de Mangueiras, mas não tive muitas oportunidades de ir a campo muitas vezes. Quanto as expectativas, eu estava esperando moradores mais críticos sobre a militarização, e isso ocorreu. Não esperava encontrar tanta gente jovem no ensino "superior", muitos pelo Fies e Prouni, na Estácio, Veiga (de Almeida) e Suam. Estudando à noite; mas muitos também trancaram devido a rotina e falta de grana. O legal é que ainda pretendem voltar quando possível. Os que não foram para a universidade, ou estão tentando ou já estão fazendo cursos de Senai, Senac, jovem aprendiz. Muitas pessoas falando sobre a polícia, e isso me surpreendeu. Mas, ao mesmo tempo, com muito medo de ser registrado, tanto que muitos se recusavam a escrever no formulário com medo de alguma forma serem descobertos.

O que mudou no seu olhar sobre a favela?

R: Hoje vejo uma Maré mais crítica, sempre amiga, apesar de sentir um distanciamento maior entre vizinhos. Mas muitos moradores querem fazer projeto social na Maré.

Pretende pesquisar sobre na Maré? Já tem alguma área de interesse?

R: Sim, principalmente temas interligado à saúde mental, funções psicológicas como resiliência e resistência. Quero pensar na adaptabilidade nas situações do cotidiano, criatividade. Também muito me interessa temas sobre cultura, comunicação e juventude favelada.

Considerações finais?

R: Quero agradecer por essa experiência ótima

2 – ELZA CARVALHO (16/04/2017)

Elza Carvalho é integrante do Rock em Movimento e estuda musicultura na Maré.

Nome Completo, idade, e comunidade em que vive?

R: Elza Maria Cristina Laurentino de Carvalho, 38 anos, Vila do Pinheiro.

Como, quando e por que surge a ideia de fazer um TCC sobre a ocupação militar?

R: Faço parte de um coletivo cultural aqui dentro da Maré, o Rock em Movimento, além de também participar de um grupo de pesquisa da UFRJ que atua na Maré estudando as práticas musicais daqui, assim como a dinâmica social. A ideia surgiu um pouco antes da ocupação militar, quando já se falava em ocupação e discutíamos isso com frequência dentro do grupo de pesquisa. Quando houve a entrada dos militares, voltamos novamente a campo para saber como estava sendo a influência dos militares dentro da cultura local. A partir daí pude perceber que havia muita diferença do tratamento que alguns eventos recebiam e despertou minha curiosidade em entender os motivos dessas diferenças.

O que descobriu na sua pesquisa que a surpreendeu? Por que?

R: Na verdade só houve uma reafirmação do que já estudávamos na pesquisa, de que se tem uma visão muito elitizada do rock e isso influenciou no fato do evento ser realizado com frequência sem nunca ter sofrido repressão ao contrário do funk, que é considerado música de favela, de negros, associado a criminalidade. Assim como ocorreu com o samba, sendo discriminado. E essa visão é compartilhada não só pelas pessoas de fora da favela como por muitos moradores do local.

Como a militarização, seja na ocupação militar ou mesmo nas operações policiais, interfere na vida cultural da Maré?

Referente ao que estudei no campo da etnomusicologia, percebo que interfere mais em alguns eventos que em outros, criando barreiras ou até mesmo impedindo que alguns aconteçam. Po-

rém quando há confronto interfere em vários eventos, independente de qual os militares liberaram ou não. As operações policiais interferem não só no momento da operação, como após. Muitas vezes (falando do Rock em Movimento), tivemos dificuldade de trazer bandas de fora da Maré porque as pessoas tem muito medo, muitas vezes repetindo o que se escuta nos telejornais. Temos a proposta de fazer eventos no qual haja interlocução entre artistas da Maré e de fora, mas em épocas de operações policiais complicava muito. Acredito que em outros cenários culturais da Maré ocorra o mesmo, e até pior.

Fale um pouco sobre o Maré de Rock. Em que contexto surge e qual é o seu objetivo?

O Maré de Rock é um evento coletivo, organizado por moradores e pessoas de fora Maré, com o propósito de levantar questões para o debate. Foram realizadas 3 edições:

*Maré de Rock pela Vida contra o extermínio em 2008 que questionava a forma como o Estado trata a população de favela, naquele momento diversas chacinas estavam ocorrendo, junto com o discurso do auto de resistência.

*Maré de Rock pelo direito à cidade em 2011. Questionávamos que cidade era essa que estava sendo planejada, quem de fato usufruiria dela.

*Maré de Rock pelos nossos direitos, contra toda a forma de preconceito em 2017. Buscamos debater sobre os golpes que estamos recebendo com a retirada de diversos direitos adquiridos, e discutir também os preconceitos, discriminação e violência sofrida por negros, LGBTTs, mulheres.

Quando surge e como é formada a Banda Algoz? Quais os locais que a banda costuma se apresentar na Maré?

Algoz surgiu em 2003, com a proposta de pensar a sociedade em que vivemos e transformar essas reflexões em música. Formada em sua maioria por moradores da Maré, eu, Diogo e Klaus, tendo um integrante da Baixada Fluminense, Isaque, nosso baterista. Tocamos em vários lugares da Maré, desde locais fechados, como a Lona Cultural e o Museu da Maré, como também nas ruas da favela.

Você prefere se apresentar em locais fechados ou na rua, por que?

R: Gosto de tocar nas ruas, porque diferente do lugar fechado onde haverá pessoas somente que estavam interessadas no evento, na rua é possível atingir diversas pessoas, havendo uma comunicação maior, independente do gosto musical.

Qual termo prefere usar: Comunidade ou favela? Por que?

R: Eu prefiro favela. Porque quando se usa comunidade parece que se quer esconder e maqui- ar os problemas do local. A ideia de comunidade parece haver uma união no local, uma unida- de comum. Acredito que o termo favela pra mim é uma forma de resistência e luta. Uma ques- tão de autoafirmação que contribui para a desconstrução do estereótipo que se tem da popula- ção favelada.

3 – ELIANA SILVA (05/4/2017)

Eliana Silva é e doutora em Serviço Social pela PUC-Rio e fundadora da Redes de Desenvolvimento da Maré. É autora do livro “Testemunhos da Maré” no qual, a partir de suas experiências na favela, analisa a Segurança Pública.

Como foi disputar a Associação dos Moradores da Nova Holanda na década de 80?

R: A gente queria entender como organizar a Associação de Moradores, porque até então a Leão XIII tinha um estatuto, em que uma pessoa que era o “Seu José”, que morava na Principal e tinha uma relação com a Leão XIII, foi aclamado presidente da Associação, mas havia toda uma manipulação. Fomos atrás do estatuto e descobrimos que ele havia sido aclamado sem que a comunidade fosse chamada. Então, esperamos o mandato dele acabar legalmente, para tentar provocar uma eleição. Começamos a fazer reuniões mensais desse grupo, e cada vez mais envolvemos outras pessoas da Nova Holanda, e decidimos fazer uma chapa. Foi aí que me envolvi com a disputa da Associação, porque a gente passou a fazer muitas reuniões para discutir os problemas da Nova Holanda. No grupo que eu fazia parte, tinha outros jovens, começamos a discutir a formação da chapa e fizemos uma eleição interna para cada cargo na composição da chapa, avaliando quem tinha mais perfil para os cargos. E fui escolhida pelo grupo para estar na cabeça da chapa. Que era a Chapa Rosa composta de uma maioria de mulheres. Naquela época tínhamos um processo de abertura política, porque tinha acabado a ditadura militar. O Brizola tinha sido eleito governador, havia uma abertura

muito grande e isso favoreceu todo um protagonismo local e participação. Procuramos a Leão XIII para garantir a legitimidade do processo eleitoral, porque tirar a Leão XIII era um desafio porque eles estavam aqui e eram donos de todos os espaços, inclusive esse que a Redes (Ong Redes de Desenvolvimento da Maré) ocupa hoje. Outro desafio era fazer com que as pessoas quisessem participar da eleição, e a gente conseguiu fazer um quórum e ganhar com mil e poucos votos contra os quatrocentos e pouco do Totonho. Fomos de porta em porta nas casas da Nova Holanda e conseguimos cadastrar cerca de duas mil pessoas. Foi um processo muito bonito. E, no meu ponto de vista, esses dois momentos, o trabalho como agente de saúde e educação mais o processo de disputa da Associação, foi quando aprendi tudo que sei e tudo o que acredito.

Como uma pessoa ligada à vida comunitária com relação à educação e direitos sociais dá um salto para o debate de Segurança Pública?

R: A experiência da associação foi muito importante para entender a logística de movimentos sociais. Eu fiquei dois mandatos (à frente da Associação de Moradores da Nova Holanda) e depois não quis mais, porque o que acontece é que um presidente da associação acaba virando um prefeito. Tem um personalização que eu não gostava, uma exigência muito forte. Daí eu fui fazer mestrado e, inclusive, a minha dissertação é uma análise político pedagógica do processo aqui na Nova Holanda. Na década de 90, quando defendi a dissertação, descobri com a análise que eu queria continua, porque os processos me ajudaram a entender como é a criação das consciências das pessoas, o que me fazia e me mobilizava tanto.

Como a questão da segurança pública interfere diretamente no que você tá fazendo enquanto uma pessoa que trabalha em projetos sociais dentro da favela? Conta um pouco como foi a construção do livro “Testemunhos da Maré”, com esse olhar específico sobre os dois lados nessa suposta “guerra às drogas”, com esses os sujeitos da “violência”.

R: A pesquisa gerou os “Testemunhos da Maré”, que foi a pesquisa de doutorado. Eu tinha muitas perguntas dentro de mim: primeiro, por que a polícia é tão violenta? Por que ela precisa agir dentro da favela, historicamente, do jeito que ela agia? Porque eu vivi essas violências. A outra pergunta era, porque tinha uma hipótese, que era: morador da favela não

vivenciou ainda a experiência republicada do direito à segurança pública. Eu preciso constata se isso que eu percebo como um problema é de fato. Eu preciso constata a partir de quem está diretamente envolvido nesse processo. Então, a ideia de entrevistar os moradores que, naquela época foi considerado pela minha coordenadora uma ideia muito ousada, porque os moradores tem medo de falar e eu entrevistei quase 600 moradores da Maré inteira. Tinha um desafio que eu precisava saber colocar de modo que as pessoas não se sentissem em risco por falar. Mas isso é parte dessa realidade e elas tem a ver com isso. Queria muito pensar nesse desafio, na questão de quem produz de alguma maneira essa violência, que é a polícia e os grupos criminosos armados. Então, como a Maré era o único conjunto de favelas do Rio que tinha um batalhão de polícia (22ºBPM – Maré) organizado dentro, mas que não interage internamente, eu queria conversar com os policiais. Fiz uma proposta de ficar 3 meses indo diariamente no batalhão para entrevistar 10% do contingente. A Maré tem 690 policiais lotados aqui no batalhão, eu entrevistei 10%, 70 policiais. Então, eu ficava lá vendo, ouvindo o dia inteiro, que era outro desafio. Muita gente me dizia que eu era maluca, naquela época, todo dia eu entrava no batalhão.

Na verdade essa humanização dos sujeitos ali envolvidos, que acaba que se tem uma visão muito deturpada, inclusive, nesse processo de naturalização desse cotidiano tão violento. Eu li a história e achei muito interessante porque muitas vezes me vi também nesse papel. Na sua pesquisa, o que você tira de aprendizado?

R: Eu acho que tiraria, em relação aos segmentos (policiais, moradores e varejistas de drogas) que estão envolvidos nesse processo, eu diria que os três tem um entendimento muito diferente sobre essa questão do direito à Segurança Pública. Porque, política de segurança, a gente não tem no Rio de Janeiro, mas tentativas de programas, como a própria UPP. Parte dos problemas deles (programas de segurança) é, justamente, porque não conseguem reconhecer que esses programas devem existir para garantir o direito do morador de favela. Justamente, porque não trabalha nessa dimensão do direito, dificilmente, o morador vai entender essa política. Como é que você gradativamente constrói o direito à segurança pública numa perspectiva republicada e que de fato o morador seja sujeito desse processo? Se você chamar o morador para ir lutar para abrir uma escola, e ele vai, mas se você chamar para lutar pelo direito à segurança pública, ele não vai se reconhecer nesse processo. Precisa ser muito mais

estudada a maneira como se constrói isso. Com a polícia, na verdade, eu confirmei muito do que eu pensava: as representações sobre os criminosos armados, a representação em relação aos moradores de favela, a lógica bélica estabelecida em todo nesse processo. O maior aprendizado que eu tive desse trabalho da tese e do próprio livro foi que seja possível você trabalhar essa temática nessa perspectiva de mobilização dos moradores. Eu acredito que o direito à segurança pública no Rio de Janeiro só vai se efetivar para todas as partes da cidade quando, de fato, todas as partes tiverem envolvidas. Isso não ocorre hoje porque se vê os moradores de favela como coitadinhos e que ficam esperando o salvador da pátria que vai resolver os problemas. E eu, justamente, veio tentando contribuir no processo na Maré para que próprios moradores entendam que eles precisam dá um basta nessa violação que acontece com eles. Eles que tem que produzir essa mudança, não é ninguém. Enfim, acho que o maior aprendizado é esse.

E nesse momento muito específico que houve a ocupação militar na Maré. Me conta um pouco do que você está falando sobre esse processo militarização da Maré que duraria 3 meses que durou mais de 1 ano e 3 meses, e como você vê isso e por que isso vira um livro?

E: Nesse processo da tese. A gente agora vai ter que abrir um campo de trabalho, como tem na área de educação, de arte e cultura. E quando houve a entrada do Exército, numa resposta a situação que a cidade vivia nessa relação com os grandes eventos, e de alguma maneira acompanhei de longe esse processo no Alemão, uma violência muito forte com a ocupação do exército, uma aberração na verdade. Porque o Exército não deveria ter essa função, quando veio pra Maré, a gente ficou pensando em entender o que isso significa, do ponto de vista do que a gente vem acumulando, desde 2009, quando teve a 1ª Conferência Nacional de Segurança Pública. A gente conseguiu fazer uma conferência livre aqui na Maré e participou da conferência nacional. A gente estava de uma maneira muito tímida tentando pautar esse tema da Segurança Pública aqui na Maré. Quando o Exército veio, a gente viu uma oportunidade de estar tentando entender. Primeiro, a abordagem do Exército, se era uma abordagem diferente da polícia do ponto de vista da violação, da representação dos moradores. A gente via também a oportunidade estar envolvendo os moradores em algo que, alguma maneira, ia afetar o cotidiano da vida deles. A ideia de fazer a pesquisa e, a gente

entrevista novamente só os moradores, para entender a percepção deles da entrada do Exército. Entender a configuração, o momento, o contexto que a gente estava vivendo. A ocupação da polícia em algumas áreas aqui no entorno da Maré, como Alemão, Manguinhos, Jacarezinho, mudou a configuração do tráfico aqui na Nova Holanda, nas áreas do comando vermelho, principalmente. Na verdade, foi mais uma razão para entender o que esse processo militar interferia de fato nessa questão do direito a segurança pública. Então, a proposta foi essa, entrevistar moradores para saber a percepção deles, sempre nessa perspectiva de qual é a representação que o morador tem seja da polícia seja do Exército, sobre o papel e construir o discurso do morador sobre essa percepção. Então, o livro faz essa trajetória em relação ao momento que o Exército teve aqui, um registro disso. Então, tem um vídeo que também foi feito e tem muito a ver com isso. Não vai ser só um livro, mas o vídeo tem um alcance maior, sobre o quanto as pessoas estranham isso ou não. E ser mais algo que pode ajudar nessa reflexão do direito a Segurança Pública. Então, na verdade a gente está se propondo a estar em qualquer processo que venha mexer na questão da segurança aqui (na Maré).

É possível considerar que a gente viveu um estado de exceção na maré? Como você avalia isso?

R: Sim. Eu acho que é uma das constatações, porque na verdade se suspendeu o poder da polícia agir. Era o Exército que coordenava esse processo da própria atuação da Segurança Pública. Mas a gente percebeu, por exemplo, que o sentimento, a percepção do morador, ele foi diferente no início de quando o Exército entrou, para o momento de quando o Exército sai. A gente viu que a preparação da entrada do Exército na Maré foi diferente em relação aos grupos criminosos armados. Por exemplo, você vê nos boletins de acompanhamento de operações policiais no ano passado (2016), a área que teve mais operação foi a do Comando Vermelho. Na época, antes do Exército entrar, houve um conjunto de ações da polícia civil, da polícia militar, para desmontar o Comando Vermelho. Enquanto na outra região, do Terceiro Comando, eles até fizeram prisões, mas não como foi feito na área do Comando Vermelho. Tanto que, se você ouve o discurso dos moradores e presidente de associação de moradores que eu entrevistei, de que o pessoal do tráfico do Terceiro Comando não acreditava que o Exército fosse ocupar a sua área, entende? E isso se confirmou do ponto de vista coerente, porque o Comando Vermelho estava esperando a entrada do Exército e eles saíram da favela.

A gente assistiu isso aqui, numa sexta-feira, eles debandarem pela Baía de Guanabara, de barco. Esse movimento não aconteceu do outro lado, onde tem o Terceiro Comando. Nesse 1 ano e 3 meses (de presença das Forças Armadas), os conflitos aconteceram com mais intensidade na área do Terceiro Comando, porque eles (os traficantes) não recuaram. Então, quando ocorre a morte do soldado do Exército, passam a ter uma atuação muito pior do que eles tinham no início e passam a violar até mais, de uma forma muito mais enérgica do que a polícia.

Inicialmente, a gente fez uma audiência pública com o secretário de Segurança, José Mariano Beltrame aqui. A ideia era construir um processo de ocupação da polícia de uma maneira a respeitar o direito dos moradores. Houve uma crença, os próprios moradores falavam isso, e na verdade isso não aconteceu. A gente viu aos poucos que o Exército estava doido para ir embora daqui. Na verdade, conversando, inclusive, com o comandante geral, o primeiro que teve, já que a cada dois meses mudava a corporação que estava aqui, vieram corporações de outros estados do Brasil, sem experiência de trabalhos em áreas conflituosas.

Muitos jovens, né?

R: Muito jovens. O próprio comandante, me lembro que veio aqui uma vez, porque eles estavam tentando no início estabelecer relações com as organizações locais, falou que achava que o Exército não tinha sido totalmente informado e preparado para o que encontraram aqui na Maré. Essas informações são importantes para a gente ver o quanto o Estado falta com o respeito com a população de favela. Se você pensar nos gastos, que era 1,6 milhões por dia, isso chegou quase a 600 milhões. E se você olhar o orçamento da prefeitura gasto, de 2009 a 2016, na Maré foram 332 milhões com tudo. Em 7 anos se gastou a metade em projeto sociais do que o Exército gastou em 13 meses na Maré com aparato bélico. Quando você vai olhar para essas informações, é muito relevante para gente construir outras experiências a partir disso. Acho que é muito relevante a gente estar escrevendo sobre isso, sobre esses processos. O livro ele vai, justamente, contar um pouco, vai situar o momento que a gente está vivendo e vai mostrar um pouco da pesquisa sobre a percepção dos moradores e mostrar mais uma vez que foi uma experiência desastrosa.

Existe um processo de militarização da Maré e do Rio de Janeiro, tanto que o Exército entra com toda uma lógica de guerra para preparar o terreno para a entrada das UPPs. A UPP não entrou, mas o processo de militarização é constante. Diante disso, como esse processo de militarização, tanto na ocupação militar como nessas operações policiais, interfere na vida dos moradores da Maré?

E: Acho que essa pergunta é muito importante. É uma pergunta que a gente precisa estudar muito sobre ela para realmente tocar nas questões estruturais. Porque essa dimensão, a partir do momento em que a gente constata essa militarização da realidade, que vem desde a ocupação do Exército, que fica muito evidente, mas se você olhar historicamente essa militarização ela sempre aconteceu. A lógica sempre foi uma lógica bélica. E ela hoje é muito mais forte. Ela é muito mais referendada pelo nível de violência que acontece. E é justificada assim: quanto mais enfrentamento, mais se justifica a lógica bélica aqui. O que é totalmente equivocado. O que a gente precisa chamar atenção de uma maneira muito séria tem a ver com essa pergunta que você fez. A gente não tem a dimensão dos prejuízos que isso vem causando a vida das pessoas aqui. E aí eu digo prejuízos materiais, psicológicos, prejuízos do ponto de vista das doenças que as pessoas vem adquirindo, das fobias, prejuízos na própria forma que as pessoas se constituem no lugar, como parte do lugar que elas vivem, fazem suas moradas, as suas relações de vizinhança, de espaços comunitários. Isso é muito grave, a gente não tem a dimensão disso, e acho que a gente precisa se debruçar sobre isso. Essa proposta de monitoramento das ações de policiais da Maré, em 2016, tenta justamente ser uma resposta a essa pergunta. A gente não consegue, de uma maneira clara, influenciar na culpabilização de quem comete essas violações. É um processo muito complexo que a gente precisa também desvelar e achar um caminho. Então, a polícia vem aqui e mata. A gente não consegue provar que foi a polícia que matou. Tem um caminho para ser feito que é tipo: acabar com essa impunidade da polícia e de fato construir processos investigativos para que a pessoa pague por isso. Porque as pessoas aqui se sentem sem nenhuma possibilidade de cobrar sobre uma violação que acontece. Então, existe um processo (de convencimento) de que é preciso registrar (a ocorrência), porque isso vai gerar uma onda de reconhecimento dos direitos aqui. Outro processo é assim, enquanto isso não vem, as pessoas estão sofrendo de uma maneira no campo objetivo e subjetivo absurdo. Então, essa dimensão objetiva e subjetiva dos prejuízos, dos males que isso causa à população, a gente visibiliza para a própria população quando faz

esse o acompanhamento das operações. Em 2016, a gente fez isso de uma maneira geral, quantos dias de escolas fechados, o que significa em termos de carga horária perdido para as crianças em 1 ano delas; em 20 dias de posto de saúde fechado, quantas pessoas que deixaram de ser atendidas? São os prejuízos materiais que estão aí, mas também tem muitos prejuízos psicológicos, subjetivos, que a gente não consegue quantificar. A gente está no meio de um front. O objetivo desse trabalho para 2017, é justamente pensar um pouco mais aprofundado, O que tudo isso significou na educação, saúde ... Será que a gente consegue chegar a esse nível de entendimento para gente pensar em política pública que dê conta de responder a uma demanda tão forte de uma área com tantas violências envolvidas? A questão das mulheres, das crianças e adolescentes? A gente vive um nível de violências difusas que impressiona. A gente tem um plantão sócio jurídico às sextas-feiras, que teve um plantão, no mês passado (março de 2017) que tivemos três atendimentos voltados para questão de abusos sexuais de crianças, só que um desses atendimentos, a própria criança de 13 anos veio pedir ajuda. Existe uma violência que a gente precisa entender e qualificar. Acho que é o passo para gente poder, minimamente, falar de um lugar de direitos. As pessoas estão vivendo uma situação limite aqui, em todos os níveis de violência, não somente no nível de grupos armados, a violência bélica, que tem a ver com as armas que chegam aqui, da maneira que elas são utilizadas, isso é um processo. Mas, os efeitos desse processo bélico, que adocece as pessoas, a gente não consegue dimensionar. É um trabalho muito sério que é preciso realizar.

A Redes tem a gestão de equipamentos públicos como a Lona Cultural e a própria creche. Como essa política?

R: A creche não. A gente só ajudou a lutar para ter a creche.

De equipamentos públicos, a Rede só tá com a Lona?

R: É.

A Redes faz a gestão nessa área de conflito da rua principal, no principal equipamento público de cultura, que é a Lona da Maré. Do ponto de vista dessa guerra dos grupos armados, quanto da ocupação militar, como a cultura na Maré é impactada nesse processo?

A arte e a cultura são impactadas, no caso, acho que num processo anterior. Áreas como a Maré tem muito pouco equipamento de cultura público. E a Lona é um exemplo disso porque ele é o único equipamento de cultura público. Porque o Centro de Artes e o Bela Maré são equipamentos construídos dentro da proposta de eixos de trabalho de duas organizações da sociedade civil (Redes e Observatório de Favelas). A Lona, no caso, foi construída com a proposta, na origem desse processo, a ver com botar ali (na rua Ivanildo Alves) justamente para ver a cultura impactar na dinâmica da violência. Para você ter uma ideia, o Batalhão de Polícia (22ºBPM- Maré), iria ser lá também. Só que o que a gente está percebendo que os equipamentos colocados lá, não conseguiram impactar na questão da violência, ao contrário, a questão da violência está impactando na questão de funcionamento dos equipamentos. Quando a gente resolveu dentro da Maré a concorrer pela gestão pública do espaço, qual foi o entendimento? Porque, assim a gente não se propõe, mas a gente já recebeu convite para gestão de equipamento de posto de saúde, da própria creche, que tinha a ver com a luta da associação dos moradores e a gente ajudou a segurar esse espaço para creche continuar. A gente teve um papel nesse sentido, de garantir a creche. A gente fez uma pressão na secretaria de desenvolvimento social, na época, para que a creche fosse uma creche pública. E, na realidade, convenceu o Jarbas que era o presidente (da associação de moradores da Nova Holanda), de quem teria que fazer creche é o poder público. Porque a gente na verdade não tem esse desejo de ocupar espaço. É uma linha política nossa de não querer ocupar, ao contrário, a gente quer mostrar o potencial da organização da sociedade civil nesse processo de construir ações exemplares que impactem na política pública.

Só que a lona tinha uma questão muito particular. Ela estava dois anos fechada por conta do impacto da violência nela, foi quando a gente concorreu (ao edital).

Qual foi o ano?

A gente está desde 2009, quando a Jandira Feghali era secretária (municipal) de Cultura. A gente soube do anúncio de que ela (Jandira) iria tirar a Lona daquele lugar. E na época, a gente pediu uma reunião para dizer: - “Olha o ideal não é tirar a lona, ao contrário, você tem que incrementar esse espaço porque é o único espaço de cultura”. Porque também a gente ficou com medo tirar dali e depois não ter nada. Teve reunião na RA (30ª Região Administrativa), teve reunião na Lona, foi toda uma movimentação de organizações aqui (da

Maré). Aí, ela (Jandira) disse: - “Então tá, a Lona vai ficar aí, mas vamos fazer obra e vai ter que ter um grupo local para gestão da Lona”. E ela anunciou que iria fazer um edital para selecionar. A gente teve essa discussão interna: a gente vai concorrer, como é que é isso? A preocupação era a de que houvesse uma gestão real que garantisse a abertura da lona. Todo mundo que foi concorrer, teve uma reunião pra ver o estado da Lona. Era um estado deplorável, tudo quebrado, não tinha computador, não tinha nada lá. As coisas que tinham, tinham se acabado, inclusive, a biblioteca. A gente pensou, na época, que era uma furada (gerir a Lona), porque o valor mensal, desde aquela época, é R\$ 22 mil reais para fazer toda a gestão da Lona. Porque, em outros espaços, a Lona tem bilheteria, mas aqui não tem como ter bilheteria.

A gente fez uma discussão interna, na época estava, justamente, estruturando o eixo de segurança. E a gente pensou que talvez fosse interessante concorrer, não só pela questão da arte e da cultura, mas pela questão do envolvimento daquele território para impactar na questão da violência. Então, todo argumento do projeto, que a gente concorreu da primeira vez, foi em cima da questão da segurança pública, da questão da garantia de manter, de uma forma republicada, um espaço de cultura aberto. Tanto que o projeto pedagógico da lona não é só um projeto de fazer show. A gente tá do lado de Nova Maré, que é a comunidade da Maré que tem os piores indicadores, por conta da formação. Muita criança ali que não estava na escola, porque na época, a gente tinha feito também o levantamento das crianças fora da escola no censo. A gente pensou: a gente pode trabalhar toda essa expertise social para interferir na violência.

É um projeto que está aberto para manter a Lona aberta. Porque não tem como pagar toda a estrutura daquela Lona sem entrar recursos de bilheteria, como entra nas outras lonas para o seu funcionamento. Ela é um equipamento de cultura, então incluímos, por exemplo, projetos para as mulheres. A gente começou a ocupar o espaço com projetos para levar para aquela região alguma opção para população que está ali do lado. Tem a Vila Olímpica, o Uerê, mas que mexe muito pouco com a configuração da violência. A gente percebeu que, na verdade, as instituições são impactadas pela violência. O pessoal do tráfico de lá quer show, mas a gente tem que explicar que não tem como, enquanto o município não fizer uma melhoria real daquele espaço. É um lugar que tem uma precariedade na acústica, na produção de qualquer coisa. Como equipamento de cultura é muito ruim.

Mas a cada dois anos eles fazem um novo edital, porque quem na verdade concorreu desde a primeira vez é o pessoal da Rádio Maré, mas acaba que, desde o primeiro, a gente acabou apresentando um projeto mais factível para própria prefeitura. Ela acaba tendo uma lona que funciona, mas é complicado porque tinha que ter uma gestão muito mais arrojada, com muito mais recursos públicos, e não tem. Como é uma área muito problemática, ainda mais agora com os conflitos, a gente vive nessa corda bamba do que a gente faz. Qual é o papel que a gente pode cumprir ali. Mas a gente tá mais ali pela questão da segurança e da violência, do que pela própria parte da arte e da cultura, mas que vem produzindo coisas muito legais: o Maré de Rock, a gente vem conseguindo fazer umas coisas ali bem interessante, mas o ideal era investir ali como equipamento. O Centro de Artes, por como exemplo, está ajudando no processo da Lona junto com outros grupos. A proposta que a gente fez para a prefeitura que de criar um conselho que também pudesse agregar outros grupos culturais. O pessoal do rock, dos blocos que agora tem vários, mas ainda é uma coisa complexa. Aqui na Maré, a gente ainda vive uma divisão, mas o modelo poderia ser esse.

Quais são as possibilidades que você vê para se pensar numa política pública de segurança que respeite a dignidade humana?

R: A gente vive uma realidade muito complexa no Rio de Janeiro, a gente vai ter que trabalhar muito ainda e talvez não veja em vida esse processo ainda acontecer. Mas o meu foco, e o que eu acredito, um dos caminhos é, justamente, a população demandar e entender esse direito. Eu acredito que o dia em que a população da Maré, das favelas, demande uma postura diferente do Estado no sentido de não só responder a violação que acontece de uma maneira específica, mas dizer: - Olha só a gente quer que o Estado, através dos seus órgãos, do aparato de Segurança Pública e da Justiça, reconheça que o morador da Maré e de qualquer outra favela tem que ser pensado como sujeito de direitos no campo da Segurança Pública. O próprio morador demandar isso, porque tem um juízo de que o morador de favela não quer a polícia. Não querem esse tipo de polícia, esse tipo de profissional. Tem toda uma discussão. A gente viveu a experiência da opressão, os pobres nunca tiveram, pela minha perspectiva, uma experiência republicana e direito a segurança. Desde que a favela existiu a polícia existiu, justamente, para nos oprimir. Então, pensar em polícia é muito difícil para um morador de favela, reconhecendo no policial um profissional que pode proteger, que o papel é proteger e

restringir violências. A gente precisa trabalhar para entender o papel já que a polícia existe, já que estamos em sociedade, já que como é que a gente faz esse processo acontecer. Então, o caminho é o caminho dos direitos como a gente foi conquistando os outros direitos. É o trabalho que a gente vem fazendo aqui.

Uma última perguntinha, só pra não dizer que não falei de flores, qual o termo que você prefere, comunidade ou favela?

R: Prefiro favela porque tem muito a ver com minha inserção na associação de moradores, porque me incomodava ver as pessoas pensarem que favela é um termo negativo, porque eu acho que favela denota uma experiência de identidade muito específica de uma determinada população que foi oprimida, que sofreu, mas que ao mesmo tempo criou alternativas. Que hoje tem uma potencialidade e ajudou nesse processo de mudança na favela. Se a gente olhar para as mudanças na cidade, a favela tem o seu protagonismo, um protagonismo que nunca é reconhecido, então, quando você fala em comunidade para mim descaracteriza a minha experiência como favela. Então, no que eu posso escrever, eu escrevo favela. Às vezes tem tanto favela no texto que eu tenho que colocar uma comunidade porque as pessoas associam diretamente uma coisa igual à outra, mas politicamente, eu defendo o termo favela e não acho que isso seja pejorativo. Ao contrário é uma marca de uma identidade e uma diversidade que a gente tem na população. É como dizer eu sou negro, eu sou favelado e isso me orgulha, isso faz parte da minha história.

4 – GEANDRA NOBRE (18/03/2017)

Geandra Nobre é atriz da Cia Marginal e organizadora do Sarau da Roça.

Nome completo, qual é sua idade, quanto tempo você mora na Maré?

Geandra Nobre, tenho 34 anos. Moro na Maré desde 94, vim parar aqui por um processo de remoção.

Como foi essa remoção?

R: Morávamos em Maria da Graça e, ao longo dos anos, a secretaria de Habitação sempre tentou remover aquelas famílias daquele local. Só que teve muita resistência e insistências,

mas no governo do Conde (prefeito Luiz Paulo Conde) conseguiu uma liminar que chegou sem aviso prévio. Chegou um monte de caminhão de lixo da Comlurb para que as pessoas saíssem naquele mesmo dia. Ou saía, ou ia pra Leão XIII. E a minha família, sem muita opção, botou tudo no caminhão do lixo e a gente veio removido dentro de um caminhão de lixo da Comlurb para Maré. Então, eu vim direto pra cá, no Pinheiro, e a gente ficou no Kinder Ovo por um ano. Era um lugar bem pequenininho que só cabia a cama e as coisas da minha mãe ficavam do lado de fora. Então, toda a mobília, tipo fogão, geladeira, guarda-roupa, foi colocada embaixo de uma lona azul e os filhos também foram divididos nos quadradinhos dos outros vizinhos que não tinham filhos ou não tinham muita gente. Então, a gente dormia na casa do Seu Josias, na Dona Laura, e comia na kitnet da minha mãe. E tudo era muito coletivo. Um coletivo sem nenhuma infraestrutura, então, tinha um banheiro coletivo que era nojento; tinha uma cozinha coletiva que tinha um esgoto a céu aberto que também era nojenta, era tudo muito nojento. Só em 97 que a minha mãe e todas as famílias começaram a ganhar as casas. Só que a ideia da prefeitura era separar as famílias, então, queriam jogar minha mãe para Costa Barros, a tia Célia pra Sepetiba, e a Dona Laura ficaria aqui. Mas a minha mãe não quis isso, não quis separar, porque você já vem pra um lugar que a gente não conhecia, você já é arrancado de um lugar que é sua identidade que é o lugar que você mora, colocado em um outro lugar e ainda eles (a Prefeitura) querem separar as pessoas. Ninguém queria. Vai ficar todo mundo junto. Aí, não satisfeito, a Prefeitura tenta alocar minha mãe no Salsa e Merengue, mas nas casas finais que é de frente pro valão e como minha mãe tinha ainda criança pequena, ela não queria ir pra frente do valão. Aí a mudança (a mobília) foi e minha mãe ficou. Rolou outra confusão. Éramos seis pessoas num quadradinho bem pequeno e a ideia de chamar de Kinder Ovo é porque, toda vez que você abria uma casa daquela, um quadradinho, você via uma surpresa. Minha mãe tinha uma surpresa de 5 filhos.

Como começou o seu interesse em trabalhar com cultura na Maré?

R: No projeto “Adolescento” que tinha no Ceasm. O projeto era voltado para saúde e pensar políticas públicas para jovens, mas voltado para juventude na área de saúde. Porque lá nos postos têm o pediatra, o ginecologista, mas não tem o um médico chamado hebiatra, que é o médico especialista para atender adolescente. E para que os adolescentes e jovens fossem mais desinibidos para falar, havia aulas de teatro. A ideia era duas coisas: fazer a gente ser

mais desinibido e também ensinar ao favelado a falar. Porque não pode falar de qualquer jeito, né? Acha que eu sou otária? Saquei logo o que que era. E eu brigava tanto, porque não queria fazer essa porra. A gente tinha aula de história da Maré, teatro, educação e saúde durante a semana. E eu odiava o teatro. Eu odiava porque eu tinha que me comportar, eu sabia que era para isso, entendeu? E eu não ia nessa porra do teatro. Só que em um determinado tempo do projeto, eles conseguem controlar as pessoas. E a gente recebia uma bolsa de R\$50 reais. Então, começaram a dizer que se faltasse, seria descontada. Era R\$50, não vou perder, né? Vou lá fazer essa porra desse teatro.

Nessa época, você tinha quantos anos?

R: 16 anos. O legal é que as pessoas que estavam dando a aula de teatro, que naquela época era a Isabel Penoni e a Joana Levi, não queriam fazer esse papel do teatro para ensinar como a gente devia se comportar. Eu não sabia o que era teatro, mas isso não era teatro, era outra coisa, e também ninguém gostava do Adolescendo. Só que a Isabel e a Joana vieram com uma outra proposta de trabalho, de aprofundar o teatro e a cultura. A Isabel estava começando a entrar na carreira, mas a Joana tinha uma experiência, tinha feito várias peças, era a mulher do teatro. E brigaram muito com a coordenação do Adolescendo, e começaram a dar técnica de teatro, trabalho corporal, e propor temas. E a gente escolheu o tema da violência. E, nesse período, a gente faz uma performance chamada “Ninguém aqui é santo”. A partir desse momento, em que elas abrem esse espaço para “o que vocês querem trabalhar”, o meu interesse muda. E a partir daí vou me engajando mais no espaço do teatro. E me encontro no teatro, porque sempre fiz muito esporte e também atividade cultural. A minha experiência e formação sempre foi enquanto uma pessoa que vem da igreja. E dentro da igreja a gente tem grupos de mocidade, de jovens, que faz apresentação de coreografia, aprende a cantar, toca instrumento. Acho que essa coisa de entrar e ficar no teatro também vem muito dessas experiências acumuladas na vida. E não tinha pretensão de ser atriz, e de desinibir, mas como expressar algo com seu corpo, era o corpo, não só com as palavras. E a Joana e a Isabel tinha um trabalho físico. E como eu sou do esporte, eu adorava fazer o gato, trabalhar a coluna, colocar meu corpo em movimento. Acho que foi isso que me pegou no teatro, menos essa coisa de interpretação, mais o corpo em movimento.

E quando você vê esse mundo do teatro se abrindo, que outras possibilidades você viu se abrindo em termos de cultura na Maré. Porque eu acho que acompanhei todo o processo de criação da Cia Marginal. O que isso representa também de responsabilidade, de vontade de fazer as coisas mais na rua, ocupando esses espaços?

R: A gente tem 10 anos de Cia Marginal. E foi muito difícil. Colocar em um espaço social o grupo de teatro, que tem a sua origem na favela, com jovens da favela, e conseguir respaldo e respeito no mercado do teatro. A gente, ainda hoje, rala muito para manter esse grupo. Em 2006, a gente ganhou o nosso primeiro edital de fomento, da Mirian Munis. Fruto do trabalho “Você faz parte de uma guerra”, que era uma circulação que a gente fez com performance nas ruas da Maré. Esse trabalho de rua foi documentado, inscrito na Funarte e passou. Nessa performance, que foi em 2006, a gente falava da farsa que representava o Caveirão e a construção do Batalhão da Maré. Falava da farsa da falsa segurança com relação as questões da violência.

Encenando na rua?

R: Sim, fizemos na Marcílio Dias, Vila do João, Piscinão de Ramos, na Vila do João. O trabalho de rua começava assim: tinha os cinco atores em cena e um ficava de fora, atrás da plateia. A gente arrumava a plateia na rua, tinha que todo mundo trazer uma cadeira, e todo mundo sentava em sua cadeirinha. E Diogo ficava atrás com uma capa preta, essa capa preta de motoqueiro, e uma cabeça de caveira de papelão. Em um determinado momento do espetáculo, o Diogo gritava: “Sai da Rua morador!”. Só que o Diogo tem uma voz de homem e bem grave. E no dia que a gente fez na Vila do João, na Rua 9, o Diogo gritou e as pessoas correram desesperadas. As crianças começaram a gritar, chorar, todo mundo correu. E a gente pensou: olha o impacto disso. E continuamos a fazer o trabalho em todas as favelas.

É, exatamente, o que o caveirão fala quando tá entrando na favela...

R: Sempre. Até a gente se assustou, porque a gente não ouviu o Diogo, só viu o movimento. A reação foi rápida, o corpo fala. Tem um coisa dos corpos favelados, dos corpos negros, que ele tem uma condição de defesa. O corpo negro é muito diferente de um corpo branco, de um corpo que não mora na favela. Aquela ação, a gente estava num trabalho, que não tinha perigo, mas os nossos corpos corresponderam da mesma forma que os corpos da plateia. A

gente se jogou no chão, depois a gente entendeu. Já não era mais a adrenalina do espetáculo, de quando você vai pra cena, não pode errar texto, era outra adrenalina. E a gente documentou essas performances, essas apresentações, e tem essa cena, esse vídeo.

Tem me chamado muita atenção essa coisa do corpo favelado. O retrato que você fala do corpo que fala eu acho muito interessante. Como é isso? Me fala um pouco mais desse corpo favelado, desse corpo negro.

R: Eu fui percebendo muito através do teatro, essa sensibilidade do corpo. Tem uma coisa da criança que a gente diz que a criança favelada é esperta. Ela não tem inocência mais. Ela perdeu a ingenuidade que é tão característico de uma criança. E aí você coloca uma criança da favela e uma que não mora na favela, a criança da favela é muito mais esperta. Mas, ela não é mais esperta, ela foi condicionada a ser mais esperta.

Ela aprende a reagir mais rápido?

Sim, reage mais rápido, porque ela sabe qual é o jogo. Ela sabe responder, ela sabe bater e ela não chora. Ela não faz pirracinha. Essa coisa de criança que irrita, porque criança irrita, né? Você coloca ela numa creche faz o encontro de duas crianças, a outra chora, cai, arranha o joelho, e fala mãeeeeeeeeeee. A criança da favela dá um chorinho, passa a mão e continua correndo. E ela poderia fazer essa manha toda, mas as crianças da favela não têm esse tempo. E essa coisa eu fui percebendo cada vez mais pelo teatro. Quando tem caveirão, e a gente tá com visita, as pessoas não reagem da mesma forma. Quando dá um tiro, as pessoas não reagem da mesma forma. Mas também quando vem um tiro, eu tento entender de onde vem o som, quantas armas são, se são diferentes, se vem de lado diferente. Tem uma audição aguçada para o helicóptero. Eu estou namorando um menino que mora na rua do Senado, no centro. E no Centro, tem a Providência. Esses dias, começou o helicóptero com voo rasante. Eu dei um pulo da cama e falei: caralho, o helicóptero, tá tendo operação. E ele pergunta: Como é que você sabe que tá tendo operação? E eu disse: é o barulho do helicóptero da Polícia. E ele: “Não! Deve ser o helicóptero da Globo”. Eu não sei explicar, mas é diferente o barulho do helicóptero. Aí, perco o sono, e a gente liga a televisão. E vê a notícia de que está tendo operação na Providência e, naquele dia, morreu cinco pessoas. Inclusive, o irmão do nosso companheiro, o Thiago. Naquele dia!

Você tem uma crítica aos pesquisadores acadêmicos que tratam os favelados como objetos e não como sujeitos da sua própria história. Me conta um pouco de você enquanto pesquisadora do Musicultura.

R: Eu acho que tem uma cultura acadêmica muito foda, primeiramente, de valorização do conhecimento. Porque quando a gente tem pesquisadores que vem fazer entrevistas com moradores da Maré, não é todos assim, mas é 90%, suga o conteúdo da Maré, o conhecimento da Maré, e transformar esse conhecimento como dele. E não dá o crédito para pessoas. Aquela pessoa só é usada. Não dá crédito e não dá retorno. Eu já participei de diversos grupos focais e eu nunca recebi, mesmo que eu não leia. Você pode se relacionar com aquilo como presente. Olha só eu vou te dar minha tese de doutorado. É um bagulho assim, um livro, encadernado, mas o cara lembrou de mim. Meu nome está bem aqui, você se sente pertencente daquilo. Você não escreveu, mas você contribuiu com o seu conhecimento. Porque a pessoa elabora aquilo ali com o que tem, é um jogo duplo, entendeu? É uma troca, e eu acho muito escroto (a falta de troca). Eu fiz um filme chamado “Da nuvens pra baixo” que é inspirado nos Diários da Carolina Maria de Jesus. A ideia era fazer uma analogia com as Carolinas de hoje da Maré, um documentário. Então, a ideia era entrevistar mulheres da Maré, para que elas falassem dos seus diários de vida como a Carolina fez no seu “Quarto de Despejo”, para saber quais eram as continuidades e descontinuidades daquilo que Carolina escreveu há 60 anos. Mas, coloquei uma condição: só vou fazer se a pré-estreia for na Maré, e quando o filme ficar pronto, tem que dar uma cópia para todas as mulheres que vão fazer parte do filme. Eu quero que as pessoas que façam parte da produção sejam da Maré. A gente tem muitos profissionais, do câmara ao fotográfico tem que ser da Maré. E não é por que é coitadinho, não. Têm profissionais com condições de fazer um trabalho técnico bom, tem qualidade artística e conteúdo. Você tem que dá retorno pra pessoas. No Musicultura, que tem lá suas questões, mas o projeto teve a intenção de criar um banco de arquivos aqui para Maré e distribuir todas as produções que faz. Isso é importante. O Musicultura tem esse trabalho e formou muitos pesquisadores na Maré, que se não tivesse passado por lá, reproduziria o que os de fora fazem. Porque o fato de você morar na Maré, não te dá passaporte para você achar que reflete sobre esse espaço. Você só mora aqui, você tem que ter algum estímulo, alguma coisa que te toque para fazer com que você faça reflexões. Porque eu moro na Maré, então, com certeza eu

reflito sobre os meninos do tráfico, porque eu sou favelada? A gente fala do pesquisador de fora, mas tem pesquisador de dentro que faz a mesma coisa e reproduz a mesma lógica.

Me conta como surgiu a Roça, como é que foi essa ideia. O que é ter um espaço como esse que mobiliza gente tanto de dentro como de fora da Maré? Qual é o espírito?

R: A roça nasce muito da necessidade da construção de um espaço mais autônomo. A gente vem de um processo de construção de espaço que foram privatizados, principalmente, as Ongs. Tem o Museu da Maré, a Redes tem o Centro de Artes, mas são todos privatizados. Mas, foram construídos por conta da necessidade daqui. E quando você precisa acessar esses espaços, você não tem como conseguir o acesso. É muito difícil. Uma coisa é você ter um salão de festa, que investiu dinheiro e alugar. Outra coisa é você ter um Centro de Artes que foi construído a partir de demandas e de financiamento público e não ser acessível. A gente começa a pensar em construir esses espaços para abrir para as pessoas se apropriarem. E aí, cada um tinha um desejo pessoal. A Priscila, como é psicóloga, queria muito ter um espaço para fazer um trabalho com mulheres, crianças, e hoje ela conseguiu, o Casulo, para fazer atendimento psicológico, que foi no que se formou, atender com preços em custo. A Gizele, por ser jornalista, queria ter um jornal em que pudesse ser mais autônoma nas suas matérias. O Timo que é geógrafo e, estava trabalhando muito com pequenos produtores, queria fazer um trabalho de revenda de produtos desses pequenos produtores de agroecologia. E eu, na verdade, queria ter uma coisa mais simples que era um bar. Mas um bar legal com um som, música ambiente, uma rede, que tivesse livros, que não fosse um bar com a mesma dinâmica de bar, mas não desses convencionais. E aí, a gente começa a conversar sobre isso, só que são muitos desejos e quatro pessoas que não tem nada a ver. E aí a gente começou a construir a Roça com a revenda de produtos porque era mais fácil. A gente criou um meio para fazer entregas domiciliares, e fomos construindo a Roça de forma autônoma, para ter uma renda complementar.

E quando é lançada a Roça?

R: Acho que em 2010. Depois de conseguir um espaço físico, a gente passou a dividir um espaço comunitário e um econômico: o econômico, é pra revenda e ganhar um dinheiro com isso. Vender produtos dentro de uma economia justa, que o cliente tenham um preço por um

valor justo e que o vendedor também ganhe o justo, que não tenha exploração do trabalho, nem uma sacanagem com o consumidor. É um espaço comunitário que é pra fazer atividades comunitárias, que não são atividades. Tipo Cine Pipoca e o Cine Criança, um só pra adulto e outro pra criança. Inclusive, a gente passou o filme “Quase dois irmãos” aqui no Morro do Timbau, que é Terceiro Comando. A ideia era discutir mobilização, falar de luta de classes, da cadeia e, no meio do filme tem uma cena que o cara grita: - É o Comando. É o comando que manda aqui” (referência ao Comando Vermelho). Caralho, eu olho pro lado, porque a loja ficava ao lado do tráfico (do TC), eu olhei pra cara da Priscila, que já estava bege. Porque são coisas que estala na hora, e a gente ficou na dúvida se deixava o filme rolar. E mantemos, qualquer coisa, eu chamo a minha mãe. Tudo eu chamo a minha mãe porque é a família, é a mais velha, tem mais conceito. A gente continuou, mas foi tenso. Às vezes a gente planeja as coisas e, mesmo sendo daqui, esquece dos detalhes (do conflito entre as facções TC e CV), a gente passa despercebido.

E o Sarau da Roça?

R: O Sarau, começou há 4 anos, muito por acaso. O Alex e a Adriana, que são dois companheiros que moram em Bonsucesso, agora, tinham acabado de receber um grupo de hip hop, de São Paulo. Estava na época das manifestações, em 2013. E precisa de um lugar porque a galera queria cantar, como a Roça sempre foi um espaço aberto, liberamos. Veio meia dúzia de “gato pingado” porque não teve tempo de fazer a divulgação. Depois daquele dia, surgiu a ideia de fazer uma vez por mês, no sábado, o Sarau da Roça. E a ideia é microfone aberto, a gente sempre convida uma banda pra tocar, têm comidas, bebidas, e a diversão vai até o último a sair. Geralmente, a gente faz até 7 da manhã. Na noite de Sarau, a gente tinha uma oficina para produzir cerveja artesanal para difundir e compartilhar o conhecimento que a gente tem. A gente começou uma experiência de autogestão. Agora a gente está fazendo uma de produção de cerveja. Pra você, por exemplo, aprender a fazer cerveja, um workshop de 8 horas, você tem que pagar de R\$ 400 a R\$ 600 reais. Quem tem essa grana, meu amor? Se meu aluguel é R\$ 450, meu amor. Vou dar R\$ 400 reais numa oficina de cerveja? Então, a gente também aprende, porque a Roça fazia parte de um outro grupo popular chamado Fórum Popular de Apoio Mútuo, que era um coletivo que estava reunindo várias pessoas de favelas, muito naquele contexto das manifestações de 2013, e a

ideia era tentar fazer uma unificação de atividades. Então, o fórum surge na época das manifestações, e a ideia da gente era fazer um bloco de favela que tivesse todo mundo junto nas manifestações. E aí nessa ideia do fórum, teve um evento chamado “Economias Comunitárias”, que a ideia era juntar grupos autônomos que trabalhavam com a questão econômica. E a gente fez um encontro desse aqui, e conseguiu a quadra (quadra do bloco Corações Unidos).

Como foi a produção de cerveja?

R: Nesse encontro veio um mestre cervejeiro, o André, e ele veio compartilhar o conhecimento dele com a gente. E aí a gente pensou: por que não produzir cerveja? Imagina cada favela produzindo a sua própria cerveja? A gente ganhou uma bolsa que era para o Fiel (rapper Fiel do Santa Marta), porque ele falou que não podia ir, sei lá, bebeu demais. E logo de manhã, o Timo me perturbou dizendo que tinha que ir alguém pra não perder. Passei 8 horas aprendendo a fazer cerveja e passei o conhecimento pra cá. E a partir disso, a ideia é difundir esse conhecimento. Então, quem quiser aprender, é só chegar aqui. A gente faz aqui aberto pra todo mundo ver. Nossa loja é pequena, então, a gente diz que a rua é extensão da loja. Então, todo mundo que passa vê. Se está higienizada, vê o processo, vê as baratinhas andando pra lá e pra cá (risos), não tem como esconder nada aqui. Esse é o lance da Roça, sempre popularizar o conhecimento que às vezes é muito restrito.

Como é que isso, da rua ser extensão a do bar? Como foi essa experiência da Roça ocupar a rua com a Maré completamente militarizada?

R: A gente achou que ia conseguir peitar o exército. Porque a gente sempre fez debate aqui e atividades. E no período da ocupação, que foi também durante a Copa, a gente arrumou de fazer um evento chamado “Copa pra quem?”. A ideia era pegar vídeos de denúncias, porque estava tendo muitos vídeos de denúncia do exército aqui na Maré, e passar aqui pra gente discutir. Fizemos um monte de cartazes, porque a gente gosta de divulgar, quer que as pessoas saibam. Colamos um monte de cartazes no Morro do Timbau, porque nosso foco é o morro. Vamos até aonde as pernas aguentam, na Oliveira (rua), na Capivari, que são coisas que as pessoas não veem, se você não divulgar. Copa Pra quem? A gente não fala em “debate”. Uma atividade pra comer, beber, dançar e também conversar, bater papo. A gente não fala de debate

ou palestra, é muito ruim. No dia da atividade, eu cheguei mais cedo porque sempre faço as comidas do evento, boto a cerveja pra gelar, ligo o som, varro a rua, e também tem que garantir que ninguém estacione carro na rua. Porque se estacionar, não dá pra achar o motorista depois. Então, eu vim pra cá, às 15h pra prepara tudo. E vejo um jipe do Exército e quatro homens desceram. Um dos soldados já veio dizendo: “Boa tarde senhora, a gente viu uma divulgação de atividade aqui. A gente queria saber que atividade é essa”. Eu fingi que não entendi e disse: o que moço? Ele arrancou um cartaz da parede e falou: ‘Essa atividade aqui. Eu quero saber que horas vai começar, que horas vai acabar, porque a senhora sabe que o Exército está presente. E se a senhora precisar de segurança, nós estaremos aqui’. E eu disse que não precisava, que era só uma festinha. E eles foram embora. Daqui há pouco, desce o presidente da associação de moradores, que na época era o Osmar, roxo de raiva e gritando: ‘Da Roça, o Batalhão me ligou dizendo que vocês vão fazer uma atividade. Que atividade é essa? Eu fiquei sem saber o que falar pra eles, porque eu não sei o que está acontecendo na minha favela. Eles começaram a me esculachar’. E eu falei a mesma coisa que disse para os soldados. Às 19 horas, chega dois carros grandes, não era jipe não, do Exército. Eles se posicionam na rua e formaram um paredão, devia ter uns 30 homens. Eu comecei a me tremer. Liguei pro Timo e sai chamando todo mundo. O comandante responsável falou: “Senhora eu estou aqui para fazer a segurança do evento” E ficaram. A atividade que a gente ia fazer era passar vídeo de denúncia contra o Exército, mas passei outras coisas. Ai fui explicando a situação um a um no ouvido. Passei um vídeo sobre a manifestação e 2013, mas nenhum vídeo de manifestação de favela pra não gerar problema, conflito. Eu pensei em bancar a atividade, mas não tinha como bancar. Quem me garante depois?

Como você se sentiu, sendo cerceada, tipo ditadura militar?

R: Eu me senti muito oprimida. Muito oprimida. E não teve nenhum diálogo. Não dava pra bancar, porque estou aqui todo dia, pensei: vão acabar com a loja. Porque tinha todo o histórico do Santa Marta com a UPP, com a militarização. Então, eu achei melhor dar três passos pra trás, e garantir o espaço e ter de outra forma, do que peitar um negócio que você vai perder. Pode vim aqui, fazer confusão, a gente faz cerveja que não é, não regulamentada, poderia implicar com isso. O Timo é Alemão, é estrangeiro, não pode fazer manifestação, porque tem conflitos diplomáticos.

E ainda tinha a questão da GLO, Garantia de Lei e da Ordem que estava colocada aqui?

R: E tinha horário pra acabar. Eles falaram que 22h tinha que acabar. As nossas atividades, nossas festas vão até uma da manhã, às vezes até 7h. Outra vez foi no Sarau, e aqui cheio. A gente bota cadeira, bota tudo. E o carro do Exército, o jipe, passou, e todo mundo teve que levantar das cadeiras. Depois passou de volta, e todo mundo levantou das cadeiras. Ele fez umas três vezes. Até que parou lá em cima e começou a jogar luzinha. Eu peguei o microfone e falei pra galera não responder à provocação. Não satisfeito, os desgraçados começaram a ficar botando as luzinhas na cara das pessoas. Depois que botou a luz, a galera já foi se irritando. Um monte de gente militante aqui, já saturado, um monte de gente que não é militante, que é da maré estava participando. Tinha um monte de militante que tinha acabado de fazer manifestação da Copa, então, estava todo mundo quente. Não satisfeitos, passaram uma quarta vez e pararam lá embaixo. Subiu um “anão de jardim” e veio aqui perguntar quem era o responsável pela atividade. A gente respondeu que era todo mundo, aí ele mandou desligar o som. Aí eu já estava com 2 litrão (garrafa de cerveja de 2 litros) na mão e falei: sou eu. E ele veio me peitando. E ele disse: “houve uma denúncia de som alto”. Eu perguntei quem denunciou. E ele respondeu: “é denuncia senhora, eu não posso dizer não”. E quem estava tocando era o Chivitos, que não é um som, é banda de rock, com som mais melódico. O nosso equipamento não tem como colocar som alto, porque distorce, na caixa de som e no microfone. Não estava alto. Ele veio fazer graça. Aí eu falei: não vou baixar. E ele: - “você vai baixar, porque senão a festa vai acabar e eu vou te dá voz de prisão por desacato”. Aí eu falei: gente, pegue os celulares, estamos sendo coagidos. E começou a confusão. O Sinésio (integrante da banda Los Chivitos) e o Timo tomaram a frente da discussão e disseram que baixaria o som. Mas eles continuaram lá embaixo botando luzinha na cara de todo mundo. E aí o sarau acabou.

E depois disso, rolou alguma ameaça?

R: Em um dos saraus, quando os convidados foram embora, a gente continuou aqui e a rua estava vazia. Na ocupação, a rua fica sempre vazia, todo mundo tinha medo de ficar na rua de madrugada, à noite. É um negócio que não tem vida, tem um silêncio, uma ditadura que te impõe um silêncio. A gente estava na Roça, porque eu sempre gosto de tomar a minha última

cerveja, relaxada, depois de lavar a louça. Então, um jipe do Exército ficou subindo e descendo a rua, em um dado momento, um dos militares que estava com capuz me mandou um beijinho estalado e fez um movimento que indicava que depois a gente se encontraria. Um dos meninos do tráfico estava na rua. E eu disse: você viu, né? E ele disse: ‘Vi. Sai daqui. Fecha a loja. Vai embora!’. Ele (militar) fez uma violência física comigo, era de quase infligir o meu corpo. Mandar beijinho daquele jeito pra mim é mostrar que ele é o homem. E também criar uma situação para as pessoas pensarem que a gente estava ficando. E foi uma ameaça do tipo: ‘depois a gente se encontra’. Me encontrar pra quê? Me revistar e passar a mão em mim, violentar meu corpo? Então foi uma ameaça, porque eu sou mulher.

E como Roça ocupa a rua?

R: Você precisa de acordos para usar a rua. O bar ao lado da Roça tem um som muito potente. E, no sarau, a gente sempre tem música ao vivo, poesia, filme, e na hora do filme, não tem como competir com o som do vizinho. A gente vai lá e pede para baixar um pouquinho e ele (o vizinho) baixa. Ele podia dizer que não, mas um precisa garantir o espaço do outro. Uma vez, a gente precisou fechar a rua toda, porque tinha uma apresentação de teatro e encheu de gente. Só que o Morro do Timbau é muito pequeno, tem duas ruas principais, e a outra rua também estava fechada para uma festa. Os donos da festa sugeriram que a gente abrisse a nossa parte da rua, mas não tinha como porque a rua já estava cheia. Então, resolvermos deixar tudo fechado. E desviamos os carros para a Av. Brasil ou estacionavam no pé do morro até a gente terminar o Sarau e eles terminarem a festa. São os acordos que precisamos fazer, porque todo mundo faz coisas na rua.

E a ocupação do Exército e até as operações cotidianas da polícia cerceia essa juventude que tá na rua, seja aqui no Roça, seja no PaguFunk, no Reggae ...

R: É muito complicado isso, porque você tem um consumo de cultura na Maré, mas às vezes você não tem, ao mesmo tempo, uma maneira de acessar a cultura fora da Maré. Pra algumas pessoas, a única maneira de acessar é aqui. É aqui que eu vou no pagode no domingo, ou que eu vou na festa da igreja que também é cultural, ou que eu vou no baile funk. Quando limita o acesso aqui, não tem mais pra onde ir, não pode ir mais pra rua, não pode mais curtir, você fica sem fazer nada. E isso é muito complicado, a maneira que isso se impõe pra gente,

porque impõe mesmo. Uma coisa é você fazer a discussão do que é lícita ou ilícita, se tem um baile que vende cocaína ou não, maconha, e tenha proibidão (funk que retrata o varejo de drogas). Outra coisa é não permitir que não tenha atividade cultural na rua. E isso é complicado pra juventude, porque são as atividades de noturna, mas tem as que são do período da manhã e tarde. Como o futebol de domingo que sempre tem o churrasquinho depois e a caixa de som. Você faz o pagode, por exemplo, quando tem o campo ali da Pati, e fica ali no bar e você está no espaço cultural. Porque ali é um lugar de sociabilidade, e quando tem essas operações, essas incursões o Exército, você para até de frequentar o bar, que era só pra tomar uma cervejinha e coloca uma música na maquininha, curtir um som. Então, você vai no bar assistir ao jogo de futebol, porque não consegue acessar o Maracanã, o ingresso está caro e você não consegue comprar.

Acabou a geral do Maraca ...

R: Acabou a geral, então, a galera da favela faz o quê? Monta um telão na rua. E isso é um espaço de atividade cultural. Porque a gente vê que essas coisas cotidianas, pequenininhas, passam despercebidas, que cultural é só se for no baile funk ou no pagode. E não é. A rua também é cultural. Espaço de sociabilidade, de socialização. Então, é foda quando você perde isso, o mínimo, o pouco de direito que você tem na favela.

5 – GIZELE MARTINS (23/04/2017)

Gizele Martins é jornalista, comunicadora popular e organizadora do Maré 0800

Nome Completo, idade, e comunidade em que vive?

R: Gizele Martins, 31 anos, moro atualmente no Morro do Timbau, mas morava na Baixa do Sapateiro.

Como, quando e por que surge a ideia de fazer uma Feira 0800?

R: No final do ano de 2016, tive a ideia de organizar junto a outros moradores da favela da Maré uma feira livre de distribuição de roupas, sapatos, livros e outros objetos. A primeira edição foi feita na Rua Teixeira Ribeiro na Nova Holanda, num espaço escolar, dia de feira, em um sábado. Neste dia, mais de 100 pessoas foram até o local buscar roupas. A divulgação

das doações foram feitas semanas antes, mas durante o dia da atividade, quatro participantes do Maré 0800 iam para as ruas chamar as pessoas para pegar roupas. O que causou muita desconfiança dos moradores, a galera não acreditava que estávamos doando roupas, muita gente perguntava se éramos da igreja ou algum candidato para as eleições que estavam próximas. Já fizemos seis edições do Maré 0800 em algumas favelas da Maré, a ideia é circular cada favela para que esta seja uma prática comum entre os moradores. É a prática da troca e da doação de algo que não precisa, óbvio que precisam ser objetos ou roupas em boas condições. É a ideia da solidariedade, da troca mútua, de pensar que não precisamos acumular objetos, roupas ou outros pertences que existem outras pessoas precisando do mínimo. As outras edições do Maré 0800 bombaram, lembro que em uma das edições foram mais de 500 pessoas, esta edição foi realizada na Vila do João, era uma tarde chuvosa, mas mesmo assim lotou, íamos de rua em rua chamando os moradores para pegar doações. A novidade destas edições novas é que estamos também doando livros didáticos, literários, além da roda de leituras que também é feita durante as doações. Para estas atividades, que estão sendo realizadas uma vez por mês em alguma favela da Maré, contamos sempre com apoios de moradores da favela e estudantes, professores, ou moradores de fora da favela. Temos atualmente dois pontos de entregas, um em Laranjeiras, outro na Lapa. Além dos pontos de entregas de doações dentro da favela da Maré, são cinco pontos de entregas dentro da própria favela, que é a casa dos participantes do Maré 0800.

Como funciona, quantas pessoas trabalham para realizar a feira? Quais objetos são mais doados, e quais os objetos as pessoas mais pegam? Por que?

R: A feira funciona uma vez por mês em alguma favela da Maré. Chamamos por um evento no Facebook, divulgamos pelas listas e redes sociais e as pessoas, principalmente, de fora da favela trazem doações. Alguns chegam na favela com seus carros lotados de livros, roupas, sapatos, eletrodomésticos, computadores novos etc. O objetivo é trazer a ideia da troca, já temos moradores entregando no dia a dia doações nos pontos fixos de entrega de doações na favela. Além disso, é também a produção de uma comunicação comunitária oral, pois na hora da troca de objetos, nós do Maré 0800 batemos um papo rápido com os moradores sobre favela, sobre política, sobre cultura, sobre vida na favela. Numa conversa rápida conseguimos abrir um diálogo com os moradores sobre favela e cidade. Fazemos o Maré 0800, doamos

roupas para atrair os moradores, mas o objetivo final é trabalhar essas inúmeras mensagens: troca, solidariedade, favela, comunicação comunitária, brincadeira na rua, leitura, cultura popular, dentre outros objetivos. Somos hoje no Maré 0800, aproximadamente, 6 pessoas moradoras da Maré, mas com os apoios, somos mais de 15 espalhados pela cidade do Rio.

O que os moradores mais pegam são roupas, livros, cartilhas, sapatos e bolsas. No penúltimo episódio, realizado na Ocupação da Portelinha, ocupação que eu moro no Morro do Timbau, tivemos a apresentação da capoeira também. Moradores antigos da favela, que já me conheciam do dia a dia da comunicação comunitária, vieram também com suas doações para oferecer para moradores da ocupação. Neste penúltimo, recebemos mais de 5 carros de doações, muita coisa sobrou desse dia, e os moradores foram durante a semana pegar nas nossas casas, ou seja, virou algo contínuo e não apenas doados naquele dia que marcamos as entregas.

Por que vocês usam a rua? Por quais locais já passaram?

R: Usamos a rua porque sabemos que é difícil a entrada, transição dos moradores em espaços fechados. A maioria não entra em ongs, em escolas, ou associações. Por isso, a rua é tão importante e necessária, porque conseguimos dialogar com os moradores não militantes, com os moradores que estão passando na rua, com as crianças que estão passando pelo local, com os moradores que está sentado na calçada, com todos que estão vendo e param só para perguntar o que estamos fazendo. Já passamos pela Nova Holanda, Vila do João, Timbau e Baixa.

Como a militarização, seja na ocupação militar ou mesmo nas operações policiais, interfere na vida cultural da Maré?

R: A militarização interfere no dia a dia da favela, é a chamada militarização da vida. As forças armadas afastam a gente do convívio comum da favela. É uma proibição silenciada de que não podemos usar tais espaços como a rua. Durante a invasão do exército na Maré fomos impedidos de produzir comunicação comunitária, por exemplo, o celular virou uma arma, ter comunicador na favela, virou uma ameaça por causa das grandes atrocidades, violações causadas pelo Exército naquela época. O exército saiu da favela, mas ainda sofremos com a

consequência desta entrada e saída. Eu era comunicadora comunitária de dois meios comunitários, tive que me retirar dos dois por causa de ameaças. É daí que nasce o Maré 0800, é esta forma que encontrei junto a outros moradores uma saída para não depender de outras formas políticas como ongs, não depender das salas, não depender e sofrer a censura deles, somos livres para fazermos nas ruas, mas óbvio que não é em qualquer rua que podemos realizar atividades como estas na Maré. Um sonho seria fazer uma atividade desta de doações, brincadeiras na rua, capoeira na rua em que eu morava, na rua 17 de fevereiro, local que sofre há décadas com a militarização das armas do tráfico e da polícia, tudo resultado da militarização do Estado, aquele que faz surgir o conflito inventado entre tráfico e polícia.

Como uma militante dos movimentos sociais, da cultura e/ou da comunicação popular, em algum momento se sentiu acuada frente à Ocupação Militar ou mesmo pela atuação dos grupos armados da Maré? Como foi?

R: Sim, coleciono 11 ameaças sofridas por causa dessa atuação que tenho na favela. A primeira foi pela milícia em 2007, quando junto ao jornal o cidadão fui fazer uma matéria sobre remoções em uma das favelas da Maré, a favela Mandacaru. Outra vez foi em 2008, quando junto a outros comunicadores denunciemos o assassinato de Matheus Rodrigues, criança de 8 anos assassinada pela polícia militar na porta de casa. Em 2009, outro assassinato foi denunciado também pela mídia que eu fazia parte, Felipe Correia de Lima, de 17 anos foi assassinado também na porta de casa pela polícia civil. Algumas ameaças ao vivo durante alguma cobertura ou ato, outras por e-mail ou pelas mídias sociais. Mas, a última foi pelo Exército. Afinal, eu junto a outros moradores, fiz a página Maré Vive, página que nasceu com o objetivo de denunciar as violações cometidas pelo Exército. Fizemos uma rádio web no dia da invasão, soltamos um manifesto contra essa invasão deles na nossa favela e a página no facebook. Até que depois da página ter ganhado uma ampla visibilidade, o Exército ou a polícia clonou a nossa página, fez uma com o mesmo nome, mas a página deles denunciava o tráfico das diferentes facções da nossa favela da Maré. Eu imediatamente saio da página original porque todos achavam que a página original Maré Vive era minha. Ou seja, todos comentavam na favela que a página original era minha -consequentemente fiquei com medo de acharem que a página falsa também era minha. Foi uma enorme confusão, o caso da clonagem da página apareceu nos jornais, até os meus familiares perguntavam se a página

original teria sido feita por mim. Foi quando eu saí do Maré Vive original, além de ter saído também do Jornal O Cidadão, fiz uma postagem na minha própria página do facebook dizendo que estava há muito tempo afastada de muitas mídias comunitárias para que parassem de falar no meu nome na favela e fora dela. Fiquei durante um tempo sem participar de nada na favela, estou voltando aos poucos e tentando descobrir outras formas comunicacionais, culturais e educacionais para não ficar sem fazer nada na Maré.

Fale um pouco sobre o “Rolé dos Favelados”. Em que contexto surge e qual é o objetivo principal? Por quais favelas já passou e qual é o público atingido?

R: O Rolé dos Favelados nasce no final do ano passado também, nesta ideia de reinventar as minhas formas de militância nas favelas, produzir e organizei o Curso Histórias Vivas: a resistência das favelas do Rio de Janeiro. Foram 50 alunos de favelas, estudantes e pesquisadores da cidade. O curso nasce com a ideia de trabalharmos e conhecermos a história da favela sendo contada por nós favelados e por pesquisadores antigos que tratam o tema. O objetivo é reunir os dois lados num mesmo curso. O Rolé foi o produto final deste curso, no último dia de aula organizamos o Rolé dos Favelados e subimos o morro da Providência para conhecermos a primeira favela do país e questionarmos as teorias e refletirmos o que é uma favela em conjunto. Junto com outra pessoa da Maré, estou organizando a terceira edição do Histórias Vivas, sempre com quatro dias de aulas e com 9 professores ao todo. Já o Rolé, já fizemos mais de 6 edições durante esse tempo, estamos rodando outras favelas para levar moradores, turistas, pesquisadores e outros que querem conhecer as favelas do Rio com um olhar crítico, discutindo a questão racial e todas as outras problemáticas que fazem a favela hoje continuar sem o mínimo de direitos.

Você acha que ocupar a rua é resistência? Por que?

R: Sim, ocupar a rua é pura resistência principalmente quando a gente fala, pensa, reflete sobre o momento que as favelas do Rio estão passando atualmente. Com as UPPs, a vida na favela piorou, é difícil circular em algumas delas, a troca de traficantes entre elas cresceu, a desconfiança deles aos moradores das favelas também aumentou. Os tiros e o medo tem afastado os moradores das ruas. Por isso, é resistência ocupar as ruas, o Maré 0800 e o Rolé

dos Favelados, são duas atividades que fazem a gente ocupar as ruas das favelas sem pedir qualquer tipo de autorização, a gente simplesmente ocupa o que já é nosso.

E a cultura, você a considera uma ferramenta de resistência? Por que?

R: Sim, também considero uma forma de resistência, afinal, é uma das poucas ferramentas que ocupa as ruas hoje, talvez, por isso, tenha crescido tanto. No entanto, temos que aprender com eles a ocupar cada vez mais as ruas. Pena é ver apenas um determinado grupo nas ruas cultuando por causa da intolerância, o que deveria ser direito igual para todos.

Qual termo prefere usar: Comunidade ou favela? Por que?

R: Favela, pois é este o termo original e que define esse espaço que moram pessoas que nunca tiveram qualquer direito à moradia. Acredito que a palavra comunidade vem com a ideia de apagar a memória e a resistências destes diferentes povos que fazem a favela nascer. A favela é nordestina, é negra, é indígena, nela tem refugiados, todos aqueles que no nosso país não têm qualquer tipo de direito, o principal deles, o direito à vida. O termo favela carrega toda essa resistência e construção favelada, todas as histórias que fazem a favela existir, todas as alegrias, culturas, gestos, costumes, vidas e problemáticas que temos e apagar esse termo é querer apagar com a nossa história de mais de 100 anos só no nosso Rio de Janeiro, só no nosso país.

6- HÉLIO EUCLIDES (03/04/2017)

Hélio Euclides é jornalista do Maré de Notícias, publicação editada pela Redes da Maré

Nome Completo, idade, e comunidade em que vive? Função no Jornal Maré de Notícias e/ou na Redes da Maré?

Hélio Euclides, 42 anos, Vila do Pinheiro, jornalista da Instituição. Atuo na comunicação comunitária da Maré desde novembro de 1999.

Como e quando surge o Maré de Notícias? Qual a sua periodicidade e número de exemplares?

R: O Setor Comunicação da Redes da Maré surge em dezembro de 2008, com a proposta de criar mecanismos de mobilizar pela comunicação os moradores e também mostrar a cidade como um todo, uma Maré que queremos. Só depois de um ano de estudo, com direito até uma pesquisa e concurso para escolha do nome, que nasceu o jornal. Ele é mensal, gratuito e com a distribuição porta a porta de 50 mil exemplares.

Qual é o projeto editorial do Jornal Maré de Notícias e como o jornal se sustenta?

R: Democratizar a comunicação, combater estereótipos e tratar a realidade da favela sob a perspectiva daqueles que nela habitam, atuam e trabalham. A Redes da Maré proporciona e viabiliza toda a estrutura do jornal, por meios de parceiros que acreditam na seriedade do trabalho.

Como está organizada a atual equipe e como tem atuado na Maré? Como funciona a distribuição?

R: O Setor Comunicação é formado de um diretor da instituição, 3 jornalistas e uma fotógrafa. A distribuição é feita para todas as escolas, creches e centros de saúde. O jornal é distribuído gratuitamente porta a porta ao morador, por uma equipe.

Como o Jornal se posicionou frente à Ocupação Militar da Maré em 2014? Impactou de alguma forma na discussão de pauta do jornal?

R: A Redes da Maré tem como missão Promover a construção de uma rede de Desenvolvimento Sustentável através de projetos que articulem diferentes atores sociais comprometidos com a transformação estrutural da Maré e produzam conhecimentos e ações relativas aos espaços populares que interfiram na lógica de organização da cidade e contribuam para superar todas as formas de violência. O jornal sempre está ao lado do morador. Diversas vezes fizemos matérias sobre a ocupação, que trouxe diversos prejuízos para a Maré.

O jornal e/ou os repórteres comunitários se sentiram acuados frente à Ocupação? Houve alguma situação que representou um cerceamento das atividades do jornal pelas forças policiais?

R: Nunca o jornal foi pressionado, nem por força militar ou algo paralelo. Sofremos como quem mora e trabalha aqui, pois diversas vezes deixamos de trabalhar por tiroteios, que acontecem a qualquer momento do dia, seja por operações desastrosas, ou briga de grupos rivais.

Como o jornal tem se relacionado ou se posicionado frente às Operações Policiais que ocorrem constantemente na Maré?

R: Não somos contra nenhum trabalho do governo que seja bem pensado. O que não queremos são operações desastrosas que prejudicam todos de forma material e mental. Deixam sequelas para sempre, com feridos e mortos. Além de deixar a população sem acesso à educação e saúde, já que escolas e centros de saúde ficam fechados.

Há reportagens publicadas pelo jornal que gostaria de sugerir como exemplo?

R: Já fizemos um jornal inteiro sobre a chacina que ocorreu na Nova Holanda (edição 43, julho de 2013).

O Maré de Notícias costuma ser procurado como fonte ou mediador para apuração de reportagens de jornais de grande circulação? Se sim, como isso funciona? Pode citar exemplos?

R: Sim, mas essa "parceria" precisa ser bem pensada. Essa construção de matéria precisa ser feita de uma forma que traga benefícios para o morador e nunca o contrário. Um exemplo, foi o jornal O Globo que entrou em contato via e-mail sobre um texto que foi feito sobre o muro que em torno na Linha Vermelha. Nos informaram qual a linha da matéria, então indicamos dois moradores. O texto ficou fiel ao que prometeram.

Como é a relação com os moradores da Maré, desde a sugestão de pautas até a recepção do jornal?

R: Cada vez mais o jornal conquista o morador. Ele indica as pautas por e-mail, telefone, pessoalmente indo a Redes da Maré, e até na rua, quando passamos. Hoje recebemos comentários que nos faz crescer na qualidade do jornal, isso se chama confiança num veículo de comunicação que deseja ocupar o espaço em uma favela que muitas vezes não tem voz perante a sociedade.

Considerações finais?

Como morador é muito bom ter esse canal, que fala o que pensamos e desejamos falar para o poder público, sociedade e nós mesmos. Como jornalista é um sentimento especial trabalhar em prol de leitores que valorizam o trabalho, esse é o maior prêmio que um profissional pode receber.

7 – JOSINALDO MEDEIROS (18/03/2017)

Josinaldo Medeiros é documentarista e organizador do Cineclube Na Favela

Nome completo, idade e onde mora?

Josinaldo Medeiros de Oliveira, 27 anos, morador do Pinheiro

Como foi pensado o Cineclube Na Favela?

R: Tudo começou com o primeiro filme que a gente fez o “Quem matou Gilberto”. Era uma história que tinha que ser filmada logo. Só que na época tinha que pedir autorização para o Exército, então, a gente fez um documentozinho com a logo “Na Favela”. Depois disso, a gente fez alguns encontros pra filmar e foi aí que nasceu o “Na Favela”, justamente na preparação do filme. Chegando lá no CPOR (Centro de Preparação de Oficiais da Reserva do Rio de Janeiro, onde ficava o Comando de “Pacificação” das Forças Armadas), porque eles já tinham um setor lá para eventos, eles perguntavam tudo, inclusive quem estava patrocinando. A gente falou que teria uns caras vestidos de Exército, mas eles (os militares) negaram, e disseram que não podia filmar. O argumento deles pra não autorizar era de que, a gente com roupa do Exército, os caras (varejistas de drogas) poderiam passar e dar tiro. E começaram a falar que tinha o problema da farda. Que se a gente quisesse usar, teria que pedir autorização pro alto comando (Alto Comando do Exército), porque a farda era de uso exclusivo do Exército. Tudo para impedir que a gente filmasse, mas a gente resolveu fazer o filme mesmo sem autorização.

Como surge a ideia do curta “Quem matou Gilberto”?

R: É uma história que sempre acontece nas favelas militarizadas que têm confronto e uma pessoa é baleada. Geralmente, se cria uma outra história para justificar aquele ato, e,

geralmente, é a polícia. Às vezes não tem confronto. Eles chegam de surpresa, com uma estrutura muito forte e bélica, e acabam atingindo pessoas. É aí que surge o discurso clássico de que houve confronto e a pessoa estava ali e tomou um tiro. A gente queria fazer um filme que tratasse dessa questão, mas que não fosse um filme chato ou documentário com especialista. Queria que fosse uma coisa que atingisse as pessoas, mas com a pegada no humor sabe. E aí a gente fez “Quem matou Gilberto? No roteiro original, não tinha a cena final que é o que acho que faz todo o sentido do filme. Porque sem essa cena real, em que os moradores da Nova Holanda, lá no campo da Pati, botam o Exército pra ralar (correr). Eles (militares) chegavam pra desligar um som e a galera expulsava, começava a jogar garrafa, pedra, e o Exército mandado tiro. Sem essa imagem real, acho que o filme não teria a força que ele tem.

Vocês tentaram fazer uma sátira, um humor com a realidade?

R: Foi uma crítica à naturalização dessa cena, entendeu? O filme começa com a repórter falando: “estamos aqui no Complexo da Maré na Baixa do Sapateiro, onde mais um jovem foi morto a tiros, vamos saber um pouco mais disso”. Aí tem as crianças querendo aparecer e a jornalista fala: sai daqui favelada. Passa um homossexual e galera começar gritar: “eeeeee”. A jornalista vai entrevistar a mãe do Gilberto, que vem correndo gritando: “quem matou o meu filho”. E o exército fica fazendo a contenção pra não deixar ninguém chegar perto. E o povo com uns cartazes escritos: “me engravida Neymar”. Umass coisas assim. Porque isso acontece todo dia e a televisão sempre mostra. Só que isso não é um absurdo pra população teleguiada. Isso só é um absurdo quando acontece em outros lugares que não é a favela. Pra gente aqui, isso está sempre na TV, como isso não é um absurdo? Então, a gente criou uma sátira. É um humor que faz referências a essa brutalidade. Que acontece sempre na favela, mas que não é levado em consideração.

Como foi filmar na rua sem a autorização dos militares?

R: No dia da filmagem, a gente colocou uma pessoa em cada ponta, porque a gente iria filmar na rua, mas resolveu filmar no beco lá nas casinhas da Baixa (na comunidade Nova Maré). Eu falo Nova Maré, mas o pessoal de lá não gosta. Mas são os nomes, né? Tem um pedaço lá que chama de Tijolinho. A gente foi muito louco nesse dia. Quando eles (militares) vinham com

tanque e aqueles lances, aí todo mundo corria, e gritava: “olha lá o Exército”. A se entocava (escondia) e depois voltava pra rua pra filmar. Foi muito legal, a gente filmou bem rápido, e todo mundo participou. Muitos moradores diziam que tínhamos que mostrar mesmo o que eles (militares) fazem na favela, porque ninguém mostra. Teve gente que achou que era verdade, que tinha gente morta mesmo e começou a juntar um monte de gente pra ver, mas era encenação. Foi uma interferência militar na parada (na rua) e isso mexeu com as pessoas.

Como foi a exibição do filme na rua?

R: Na estreia, a gente fez uma exibição lá (na Nova Maré), foi a primeira exibição pública que a gente fez. Uma senhora me disse que era a primeira vez que ela via um filme em uma tela tão grande. Isso pode parecer pouco, mas não é. A gente não está levando cultura pra ninguém. A gente é daqui, a gente está aqui, é isso que é bacana. E eles (os militares) ficaram passando toda hora meio (das pessoas que assistiam o filme). Intimidando a gente, dizendo que não podia rolar com som, que tinha que ter autorização. A gente exibiu também no Parque União, na Baixa, no Morro do Timbau, aqui no Beco (na Vila do Pinheiro), em vários lugares. Essas foram as exibições aqui na Maré, ao ar livre.

Como é ocupar a rua com audiovisual?

R: Quando a gente tá produzindo arte nesse lugar gera, às vezes, uma desconfiança, mas isso cai no primeiro papo. Porque você deixa de ser invasor, pertence àquele lugar, é um dos nossos e isso é incrível no audiovisual. O audiovisual tem um poder de emancipação imenso, de entendimento das coisas. Aos poucos, vamos desmitificando esse negócio da câmera, porque estamos na rua. Geralmente, as pessoas produzem dentro de casa ou num espaço privado, fechado, porque têm medo que os bandidos não deixem. Mas, conforme a gente produz, mais legitimidade a gente tem pra filmar, porque as pessoas nos reconhecem na rua. Mas tem que estar aqui todo dia, tem que ter referência. Um amigo meu, que não é daqui foi parado pelos caras (varejistas de drogas). Ele tinha fotografado uma galera num bar e um cara, que passou de moto, botou a arma na cara dele. E outro morador entrevistou falando que ele era do Cidadão. E meu amigo confirmou. E o bandido questionou: “porque você não falou logo?”, e liberou ele. A gente quer trabalhar com esses jovens, que tá no ensino médio, com essa galera marginalizada, que tá na rua. A gente também quer atingir a classe trabalhadora.

No filme “Quem matou Gilberto”, por exemplo, foi feito com as pessoas da rua, que chegaram na hora, olhavam da janela. A mãe do Gilberto no filme, que é a tia do Diogo (roteirista do curta), fez a parada (a cena) por dois “litrão” (duas garrafas de cerveja de um litro). E no final de tudo, depois que filmamos, ela vira e fala: - “Mandei bem, né?”. Isso que é foda.

8 - MARILUCI NASCIMENTO (21/04/2017)

Mariluci é fundadora do Bloco Se Benze Que Dá

Nome Completo, idade, e comunidade em que vive?

R: Mariluci Correia do Nascimento, 37 anos, Uma vez Nova Holanda, sempre Nova Holanda (mas agora moro na Pedra do Sal). Toco tamborim no bloco.

Como, quando e por que surge o Bloco Se Benze Que Dá?

R: O Se Benze surgiu em 2005, para questionar o direito de ir e vir do morador favelado. Sempre foi uma questão pra gente o fato de não podermos circular livremente pelas favelas da Maré. Muitos medos circulavam o nosso imaginário. Muitas histórias faziam com que a galera tivesse medo de ir de um lado pro outro. O grupo que se reuniu era bem misturado. Tinha gente do pré-vestibular, do musicultura, do adolescento, da rede maré jovem, reunia uma galera. Todo mundo estava, a seu jeito, de alguma forma, discutindo essas questões. Tinha também uma galera que não fazia parte de nenhum grupo, mas era daqui, e que gostava de samba, de bloco de carnaval especificamente, e que gostava da ideia de se encontrar, tomar umas cervejas juntos, e fazer circular um bloco na Maré, nosso lugar de origem. Tínhamos muitas lembranças dos blocos de rua, das folias de reis, das animações que vivíamos em nossas infâncias, e queríamos reviver isso.

E o nome do Bloco?

R: O nome surgiu de uma brincadeira depois que um grupo de amigos que voltava de um bloco desses aí pela cidade, e agradou a todos: Se benze que dá. Era preciso ter fé, mas dava pra atravessar. Tudo a ver com a gente. Imaginávamos um bloco que circulasse todas as

favelas atravessando todas as fronteiras. Celebrando a alegria e a coragem de enfrentar essa realidade, que não era fácil de questionar. Não é fácil enfrentar a opressão do tráfico. Não é fácil dizer para as pessoas, e pra nós mesmos, que essa favela nos pertence. Deveria nos pertencer. Não é da polícia, não é do bandido, é nossa. Temos direito à ela. E isso é muito difícil, mas nós nos propusemos a isso. Decidimos que faríamos, que traríamos mais gente conosco. E faríamos isso através da festa, através do samba, através da alegria. Então, já tínhamos um grupo que estava afim, e na antiga Casa de Cultura da Maré (hoje é Museu da Maré), tinham uns instrumentos musicais de umas oficinas que eles faziam lá. Só tinha um detalhe: não sabíamos tocar e o carnaval já estava acabando. Chamamos o pessoal e ensaiamos na quarta-feira de cinzas, na quinta e na sexta. No sábado, nós desfilamos. E foi maravilhoso. Foi muito alegre, muito divertido. No primeiro ano, não bancamos a missão de atravessar as fronteiras. E só circulamos pelas ruas do Morro do Timbau. Mas já foi o suficiente pra gente entender que dava certo, que era necessário, e que deveríamos continuar. No ano seguinte já preparamos camisetas, cartazes, um dos integrantes fez a arte com a arruda, nosso símbolo de fé. O grupo das Marias Marés (mulheres costureiras que trabalham com economia solidária) fizeram um estandarte pra gente lindo. Os meninos do Adolescentro (projeto do Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré – Ceasm) fizeram até coreografias tipo comissão de frente. Foi lindo. Têm muitas fotos desse ano. Depois começamos a fazer ensaios abertos. Fizemos até ensaios temáticos, tipo quando o Cabral deu aquela declaração infeliz dizendo que a favela era fábrica de produzir marginal. Fizemos um ensaio chamado os abortados de Cabral). Os ensaios eram regados a cerveja e sopa de ervilha que vendíamos a 0,50 centavos só pra cobrir a compra dos ingredientes.

Como foi isso de se aproximar de movimentos sociais?

R: Começamos a participar de eventos de protesto, participávamos de Gritos dos Excluídos (ato que ocorre todos os anos no Centro da Cidade, no dia 7 de setembro), participamos de encontro na escola do MST (Escola Florestan Fernandes), fizemos atos quando mataram nossas crianças. Seguimos na linha de levantar a bandeira do direito de ir e vir e luta pela vida. Passamos a fazer dois desfiles por ano. Um no sábado antes e outro depois do carnaval, porque a Maré é muito grande e não dávamos conta de circular por toda ela tocando os instrumentos num sol de rachar. Mas nossos desfiles sempre têm a premissa de circular pelo

menos uma fronteira (local em que há conflitos armados entre facções concorrentes). Fizemos também campanha contra os muros da Linha Vermelha (barreiras acústicas que invisibilizam as favelas). Fizemos ato na praça, pintamos faixas, fizemos um vídeo com moradores e uma carta de repúdio, que encaminhamos a todas as associações de moradores, ONGs e instituições, muitas das quais foram beneficiadas com o financiamento de "projetos sociais" patrocinados pela LAMSA dentro do pacote do muro da vergonha. (A LAMSA, concessionária que administra a Linha Amarela, promoveu, através das Ongs, um concurso com artistas da Maré, para ilustrar a barreira acústica).

E os cartazes nos cortejos do bloco?

É uma coisa que eu acho muito importante é a ideia de exibir cartazes durante os desfiles. Porque, além de tentar mandar uma boa mensagem nas letras dos sambas, também fazemos os cartazes antes de desfilar. A ideia é que nos cartazes estejam recados que, mesmo de longe, os moradores possam ver e entender a mensagem que passamos. Sempre têm frases do tipo "não quero caveirão, quero meu dinheiro na saúde e educação". Lembro de uma experiência forte que eu vivi no dia em que eu saí com um cartaz, nem era eu que tinha feito, que dizia: "Em briga de marido e mulher, devemos sim, meter a colher". Era algo desse tipo, não lembro exatamente. Mas nesse dia eu entrei num bar da principal (rua que corta a Rubens Vaz, Nova Holanda, o Parque Maré e Baixa do Sapateiro) e mostrei o cartaz pra um casal de coroas. Ela me olhou fundo nos olhos fez sinal de que sim, e olhou pra ele, encarando ele. Ele abaixou a cabeça. Eu segui. Todos nós falamos ali, sem dizer uma palavra. Quando o bloco passa eu tenho essa sensação. Muita gente lê os cartazes e aponta, mostra pro outro. Eu acho bom. Tem um monte de crianças que sempre acompanha também, pedem pra carregar cartazes, tocar um pouco os instrumentos, enfim, é uma festa.

Qual desfile te marcou?

Um dos momentos inesquecíveis pra mim foi no ano em que a guerra entre facções estava muito sinistra. Acho que foi 2009, não tenho certeza, mas estávamos todos muito apreensivos e quando passamos da divisa da Baixa do Sapateiro, a rua principal estava repleta de traficantes armados, que literalmente abriram a passagem pro bloco passar. Eu chorei. Foi muito emocionante esse ano. Um outro ano inesquecível também foi quando a favela já estava

ocupada por militares, em 2015, e, quando estávamos chegando ali na Baixa, tinham muitos tanques e soldados. Vários militares com as armas apontadas em nossa direção. E, então, os tanques e carros começaram a ligar sirenes muito altas, ensurdecedoras, para nos assustar e abafar a bateria. Quanto mais alto tocavam as sirenes mais alto nós gritávamos. Nesse ano também me deu muita vontade de chorar. Mas não chorei. Tinham muitas crianças no bloco conosco. E atravessamos, e foi muito forte, importante, necessário e significativo.

Qual é o principal objetivo do SBQD e como incide na realidade da Maré?

R: Acho que já respondi o principal objetivo. A gente fala que é, além de ser um bloco carnavalesco de embalo, é um instrumento de luta política, cultural e educacional que defende o direito de ir e vir do morador dentro da favela e fora dela também. Não sei exatamente o impacto do bloco na realidade da favela, mas muita gente pergunta pelo bloco quando a gente passa na rua. Alguns moradores acompanham o bloco, nem todos vão até o fim, quando a gente passa o pessoal corre pra porta de casa, animados, dançando e isso é muito legal. Tentamos envolver as pessoas em torno do tema do direito de ir e vir.

Os integrantes do SBQD se sentiram em algum momento acuados frente à Ocupação Militar ou mesmo pela atuação dos grupos armados da Maré?

R: Sim. Sentimos medo. Fomos literalmente acuados na hora do desfile em 2015. Mas enfrentamos. E seguimos enfrentando. Pelo direito de ir e vir favelado. Se benze que dá. Vem pra rua morador. Esse grito de "Vem pra rua morador" é muito forte pra gente. Muito forte. Porque a chegada dos militares, assim como dos demais braços armados do estado, é muito violento. Porque a chegada do caveirão é muito violenta. A existência do caveirão nos violenta muito. A existência de um carro blindado que tem aval da sociedade para entrar atirando e matando pessoas a esmo é muito bizarra! E o caveirão é isso. É uma máquina de morte. Ele não prende. Ele mata. Eu já corri de caveirão, todos nós já corremos de caveirão. E a sensação de correr de um caveirão é uma coisa desesperadora. Porque muitas vezes você corre dos tiros, rezando pra que nenhum te acerte até você conseguir se abrigar. E esse caveirão passava na rua gritando "sai da rua morador". E isso é horrível. Gritamos o contrário. Vem pra rua. Vem pra rua morador! Porque temos que ir pra rua. porque a rua é nossa. Não é

deles. A rua é do morador. A rua é lugar de vida. Não é lugar de morte. Por isso, vem pra rua, morador.

Conte alguma situação em percebeu que a atuação do SBQD é de fato importante para ultrapassar barreiras impostas pelos grupos armados?

R: Esse ano de 2017 também vivemos uma experiência forte no bloco. Nós tivemos que cancelar um desfile por causa guerra de facções. E nós nunca cancelamos desfiles por causa dessas coisas. Porque entendemos que esse é o momento em que as fronteiras mais precisam ser atravessadas. Mas esse ano tivemos que cancelar. E isso nos causou uma dor muito forte. Lembro que mantivemos a decisão de nos encontrar nesse dia, pra juntos conversar sobre isso. E lembro que nesse encontro, que aconteceu na rua, começamos chorando pra caramba, porque nós lutamos pra isso, pra que a gente possa atravessar. Se não atravessamos, pra que continuar existindo? Enfim, eu estava muito baixo astral. Mas aí alguém no grupo levantou a importância da gente refletir sobre o fato e a importância de estarmos ali, naquele dia, todos ali reunidos, mesmo assim, depois de tantos anos. E a importância de continuar lutando e acreditando na nossa bandeira (do direito de ir e vir ... do vem pra rua morador). Lembrando que isso a gente tá carregando não só no dia do desfile, mas também em todos os outros lugares nos quais atuamos. É como se o bloco desfilasse na escola, no pré-vestibular, na comunicação comunitária, na universidade, no posto de saúde, no teatro, no jornal, nos mandatos (dos parlamentares Marielle Franco e Freixo), nos cineclubes, nas festas, enfim, o bloco está em todos os lugares onde levamos essa luta, essa bandeira, essa crença que se constrói no nosso encontro. Nas nossas dores. Nas nossas festas. Enfim, essa coisa favelada que tá dentro da gente, essa coisa que faz a gente chorar. A rua, a brincadeira, o ir e vir sem medo, sem mortes, o respeito a vida, a uma sociedade melhor que a gente constrói junto senão nos matarem. Enfim, cancelamos esse desfile. Mas fizemos o segundo desfile. Atravessando mais uma fronteira, mudamos os trajetos. E foi muito importante atravessar a fronteira. Estava tudo muito tenso, moradores com medo, bandidos nervosos, mas atravessamos. Alguns nos olhavam com alegria, outros pensando que somos loucos, e passamos pelas armas, pelas fronteiras, pela tensão, mais uma vez. Gritando vem pra rua morador. Mais uma vez, lutando pelo direito de ir e vir. Com muita alegria também. Com muita esperança. Juntos, na luta.

Como a militarização, seja na ocupação militar ou mesmo nas operações policiais, interfere na vida cultural da Maré?

R: A maior manifestação cultural da favela é o baile. Maior que eu digo do ponto de vista de maior público. O baile reúne muita gente. Mas o baile é visto pelo poder público como qualquer coisa, menos uma ação cultural. São muitos os relatos de casos em que o caveirão acabou com o baile, com tiros, atropelando caixas de som. Além disso, a presença e as ações da militarização na favela aumenta o medo, que interfere em tudo na nossa vida. Que deixa tudo muito pior. E também causa impacto direto em todos os eventos que utilizam a rua, que passa a ser lugar mais perigoso, pessoas ficam com medo de frequentar eventos, pessoas ficam com medo de fazer eventos. Acho que a nossa luta, essa luta pela ocupação da rua, é uma luta por aquele território mesmo. Pela favela. Estamos dizendo que aquilo ali é nosso. Que não aceitamos que nos tirem aquilo ali. Nós que fizemos aquilo ali. Enfim, tô emotiva hoje.

Comunidade ou favela? Por que?

R: Favela. Porque favela não é ruim, não é o perigoso, não é o carente, não é o exótico. Porque favela é muito mais do que podem entender. Porque favela é também comunidade. Favela é muita coisa. Favela é Rua. Favela é nós.

9 – MC LEONARDO (12/05/2017)

Mc Leonardo é fundador da Associação de Profissionais e Amigos do Funk (Apafunk), em 2009, junto com o Mandato do Deputado Estadual Marcelo Freixo, ajudou a aprovar a Lei que reconhece o funk como movimento cultural no Rio de Janeiro.

Pode se apresentar?

R: Meu nome é Leonardo Pereira Mota, nascido e criado na favela da Rocinha, há 23 anos tenho uma dupla de MC com meu irmão, chamada Junior e Leonardo. Os 10 últimos anos da minha carreira eu me dediquei a defender esse movimento funk buscando dar voz aos artistas de funks, mas não de uma maneira cultural, mas sim política e social. E é isso que eu faço hoje. Sou um “artevista”.

Por que o funk é cultura?

R: O funk é cultura porque ele é um modo de vida. Quando você fala que o funk não é cultura, como tem muitos que falam aí, você... pratica uma coisa pior do que assassinar, porque quando você assassina você mata uma coisa que está viva, quando você fala que o funk não é cultura você nega a vivência. Você trata com indiferença o modo de ser da outra pessoa e a arte não tem nada a ver com isso. Cultura é uma maneira das pessoas viver, porém, né? A arte, e aí no caso do funk é a arte musical, por ser vinda de um local, de um lugar, aonde boca de fumo não fecha por nada e colégio fecha por boato, a gente tem uma massa de gente que quer se comunicar, mas só tem aquele ambiente ali como inspiração e muitas das vezes não tem, não fala os “S” ou os “R” que deveriam falar, gera um preconceito muito grande. Toda cultura popular é sem planejamento. O moleque fala e a coisa acontece. Essa maneira de se propagar essa cultura que não está ligada aos mecanismos das grandes gravadoras causa incômodo em muita gente, e esse incômodo faz com que as pessoas não vejam isso como cultura. Esse incômodo faz com que as pessoas veem que para ser cultura tem que estar no Faustão. Então, a Anita é cultura porque ela não é funk. O Naldo é cultura porque ele não é funk. O funk é uma coisa feita totalmente de brincadeira feita por um moleque na favela, no meio dos becos, mas se está no Faustão, então é cultura. Se entrar no meio do grande mercado de venda de música, passa a ser cultura na visão de muitos. Ou seja: a cultura está ligada ao mercado e não a uma maneira de ser, algo que deveria ser totalmente ao contrário. O mercado é que deveria ver a maneira de ser dos outros.

E a ocupação da rua pelo baile funk?

R: Usar a rua é um improviso. É um improviso o baile funk na rua para os lugares que não têm condições e nem tamanho. Às vezes tem uma quadra polivalente, vamos supor, eu falo do Santa Marta, por exemplo: o Santa Marta tem uma quadra lá em cima, tem um campinho lá em cima, daí começa a fazer o baile funk lá, só que vai chegar um momento que não tem como colocar mais gente ali. Aí, bota na quadra, mas também não deu, então, qual o problema de o baile ser na rua? E isso gera um mercado que a gente e não tem noção de quanto. Nós estamos no meio de uma crise, a gente tinha que fazer que o Estado reconhecesse esses espaços como espaços culturais e dividir responsabilidades. Não é simplesmente não respeitar horário, não respeitar volume, não respeitar posição das caixas de som, porque de fato as

posições das caixas de som fazem muita diferença no reverberar daquilo ali. Enfim, tem uma série de coisas que tem que fazer, mas a polícia não quer ver nada. Ela quer impedir que o baile ocorra e consegue com arbitrariedade. Esse final de semana agora, a polícia (UPP da Rocinha) acabou com a festa dos flamenguistas na Rocinha. Mês passado foi um show do Beбето. Quem vai no show do Beбето não tem menos de 40 anos. É só 40 anos pra cima, então, a maioria do público do Beбето era tiozinho e tiazinha, era cadeira. Eles passaram por cima de tudo. Então, o argumento era de que “não tinha documentação”. Que documentação, meu Deus do céu? Pra você fazer uma festa na rua que você mora, você precisa de autorização de quem, minha gente? É pra todos os moradores ali daquela rua, mas a polícia está agindo dessa forma.

A UPP proíbe qualquer atividade que ocupe a rua?

R: Qualquer atividade que movimentasse gente durante muito tempo. A Rocinha tem duas quadras disponíveis, por que não faz? A gente estava marcado sábado agora pra fazer baile lá na rua 1, mas o major acabou de proibir. Acabei de receber aqui agora, cancelaram. Agora você vê um batalhão do Leblon tem 650 homens, a Rocinha tem 700. Você não vê 30 dentro da Rocinha. Não há patrulhamento dentro a Rocinha mais. Esse é o resultado e mesmo assim ficam proibindo A ou B de fazer coisas, aquartelados lá recebendo seu dinheirinho do gás, da tv a cabo, agora é carvão, é caminhão de cerveja que entra na Rocinha tem que pagar pra esse dinheiro chegar pro tráfico e repartir com a UPP. Um vergonha, e vem proibir a gente de fazer coisas? A ação do Exército dentro nas favelas, e não foi só o governo Dilma que mandou o Exército pra dentro da favela. O Exército entrou no Alemão com o Lula. Hoje eu estou de volta na Rocinha, tem 2 meses, o que mais me deixa triste é acordar e ver aquela fila de gente querendo comprar pó e aquele um tanto de gente armado, a maioria muito jovens. O discurso no geral sobre aquilo ali é o que me choca mais, porque são amigos meus, quarentões, com seus filhos, a gente para pra tomar uma cerveja e você para pra trocar uma ideia sobre aquilo ali, e o cara fala: “sacanagem ter prendido o major, derrubar o major deu mais força pra acabar com a UPP”. Olha que absurdo, o camarada mandou tirar um cara de dentro de casa só porque ele estava fumando maconha, mas tem gente que acha isso certo dentro da favela. O ódio que existe na internet não é seletivo. Ele não está só no asfalto. Então, quando eu vejo muita gente aí dizendo tem que ouvir a voz da favela, tem que ouvir as vozes da favela de

quem pede polícia, pede pra encarcerar, pede pra matar. Porque é isso que a favela está pedindo. A favela está assistindo a mesma televisão que a classe média tá assistindo. Não é informação diferente. Tá todo mundo conectado. Se quer a veracidade de qualquer coisa você vai no G1. E no dia a dia você vai assistir aqueles jornais ali, tá difícil, não tá maneiro. A Força Nacional chega com 100 homens e eu sou obrigado a aturar gente militante, não tô falando do moleque, da galera de pouca idade não, eu sou obrigado a ouvir: “só isso?”. Que vergonha, gente!

Como se dá a criminalização do funk?

R: O Estado através dos oficiais, mais precisamente os comandantes da Polícia Militar do Rio de Janeiro, tem uma comunicação com a mídia que propaga para o resto da população que baile funk é festa de traficante, é reunião de bandidos. Isso está no subconsciente das pessoas. Você fala em baile funk, as pessoas pensam em armas e gente armada. As pessoas esquecem que as armas estão lá, agora, independente do baile está acontecendo ou não. Aquele submundo existe, independe do funk, é hipocrisia (do Estado). Estão preocupados com as armas que estão perto das crianças só no momento em que os adolescentes estão se divertindo. É um setor (a PM) altamente autoritários e corrupto. Mas o camarada da polícia militar não nasce no Leblon. O policial militar vem da Vila Kennedy, da Cidade Alta, da Baixada, mas é comandado por oficiais que não vem da Baixada, vem da elite. É complicado porque a inspiração do cara (funkeiro) não é opcional. A criação vem daquilo que você está vendo. Então, o moleque pega o que ele vive e faz um rap e é taxado de criminoso. Todas as pessoas que não moram na favela, entram na favela criam exposição de fotos, criam lançamento de livro, de peças, de filmes e ninguém é taxado de glamourizador do crime e nem de fazer apologia ao crime. As pessoas são tratadas como repórteres, expositores, cineastas, mas o moleque da favela quando vai falar do que acontece dentro da favela, dessa relação que é uma relação muito louca, ele é taxado de criminoso. E ainda, para desviar o foco, falam do som do baile funk que vara a madrugada. Se a polícia se preocupasse com sono de quem mora dentro da favela não dava tiro. Não chegava pra fazer incursão de madrugada dando tiro, da maneira como eles entram. Então, não vem falar que o baile é perturbador da ordem não, porque tiro é bem maior e mais perturbador. É bom lembrar que a primeira coisa que a UPP apreendeu, em 2008, foi uma equipe de som no Santa Marta. Isso é muito

simbólico. O Exército, quando entrou na Maré, tinha um monte de lugar para fazer base, mas ele foi fazer base no lugar que tinha o baile funk. E isso é muito simbólico também. É a Lei do circulando, sabe, o guardinha com o cassetete na mão, circulando, circulando, é assim que eu vejo.

Remontando a ditadura militar?

R: Remontando a ditadura militar. Cadê sua carteira de trabalho, não trabalha, vai pra casa. Fizeram isso na ECO-92. E a ECO-92 foi o grande portal que o Exército queria. Chefes de Estado reunidos no Rio de Janeiro, mas não limparam a Baía de Guanabara, não pararam de desmatar, fizeram um monte de fábrica que estão poluindo os rios, ferrando com os outros, causando um monte de coisa, e da ECO-92 pra cá, a gente não vê um avanço na área ecológica. Mas aquele aparato militar foi usado pra tudo. Agora qualquer um que chegue, qualquer coisa no Rio de Janeiro, vem essas maluquices toda de mais polícia. E, infelizmente, a favela está pedindo mais polícia.

A lei que reconhece o funk como cultura é de 2009. Estamos em 2017, o que mudou?

R: Nada. Em 2008, quando sai a pesquisa da FGV que apontava 300 bailes na cidade, a gente já sabia que aquilo ali era uma merreca. Aquela pesquisa mostrava pra gente que a gente tinha perdido mais ou menos 500 bailes, mas era um número que a gente não tinha. A pesquisa apontou que empregava direta e indiretamente dez mil pessoas, movimentava de 10 a 12 milhões de reais por mês, todos aqueles números pra gente era bobeira porque a gente sabia que o funk era maior do que aquilo, mas era um número. Se a gente tivesse hoje uns 150 bailes no Rio de Janeiro, eu podia dizer que depois desse tempo todo nós perdemos 50% de mercado, mas só que hoje não tem baile mais. Ninguém deixa a galera do funk trabalhar. E isso é um absurdo. A lei está aí pra ser usada, espero que as pessoas usem. Gerou bastante debate, gerou uma pequena movimentação da secretaria de cultura para fazer um edital único e exclusivo para o funk. Mudou porque as pessoas que estavam envolvidas na causa (do funk) ficou sabendo o que é um Ministério Público, uma Ouvidoria, o que é uma Corregedoria, o que são as comissões parlamentares, a diferença de um senador e de um deputado. Isso muita gente que não sabia, não tinha entendimento de nada disso, passa a ter, é o ganho da mobilização. Mas a lei é um pedaço de papel. Ela precisa ser usada. Ela passa a ter valor na

medida que ela vai ser usada. Foi isso que mudou, mas eu queria mais, queria não, eu quero. Eu quero que os moleques lá de Manguinhos parem de levar dura e tomar porrada. Para isso acontecer, o que eu posso fazer é música, porque eu não sei fazer outra coisa. Eu e uma geração inteira. Pra gente poder falar bem alto, lá em um lugar onde todo mundo possa nos ver e refletir, é desse lugar da cultura. E eles (operadores do Estado) sabem disso. Por isso, proíbem o funk.

Qual frase falaria para a juventude, hoje?

R: Movimente-se. Acho que seria a palavra, mais do que uma frase. A Juventude tem que se movimentar, porque se você não se movimentar, não vai perceber como as coisas acontecem. Vou te contar uma parada aqui, a gente foi fazer uma ação dentro de Manguinhos no bloco (da Apafunk) e eu não sabia que eu ia fazer. Sinceramente, eu fui pra lá por conta das Mães de Maio, aceitei o convite e fui pra lá. Quando chegamos lá, era um cortejo dentro de Manguinhos e pediram pra gente tocar no cortejo. Só que no cortejo elas iam parando no lugar que acharam o corpo do filho delas, e como eu ia cantando, eu pedia pra parar, quando elas fossem falar. Eram seis mães, eu só aguentei ouvir duas.

Muito difícil ...

R: Elas falavam olhando pra mim. E Elas gritavam o nome dos filhos delas. E elas falavam: “Ele estava vivo. Ela ainda estava vivo e os policiais não deixaram eu chegar perto do meu filho”. Aquilo ali, foi me mantando, matando, eu não fiquei bem. E quando eu estava saindo de Manguinhos, veio um moleque de bike falar comigo, devia ter uns 18 pra 20 anos, magrinho, de baile. Ele falou: “Qual é MC, você tá com alguém dos direitos humanos, aí?”. Eu falei que não, mas que tinha o telefone das instituições e que iria com ele. E ele respondeu: “Eu não vou a lugar nenhum. Eu só queria falar que a gente aqui tá tomando dura direto, tão batendo na gente”. Antes de ir embora, parei pra falar com mais dois ou três, e os moleques confirmaram. Os moleques do Jacaré, Manguinhos, todo mundo, marcando encontro na porta de comércio enquanto tem luz, porque se for pego sozinho vai apanhar. Se esse moleque não se movimentar, não adianta ele falar. Eu não sou padre, ele só piorou o meu dia. Se eu não tivesse participado do cortejo e tivesse ouvido aquilo ali, eu teria pensado em alguma coisa pra fazer, mas eu não estava preparado pra ouvir aquilo dele. Porque é uma inércia, a inércia

vai nos matar. Essa inércia vai fazer com que a gente não veja soluções fáceis. Quando fizer a pergunta sobre qual é a solução, a gente não vai ter, enquanto essa molecada estiver parada. A gente não vai movimentar sozinho. Essa juventude precisa se movimentar.

10 – ROSILENE MILIOTTI (ABRIL DE 2017)

Rosilene Miliotti é jornalista e administradora das comunidades virtuais Favela Fiscal e Maré-RJ

Nome Completo, idade, e comunidade em que vive?

Rosilene Miliotti da Silva, 34 anos, Parque União.

Como surge a Favela Fiscal, quais os seus objetivos?

R: Algumas pessoas que trabalhavam na Redes da Maré (eu também na época) queria reclamar de alguns assuntos, mas achavam que a página institucional não era o melhor lugar para fazer isso. Aí surgiu a ideia de criar essa página para fazer, principalmente reclamações. Entretanto, os assuntos foram sendo ampliados e hoje não falamos apenas de problemas, mas procuramos também mostrar as potencialidades, manifestações culturais e oportunidades dentro da comunidade.

Há algum meio para a sustentação financeira da página? Quais as estratégias futuras?

R: No ano passado, eu e o administrador da página Maré-RJ ganhamos um edital da prefeitura do RJ. Conseguimos uma verba de R\$ 25 mil para produzir e publicizar manifestações culturais, ensaios fotográficos e pequenos vídeos durante um ano. Elegemos datas importantes para a comunidade como as festas juninas e criamos uma agenda de publicações. Esses posts são patrocinados e os fotógrafos envolvidos recebem uma pequena ajuda.

Como está organizada a equipe e como tem atuado na Maré?

R: Infelizmente, apenas eu administro. Mas o importante é que há muito troca e informação entre moradores e administradores de outras páginas.

Como a Favela Fiscal se posicionou frente à Ocupação Militar de 2014?

R: Particularmente, não enfrentei os problemas vividos por boa parte dos comunicadores da Maré. Lembro que na época, eu aproveitava ações da Redes, moradores, eleições e procissões das igrejas para fotografar a ação dos militares. Isso me deu certa proteção. O que fazia era documentar o cotidiano da Maré com a presença dos militares.

Em algum momento a equipe se sentiu acuadas frente à Ocupação? Houve alguma situação que representou um cerceamento ou ameaça às atividades do Favela Fiscal?

R: Apenas uma vez fui repreendida, mas nada demais. Continuei meu trabalho.

Como o jornal tem se relacionado ou se posicionado frente às Operações Policiais que ocorrem constantemente na Maré?

Com críticas. Sempre colocamos informações, principalmente no período da tarde, para avisar os moradores que estão retornando para suas casas (os que conseguem sair). Alguns nos procuram inbox justamente para ter informações, se voltam ou não.

Essas operações não passam de “enxugar gelo”. O morador é refém do tráfico e dos policiais. A Favela Fiscal é procurada como fonte ou mediador para apuração de reportagens de jornais de grande circulação?

Sim, algumas vezes fomos procurados por jornalistas do jornal O Dia e Extra. Infelizmente, só para notícias de violência. Algumas vezes, me recuso a responder.

Quais os tipos de posts, que tipo de temática, são mais visualizados e/ou compartilhados da página?

R: O cotidiano para além da violência. Nos últimos meses, demos foco a essa temática e temos tido um bom retorno. Claro que a violência tem um apelo forte e por isso só postamos em caso de necessidade, para que o morador fique alerta. Mas os posts com fotos de festas ou datas que remetem à memória local (dia de São Cosme e São Damião, por exemplo), tem tido boa visibilidade.

Considerações finais?

R: Percebo que as páginas na rede social e os jornais comunitários, em alguma medida, tem ajudado moradores não só com notícias sobre violência (para a sobrevivência delas), mas para

o aumento da auto-estima. Quando postamos uma notícia positiva, algum morador que entrou na faculdade, que saiu em um jornal da grande mídia ou que virou mídia, caso da blogueira Boca Rosa, do pintor Victor e o Youtuber Raphael Vicente, há uma identificação, há um sentimento de pertencimento ao lugar, sentimento de orgulho. E isso é o que me deixa feliz. Infelizmente, muitos moradores, principalmente da minha geração, teimam em ficar na Maré para tentar mudar, ajudar a melhorar a comunidade. Muitas vezes cansamos e essas notícias nos dão uma sensação de “ufa, que bom”.

11 – MAREENSE (18/04/2017)

Por motivos de segurança, e a pedido da pessoa entrevistada, não revelaremos o seu nome. Apenas que é um jovem de menos de 30 anos e mora na Maré desde o seu nascimento.

Como surge a ideia de criar a Maré Vive?

R: Encontrei uma amiga na rua e a gente conversou sobre a possível entrada do Exército na Maré naquela mesma semana. E a gente pensou em fazer uma cobertura colaborativa. E alguém, que não lembro direito, puxou uma reunião lá no Morro do Timbau, dois dias antes da ocupação do Exército. Foi uma galera boa nesse encontro e tinha pessoas de outras favelas do Rio de Janeiro. E a gente foi falando das várias violações de direitos humanos que estavam rolando na favela e começamos a ver que um trabalha com fotografia, outro com vídeo, e a gente juntou a galera para fazer a cobertura. Naquela época, eu estava na onda de fazer programas ao vivo na internet e pensei em fazer uma transmissão ao vivo. E a ideia era que alguns ficariam tirando fotos e as outras pessoas catariam informações pra dinamizar na rede social. Mas aí a galera não queria divulgar nos perfis pessoais, então a gente resolveu criar uma página Maré Vive. Criamos meio na brincadeira, mas cosia foi muito maior, foi além da brincadeira, fazer cobertura colaborativa. A gente sabia que era arriscado, que era uma coisa perigosa, mas, pelo menos eu, não tinha essa noção ainda de que poderia morrer, ser ameaçado. Mas foi uma coisa muito orgânica. A ideia do ao vivo era a gente trazer moradores pra saber o que eles achavam da pacificação, e trazer a galera pra discutir isso tudo durante o dia, era essa nossa cobertura, todo mundo topando. Eu passei a madrugada inteira tentando fazer o ao vivo funcionar, mas quando o ao vivo funcionou ninguém queria botar a cara, nem eu e nem mais ninguém. E eu falei: cara, que idiotice. Mas filmamos o helicóptero dando

vários voos rasantes da na laje e eu fiquei narrando tudo o que estava vendo e pensando. Falei várias coisas, lemos o manifesto. E a gente percebeu que as pessoas queriam saber o que estava acontecendo. Não só as pessoas de dentro, mas as pessoas de fora da Maré tinham uma curiosidade muito grande. Todo mundo queria ver uma merda acontecer, porque geralmente eles querem isso: ver tragédia. Nesse mesmo dia a gente chegou a ter um alcance bem grande, na primeira semana a gente já tinha 5 mil curtidas. E a gente continuou, mas a ideia era ser só um levante, porque cada um tinha trabalho e uma vida pra tocar, e o grupo foi diminuindo.

E como a página foi se consolidando?

R: A gente não tinha a ideia de continuar fazendo, mas no primeiro ano do Maré Vive, a maioria dos posts eram meus, porque a galera não sacava muito, e eu gostava muito de blog, já tive vários e trabalhei com esse lance de administrar página no facebook. Eu fiz oficinas sobre rede social, tinha lido bastante coisa, eu comecei a aplicar no Maré Vive. O primeiro ano foi ótimo, até o dia que a gente foi clonado.

Foi clonado quando?

R: Acho que foi em 2015, o Exército ainda estava aqui. Isso foi um baque pra todo mundo. Porque tinha todas essas pessoas que eu falei, mas as pessoas foram saindo aos poucos por medo. Quando os caras clonaram a página, saiu todo mundo, só ficou umas quatro pessoas, mas o restante, todo mundo pediu pra sair, porque foi uma coisa muito bizarra. Eles ficaram postando fotos de bandidos da favela, e todo mundo estava achando que era a gente, porque o perfil era muito igual, eles só mudaram o jeito de escrever, por exemplo, uma das página o “Maré” não tinha o acento. A outra era com letra minúscula. A gente ficou com muito medo. Já estava rolando boato que estavam querendo saber quem administrava a página. Foi muito tenso de verdade. Eles replicavam tudo que a gente escrevia. Eles colocavam a foto dos caras na rua com arma. E eu conversava com eles (os hackers) no privado do face, falava que aquilo ia acabar matando a gente. O argumento clássico: “ah, mas vocês só falam do polícia”. E aí a gente respondia: “quem não fala da polícia é x-9. A gente não é x-9. A gente tá querendo se manter vivo”. Mas eles foram irredutíveis. E a proposta deles (clonadores) era que a gente encerrasse as atividades da página, porque a gente estava causando muito transtorno pra polícia e eles não poderiam trabalhar. Todo mundo saiu com medo, mas ainda assim, a gente

tentava garantir no desenrolar. A nossa sorte foi a reportagem da TV Record sobre a clonagem da página e também porque a gente disse pra eles (os hackers) que tinha falado com a Comissão de Direitos Humanos, com o Freixo, e o Ministério Público iriam investigar.

Então vocês já desconfiam de quem poderia ter clonado?

Sim. Um perfil falso adicionou um dos administradores da página através de seu perfil pessoal. E ele dizia: eu sei que você é administrador do Maré Vive, mas que podia ficar tranquilo que aquele perfil era um fake de trabalho. E o cara começou a dar tudo. Falou que foi realmente a polícia que hackeou a gente, que aquilo ali era um procedimento padrão do Estado. Disse que a gente tinha muito contato com a mídia e que a missão deles dentro da Maré era pegar um traficante do Pinheiro, falou um nome de um cara lá que eu não me lembro. E que sabia onde a gente morava e que a gente era trabalhador, que não tinha nada a ver, que eles erraram em fazer aquilo. Pediu desculpa, e aí no final ele falou que eles têm vários fakes e que eles criam páginas na internet para adicionar os bandidos, com perfil de mulher, que era assim que eles pegavam vários bandidos, marcavam encontro e, aí nesses encontros, eles faziam uma espécie de Tróia e pegavam bandidos. O cara contou tudo.

Sério?

R: Na verdade, quando cheguei numa reunião, o cara que dizia que seria o comandante da UPP, o tal de Elitusalem, estava lá no Museu da Maré com o comandante do Exército. Eu cheguei lá de manhã, às 9h, mas era um evento dos crentes, da Assembleia de Deus. Aí eu falei: vou ficar quietinho. Eles (os militares) estavam falando de transição, que a polícia iria entrar e ocupar. Eu não ia falar nada, mas estava tanta puxação de saco e os crentes não estavam fazendo nenhuma crítica, que resolvi falar. Falei pra caralho, porque estava maluco nesse dia. E o cara da igreja começou a falar coisas do tipo: ‘Esses esquerdopatas, que são treinados por movimento social, socialistas, essa galera de Ong, e vem aqui para desestabilizar o debate. E eu fui pro embate, falei que o Beltrame (o então secretário de Segurança Pública) era bucha, e eles ficaram bolados. Quando acabei de falar, continuou o debate, e eu fiquei lá atrás. Foi quando chegou um oficial do Exército pra falar comigo. Começou como um papo estranho, aí eu percebi que de alguma forma ele sabia quem eu era, que era do Maré Vive. Porque ele começou a fazer perguntas muito específicas e o meu

discurso foi muito baseado no que eu escrevo no Maré Vive. Depois disso, eles chegaram a mandar mensagens pelo face. Eles falaram assim: agora a gente já sabe quem são vocês, podem ficar tranquilos que a gente não vai fazer nada com vocês. E as ameaças cessaram

Maré Vive virou uma referência?

R: Existe esse sentimento de que o Maré Vive tem essa potência enorme de comunicação e de trazer pro morador aquilo que está sendo vivido. Eu, por exemplo, quando vejo um helicóptero e a rua sinistra, já entro no Maré Vive pra ver a situação das favelas vizinhas. É uma referência para as pessoas saberem se saem ou não de casa. A gente chama isso de autoproteção comunitária. Mas, mesmo que a maior quantidade de posts seja de notícias de violência, os que tão pau a pau, são os de memória. São os vídeos que a gente colocou da Nova Holanda, e os vídeos que a gente colocou do Piscinão de Ramos, coisas daqui da favela que fazem sucesso. Tipo assim: a gente colocou o vídeo do seu Manoel fazendo flexão. Pô, aquilo geral vê e gosta. É legal porque os posts da memória atingem a Maré, porque os de tiroteio e confronto muita gente compartilha, mas é mais gente de fora. Eu considero que a memória mobiliza muito mais que a violência, nesse sentido. Tanto o Papo Reto quanto o Maré Vive têm um discurso bem claro de defesa dos moradores. Mas o Papo Reto tem o lance mais da denúncia. Tipo: se uma pessoa levar um tiro, não vamos na casa dela. A gente pode encaminhar, ajudar e tal, mas a gente quer trabalhar com outras referências. Tem muita gente que fala: “pô, porque vocês não falam que são vocês. Vocês podem ser famosos na favela”. Mas a gente não quer essa glamorização. Porque poderia ser qualquer pessoa, essa é a graça da parada. A pessoa lê e pensa: pô, esse cara tá onde?

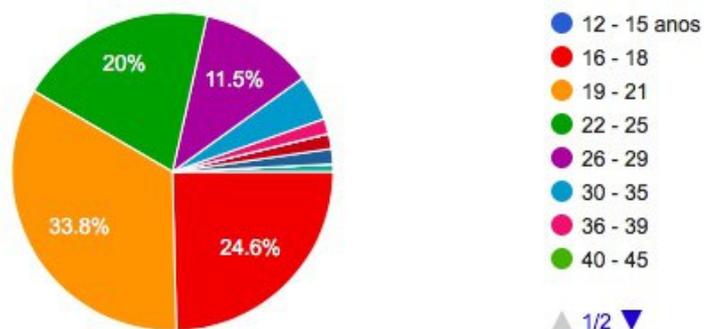
APÊNDICES 2

RESULTADOS DA ENQUETE REALIZADA PELA AUTORA COM 130 MORADORES DA MARÉ

PESQUISA DE CAMPO ENTRE JANEIRO E MARÇO DE 2017

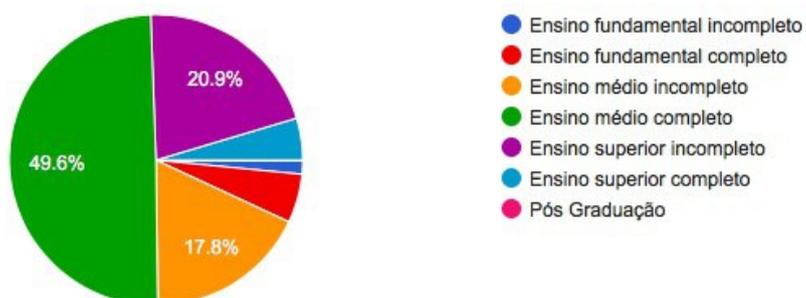
Sua idade

130 responses



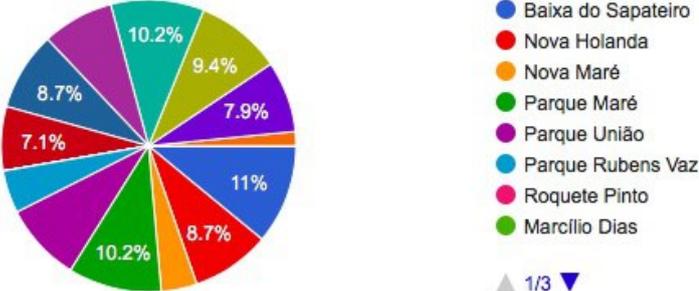
Escolaridade

129 responses



Comunidade

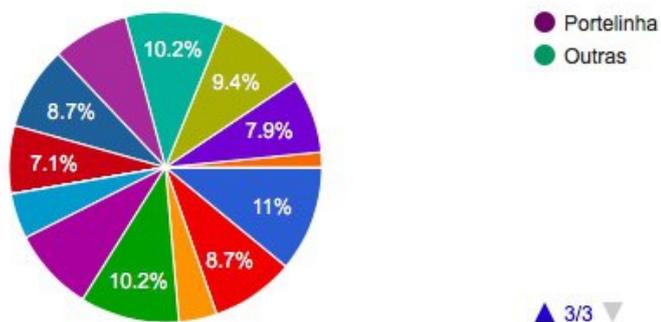
127 responses



▲ 1/3 ▼

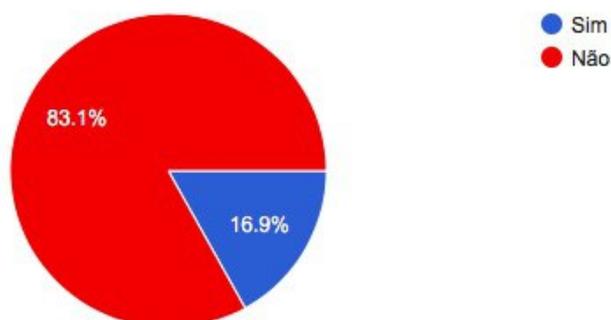
Comunidade

127 responses



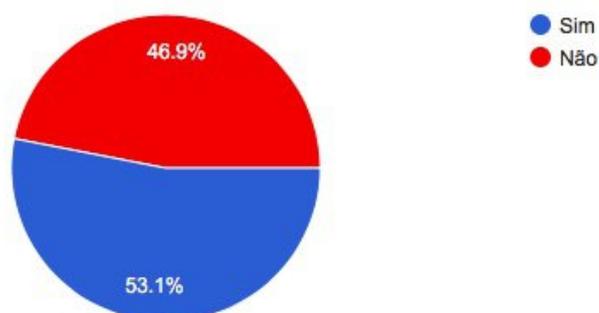
Você usa a rua para festas particulares?

130 responses



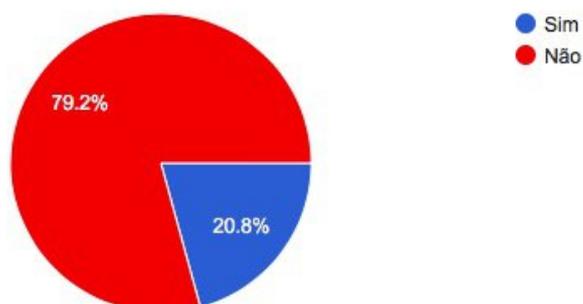
Você frequenta festas de rua na sua comunidade na Maré?

130 responses



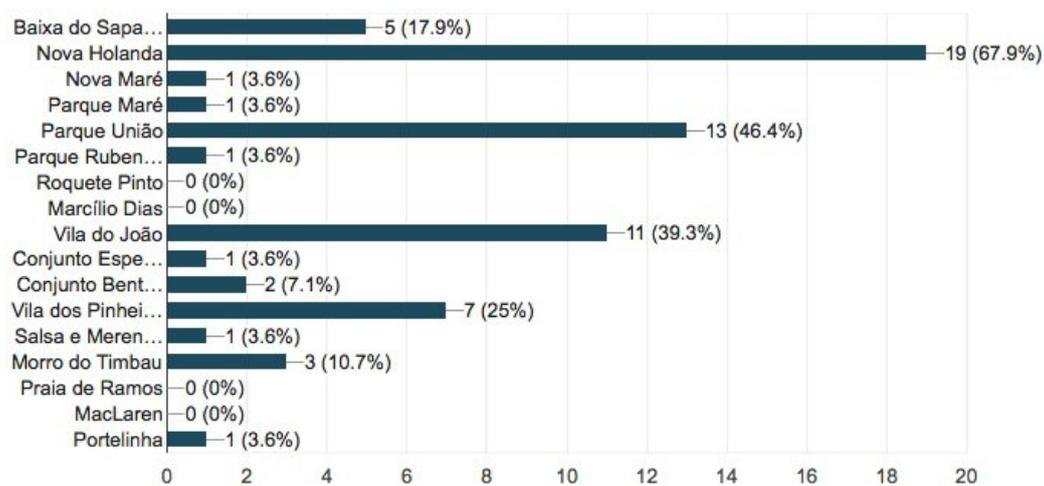
Você frequenta festas de rua em outras comunidades na Maré?

130 responses



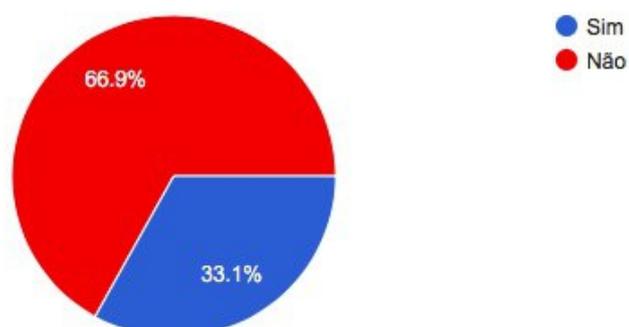
Se sim, quais?

28 responses



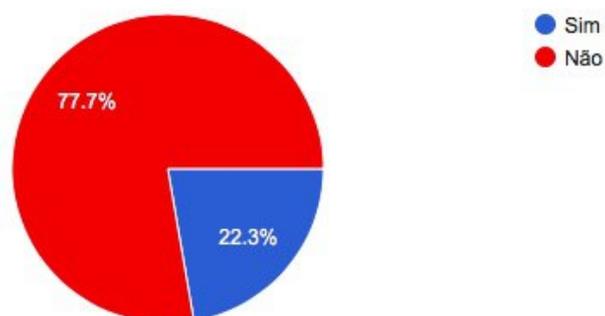
Você frequenta locais fechados de cultura?

130 responses



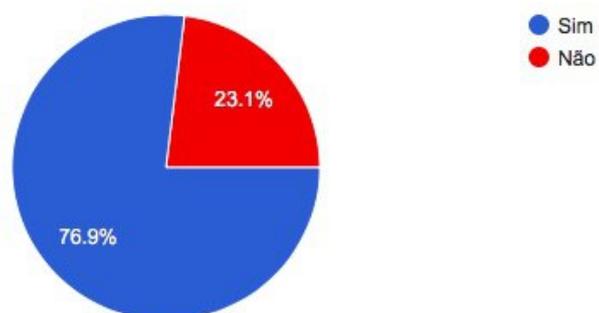
Você lê os jornais comunitários da Maré?

130 responses



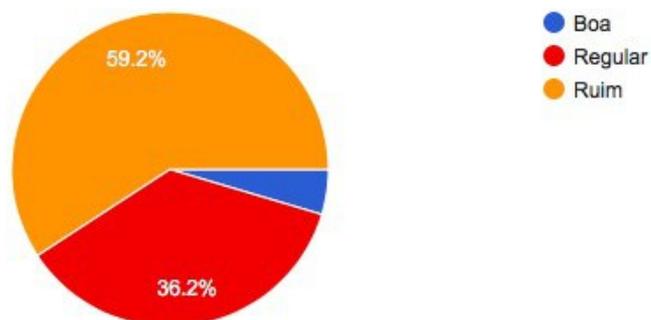
Acompanha alguma página de Facebook sobre a Maré?

130 responses



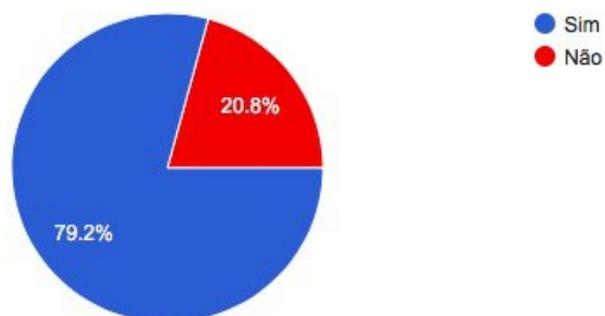
O que achou da ocupação militar da Favela em 2014?

130 responses



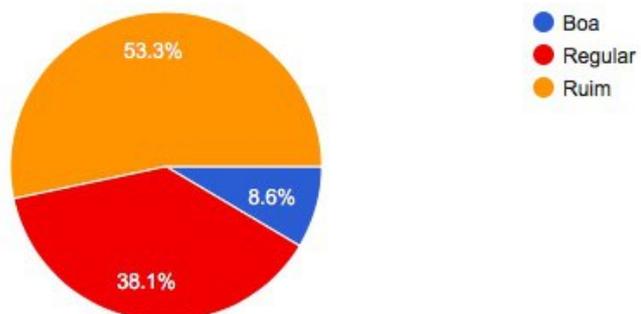
Você acompanhou a cobertura da mídia sobre a ocupação?

130 responses



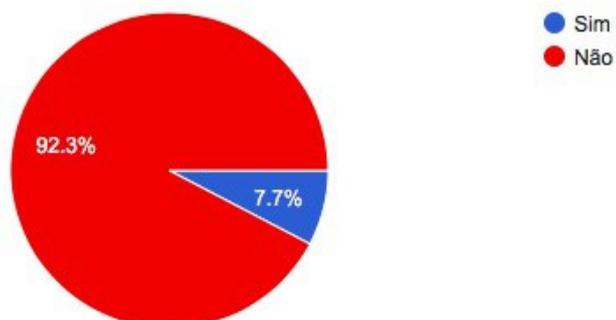
Se sim, o que achou?

105 responses



A ocupação do exército trouxe mais segurança para a Maré?

130 responses



O que você acha de morar na Maré?

130 responses

