

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS

**MEMÓRIAS PRETAS E SUAS COSMOGRAFIAS:
Entre o Morro da Favela, Maré e Nova Holanda**

CAIETT VICTORIA GENIAL

Rio de Janeiro
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS

CAIETT VICTORIA GENIAL

**MEMÓRIAS PRETAS E SUAS COSMOGRAFIAS:
Entre o Morro Da Favela, Maré e Nova Holanda**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Javier A. Lifschitz.
Linha de pesquisa: Memória e Espaço

Rio de Janeiro

2023

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

Genial Victoria, Caiett

Memórias pretas e suas cosmografias: entre o Morro da Favela, Maré e Nova Holanda / Caiett Victoria Genial. – Rio de Janeiro, 2023.

Orientador: Javier Alejandro Lifschitz

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2023.

1. Favelas. 2. Nova Holanda. 3. Memórias pretas. 4. Estudos decoloniais. I. Lifschitz, Javier Alejandro, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS

CAIETT VICTORIA GENIAL

**MEMÓRIAS PRETAS E SUAS COSMOGRAFIAS:
Entre o Morro Da Favela, Maré e Nova Holanda**

Rio de Janeiro, _____ / _____ / _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Javier A. Lifschitz (orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Dra. Andréa Lopes da Costa Vieira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Prof. Dr. Jorge Luis Barbosa
Universidade Federal Fluminense – UFF

Dedico este trabalho à Maruza Mara da Silva, nossa amada Tia Mara. Mulher negra, irmã de sete filhos, bordadeira e memória viva da Penha. Exemplo de amor ao próximo, cuidado, sabedoria e fraternidade. Me criou quando ainda era um bebê junto com muitos outros sobrinhos e sempre tinha farofa para oferecer nos almoços. Faleceu em março de 2021, vítima de COVID-19 e da política genocida do então governo brasileiro, sem direito ao enterro digno de sua grandeza ao lado de infinitos amigos e familiares. Não teve filhos biológicos, mas deixou uma imensa geração de órfãos. Que você seja calorosamente cuidada pelos erês e caboclos que, a seu pedido, sei que sempre cuidaram de mim. Sua memória jamais será esquecida e nossa ancestralidade segue pulsando nos olhos firmes e amarronzados do seu sobrinho-neto. Obrigado por tudo, minha tia.

AGRADECIMENTOS

À minha família que esteve ao meu lado durante todo processo. Obrigado à presença de longa data de Isabel, Renato, Davi, tia Sônia, tia Graça, tio Jairo e tia Nira, vocês são a base dessa história. Obrigado também às minhas primas e primos que mantêm a rua 9 viva.

Um agradecimento especial à Cristiane, à minha mãe Virgínia e a meu irmão Yan, que sempre me apoiaram. Sem vocês esse trabalho não seria possível.

Obrigado Poly, minha companheira, que vivenciou esse difícil período comigo. Sempre serei grato pela parceria, cumplicidade e pela paciência, nosso amor terá a forma que a gente desejar e que a vida permitir, mas pulsará sempre.

Deixo um agradecimento à posteridade para você, Joãozinho. Espero que quando consiga ler isso o mundo seja um lugar mais legal para todos, todas e todes, e que você possa desfrutar da vida sem a necessidade da permanente guerra pelo direito à existência em sua diferença, seja ela qual for. Vamos trabalhar para isso.

À eterna psicopinga, entre descompassos e sintonias. Meus amigos de alma, de arte e de vida. Diego Barbosa, Marcio D'Arrochela e Filipe Manzoni, vocês estão em cada uma dessas páginas.

À PEF, amigos(as) geógrafxs que deram muitas vezes o apoio moral e intelectual durante o processo. Um agradecimento aos novos mestres, Eran Raposo, Lucas Carvalho, Alexandre Sitrop e Marco Aurélio da Conceição, e à Luan Costa e Rodrigo Galvão que serão os próximos. Quem diria, heim?

Um agradecimento especial a Kelly Silva, a Douglas "James" Oliveira, a Fernanda França e a Paulo Victor Lino por me cederem seu tempo, por compartilharem sua inteligência e por transmitirem parte de sua sabedoria. Amplio esse agradecimento à todxs interlocutorxs da Maré. Vocês me fizeram repensar tudo, tudo.

À Ernani Alcides, Marcus Melo, Everton Pereira, Kim Ramos, um obrigado por me ensinarem tanto sobre Maré, sobre cidade, sobre política e sobre trabalho sério e com militância de verdade. Levo este agradecimento também a Ary Pimentel que me ajudou a pensar no projeto muitos anos antes, quando teve a gentileza de me receber lá na "Babi".

Muito obrigado Jailson de Souza e Silva pelo seu acolhimento, pelos ensinamentos e pela disponibilidade, sua ajuda foi fundamental.

À Apuama e Jhade, pelos bons encontros e pela parceria em movimentos difíceis. Agradeço também pelas dicas e pela revisão.

Aos amigos que me acompanharam por tantas coisas na Fiocruz, um especial agradecimento à equipe social, Marina, Marcelo, Sônia, obrigado por todo ensinamento. Este trabalho tem muito, muito de nossas reflexões e da experiência de vocês no trabalho social e na forma de tratar amorosamente e respeitosamente as pessoas. Deixo um agradecimento também à Lilia e Marcele, minhas amigas de estrada, e ao Serjão para gente ir celebrar depois, doutor.

À galera boa, que sempre seguiu unida e foi mais um presente da Geografia. Brunão, você poderia estar em diversos parágrafos acima, mas você sabe que teu suporte, reflexões e amizade foram fundamentais em todo o processo, obrigado meu camarada.

RESUMO

O presente estudo buscou analisar, de forma transdisciplinar, a história e a memória da favela de Nova Holanda, no município do Rio de Janeiro. O trabalho foi construído a partir de revisão bibliográfica, dados estatísticos, fontes documentais, e teve como principal estratégia, a realização de entrevistas com moradores(as) que integram a população afrodescendente deste território, através do que venho chamando de *Cartografia Espaço-Temporal da Memória*, onde se apresentaram cosmografias que tomam forma ao passo que nos atentamos para diferenças interseccionais entre grupos do passado, que participaram do movimento associativista de Nova Holanda das décadas de 1980 e 1990, e entre grupos do presente que disputam e reinventam o território ao atravessar narrativas que vêm buscando agenciar a memória da Favela e do Complexo da Maré (RJ), e que partem, principalmente, de Nova Holanda no intuito de descolonizar e racializar as referências sobre o passado. A partir desta problemática, buscou-se entender as disputas em torno da Memória Política e o uso da Memória enquanto constituinte dos processos de (des)(re)territorialização da favela a partir de estratégias discursivas que reconstituem seu passado de lutas e conquistas sociais.

ABSTRACT

This study, in a transdisciplinary way, sought to analyze the history and memory of Nova Holanda, a favela part of the Complexo da Maré, in the city of Rio de Janeiro. The research was built from a bibliographical review, statistical data, documentary sources, and had as its main strategy, conducting interviews with residents who are part of the black population of this territory, through what I have been calling Cartography of Spaces-Time of Memory, where slum cosmographies are presented that take shape while we pay attention to intersectional differences between groups from the past, who participated in the associative movement of Nova Holanda in the 1980s and 1990s, and by groups of the present who dispute and reinvent the territory by crossing narratives that have been seeking to mediate the memory of the favelas, of Complexo da Maré (RJ), and that depart mainly from Nova Holanda in order to decolonize and racialize the references about their past. Based on this issue, we sought to understand the disputes around political memory and the use of memory as a constituent of the processes of (de)(re)territorialization of the favela based on discursive strategies that reconstitute its past of struggles and social achievements.

LISTA DE SIGLAS

AMANH - Associação de Moradores e Amigos de Nova Holanda
BNH - Banco Nacional de Habitação
CEASM - Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré
CEHAB - Companhia Estadual de Habitação
CEBES - Centro Brasileiro de Estudos de Saúde
CHISAM - Coordenação de Habitação de Interesse Social da Área Metropolitana do Grande Rio de Janeiro
CHP – Centro de Habitação Provisória
CODEFAM - Comissão de Defesa das Favelas da Maré
CODESCO – Companhia de Desenvolvimento de Comunidades
COHAB - Companhia de Habitação do Estado da Guanabara
CPV Redes da Maré – Curso Pré-Vestibular da Redes da Maré
FAFEG - Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara
FAFERJ - Federação de Associações de Favelas do Estado do Rio de Janeiro
FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz
FLXIII – Fundação Leão XIII
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LBA - Legião Brasileira de Assistência
ONG – Organização Não-Governamental
OSCIP - Organização da sociedade civil de interesse público
PCB – Partido Comunista Brasileiro
PT – Partido dos Trabalhadores
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
SERFHA - Serviço Especial de Recuperação de Favelas e Habitações Anti-Higiênicas
SESI – Serviço Nacional da Indústria
UDN – União Democrática Nacional
UEG – Universidade do Estado da Guanabara
UNIPeriferias – Universidade das Periferias
USAID — Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional

LISTA DE IMAGENS E MAPAS

Figura 1: "As lavadeiras da Favella"	113
Figura 2: Mapa do Complexo de Favelas da Maré.....	140
Figura 3: Dona Orozina Vieira, parte de um dos mitos fundadores do Morro do Timbau	146
Figura 4: Transporte de água no "rola" na Maré.....	164
Figura 5: Favelas removidas entre as décadas de 1960 e 1970, por bairros no município do Rio de Janeiro	189
Figura 6: Nova Holanda em 1964, fotografia de Antony Leeds.....	196
Figura 7: Imagens do Duplex - Favela de Nova Holanda (1966).....	197
Figura 8: Capa do Jornal do Brasil em 30/09/1982, na legenda: Todos negros, em fila, corda no pescoço, os detidos caminham para a caçapa. Como escravos	222
Figura 9: Palafitas na Maré em 1973, fotografia de Eurico Dantas.	244
Figura 10: Trecho da reportagem do Jornal do Brasil, com grande repercussão da vitória de Eliana para a associação de moradores.....	246
Figura 11: Foto de Jorge Negão de Nova Holanda	270
Figura 12: Livros alvejados na operação que atingiu a Biblioteca Popular Escritor Lima Barreto.....	299
Figura 13: Apresentações da Noite das Estrelas na Maré, na década de 1990.....	304
Figura 14: Integrantes do coletivo Entidade Maré.	305

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: População Brasileira por Cor ou Raça.....	61
Tabela 2: Remoções no governo Lacerda.....	189

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. TERRITÓRIO E DECOLONIALIDADE FAVELADA: LÓCUS DE PRODUÇÃO CONCEITUAL E POLÍTICA	20
1.1. Em primeiro lugar, a descolonização da autoria	22
1.2. A favela da Nova Holanda, um território	26
1.3. Uma epistemologia crítica à colonialidade tendo a favela como centro	33
1.4. Do território aos corpos: a questão da raça nas favelas	52
2. MEMÓRIA E ESPAÇO: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	67
2.1. Os espaços subalternos, a Memória Política e suas territorialidades	68
2.2. A investigação da Memória através dos espaços-tempo	76
2.3. Uma cartografia dos espaços-tempo da Memória.....	82
2.4. Elaboração e aplicação das entrevistas	93
3. O SURGIMENTO DA FAVELA: RELEMBRANDO UM DEBATE ESQUECIDO	104
3.1. Os surgimentos da Favella e suas espaço-temporalidades	107
3.2. A invenção da Favela e Os Sertões	115
3.3. O sertão racializado de Euclides da Cunha	122
3.3.1. A instituição militar na formação de Euclides da Cunha	126
3.3.2. As teorias evolucionistas e raciológicas em Os Sertões.....	129
3.4 Favela: a dupla invenção	133
4. A MARÉ E SEUS ESPAÇOS-TEMPO	139
4.1. A Maré dos tempos modernos	141
4.2. A Maré de tempos afro-pindorâmicos	152
4.3. O associativismo inventa a Maré	160
5. A MEMÓRIA DE NOVA HOLANDA	174
5.1. Lacerda e Leão XIII: Uma aliança pelo progresso	175

5.2. O Centro de Habitação Provisória Nova Holanda	192
5.3. A Ditadura Civil-Militar nas favelas.....	200
5.4. A Memória da Chapa Rosa	229
5.4.1. Rosas que brotam da diáspora.....	234
5.4.2. Surgimento e atuação da Chapa Rosa	243
5.4.3. Da Chapa Rosa de Nova Holanda à Redes da Maré.....	253
5.6. Nova Holanda e suas cosmografias pretas.....	264
5.6.1. Quem cria a favela é o(a) favelado(a)	267
5.6.2. A favela é ancestral	278
5.6.3. Nova Holanda e suas oralituras.....	288
5.6.4. Nova Holanda se lembra de suas “corpas” dissidentes.....	300
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	308
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	312
APÊNDICE.....	330
APÊNDICE 1: ROTEIRO DAS ENTREVISTAS CARTOGRÁFICAS.....	330
APÊNDICE 2: ROTEIRO DAS ENTREVISTAS TEMÁTICAS.....	332
APÊNDICE 3: PERGUNTAS DE CUNHO BIOGRÁFICO E QUADRO INFORMATIVO DOS(AS) ENTREVISTADOS(AS).....	333

INTRODUÇÃO

Ao longo de alguns anos de vivência, pesquisa e trabalho na favela de Nova Holanda, no município do Rio de Janeiro, não posso deixar de pensar que pesquisar e investigar se aglutinaram a um outro verbo: descolonizar¹. Escrevo sob uma proposta descolonial, no qual, em grande medida, temos a favela, a Memória, a Geografia, a Filosofia e qualquer outro limite (inter)disciplinar que aqui tentei articular, virados de ponta à cabeça (permito-me usar a metáfora do sul que vai gradualmente disputando o absolutismo do norte global, enfrentando hegemonias do discurso que são também geográficas). É através desse verbo que ressoarei este início, mas não sem seu aspecto eminentemente duplo. Ao olharmos o decolonial, enfrentamos os alicerces quase invisíveis das grandes cosmografias e discursos justamente no vislumbre de suas fronteiras. O processo demonstra um esforço de localização de universos inteiros, que se apresentam em sua complexidade no gradual aumento de nossa capacidade de enxergarmos a partir do local, do “pequeno”, do corriqueiro ou cotidiano.

É exatamente isso que, a meu ver, a favela vem fazendo há muito tempo. Ela descoloniza a cidade justamente ao apresentar a ela um mosaico de urbanidades e sociabilidades que foram se conformando em seus territórios e em seus processos de subjetivação. Sua geografia, ao enunciar os limites territoriais que a compõe, descoloniza o discurso, dando-lhe limite, forma e disputando a centralidade de quem fala sobre a cidade, produzindo novas disponibilidades ontológicas. E será que não foi a Memória que ajudou a descolonizar a História, ao desafiá-la com a problemática de um campo que se coloca para além das grandes narrativas nacionais e da disposição linear do tempo?

¹ Em torno dos termos decolonial, pós-colonial, de(s)colonial, descolonial ou contra-colonial, há uma extensa discussão que será aprofundada mais à frente. Adianto a escolha do termo “descolonial”, no intuito de agrupar estas epistemologias, entendendo-as como posições epistemológicas críticas à colonialidade e ao sistema-mundo moderno/capitalista, sem necessariamente aprofundar suas diferenças no que diz respeito à terminologia. Ao longo do texto será também utilizado o termo “decolonial”, exclusivamente, pelo seu amplo uso entre intelectuais e autores(as) no Brasil, e por, entre eles, vir buscando um diálogo próximo, aceitando o argumento de que o “decolonial” está ligado ao processo de enfrentamento da colonialidade enquanto um sistema social construído pela colonização e que vigora mesmo após seu fim institucional e jurídico. O decolonial seria, nesta perspectiva, uma “segunda” descolonização, ainda em curso. Por ora, descolonizar significa, em termos gerais, o processo em movimento de se posicionar em face aos efeitos da colonialidade, e de olhar para os caminhos possíveis de enfrentá-la, ao trazer, ao longo dos diferentes temas e questões que a pesquisa se propôs a abarcar, um olhar atento ao saber e à produção dos grupos colonializados, incluindo, também, a mim mesmo neste processo, como parte destes grupos.

Principalmente porque não é da universidade para este espaço, do qual escrevo, que a força do decolonial se movimenta. O fluxo é justamente oposto. É a favela que aponta sua ofensiva decolonial à universidade, ao insistir em lembrar de si mesma e ao tornar este trabalho uma operação legítima ao fazer científico. Nas imbricações e dificuldades que o fazer transdisciplinar apresenta, penso em começar daí. O decolonial, ao que parece, une os esforços que fiz até aqui para pensar a Memória, a favela, o território, a política e os formas e métodos do fazer científico que foram evocados ou desenvolvidos neste processo.

Pensar a questão da Memória em espaços de favela hoje é esboçar um emolduramento composto pelo conjunto de fragmentos da cidade que se encaixam como um quebra-cabeças, refazendo a história oficial, tensionando memórias já consolidadas e dando outras cores aos esquecimentos compulsórios. Não só cada favela, mas cada grupo que se organiza dentro delas dispõe-se a agenciar e disputar as estratégias narrativas que tornam possível sua representatividade e legitimidade política no presente. As memórias que nos lembram sobre a pobreza, a carência e a vulnerabilidade social já não são mais suficientes. Se no passado a classe social designava a unidade unívoca destes grupos, no presente há uma complexificação crescente daquilo que compõe as demandas políticas nestes espaços, dando-lhe corpo, forma, gênero, e, com certeza, potência, movimento, vida. São as memórias de homens, de mulheres, de povos originários, da população preta¹, LGBTQIE+, imigrantes ou nordestinos(as) que a todo momento transformam o significado do que as favelas são. A favela que, a partir da sua história de luta, hoje venceu o risco da aniquilação e do extermínio absoluto, não quer apenas sobreviver à margem das narrativas sobre a cidade, mas sim, reinventar o próprio espaço urbano. A aparente pulverização de temas e de importâncias que os novos movimentos sociais vêm trazendo nas últimas décadas, cada vez mais aparece dentro de um quadro maior de transformações estruturais que modificam a sociedade do nosso tempo. E da nossa forma de dimensionar o tempo e de olhar para o passado.

¹ Trago os termos preto(a) e negro(a) como sinônimos à população afrodescendente ou mesmo auto identificada como negra/preta e parda. Ao longo do texto, privilegiei o termo preto(a) pois foi o mais utilizado pelos(as) interlocutores(as) que entrevistei. Em alguns trechos, faço uso da palavra negro(a) quando em diálogo com autores que preferiram o uso deste termo. Para fins demográficos, o termo trata do somatório da população auto identificada como negra e parda pelo censo nacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 (IBGE, 2012), pela PNUD (IBGE, 2020), e pelo censo populacional da Maré (REDES, 2019).

O presente estudo buscou investigar os agenciamentos e as disputas políticas em torno da Memória em favelas, mais especificamente, aqueles que vêm trazendo elementos raciais e decoloniais no conjunto de narrativas que disputam o sentido histórico e político dos territórios favelados, tomando a favela da Nova Holanda, no Complexo de Favelas da Maré (RJ), como principal espaço de análise. A partir desta problemática, buscou-se entender as disputas em torno da Memória Política¹ e o uso da Memória enquanto constituinte dos processos de (des)(re)territorialização da favela a partir de estratégias discursivas que reconstituem seu passado de lutas e conquistas sociais.

Neste processo, foram desenvolvidas três questões principais. A primeira é de cunho epistemológico e se dá a partir do levantamento bibliográfico sobre as favelas, necessário para contextualizar o tema central do trabalho nas problemáticas referentes ao desenvolvimento do espaço urbano carioca. Trata-se de perguntar se ao descolonizarmos a bibliografia existente sobre a genealogia da favela, tornando central, neste processo, a categoria raça, é possível identificar outros aspectos relevantes de seu surgimento e suas subjacentes consequências para as favelas de hoje? Esta reflexão é desenvolvida a partir do contato com a bibliografia referida à origem da favela, onde proponho operar um olhar racializado sobre seus aspectos originários, complementando as hipóteses sobre as imagens originadas em estigmas de classe e da criminalização das primeiras populações originárias de favelas, tendo como enfoque o livro, hoje já clássico, de Licia do Prado Valadares intitulado *A Invenção da Favela: Do mito² de Origem à favela.com³*.

A segunda questão foi orientada a partir da metodologia utilizada nas entrevistas em campo. Trata-se de perguntar quais são os procedimentos metodológicos necessários para se levantar, registrar e analisar as memórias

¹ Remete ao conceito defendido por Lifschitz (2016) que será desenvolvido no capítulo II

² A palavra “mito” é muito presente em diversos momentos do texto que se seguirá. Mesmo que em crítica a diversas imagens fundadoras, seja das favelas, sejam dos mitos em torno das questões raciais no Brasil, reitero a necessidade de olharmos para os mitos de forma plural. Entre imaginações e representações, os mitos são elementos fundamentais da vida em sociedade e estão presentes no cotidiano de diferentes grupos sociais. Desta forma, não busco “desmistificar” os mitos (mesmo aqueles que aparecem como originários de estigmas e de representações negativas a determinados grupos sociais, sobretudo, a favela e a população negra) a fim de substituí-los por imagens “mais verdadeiras” e menos fabulosas ou “enganadoras”. Penso que ao criticar a universalidade ou mesmo a veracidade incontestada de um mito (ou da possibilidade de sua circulação sob certos termos), abrimos espaço para que outras mitologias, imagens e representações possam circular, fortalecendo a pluralidade de suas distintas estratégias identitárias, disputas, performances e ritos.

³ Outros textos como Silva e Barbosa (2005; 2020) e Gonçalves, Brum e Amoroso (2021) também servirão de base para pensar a favela, no entanto, o livro de Valadares tem uma maior centralidade neste trecho pois aborda justamente a favela através do seu mito fundador.

oriundas da população preta, ou melhor dizendo, o conjunto de memórias pretas? Como alternativa metodológica, busquei aprofundar a relação entre Espaço e Memória, utilizando como procedimento de análise e de organização do discurso, assim como da própria formulação da metodologia de investigação *in loco*, o que venho propondo como uma *Cartografia Espaço-Temporal da Memória*¹, utilizando como base teórica o conceito de cronótopo de Bakhtin (1981; 1998)², assim como o enfoque que o autor dá ao pensar os espaços-tempo contidos nas narrativas como alicerces fundamentais da análise do discurso. Penso aqui que a relação entre o território e os processos de produção e agenciamento das memórias são fundamentais para se estudar as memórias pretas, não apenas em memórias de violência ou de estigmatização, mas também em seu potencial construtivo e afirmativo de grupos de afeto e de luta coletiva. Muito distante da confecção de um manual metodológico, estas questões trouxeram uma experimentação tecnológica, ou talvez um convite à reflexão dos limites metodológicos que a produção de conhecimento eurocentrada apresenta.

A terceira questão situa-se sob alguns aspectos políticos que estão diretamente ligados ao tema central do trabalho, a partir da hipótese de que Nova Holanda desenvolve hoje uma continuidade do trabalho de organização territorial e de produção e agenciamento de memórias do movimento associativista da década de 1980, atualizando a linguagem de lutas desses movimentos que hoje interseccionam-se e pulverizam-se mais intensamente do que na referida década. Esta hipótese, limita-se à dimensão destes movimentos mais recentes atrelados às questões raciais e às memórias faveladas da população preta e afrodescendente, que foram o enfoque do trabalho. Muitos outros esforços serão ainda necessários para que tenhamos uma dimensão mais precisa do alcance e da diversidade desses movimentos políticos, destinando enfoques mais voltados para outros grupos sociais que se organizam no presente. No entanto, o enfoque racial foi escolhido, principalmente, por conta de sua razoável visibilidade e consolidação neste momento da história política da favela, onde já é possível observar diversos

¹ A partir do trabalho de Boaventura dos Santos (1988) e da análise bakhtiniana do discurso (BAKHTIN, 1998), desenvolvi uma cartografia da memória que constituiu a base conceitual e metodológica da elaboração e aplicação das entrevistas no território. Esta proposta será apresentada mais detalhadamente no capítulo 2.

² Cronótopo quer dizer, literalmente, tempo-espço. Conceito utilizado por Bakhtin como categoria estruturante na análise do discurso.

agenciamentos que sofisticam e enriquecem a memória de Nova Holanda como um todo.

Os grupos analisados foram constituídos de atores envolvidos na produção e agenciamento destas memórias, com enfoque naqueles que intencionam racializá-las¹, incluindo, portanto, outros sujeitos na história da favela ao gerar outros enquadramentos da memória (POLLAK, 1989). Esta análise se deu em dois grupos de memória (HALBWACHS, 1990).

O primeiro, com pessoas que construíram ativamente a organização política de Nova Holanda, ligados(as) ao movimento associativista e/ou às instituições que hoje atuam neste território e que estiveram presentes na Nova Holanda dos anos 1970, 1980 e 1990. O segundo grupo, que foi objeto de maior enfoque, é formado por pessoas mais jovens, de 25 a 35 anos, e é constituído por sujeitos(as) que desenvolvem trabalhos sobre a memória das favelas e de Nova Holanda e que tem como principal objetivo o agenciamento de memórias pretas, seja incluindo protagonistas que fazem parte da população preta e que foram esquecidos(as) nos agenciamentos da memória na favela, seja considerando o conjunto de culturas, sociabilidades e tecnologias de afrodescendentes favelados(as) no processo histórico de desenvolvimento do território.

Os dois grupos trazem um melhor entendimento sobre os agenciamentos da Memória Política, e como novos atores vêm tencionando as memórias consolidadas do passado político de Nova Holanda. Todos os(as) interlocutores(as) destes grupos têm em comum o fato de participarem deste movimento de repensar a Nova Holanda e a favela de uma forma geral, como um espaço racializado, majoritariamente negro ou mesmo afrodiaspórico², não só demograficamente, mas também em sua história de conquistas sociais.

Em relação à estrutura do trabalho, o primeiro capítulo trouxe algumas questões conceituais e políticas centradas, principalmente, nos aspectos relativos a problemática territorial, aos estudos “de” e “pós” coloniais e, mais especificamente, às questões sobre raça no contexto de favelas.

No segundo capítulo são apresentadas questões relativas ao campo da Memória Social, mais especificamente, no que diz respeito à relação entre memória e espaço, no intuito de trazer alicerces conceituais que conformam a proposta

¹ Remete ao conceito operado por Didier Fassin (2018), que será desenvolvido no capítulo 2.

² Referente à diáspora africana. O conceito de diáspora será melhor trabalhado no capítulo 1.

metodológica, mais especificamente, no que diz respeito à Cartografia Espaço-Temporal da Memória, e seus atravessamentos em relação à pesquisa. Além disso, neste capítulo também apresento como as entrevistas foram elaboradas e desenvolvidas.

O terceiro capítulo trata de uma investigação histórica sobre o surgimento do conceito *favela*, e é resultado da investigação bibliográfica sobre favelas que fiz como parte inicial do trabalho de pesquisa, onde apresento também uma crítica há alguns textos hoje já clássicos, buscando costurar novos apontamentos sobre a Memória da favela e propondo um olhar racializado sobre o próprio surgimento das favelas na cidade do Rio de Janeiro. Este capítulo vai de encontro, principalmente, ao livro, hoje clássico, escrito por Licia do Prado Valadares e intitulado *A invenção da Favela: Do mito de Origem à favela.com*¹, publicado em 2005. Valadares aborda a história da favela carioca e sua invenção enquanto uma representação social, passando de um morro específico (o Morro da Favella² no século XIX) para uma classificação social de espaços e sujeitos. Neste processo, a autora desenvolve uma hipótese que articula a representação social da “favela-problema” do Morro da Favella, com o imaginário social conformado pela Guerra de Canudos (1896 – 1897), a partir da grande influência que a obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, logrou na sociedade carioca do período. No sentido de ampliar este debate, proponho uma leitura racializada de Euclides da Cunha e da própria construção representacional da favela, sobretudo a partir do estudo de Silva (2012) que apresenta a influência de teorias raciológicas no enredo construído por Cunha, além de categorias utilizadas em suas descrições do conflito e da população envolvida que foram pautadas em hierarquizações sociais por intermédio da raça.

O quarto capítulo tem como objetivo apresentar um panorama mais geral sobre o Complexo da Maré no intuito de articular algumas narrativas sobre a história do complexo, tensionando estratégias que situam a Maré a partir de agenciamentos de memórias que representam estratégias identitárias de grupos distintos, mas que se unificam em torno do associativismo favelado e da luta por direitos sociais para

¹ Outros textos como Silva e Barbosa (2005; 2020) e Gonçalves, Brum e Amoroso (2021) servirão também de base para pensar a favela, no entanto, o livro de Valadares tem uma maior centralidade pois aborda justamente a favela através do seu mito fundador.

² De acordo com Valadares (2005, p.23), “a ortografia inicial da palavra favela era favella, tendo o segundo “l” desaparecido por ocasião da Reforma Ortográfica de 1940, em Portugal, e de 1942 no Brasil”. Mantereí a palavra Favella, com dois “l” e em maiúsculo quando estiver me referindo ao antigo Morro da Favella, hoje Morro da Providência ou Favela da Providência, em todos os outros casos, usarei o termo favela.

toda Maré. Neste processo, trouxe alguns agenciamentos mais recentes, que deslocam o surgimento da Maré dos tempos modernos, sugerindo continuidades históricas ao considerar ocupações espaço-temporais indígenas e afrodescendentes.

O quinto capítulo buscou analisar as estratégias narrativas referentes ao surgimento de Nova Holanda e traz, a partir de levantamento bibliográfico e das entrevistas, a história de construção da favela entre as temporalidades do Centro de Habitação Provisória, em 1962, considerando o agenciamento da memória de grupos ligados ao passado associativista de Nova Holanda, mas também trazendo temporalidades agenciadas por grupos do presente através de um mosaico de universos (*cosmos*¹) de inteligibilidade das diferenças socioterritoriais na favela, registradas a partir das espaço-temporalidades pretas na favela.

¹ O conceito de *cosmos* remete, ao menos à princípio, à proposta de inteligibilização do mundo a partir da descrição geográfica micro e macroscópica realizada por Humboldt (1849). O trabalho pioneiro de Humboldt que marca um avanço da prerrogativa universalista e autointeressada do Norte Global na produção do conhecimento moderno é trazido aqui enquanto um resto ou mesmo um escombro da crença no progresso constituído pela violenta expansão de sua hegemonia, tanto para dentro como para fora dos seus limites territoriais. Este escombro foi sendo reavaliado a partir do seu aspecto fragmentário e, ao percebermos, de forma fortuita, a impossibilidade de reuni-lo enquanto totalidade novamente, nos é aberto um tipo de fazer científico que se dá justamente entre e através dos limites territoriais que as geopolíticas do saber ordenam, redesenhando continuamente um mosaico de registros de cosmos (cosmografias) a partir de distintas territorialidades e epistemografias (para utilizar o termo de Gutiérrez, 2006).

1. TERRITÓRIO E DECOLONIALIDADE FAVELADA: LÓCUS DE PRODUÇÃO CONCEITUAL E POLÍTICA

Começaria imaginando assim: como é que as águas do Rio Doce vão confluir com as águas do Nilo, se tem um oceano no meio? Lá no semiárido, quando vai chover, as nuvens fazem um barulho muito grande. É muito barulho lá o céu. Aí eu perguntei pra mãe Joana: “Mãe Joana, que barulho é aquele?”. E ela fala: “Meu filho, aquele dali é o Rio Jordão”. “Ó minha mãe, o que é Rio Jordão?”. E ela respondeu: “É um rio do céu. É um rio que está no céu!”. E então fiquei pensando nessa coisa da *transfluência*. Como é que a água do Rio Doce, (...), vai passar pelas águas do Nilo? Aí pensei: pelas nuvens! Olha que maravilha! Isso pra mim é *transfluência*. Nós, nossas sementes, nossas culturas, tudo que é nosso, e que tentaram eliminar desde nossa história na África e, mesmo tendo um oceano no meio, como é que as coisas vieram pra cá? Pela *transfluência*. Ou seja, pelo nosso pensamento. Pela nossa ancestralidade (...).¹

Tomo refúgio em Nego Bispo para abrir este espaço de confluência, ou mesmo de transfluência, para articular os conceitos e epistemes que movimentam o trabalho. Dessa forma, não poderia apenas delegar a este capítulo uma estrutura puramente conceitual, esperando que a realidade e a teoria se conectassem por puro intermédio das vontades de quem escreve e de quem lê. Experimentei articular quatro olhares (ou campos semânticos) que me ajudaram a encaminhar as questões que surgiram ao longo da pesquisa. O primeiro, busca responder à pergunta de quem é este que fala e escreve, que pensa e articula os sujeitos que se presentificam ao longo do texto. Sem os limites marcados em meu corpo, minha história de vida e nas redes que construí, a escrita não teria enunciada a sua forma, e poderia, como é de costume na tradição colonial e moderna, buscar universalizar aquilo que, na realidade, circunscreve.

O segundo, determina os limites objetivos e simbólicos do espaço por onde vem circulando os pensamentos aqui impregnados. Nova Holanda é a travessia fundamental que articula o mosaico de conceitos que partem dela ou que a perpassam. A partir de Nova Holanda, busco costurar o que venho entendendo como território e como a dimensão política deste conceito ajuda a pensar, na práxis da pesquisa, o decolonial, onde a escala do corpo e do espaço confluem.

Esta multiescalaridade territorial embarca o terceiro segmento da escrita, onde peço auxílio aos autores(as) “pós”, “de”, ou mesmo “contra”-coloniais que vêm

¹ Trecho do relato de Antônio Bispo dos Santos (o “Nego” Bispo) proferido em consequência do evento ocorrido em 2018 na favela de Nova Holanda, e que promoveu o encontro de Bispo, Ailton Krenak, Conceição Evaristo, familiares de Marielle Franco e de professores e organizadores da UniPeriferias. (SILVA et. al., 2020, p.26-27, *grifos do autor*). Mais informações em <https://revistaperiferias.org/publicacao/mestre-das-periferias/>

provendo um panorama mais amplo para que possamos olhar para as sociedades de nosso tempo. Este panorama decolonial, para os fins da pesquisa, se incumbem da tarefa de trazer um pouco do que a própria favela vem construindo em termos de mudanças nos referenciais epistemológicos para pensarmos não somente os espaços periféricos, mas também as cidades e a sociedade como um todo. Por fim, o último olhar que trago neste capítulo diz respeito à escolha por uma das dimensões do movimento decolonial escolhida como de maior enfoque na pesquisa: a questão da raça nas favelas, envolta de sua complexidade conceitual e política.

Assim, apresento neste capítulo Nova Holanda e a favela (escalas de enunciação que partem de um mesmo local) como lócus de produção conceitual e política que orientaram o trabalho. Suas complexidades históricas serão brevemente soerguidas para permitirem uma melhor compreensão daquilo até então apresentado, nos próximos capítulos estas histórias e suas memórias serão aprofundadas. Por ora, olhemos para as favelas que jogam seus pensamentos e suas formas de ser e agir no mundo para o céu, numa rede de imaginações e representações que formam seus *cosmos*. Assim como um rio, que consigo mesmo não conflui, as favelas *são* em rede, e, em plena *transfluência* das diásporas e das intersecções entre corpos, pensam em contato com a alteridade obrigatória das cidades e de suas próprias diferenças internas.

1.1. Em primeiro lugar, a descolonização da autoria

Eu gostaria de ver a palavra ‘universal’ completamente banida de discussões sobre a literatura africana até o tempo em que ela deixe de ser usada como sinônimo do paroquialismo estreito e autointeressado da Europa, até que os horizontes deles se expandam para incluir todo o mundo.¹ (ACHEBE, 1988, p.73, *tradução nossa*)

A frase acima, proferida pelo crítico literário nigeriano Chinua Achebe, aponta para um ponto crucial que orienta este trabalho. Pensar a favela e a Memória, entendendo-as como caminhos possíveis do fazer decolonial é, em primeiro lugar, agir contra a universalidade não anunciada do discurso que tradicionalmente se deu como *modus operandi* da produção de saber do Norte Global (SANTOS, B., 2009). Assim, proponho dar forma e limite a este texto não apenas em seu aspecto geográfico, mas também ao enunciar os limites de sua autoria. Dessa forma, abro abaixo um espaço para meu próprio relato que é, em grande medida, uma escolha por trazer a minha própria memória como elemento textual. Que é minha, mas também – e sempre – coletiva, num conjunto de lembranças sobre as experiências e vivências que originaram, há anos atrás, os caminhos por onde a dissertação foi sendo atravessada.

No início de 2015, comecei a trabalhar na favela da Nova Holanda, uma das dezesseis favelas do complexo da Maré, localizada no Município do Rio de Janeiro, onde ministrava aulas de geografia para um curso de pré-vestibular social. Ao vivenciar este território, que já conhecia por ter também nascido na Região da Leopoldina, no bairro da Penha, deparei-me, logo de início, com um conjunto de narrativas bem elaboradas e bastante consistentes sobre a história daquela favela.

As narrativas se voltavam para as lideranças comunitárias e o movimento político da década de 1990 que em Nova Holanda foi extremamente intenso, organizado e que logrou muitas conquistas. Este próprio pré-vestibular era uma delas. A ONG do qual ele fazia parte também, assim como diversas instituições e projetos sociais que existiam e existem ali. Mesmo passando a circular entre diferentes instituições, algumas, inclusive, rivais uma das outras, este conjunto de narrativas se consolidava. Era a memória do movimento associativista liderado por mulheres de muita garra e coragem que instituiu a primeira presidenta de associação de moradores eleita em uma favela – o grupo conhecido como Chapa

¹ I should like to see the word “universal” banned altogether from discussions of African literature until such a time as people cease to use it as a synonym for the narrow, self-serving parochialism of Europe, until their horizon extends to include all the world.

Rosa – e que significou a gênese de uma organização social que estruturou e ajudou a gerir aquele território e que ainda o faz no presente, à revelia do descaso do poder público ou mesmo do poder de facções ligadas ao comércio varejista de drogas ilícitas. Um movimento formado por famílias removidas de outras favelas e que tinha nessas mulheres uma memória de luta e resistência. Deste fato surgiram artigos, entrevistas de jornais, vídeos, livros, dissertações, que fizeram ao longo do tempo com que essas memórias se tornassem parte da “história oficial” de Nova Holanda.

A gênese daquele território, o início da historiografia de Nova Holanda, também era contada nesse enredo. Fora uma favela criada como um Centro de Habitação Provisória (CHP) no governo de Carlos Lacerda em 1962. Sofreu com as políticas de extermínio de favelas da Ditadura Civil-Empresarial-Militar das décadas seguintes que expulsaram seus moradores e destruíram suas moradias. A favela viu suas tentativas de organização comunitária serem desarticuladas pelo autoritarismo do período – assim como em outras tantas favelas cariocas –, mas que, através de um grupo de mulheres, formado no Postinho de Saúde e na Igreja Católica, conseguiu se fortalecer, formar uma associação de moradores, lutar e garantir direitos básicos como água e esgoto. Ao tensionar o poder público contra a remoção e ao negociar com o Estado ao longo dos anos teve como logro as políticas de urbanização da década de 1990 e de anos posteriores. Como nos conta Jailson de Souza e Jorge Barbosa¹, a favela venceu.

Para além desse passado que insistia em se presentificar através dos grupos com os quais fui fazendo contato, comecei a enxergar mudanças muito visíveis que a favela vinha passando. As instituições, ONG's e grupos sociais que agenciavam este passado de luta e associativismo também experimentavam estas mudanças. Projetos voltados à memória da favela agora propunham conversas com griots – mulheres negras anciãs que contam oralmente suas histórias e são tidas como verdadeiras memórias vivas de Nova Holanda–, cursos sobre Quilombismo, falando de Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Eu via a favela – ou

¹ Professores da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membros-fundadores do Observatório de Favela, representam um grupo de intelectuais favelados negros que alcançaram o ensino superior e hoje disputam na universidade e nos movimentos sociais outros olhares sobre a favela. Apresentam a frase, hoje bastante popularizada, “a favela venceu” no sentido de que mesmo após décadas de tentativas frustradas por diversos governos de exterminar as favelas e de relegá-las ao espaço da não-cidade, a favela permaneceu e continua crescendo. Hoje as políticas que ainda se baseiam na premissa de um futuro “fim da favela” são praticamente inexistentes.

a pequena porção dela que se abria para minha vivência – se identificando como negra, buscando sua memória em referenciais afrodiaspóricos, conceito este que conheci em Nova Holanda e não na universidade. Estudantes passavam a vir às minhas aulas com cabelos black, tranças e dreadlocks, e traziam discussões acirradas sobre as cotas raciais. Surgiam nos corredores estudantes que a vida inteira se identificaram como pardos(as) e que agora se questionavam sobre esta classificação, me perguntando – como se eu pudesse respondê-los – “eu sou pardo ou negro(a)? O que é ser pardo(a)? O que é ser negro(a)?”

Vi e vivi também, neste período, e, talvez tenha sido uma das experiências mais marcantes, a intensa repercussão da morte de Marielle Franco, cria do Complexo da Maré, socióloga e vereadora negra brutalmente assassinada em 2018, em pleno mandato dedicado à luta contra a desigualdade social e o racismo estrutural, em prol das favelas cariocas. Ela que lecionou e foi aluna neste mesmo espaço onde comecei a trabalhar em 2015, ainda quando o pré-vestibular era integrado a uma outra instituição que continua ativa hoje e é muito representativa na favela do Morro do Timbau. Lembro-me como aquele fatídico dia provocou o choro coletivo e ensurdecido de muitos e muitas colegas mareenses¹, assim como o meu próprio. Não sabia exatamente o porquê, mas, mesmo sem conhecê-la pessoalmente, aquela figura me pareceu extremamente familiar e muito próxima das lutas que travávamos, e ainda travamos.

Ao mesmo tempo, enxergava essas mudanças em mim também, em meu próprio corpo-morada. Filho de pai negro retinto e mãe branca, levava as perguntas dos(as) estudantes comigo. Não só não sabia dar uma resposta a ele(as), como também me questionava exaustivamente – e continuo fazendo. Esses questionamentos, gradualmente, geraram movimentos internos ao buscar outros referenciais teóricos que pudessem mostrar algum caminho para essas interrogações. Referenciais de autores não europeus que passavam a me interessar, referenciais estéticos que passavam a orientar o meu próprio corpo. Do cabelo alisado a dreadlocks, da ilusão do cosmopolitismo ingênuo ao enraizamento local, do “pardismo” e do mito da miscigenação à negritude e à afrocentricidade. E é

¹ Mareense é o gentílico utilizado para referir-se às pessoas residentes no Complexo de Favelas da Maré. É um termo que se articula à luta histórica de construir uma identificação positiva dos(as) moradores(as) com a Maré, além de gerar um sentimento coletivo de pertencimento às diferentes 16 favelas do Complexo.

precisamente no campo da memória (sempre coletiva, como defendia Halbwachs) que essas questões mais emergiram, e ocuparam espaços.

Foi na complexificação da memória dos meus familiares negros, minha família de sete tios e tias da Penha (bairro do subúrbio do Rio de Janeiro) e suas vivências alicerçadas no coletivo, num pensamento localmente enraizado e oralmente transmitido que fui percebendo um mosaico de potencialidades que eu mesmo não havia, ao longo de muito tempo, aprendido a enxergar. E foi, sem dúvida, a favela que deu outra forma à cidade e à organização social, política e cultural no qual fui constituído como sujeito. Essa organização social que nos acostumamos a chamar de Modernidade deixava agora de ser universal e natural aos meus olhos, através de processos profundamente sofisticados de construção do Outro, ocorridos no campo do afeto e do vivido.

Escutei, ao longo desse processo, muitas narrativas e relatos parecidos com o meu. A favela, e mais especificamente a favela da Nova Holanda, redefiniu a cidade para muitos outros(as) companheiros e companheiras que vieram de fora dela, mas que a levaram e a levam consigo. Ao entrar e carregar a favela conosco, entramos em contato não só com a memória dos e das migrantes que a construíram, mas muitos de nós passam a perceber a diáspora em nós mesmos. A partir do tempo-passado, as multiterritorialidades¹ se reorganizam em diversas escalas, no espaço das paisagens, das regiões, ou mesmo no corpo. São os corpos-territórios, corpos-lugares. Ou como nos diz o *itan* africano que fala sobre o orixá do movimento, “exu jogou uma pedra ontem para acertar um pássaro hoje” (NOGUERA, 2020, p.536). É através do agenciamento do passado que as narrativas afetam o presente, constroem prédios, nomeiam ruas, ritualizam cerimônias, performam corpos.

Orientado por essas questões que surgem no território, a partir da opção teórico-conceitual que escolhi ao propor uma chave de compreensão crítica à colonialidade, trago novos agentes – corpos(as) negros(as) e identificados(as) com a questão racial – para o debate em torno da Memória Política em favelas, tendo como cenário a favela de Nova Holanda. A favela é, portanto, a materialidade dos conceitos e reflexões que a decodificam para as linguagens das Ciências Sociais, da Geografia, da Memória, da Filosofia. É para a favela que pretendo que este trabalho

¹ Remete ao conceito de Haesbaert (2004; 2007), que será melhor desenvolvido mais à frente.

retorne, mas, sobretudo, invado a partir destas questões este espaço da universidade, esperando que, talvez, algo da favela fique nele também, e ajude na sua transformação.

1.2. A favela da Nova Holanda, um território

Nesta seção apresentarei com mais detalhes a favela de Nova Holanda e o processo de escolha desta favela em específico como o principal espaço de análise deste estudo. Antes, no entanto, é importante trazer algumas considerações que foram sendo desenvolvidas ao pensar o território, diante da discussão conceitual que situa epistemologicamente o termo, e, sobretudo como o território pode ser articulado conceitualmente no campo da Memória Social.

Como nos aponta Silva (2011, p.49), “O simbólico é instituinte do real”, ao falar sobre a disputa de representações sociais que constituíram o imaginário sobre a favela ao longo do tempo. Nesse sentido, a realidade material, ou mesmo intersubjetiva, se constitui pelas tramas de construção do mundo simbólico. Assim, o autor propõe as epistemologias das periferias, onde não só as representações sociais, mas também os conceitos e epistemes que visam promover, tensioná-las ou operacionalizá-las, estão situados nos sujeitos periféricos, sobretudo os(as) sujeitos(as) negros(as) e favelados(as).

Se trouxermos essa discussão para nosso campo, já que a Memória também é constituída na dimensão do simbólico, ela também institui a realidade. A formação dos territórios, produzidos por sujeitos políticos que se apropriam de percepções sobre o passado e se movimentam a partir de interesses específicos, também instituem o real, num processo duplo. A constelação de conceitos que são articulados para pensarmos, portanto, o espaço – encarnado no território da favela, e o tempo – agenciado e simbolizado nas tramas discursivas que constituem as memórias, dependem também de nossa escolha epistemológica, que faz emergir com maior ou menor proximidade a forma e a materialidade dos sujeitos no qual estamos articulando nossa reflexão.

Ao olharmos para estas problemáticas através do espaço geográfico determinado pelos limites territoriais da favela de Nova Holanda, privilegiaremos sua dimensão política e, desta forma, em termos conceituais, daremos um enfoque

maior ao conceito de território, entendido como uma dimensão ou categoria do espaço geográfico. Para tanto, acredito ser necessário trazer uma breve discussão sobre o conceito, não para atestarmos ontologicamente o que é o território, como nos lembra Haesbaert (2009), mas para refletirmos sobre um *devoir* territorial, suas problemáticas e dilemas reais que produzimos ou acionamos.

Souza (2014;2018) apresenta uma extensa discussão sobre esse conceito, definindo-o fundamentalmente enquanto um “espaço delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 2014, p.78). Nesta perspectiva, o território revela-se enquanto uma dimensão política do espaço geográfico, e está direcionado a uma análise do(s) grupo(s) que dominam ou exercem influência em determinado espaço. Mais do que ferramenta conceitual para a análise espacial de determinado conflito político, o território se dá como “essencialmente um instrumento de exercício de poder” (ibid.,79). Assim, não há território sem poder. E, para Souza, o inverso também é verdadeiro. O poder necessita de um referencial espacial, ou mesmo de sua projeção territorial contínua ou descontínua.

Neste interim, nos ajuda também as (multi)territorialidades de Haesbaert (1999; 2004; 2007; 2009) que admite diferentes territorializações num mesmo espaço, em escalas geográficas ou em escalas de tempos diferentes. Esta imbricação escalar desvela, na verdade, um binômio conceitual de repercussões políticas, entre território-material/funcional (e muito frequentemente ligado ao solo pátrio, mas não sinônimo a ele), através de processos de dominação; e entre território-simbólico/identitário, através de processos de apropriação (frequentemente ligados a movimentos contra-hegemônicos, mas não restritos a eles).

É possível com esta perspectiva que, ao olharmos para as multiescalaridade dos territórios, levamos nosso olhar para o que Cruz Hernandez (2017) chama de um “primeiro território”, que diz respeito às territorialidades relativas ao próprio espaço do corpo. Seria no corpo a nossa primeira morada e estaria nele, também, a nossa primeira disputa, no sentido de habitá-lo. Haesbaert (2021) em diálogo com Maristella Svampa (2019), afirma a relevância e o protagonismo que o movimento feminista latino-americano, principalmente de mulheres indígenas, tem na discussão sobre o corpo enquanto um território, numa perspectiva crítica à colonialidade, sobretudo ligadas à colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2010). Este debate sobre o “território-corpo” nos é substancial, não só para repensar as disputas políticas a partir da categoria gênero, mas também ao levar em consideração a

categoria raça ao olhar para a favela. Repensar a favela enquanto um espaço negro, é, justamente, questionar quais corpos habitam aquele espaço e dão materialidade às representações sobre a favela.

Ao pensar o corpo favelado nestes termos, podemos atribuir-lhe a instância corpóreo-territorial, defendida por Barbosa e Silva (2018). Os autores, ao entender o espaço do corpo ou mesmo a produção de subjetividades a partir de sua dimensão política ou como um campo de forças, não só a propõe conceitualmente, mas também a imana através de sua própria vivência favelada. A instância corpóreo-territorial de Barbosa e Silva é apresentada num contexto em que os corpos favelados disputam não só as territorialidades comuns a qualquer espaço vivido, mas também o direito mesmo de existir enquanto sujeitos, a partir do paradigma da ausência, que, historicamente, definiu a favela.

Neste paradigma, a favela – e o(a) favelado(a) – é definida e caracterizada pelo que ela não é, pelo que falta nela, produzindo, assim, um horizonte a ser alcançado no infinito movimento em direção a uma intersubjetivação que tem como destino a não-favela, a Cidade e o cidadão (BARBOSA e SILVA, 2018). A narrativa urbano-moderna que universaliza e naturaliza o local de onde situam-se suas periferias, é, desta forma, enquadrada e provincializada pelo(a) próprio(a) favelado(a) ao projetar, através do corpo, as relações de poder que disputam e aterrorizam seus processos de subjetivação, gerando neste imbróglio corpóreo-territorial, novas formas espaciais/sociais que permitem tensionar o próprio conceito de cidade, no movimento diaspórico do seu corpo-território por entre a cidade. Produzindo, na disputa, a possibilidade de uma mudança de perspectiva, instaurando um paradigma da potência.

A escolha de Nova Holanda como cenário fundamental para esta investigação possui diversas motivações. Primeiramente, a preocupação de propor reflexões teórico-conceituais e/ou políticas na medida em que há uma base material/espacial específica para sua própria formulação, se conforma numa prerrogativa decolonial¹ de territorializar (inserir no espaço, no tempo e nas disputas de poder) a enunciação e os sujeitos da investigação científica. Ou, melhor dizendo, é em não se deixar enganar pela mitologia dos universais constituídos na Razão moderna que este

¹ Há uma grande discussão em torno destes termos que serão aprofundadas mais à frente. Por ora, saliento a escolha do termo “descolonial”, no intuito de agrupar estas epistemologias, entendendo-as como posições epistemológicas críticas à colonialidade e ao sistema-mundo moderno/capitalista, sem necessariamente aprofundar suas diferenças no que diz respeito à terminologia.

trabalho tem limite no espaço e no tempo e, portanto, possui uma forma explícita e enunciada. Assim, ele não é sobre favela ou Memória, como se essas categorias pudessem universalizar (todos) os espaços (possíveis) de onde são desenvolvidas. Também não é um trabalho sobre Nova Holanda, como se suas questões fossem isoladas de outras escalas de análise ou impermeáveis a outros níveis de abstração conceitual. Desta forma, ao investigar as memórias de um território – entendendo, nesta articulação uma indissociabilidade entre espaço e tempo– é possível extrapolá-lo, admitindo-se que todo território é composto de forma multiescalar e através de diferentes grupos que o disputam, em heteronomias do poder (SOUZA, 2018).

Em segundo lugar, temos as questões relativas às particularidades territoriais de Nova Holanda e de como seu processo de formação histórica ocorreu. A favela da Nova Holanda, situada entre a via expressa João Goulart (linha vermelha) e a Avenida Brasil, é parte do maior complexo de favelas do Rio de Janeiro, o Complexo da Maré¹. A partir de 1994, com a Lei Municipal nº 2.119, o Complexo se tornou o bairro Maré, que abrange este conjunto de favelas com exceção de Marcílio Dias, considerada oficialmente como parte do bairro da Penha Circular, mas compreendida dentro do mesmo complexo de favelas por ter uma gênese comum.

Diferentemente de grande parte das favelas, ao menos até a década de 1960, Nova Holanda foi planejada pelo poder público. Situada na política remocionista do então governador do Estado da Guanabara Carlos Lacerda, que tinha como objetivo remover a população pobre da zona sul e das áreas centrais para conjuntos habitacionais (VALLADARES, 1978), Nova Holanda foi construída como Centro de Habitação Provisória em 1962, ao longo do qual, por intermédio da Companhia Estadual de Habitação (CEHAB) (CARVALHO, 2006), exerceu políticas de controle social, onde os moradores deveriam passar por um processo civilizatório para, somente então poder ingressar numa

¹ O complexo é constituído por 16 favelas. As localidades que compõem a Maré e o ano-base de constituição são, em ordem cronológica: Morro do Timbau (1940), Baixa do Sapateiro (1947), Marcílio Dias (1948), Parque Maré (1953), Parque Rubens Vaz (1954), Parque Roquete Pinto (1955), Parque União (1961), Nova Holanda (1962), Praia de Ramos (1962), Conjunto Esperança (1982), Vila do João (1982), Vila dos Pinheiros (1983), Conjunto Pinheiros (1989), Conjunto Bento Ribeiro Dantas (1992), Nova Maré (1996) e Novo Pinheiros (2000), situada na zona Norte do município do Rio de Janeiro e possui uma população de 139.073 pessoas, de acordo com o Censo Populacional da Maré, sendo, desta forma, o maior aglomerado de favelas do município do Rio de Janeiro. O Complexo da Maré é maior, demograficamente falando, do que 96% dos municípios brasileiros. A favela da Nova Holanda é a terceira maior da Maré, com 13.799 habitantes (REDES DA MARÉ, 2019)

habitação permanente, inserida nos espaços formais da cidade, como afirma Silva (1995), Diniz, Belford e Ribeiro (2012) e Jacques (2002) em:

Esses centros surgiram a partir de uma ideologia ainda mais perversa, pois considerava que os favelados não tinham condições de sair direto de um barraco de favela para um apartamento em um conjunto habitacional, que precisariam de uma temporada educativa nos centros para adquirir novos hábitos mais civilizados e urbanos” (JACQUES, 2002, p.40).

Ao fim do governo Lacerda, já durante o Regime Militar, em nível nacional foi criada a Coordenação de Habitação de Interesse Social da Área Metropolitana do Grande Rio (CHISAM), subordinada ao Ministério do Interior, e tinha como objetivo a eliminação de todas as favelas, como afirma Burgos (2006):

(...) a CHISAM definia as favelas como um “espaço urbano deformado”, habitado por uma “população alienada da sociedade por causa da habitação; que não tem os benefícios de serviços porque não paga impostos”. Razão pela qual entendia que a família favelada necessitaria de uma reabilitação social, moral, econômica e sanitária; sendo necessária a integração dos moradores à comunidade, não somente no modo de habitar, mas também no modo de pensar e viver” (BURGOS, 2006, p. 36).

Em suma, como afirma Carvalho (2006), a política da ditadura militar deu continuidade à política de Lacerda, trazendo, inclusive, pessoas que trabalhavam em sua gestão e instituições que já atuavam localmente como gestoras do controle social dos favelados. O contexto da ditadura é fundamental para entendermos a consolidação e a intensificação da ação policial na favela. Tanto na atuação destas forças policiais nas fronteiras e dentro das favelas, impedindo a livre circulação dos(as) favelados(as) ou executando diretamente políticas de morte; quanto na desarticulação dos espaços de associação dos(as) favelados(as), nas políticas de desarticulação política da ditadura em *bailes blacks*, em escolas de samba (PIRES, 2018) e no desmembramento da Federação das Associações de Moradores em Favelas (FAFERJ) (BRUM, 2006; CARVALHO, 2006; SANTOS, E., 2009).

Em terceiro lugar, Nova Holanda é palco de um dos mais exitosos movimentos associativos em favelas da década de 1980 e 1990. Em 15 de novembro de 1984, com muita repercussão na mídia e com a primeira mulher eleita democraticamente para uma associação de favelas, um grupo predominantemente composto por mulheres disputa e ganha a primeira eleição de associação de moradores aberta de Nova Holanda, e em três mandatos consecutivos (até 1993) promove uma grande variedade de transformações na favela. Esse grupo, pela hegemonia das mulheres, denomina-se Chapa Rosa e materializa, no território, grande parte da intensa efervescência popular oriunda do contexto de

redemocratização do país (CARVALHO, 2006). Este movimento questionou a estrutura urbanística precária promovida pelos anos de CHP, consolidando-se em Nova Holanda, sobretudo a partir das melhorias conquistadas nos anos de associação, entre melhorias em condições de infraestrutura de água e saneamento básico, ou mesmo na construção de equipamentos públicos.

Em quarto lugar, o processo iniciado na década de 1970 e 1980 é continuativo nas outras décadas, transformando-se ao longo dos distintos contextos políticos e econômicos do país. Parte daquelas e daqueles que compunham a Chapa Rosa na década de 1980, ao fim da década de 1990 direcionam-se para a criação de ONGs de base popular que atuam intensamente no território até os dias de hoje¹, diversificando suas demandas e complexificando sua noção de direitos (CASTRO, 2012). Neste ínterim, como parte do direito a Memória, a memória coletiva de Nova Holanda vai sendo também agenciada por diferentes atores e grupos, e no presente, intersecciona-se.

Dentro deste contexto é relevante trazer a ponderação que Haesbaert (2021) faz, em diálogo com Boaventura de Souza Santos de que os corpos são interseccionalmente percebidos e que a diferenciação entre os corpos é necessária para fazermos uma leitura decolonial dos movimentos políticos e das nossas investigações conceituais. Nesse sentido, o corpo-território favelado é também múltiplo. Sobre estes aspectos, o trabalho de Marcos Silva de Melo (2020) sobre mulheres negras na construção da história de Nova Holanda é fundamental ao trabalhar com a história de vida de quatro mulheres negras que vivenciaram processos de remoção das décadas de 1960 e 1970 e participaram do movimento associativista das décadas de 1980 e 1990, e que, em grande medida, mesmo tendo uma antiga atuação na favela, fazem parte destes novos olhares, racializando a própria memória da Chapa Rosa. Ou mesmo no trabalho de Wallace Lino (2023) que traz a memória preta LGBTQI+ faveladas a partir do resgate de shows LGBTQI+ que

¹ Um dos exemplos mais recentes está no campo da saúde, onde a partir de mutirões, com apoio da Fundação Oswaldo Cruz, as ONG's e grupos de voluntários realizaram a vacinação de todas as pessoas acima de 18 anos que não havia ainda se vacinado. Além disso, disponibilizam testes gratuitos e com resultado imediato para qualquer morador que deseja realizar teste para COVID-19. Este processo representa um caso particular de vacinação em massa de favelas no Brasil e teve, como na década de 1980, a figura de Eliana Souza e Silva como grande agente articuladora na luta contra a pandemia na Maré. Ver mais em <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/mais-de-33-mil-moradores-do-complexo-da-mare-sao-vacinados-em-projeto-inedito>

ocorriam na Maré na década de 1980 e 1990, chamado de Noite das Estrelas¹. Outras iniciativas também vêm tomando forma, como no caso das escritas afrofuturistas² sobre o corpo preto LGBTQI+ como escape à tradição colonial de leitura e interpretação no campo da literatura, no ensaio poético/filosófico de Tatiana Nascimento e seu conceito de queerlombismo³ (ou cuírlombismo) (NASCIMENTO, T., 2019).

O processo de produção e de agenciamento de memórias em Nova Holanda desde a década de 1990, fez com que parte dessa história, inclusive da própria Chapa Rosa, ganhasse novos contornos. Destes, o que se torna central para o trabalho é o agenciamento de memórias pretas na favela, que complementam ou mesmo tensionam as memórias do movimento associativista, mas que trazem ainda uma ligação fundamental com os primeiros grupos que desde a década de 1970 promovem a organização popular na favela. O Complexo da Maré, assim como é o caso de outras favelas cariocas, sob o ponto de vista demográfico, possui uma população predominantemente afrodescendente, com a proporção desta população sensivelmente maior do que a média nacional, sendo Nova Holanda, a favela de população mais preta e parda do Complexo⁴.

Ao olhar para os trabalhos sobre favelas e sobre Nova Holanda, em especial, esta realidade demográfica não comparece de imediato. Como veremos mais a frente, a história e a memória construída coletivamente sobre as favelas parte de uma diferenciação entre favela e cidade a partir de uma diferença de renda, de história de ocupação e de contextos jurídicos diferentes, sobretudo em relação à propriedade da terra. Esta característica geral das favelas se confirma também nos trabalhos que buscaram investigar, agenciar ou mapear memórias de Nova Holanda. Ou seja, mesmo tratando-se de espaços com uma população majoritariamente negra, não foi usual, em termos metodológicos, compor a raça enquanto uma

¹ O trabalho de Wallace e Paulo Victor Lino resultaram num filme documentário chamado “Antes da Noite” (2021), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=KoVp55PUq-Y>

² Remete ao conceito de Dery (1994), que será melhor trabalhado no capítulo 2.

³ Nascimento (2019) propõe o termo ao interseccionar as palavras quilombismo, tomando como referência a ideia trazida por Abdias Nascimento (2019), e o termo *queer* (BUTLER, 2012), referente a discussão acerca da transitoriedade de gênero. Em seu movimento poético-político, Nascimento (2019), busca incluir na ideia de aquilombamento, a comunhão entre a população preta e a população LGBTQI+.

⁴ De acordo com a PNAD Contínua do IBGE, em 2019, 42,7% dos brasileiros se autodeclararam brancos, 46,8% como pardos e 9,4% como pretos (IBGE, 2020). No Complexo da Maré (2019), 52,9% da população era autodeclarada parda, 36,6% branca e 9,2% preta (REDES DA MARÉ, 2019, p.26).

categoria de análise. Desta forma, a particularidade territorial de Nova Holanda não se dá apenas em possuir uma população de maioria preta, e até de ter uma população preta mais substancial do que outras favelas na Maré e no Rio de Janeiro, mas sim de que esta população, nos últimos tempos, vem disputando a memória da favela e de Nova Holanda, fundamentalmente através da categoria raça¹.

Agora que avançamos nas discussões sobre território, introduzindo, também, parte da bibliografia que apresenta a gênese de Nova Holanda e o início do seu movimento associativista, aprofundaremos a contextualização do projeto numa escolha epistemológica crítica à colonialidade². Para isso, traremos o chamado giro de(s)colonial³, a ser detalhado no próximo tópico, dando enfoque nos debates sobre a categoria raça

¹ Este aspecto será abordado com maior profundidade no capítulo 3.

² Na distinção entre colonialidade e colonialismo, de acordo com Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a opção pelo conceito de colonialidade é preferível pois o termo é mais abrangente. O segundo, seria relativo ao período de dominação jurídico-administrativo das colônias enquanto o primeiro está ligado ao modo como que as sociedades, através da violência colonial, foram se conformando, e como elas continuam experimentando suas marcas até dias de hoje.

³ A palavra de(s)colonial foi utilizada aqui em menção à forma como Haesbaert (2021) a propõe nas obras citadas. Para este trabalho, preferi usar um termo mais geral, situando todo este conjunto de autores como críticos à colonialidade, ou mesmo decoloniais, visto que o termo entre eles varia muito, seja nos autores decoloniais latino-americanos ou nos pós-coloniais, oriundos de diversas partes do mundo. Sobre estas terminologias, ver seção 1.3.

1.3. Uma epistemologia crítica à colonialidade tendo a favela como centro

(...) neste preciso momento em que a História e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Efetivamente, esse é o grande acontecimento ou, melhor diríamos, a experiência fundamental da nossa época. Em se tratando, porém, de medir as implicações e avaliar todas as consequências dessa reviravolta, estamos ainda nos primeiros passos. (...) (MBEMBE, 2018a, p.11)

Início esta sessão com o trecho acima, escrito pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, como um representante dos movimentos políticos e filosóficos que vêm determinando um descentramento da Europa, ou do Norte Global (SANTOS, B., 2009). Neste tópico, portanto, pretendo situar este debate no tempo e no espaço, relacionando-o com questões que foram imanando do contexto da favela e produzindo diversos novos olhares sob suas problemáticas. Creio ser de suma importância trazer os debates “de” ou “pós” coloniais visto que neles o protagonismo da interseccionalidade e da especificidade geográfica e étnica dos sujeitos não só são privilegiados, mas fazem parte da construção de uma episteme que se volta a interpretar o desenvolvimento da sociedade moderna, capitalista e colonial. Nessa episteme, a questão da raça, privilegiada aqui, não apenas se justifica na interpretação de realidades específicas de “pessoas de cor”, mas sim, é fundamental para o entendimento da construção da realidade social dos territórios de onde essas categorias foram criadas e operacionalizadas.

Ao pensarmos em epistemologias negras ou críticas à colonialidade, faz-se necessário trazer algumas ponderações que levam em consideração a relação entre filosofia e história. Bidima (2002) atenta para a interconexão entre filosofia e história em seu estudo sobre a filosofia africana, abrindo-nos uma reflexão em dois caminhos. O primeiro, tem a ver com a criação de uma identidade filosófica “aquilo a partir do que” (BIDIMA, 2002, p.2) a história e a filosofia são geradas, ligada à uma ideia genealógica e originária, e que dá ancoragem, muitas vezes fixas e inventadas, a estratégias identitárias, levando, segundo o autor, a uma pobreza de alteridade. O segundo caminho defendido pelo autor tem a ver com a noção de travessia, ligada “àquilo que ela se torna”, uma história que compreende já nas suas narrativas e se articula com eixos cruzados, como salienta o autor:

As primeiras gerações de filósofos africanos, nos seus múltiplos debates sobre a existência da filosofia africana, estavam muito preocupadas com o famoso “aquilo a partir do que”, razão pela qual os problemas da identidade (africana) e da ancoragem levaram curiosamente a uma pobreza do

pensamento da alteridade. A travessia, a contrário, privilegiando as disposições, apostará no “aquilo por que”. À ancoragem ela oporá a excrescência e insistirá na indefinição de contatos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível. O essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas o que ela se torna (aquilo através do que ela passa). Pensamento de mediações, reflexões sobre translações, a travessia exprime sobre o plano temporal a incompletude da história africana. As filosofias africanas até hoje se ocuparam de promover o tendo-sido; trata-se agora de privilegiar o ainda não (...). (BIDIMA, 2002, p.2)

Neste interim o filósofo sugere um anátema da filosofia africana, entre o “fardo do homem branco”, com sua fábula do nascimento da razão contada e instituída nas colônias; e o “fardo do colonizado”, provocando atos ilocucionários e autoculpabilização, tendo como consequência a defesa de um conceito universalista de filosofia, produzindo, ambos, “quadros à priori”, seja o quadro do progresso, desconsiderando os saberes locais, seja o quadro do antiquário, onde estes saberes são um depósito daquilo que não variou. Através dessa dicotomia aporística, Bidima ressalta o sentido da filosofia de travessia, que considera as possibilidades históricas embricadas no tecido social, além avaliar tendências e motivações subjetivas que empurram os atores sociais para outro lugar, atentando-nos à pergunta: de quais plurais uma história é feita? Onde todo conteúdo da memória está exposto à corrosão do devir e as filosofias que a atravessam precisam considerar as insignificâncias, os encontros perdidos, liberando do seio da memória os elementos não efetivados e que estão em sofrimento, criticando, portanto, o caráter monumental da história e da filosofia. A epistemologia e as filosofias, para Bidima, estariam abertas à experiência do mundo, permitindo tanto a translação, ao olharmos para experiências de fora da nossa realidade local, como para a circunscrição das apostas epidíticas de nossa experiência direta, permitindo cruzamentos mais humanizados.

Sem pretender, objetivamente, responder esta pergunta, mas tomando-a como uma orientação, tomo este texto como uma travessia, no sentido de passear por diversos autores que, diferentemente de Bidima, não se atentam à filosofia africana em si, mas disputam a colonialidade e suas consequências em diferentes partes do mundo. Essas epistemes não podem, assim como não foi possível no caso das filosofias africanas, serem aplicadas diretamente no espaço de investigação desta dissertação, de forma a ancorar fixamente suas problemáticas e soluções, mas, sim, apresentar um conjunto de lutas, aqui, mais especificamente no campo da epistemologia, que nos dão força e que redesenham horizontes de

possibilidade por onde podemos olhar e caminhar. Assim, buscarei pormenorizar alguns marcos teóricos a fim de melhor operacionalizá-los. Ou, como Mbembe (2020) apresenta no campo da Memória, é preciso realizar o trabalho de *necromancia* e *geomancia*, ou seja, de invocar os mortos para lutar em novas e reatualizadas trincheiras. A *pós-colônia*, como defende, realizou este trabalho sistematicamente: evocando os mortos, patrimonializando aqueles que auxiliaram na construção dos pactos (pós)coloniais, e legando àqueles que tensionaram no tempo e no espaço o registro do terror ou do esquecimento. Assim, trazer os mortos à vida para a guerra contra a colonialidade é também um tratado filosófico e político, evocando autores e atores de outros tempos e de outros espaços, para servirem a esta disputa no presente.

De acordo com a socióloga argentina Maristella Svampa (2016), é possível destacarmos três perspectivas críticas de pensadores latino-americanos ou de migrantes em diáspora que questionaram profundamente sua dependência epistêmica em relação aos países europeus ou ao Estados Unidos. São elas: 1) perspectiva subalternista e pós-colonial (europeus e/ou migrantes em diáspora); 2) perspectiva decolonial (sobretudo a partir da colonialidade do poder de Anibal Quijano, colonialidade do Saber de Edgardo Lander e colonialidade do ser de Santiago Castro-Gómez); 3) epistemologias do sul (de Boaventura de Souza Santos). De acordo com Haesbaert (2021), não há consenso entre as nomenclaturas usadas pelos autores, mesmo que muitas destas correntes tenham grandes similaridades. Haesbaert, por exemplo, prefere o termo de(s)colonial, apontando uma preferência pelo descolonial, mas usando os parênteses como ressalva em respeito a crítica de Catherine Walsh (2009), Castro-Gomes e Grosfogel (2007), ao argumentarem que o decolonial seria na realidade uma segunda descolonização, posterior ao processo de transformação jurídico-administrativa do colonialismo, que diz respeito aos processos de independência das colônias na América, no século XIX e na África e na Ásia no século XX. Estariam a partir do século XXI, portanto, situando a colonialidade como modo de sociabilidade constituída na colonização, mas muito mais abrangente que ela. Argumentam os autores que haveria a necessidade de uma nova linguagem, a partir do conceito de colonialidade do poder de Anibal Quijano, na disputa epistemológica e política contra uma descolonização inacabada:

De ahí que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gomes e Grosfogel, 2007, p.17)

Hasbaert apresenta diversas correntes de pensamento que influenciaram o movimento decolonial, que além de contarem com a influência dos contemporâneos pós-coloniais, também chama atenção para influências anteriores, não necessariamente encampadas por estes termos mais recentes, como a própria pedagogia do oprimido de Paulo Freire, ou mesmo o caso de leituras decoloniais de Karl Marx, como desenvolvido por Anderson (2019), que, analisando os escritos da fase final de sua obra, encontra preocupações profundas com a interseccionalidade de classe, nação, raça e gênero, além de aprofundar e tornar mais abrangente a análise do capitalismo a partir de estudos sobre a Índia, Argélia e América Latina (HASBAERT, 2021). No entanto, é a colonialidade do poder de Anibal Quijano que inaugura o pensamento decolonial latino-americano dos anos 1990. São a partir destas perspectivas que Quijano, junto com intelectuais como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh e Boaventura de Sousa Santos, cria no final da década de 1990, o Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade (M/C), tornando-se o cerne do pensamento decolonial latino-americano.

Quijano, mesmo mantendo forte influência do marxismo, principalmente a partir da influência de José Carlos Mariátegui, dá maior centralidade à “hierarquia racial entre brancos e não brancos na constituição da acumulação capitalista desde o início de formação do atual sistema-mundo moderno colonial” (ibid.). Ramon Grosfoguel, por outro lado, complexifica a ideia de sistema-mundo, constatando-a numa “colonialidade global”, em um sistema-mundo “europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno, onde

Com o fim da Guerra Fria e a intensificação dos processos de globalização, estaríamos passando de um “colonialismo moderno” para a “colonização global” do capitalismo, em que se mantém, mais complexa, uma estrutura centro-periferia, alicerçada não só em uma divisão inter/transnacional do

trabalho, mas também no conjunto refortalecido das desigualdades, incluindo aí uma profunda hierarquização étnico—racial (HASBAERT, 2021, p.99)

Por outro lado, os autores que trabalham com a perspectiva subalterna ou pós-colonial inserem-se numa produção intelectual razoavelmente dispersa, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, principalmente nas décadas de 1980 a 2000. Diferem-se dos decoloniais latino-americanos, sobretudo, em relação ao espaço de onde produzem seus escritos, mas não apenas. O termo, por exemplo, também é alvo de críticas por autores decoloniais que consideram ser uma pretensão que indicaria uma falta de continuidade histórica com o colonialismo. Stuart Hall, um importante representante do pensamento pós-colonial, em sua obra *Da Diáspora* (HALL, 2003), no entanto, defende o termo:

(...) o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma escrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. (...) Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denomina “diaspóricas” (Gilroy, 1993) complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro. (HALL, 2003, p. 109)

Assim, de acordo com o autor, o pós-colonial não pretende enunciar a ruptura de um novo tempo descolado de sua continuidade histórica, mas, sim, a introdução de novas espaço-temporalidades que tensionam o sistema-mundo global capitalista moderno.

Para além das questões terminológicas, que são menos relevantes para nossa investigação, interessam-nos o entendimento dos contextos de onde imanam os conceitos deste conjunto de autores. Os pós-coloniais são em sua maioria migrantes (em diáspora, para usar o termo de Stuart Hall e Paul Gilroy) ou europeus não-brancos, situados no pós-Guerra e que têm raízes epistemológicas e políticas relacionadas à crítica ao capitalismo global e à Modernidade, sobretudo após a descrença política e cultural no progresso moderno capitalista, tendo como pano de fundo político as guerras mundiais e o nazismo alemão (HALL, 2019).

Além disso, estes autores têm grande influência de pensadores europeus pós-estruturalistas, que

(...) valorizam o pensamento e a política da diferença, como Foucault (autor que demandava a legitimidade de “outros saberes”, para além da racionalidade moderna ocidental), Deleuze (com sua visão rizomática) e Derrida (com sua concepção de *différance*). (HASBAERT, 2021, p.92.)

Tal influência contribui, inclusive, para a crítica que os pós-coloniais recebem de manterem ainda um certo enraizamento de sua produção intelectual em autores europeus, além de exacerbarem a questão do hibridismo em suas análises contra um “essencialismo étnico”, como podemos ver na metáfora do Atlântico Negro em Gilroy (2019), por exemplo.

Carvalho (2001), ao investigar e sistematizar os estudos pós-coloniais, apresenta um contexto de expansão dos estudos culturais através do trabalho de Hall (2019), tendo-o como um dos atores fundantes do movimento. Para Carvalho, trata-se de uma proposta que engloba novas abordagens para uma etnografia das expressões culturais para além dos espaços já estudados pela antropologia, e refaz esquemas vigentes de interpretação de temas como identidade, relações raciais, sexualidade, pertencimento étnico, hibridismo cultural etc.

Em uma outra representante do pós-colonial, Gayatri Chakravorty Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2020)¹, no entanto, percebemos uma crítica extremamente contundente justamente ao pensamento destes autores, sobretudo Foucault e Deleuze, em diálogo com Althusser em suas filosofias da negação. Spivak, ao questionar como o sujeito do terceiro mundo é representado no discurso ocidental, acaba por desenvolver uma crítica à produção intelectual ocidental, enquanto cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente. Seu conceito de “sujeitos-efeitos” (SPIVAK, 2020, p.21) em crítica a Deleuze, Guatarri e Foucault, nos mostra que o sujeito subalterno é efeito do discurso dominante, ao passo que, mesmo inserido enquanto objeto de investigação, estes sujeitos-efeitos denotam a ilusão de abalar a soberania subjetiva, inclusive nas próprias críticas que os intelectuais europeus, e sobretudo os franceses, fazem sobre o próprio Ocidente, inaugurando-o.

Para além destes, temos também a influência de autores que discutem o pós-colonial sob a égide da construção das nações modernas, como no caso de Homi Bhabha (1998)² e Edward Said (1990)³. Estes autores pensam a colonialidade como uma ferramenta política intrínseca à constituição das nações modernas e do próprio ocidente. Ou como dizia Said, a colonização e a colonialidade são o negativo do

¹ Publicado originalmente em 1985.

² Publicado originalmente em 1994.

³ Publicado originalmente em 1978.

Iluminismo moderno. Assim para que a “luz” do pensamento europeu fosse acesa, a “escuridão” da colônia precisou ser erigida pela hegemonia política do ocidente.

Este breve panorama sobre os estudos pós-coloniais demonstra sua justificada relevância no pensamento (pós)moderno, no que diz respeito a um certo afastamento da histórica dependência epistêmica dos países não-centrais em relação ao Norte global, além de renovar as críticas ao capitalismo contemporâneo, situando a importância da centralidade/marginalidade da questão racial/colonial. Ao descentrar o sujeito universal constituído no Norte Global, difundido pelo mundo moderno ao longo da segunda metade do século passado, e dar-lhe forma numa geografia e numa etnografia própria aos seus limites (ou sob um novo olhar etnográfico, para usar o termo de Carvalho (2001)), estes movimentos delineiam um panorama não só epistemológico, mas também cultural e político por onde os grupos que investigo produzindo atravessamentos. A terminologia, como vimos, muda de grupo para grupo e de geografia para geografia. No entanto, a crítica à colonialidade, posterior ao colonialismo, mesmo através de enfoques diferenciados, se mantém em ambas as análises. Na produção de saber, na cultura e na Memória da favela, algo parecido acontece, mas, a seus termos.

Em Nova Holanda, temos o desenvolvimento de um movimento próprio chamado de epistemologias das periferias (reiteradamente explicitado no plural). Na entrevista com Jailson Souza e Silva, é perceptível sua defesa de um movimento que considera que a ciência além de não ser neutra, precisa levar em conta as dinâmicas sociais, onde a

Primeira coisa é desconstruir, é romper com essa ideia da ciência como universal. E quem afirma esse universal? É o pensamento eurocêntrico. Então quando a gente fala das epistemologias das periferias, é tentar saber como são os corpos que produzem essa epistemologia eurocentrada? Em geral, são corpos brancos, são corpos ocidentais, corpos de homens heteronormativos. Então a partir dessa condição de poder, que são esses grupos que controlam, em geral, a sociedade ocidental e no Brasil não é diferente dos Estados Unidos, dos países europeus em geral, e dos países da América Latina, existe um processo determinado de construção de um saber. E é um saber que primeiro vai enfatizar de forma radical a racionalidade. Em segundo lugar vai basilar as estruturas, instituições e o estudo dessas estruturas e instituições. Mas tem vários limites nele. Primeiro que esse tipo de racionalidade não leva em conta o saber no campo, por exemplo, da estética. E quando a gente tá falando de saber estético, e diferentes formas de pensar num conhecimento estético, a gente tá falando de corporeidade. A gente tá falando de corpos objetivos de quem conhece. Tem a dimensão ética e a dimensão política. [...] Nada impede que os brancos falem de favela, nada impede que os brancos de classe média, ricos, falem de periferia, desde que nós também possamos falar. Então nossa epistemologia não é antagônica à epistemologia eurocentrada,

a epistemologia branca, a epistemologia dos ricos, mas, efetivamente, ela é diferente. Ela tem outro lugar¹.

Assim, as epistemologias das periferias se situam na crítica ao sujeito universal branco hétero cis e defende a interseccionalidade naqueles(as) que produzem o saber. Silva centra sua crítica ao campo do conhecimento científico, tomando essa epistemologia a base central de trabalho do Observatório de Favelas² e do Instituto Maria e João Aleixo^{3 4}.

Ao longo da conversa com um dos fundadores dessas, que hoje são importantes instituições de pesquisa, divulgação científica e extensão, tanto para a Maré como para fora da favela, foi sendo possível perceber algumas bases epistemológicas encontradas nos agenciamentos da memória na favela aqui investigadas. O decolonial (termo que privilegiarei a partir daqui, por questões práticas) volta-se sob um aspecto de modular a centralidade da favela e de seus sujeitos, apontando a necessidade de uma interseccionalidade e de uma multi-territorialidade na produção do conhecimento.

Em sua tese de doutorado defendida em 1999 e que virou livro Silva (2018)⁵, esgarça a questão dos limites da produção do conhecimento científico tomando como base fundamental a sociologia da ciência proposta por Bourdieu (2011) em seu *Homo Academicus*. Silva analisa os limites que as dinâmicas sociais impõem à produção do conhecimento científico, defendendo a necessidade de diversificar os corpos e as trajetórias daqueles que produzem a ciência, fazendo, a partir disso, um registro etnográfico da trajetória social de pessoas faveladas do Complexo da Maré que alcançaram o ensino superior. Assim, trajetória social e política tornam-se a

¹ Entrevista com Jailson de Souza e Silva realizada em 23/06/2022.

² Fundado em 2001, o Observatório de Favelas é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) sediada no Conjunto de Favelas da Maré. A instituição tem como missão construir experiências que superem as desigualdades e fortaleçam a democracia a partir da afirmação das favelas e periferias como territórios de potências e direitos (mais informações em observatoriodefavelas.org.br)

³ Fundado em 2016, o Instituto Maria e João Aleixo (IMJA) é uma OSCIP sediada no Conjunto de Favelas da Maré e realiza diversos projetos na área da formação e extensão. Produz a Revista Periferias e possui uma editora que tem como objetivo fomentar e difundir o conhecimento produzido por atores(as) periféricos. Também possui uma universidade da sociedade civil chamada UNIPERIFERIAS, onde realiza cursos e formações, e busca construir uma rede internacional de periferias (disponível em <http://imja.org.br/pt-br/>).

⁴ As epistemologias das periferias foram construídas a partir do trabalho do Observatório de Favelas e do Instituto Maria e João Aleixo, principalmente a partir das reflexões de Jorge Barbosa e Jailson de Souza e Silva, representantes de um grupo de intelectuais favelados negros que alcançaram o ensino superior e hoje disputam na universidade e nos movimentos sociais outros olhares sobre a favela.

⁵ Publicada originalmente em 2003

base para a proposta epistemológica do autor, descolonizando-se, portanto, os sujeitos que produzem o saber sobre e para as favelas.

A epistemologia das periferias e o contado com a universidade, no entanto, não se dão de forma isolada em Nova Holanda e na Maré, através dos autores supracitados, apenas. Cabe ressaltar que o fluxo contínuo de percepções, conceitos e disposições ideológicas entre a universidade e os movimentos sociais nas favelas da Maré é intenso e histórico. Não só Silva, mas diversos integrantes do movimento associativista da década de 1980 ingressaram no ensino superior antes ou durante sua integração no movimento associativista. Como aponta Castro (2012), estes atores viam no acesso à Universidade um ideal de maior formação política e de conscientização da população na favela. Parte do grupo oriundo da Chapa Rosa e que cria o CEASM¹ em 1997, coloca como primeiro e fundamental projeto a criação de um Pré-Vestibular Comunitário, mostrando a centralidade que estas pessoas viam na formação do ensino superior para a organização territorial da favela, e na importância de se construir um vínculo contínuo de troca entre estes dois espaços. Como explica um dos fundadores da REDES² e do CEASM em entrevista cedida para Castro (2012, p.50):

Então o pré-vestibular tinha disciplina de conteúdo político. A ideia era convencer o aluno de que ele podia ser um ator principal nessa transformação, e ajudar a gente nisso. Isso é o pressuposto de tudo. Para investir no capital humano local as pessoas têm que se formar. Por isso, elas têm que ir para a universidade. A crença era essa porque quem tinha universidade na Maré tinha um diferencial em relação ao restante da população. Reconhecer como esse diferencial pode se transformar em um potencial para transformação era o trabalho que a gente queria fazer. O jovem ele retorna muito mais rápido para essa rede que a gente quer construir do que uma criança.

Desta forma, a produção do conhecimento científico e o fazer social estiveram, sempre, em grande conexão na trajetória política e na conformação territorial de Nova Holanda. Não só da universidade para a favela, mas em vias opostas também. É o que Silva (2002) chama de rede sócio-pedagógica, no qual os espaços de formação (escolar, comunitário, institucionais, formais ou não) devem constituir redes no território, considerando a vivência e a trajetória territorial dos

¹ O Centro de Ações Solidárias da Maré é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) criada após uma mudança institucional deste grupo que renuncia à participação na Associação de Moradores de Nova Holanda e passa a buscar um trabalho mais integrado em todo o Complexo da Maré, e para tanto, adotam a estrutura jurídica de uma ONG, existente até os dias de hoje. Sobre a transformação do movimento associativista na década de 1990 para o modelo ONG, ver capítulo 5.5.

² Rede de Desenvolvimento da Maré, criada em 2007 como uma OSCIP, vem da cisão do grupo gestor do CEASM, com a saída de diversos de seus diretores(as).

sujeitos, sobretudo os periféricos, que é de onde parte sua análise, na formação teórico-conceitual e no processo de ensino-aprendizagem, afetando também a forma com que as instituições locais ou de fora do território atuam e pensam determinada realidade social.

As principais instituições que atuam em Nova Holanda orientam suas práticas através deste mesmo conceito, como é o caso do Observatório de Favelas e da Redes da Maré (que tem seu nome justamente por se colocar como instituição mobilizadora e parte integrante da rede sócio-pedagógica na Maré), até porque, ambas as instituições têm suas raízes no movimento associativista da década de 1980, onde ali, a interlocução com a universidade foi fundamental em sua organização política¹. É notório dizer, também, que todos os atores que entrei em contato e que fazem parte do grupo que vêm agenciando memórias pretas em Nova Holanda passaram ou pelo Pré-Vestibular social da REDES ou do CEASM, ou mesmo por algum curso de formação, mesmo que curta, em uma dessas instituições históricas da Maré, sobretudo a REDES, o Observatório de Favelas, o CEASM e o Instituto Maria e João Aleixo.

Como parte da contribuição teórico-conceitual, ao qual venho compreendendo, também, como de cunho decolonial e interseccional, temos duas obras que foram fundamentais para um entendimento “favelocentrado”² de Nova Holanda e da própria cidade ao longo da pesquisa. A primeira de 2005, *Favela: alegria e dor na cidade*, (SILVA e BARBOSA, 2005) e a segunda, lançada quinze anos depois, *A Favela Reinventa a Cidade* (SILVA e BARBOSA, 2020). Entre os quinze anos de uma obra para outra, a mudança na forma com que os autores vislumbram o trabalho de se pensar a favela e a Cidade é visível.

A primeira obra parte de uma pesquisa realizada ao longo da produção do livro, onde os(as) pesquisadores(as) faziam a seguinte pergunta: “O que é uma favela?”, para um grupo de pessoas oriundas de distintos perfis sociais e categorias profissionais. As respostas, à revelia da diversidade dos perfis sociais contactados, revelaram um quadro de opiniões hegemônico independentemente da posição

¹ A Fundação Oswaldo Cruz com pesquisadores que atuaram no Posto de Saúde Comunitário e a participação de assistentes sociais que atuaram na Igreja Católica em Nova Holanda foram fundamentais na constituição do grupo que atuou na Chapa Rosa, principalmente na formação de sua primeira presidenta. Detalharei mais este processo no 5.4.

² Termo que uso de forma efêmera, visto que essas epistemologias não procuram a criação de outro centro, mas sim de expor outros enfoques para a produção do pensamento, para que em seguida, tenhamos uma polissemia mais democrática de epistemologias.

política, da condição educacional e das perspectivas ética e religiosa do entrevistado. O eixo da representação da favela é a noção de ausência (SILVA e BARBOSA, 2005). Assim, grande parte do esforço dos autores nesta obra, se dá em mapear, organizar, apresentar e discutir o conjunto de representações e de imagens que foram construídas sobre as favelas ao longo do século XX. Este esforço investigativo é similar em outras obras da virada e do início do século XXI no país¹. No entanto, a singularidade dos autores é de, com isso, propor um paradigma a ser não só analisado, mas, principalmente, enfrentado e superado. Trata-se do paradigma da ausência, no qual

Os espaços periféricos e favelados são vistos, nessa proposição, como externos à polis, ou seja, ao território reconhecido como o lugar, por excelência, de exercício da cidadania. Nesta lógica, o reconhecimento da cidadania é relativizado de acordo com a cor da pele, o nível de escolaridade, a faixa salarial e o espaço de moradia. (SILVA e BARBOSA, 2005, p.58)

A representação da ausência não só define a favela pelo que ela não é, legando-a a uma existência pautada na comparação com o que falta nela em termos materiais e simbólicos, inviabilizando sua particularidade e trazendo diversas consequências materiais hostis à vida de seus habitantes. Ao ver a ausência de ordem nos espaços favelados, orientam-se políticas de reordenamento territorial, que, na prática, significou um conjunto de remoções e de violência estatal. A favela por ser considerada disfuncional, tornou-se um problema de saúde na virada do século XIX para o século XX. Por não ser considerada como parte da *polis* oficial da cidade, traduziu-se como espaço criminal, seja em representações sobre o direito à moradia dos(as) favelados(as), seja em relação à criminalização de seus habitantes. Esta percepção também sustenta as ações violentas do Estado e o pouco impacto que a morte corriqueira de pessoas faveladas pela polícia ou por grupos criminosos produz no imaginário carioca e brasileiro. Como apontam os autores:

As formas tradicionais de representação da violência contribuem para essa hierarquização do valor da vida e, assim, para a reprodução dos pressupostos subalternizantes em relação aos grupos sociais populares – em especial, à sua juventude. Na verdade, mais do que a diferença na percepção da natureza da violência, ocorre uma grande diversidade no grau de tolerância com as suas manifestações. Assim, determinadas práticas são consideradas inaceitáveis para alguns e inevitáveis para outros. Essas diferenças relevam-se na aceitação – ou não – dos métodos utilizados pela polícia no combate ao tráfico de drogas e da pena de morte informal decretada a uma parcela da população brasileira. (SILVA e BARBOSA, 2005, p.61)

¹ Como em Zaluar e Alvito ([1998] 2006), em Pandolfi e Grynszpan (2003) ou em Valadares (2005), oriunda de sua *Habilitacion à Diriger de Recherches* defendida em 2001 na França.

Para além da violência, o paradigma da ausência coadunou intervenções urbanísticas e materiais na favela pelo poder público, desconsiderando as estratégias criativas e complexas construídas pelos(as) moradores(as) na melhoria de sua qualidade de vida, tomou-se a favela como objeto passivo e carente de benfeitorias por parte do Estado e de setores da sociedade civil.

Sob estas constatações, os autores defendem a necessidade de se considerar as trajetórias individuais e coletivas dos moradores(as) de espaços populares, respeitando suas tecnologias, seus saberes, suas redes de sociabilidade e suas linguagens. E para além de uma constatação, os autores descolonizam o conceito e sua representação, enfrentando o paradigma da ausência ao dizer mostrar que a favela possui aspectos da vida urbana que muitas outras áreas da cidade, inclusive, não possuem. No processo de pensar e teorizar sob os aspectos positivos e afirmativos das favelas e em como eles vêm reinventando a cidade, os autores trazem como exemplo fundamental o trabalho realizado pelo *Imagens do Povo*¹. Trata-se de um trabalho de memória ligado a uma dimensão estética, onde as lentes de fotógrafos(as) favelados(as) não deixavam a cidade e a favela esquecerem da complexidade de vida que existe nos espaços periféricos, mostrando, com maior enfoque, suas potencialidades afetivas, solidárias e inventivas, não através do discurso falado ou textual, mas, sim, através da produção e difusão de imagens da favela, disputando e complexificando esteticamente sua representação historicamente estereotipada.

Já na segunda obra (SILVA e BARBOSA, 2020) o trabalho intelectual dos autores se radicaliza, tomando um carácter cada vez mais crítico à colonialidade e à consolidação da cidade enquanto expressão de “sucesso” do paradigma moderno. A cidade como espaço caótico e demandante de uma ordem externa, é concatenada através do poder disciplinar do Estado e do reordenamento territorial e paisagístico da cidade:

Por outro lado, os apelos à normatização da cidade diante do caótico vêm orientando práticas de vigilância e disciplinarização de corpos indesejáveis (migrantes pobres, população de rua, lumpem proletários), como também as de isolamento e de contenção de territórios considerados perigosos. Práticas discricionárias que se amparam no objetivo, sempre pretense, de defender o cidadão-consumidor da ‘barbárie’ instaurada pela desintegração do tecido social; e que, notoriamente, se apoiam na violência policial do

¹ É um programa ligado à documentação e pesquisa fotográfica ligado a um intuito de registrar, sistematizar e refletir sobre o imaginário das periferias urbanas, além de formar e inserir fotógrafos(as) populares no mercado de trabalho. Faz parte da Escola de Fotografia Popular da Maré. Mais informações em <https://imagensdopovo.org.br/>

Estado e em corporações privadas de segurança para garantir a 'civildade' local e privada da cidade. (SILVA e BARBOSA, 2020, p.114)

Assim, a favela é entendida pelos autores não como um espaço sem ordem ou do caos, mas sim como expressão de uma variedade de formas de sociabilidade e de uma outra forma de ordenamento urbano. Ou seja, a ausência do Estado no ordenamento territorial das favelas não aparece aqui numa via única. Ao mesmo tempo em que as pessoas sofreram a violência do reordenamento arbitrário que resultou em remoções e perda de patrimônio material e simbólico, elas também disputaram os sentidos e os caminhos dessa nova realidade. Nessa disputa, a favela passa a ser construída não apenas pela ausência de uma urbanização formal, mas também pelo trabalho permanente de seus moradores através de ações coletivas que visaram o acesso à estrutura urbana básica e, com isso, produziram fortes laços de solidariedade, complexificando o uso do espaço público, e criando uma concepção própria de vida pública e privada, bastante distinta das áreas onde a atuação do Estado na acomodação da população e na estruturação de suas habitações foi mais constante. É, praticamente, uma inversão da lógica pública (rua) e privada (casa), onde na favela as duas se confundem, e que constituem contradições positivas e negativas ao cotidiano favelado. A relação com as instituições locais também se dá de forma diferente na trajetória da construção das favelas, onde a vinculação com instituições locais e coletivos criados de forma autônoma do Estado explica, em parte, a emergência intensa e organizada de seus movimentos sociais e culturais (SILVA e BARBOSA, 2020).

Os termos utilizados nesta obra também se tornam mais explícitos em relação ao passado afrodescendente da favela e sua relação com um ordenamento urbano, onde as favelas aparecem como “outras pequenas Áfricas”¹. E assim como na Pequena África, as favelas são constituídas pela diáspora da população preta:

Com as remoções de favelas das décadas de 1960 e 1970 – mais uma diáspora dos grupos populares da cidade – as pessoas perderam suas casas e vieram seus amigos e vizinhos serem dispersados como folhas e galhos sem suas árvores na correnteza de um rio bravio. Havia outras perdas além de seus abrigos e locais de trabalho. Bares, biroskas, blocos de carnaval e times de futebol, esquinas de partido alto e becos das rodas de samba, terreiros e igrejas também desapareciam. Espaços de encontros geradores de sociabilidades plurais eram sumariamente destruídos. Não é

¹ Pequena África é um termo utilizado para designar um local histórico de resistência e de vida pulsante de negros e negras escravizados(as), libertos(as) ou livres na região da Zona Portuária do Rio de Janeiro com maior ênfase no século XIX, de onde originou-se parte relevante do patrimônio cultural negro do Brasil, como o samba, como também onde se situou habitação da primeira favela, no Morro da Providência.

sem razão que uma das principais preocupações demonstradas pelos moradores de favelas diante das ameaças de remoção era a perda de seus recursos simbólicos, impressos em seus territórios de morada. A cultura era tão importante como a casa e o trabalho para a vida dos grupos populares (SILVA e BARBOSA, 2020, p.132).

A violência da diáspora esfacela um conjunto sem fim de tramas simbólicas dos grupos favelados ao mesmo tempo em que chegam a novos territórios trazendo a força de sua cultura e recriam, em diálogo com as novas tramas territoriais, seus espaços de vida. Times de futebol, blocos de carnaval, associações de moradores, mercadinhos, festividades, vão reconstruindo a vida e (des)(re)territorializando a força disruptiva da diáspora. A partir de depoimentos de primeiros moradores de conjuntos habitacionais criados em períodos de intensas políticas de remoção de favelados(as), os autores enaltecem a força da diáspora na construção de novas territorialidades potentes e vibrantes nas favelas, tornando-as territórios de confluência de narrativas estéticas:

As Vilas e Conjuntos recriavam a cultura para construir convivências plurais nas condições urbanas precárias a que estavam submetidos e, ao mesmo tempo, se construíram como territórios de invenções sensíveis de viver o cotidiano. Se diásporas urbanas eram dispositivos utilizados pelos “donos da cidade” para a dispersão e banimento de grupos populares de áreas valorizadas e em valorização econômica, havia uma contrapartida: fazer da própria diáspora o reencontro, a religação e o refazer de sociabilidades de sujeitos em (re)territorialização de suas existências. (SILVA e BARBOSA, 2020, p.133).

Neste interim, os autores trazem um discurso polifônico para narrar a constituição da favela e de seus moradores. Ao mesmo tempo que a violência é determinante na forma com que a *não-favela* age sobre os territórios favelados, a própria favela cria vida a seu modo. E nesse processo, torna-se, ao mesmo tempo, produtora e protetora do patrimônio cultural negro em situação de fragilidade, negociando identidades para afirmarem-se como sujeitos de seus territórios:

Podemos afirmar, sem nenhum exagero, que os territórios populares passaram a exprimir e a proteger o patrimônio cultural negro em situação extremamente fragilizada no Brasil. É justamente nas favelas que sabores, rezas, danças e cantares de nossas tradições culturais negras ganham abrigo para continuar existindo. São as residências dos angus e maracatus, do camarão com quiabo e dos lundus, das peixadas com leite de coco e dos maculelês, dos macunzás e dos frevos, das canjicas e das folhas de reis, entre tantas tradições que renascem da própria cidade e de espaços rurais, que são retraduzidas e rememoradas em favelas. Seus autores são geralmente grupos familiares que preservam cultivos e cultos de ancestralidades revividas e de suas origens geográficas. Também se fazem presentes as pessoas jovens que tomam para si a construção criativa de tradições culturais de seus pais e avós, embora curtam e façam funk, pagode, hip-hop, sertanejo, forró, funk etc. Falamos, então, da construção de identidades negociadas para a afirmação simbólica de sujeitos em seus territórios de existência. A favela é, portanto, uma encruzilhada de

narrativas estéticas que se atualizam na dinâmica cultural urbana. (SILVA e BARBOSA, 2020, p.134-135)

Olhando as favelas através das duas obras supracitadas, temos um caminhar epistemológico que se conforma na esteira dos grupos que se movimentam politicamente no território. A luta por direitos básicos da urbe, assim como é visto no associativismo favelado, vai disputando espaço com novas concepções de direitos e com novas centralidades ao olhar para a sociedade, para o urbano e para os grupos sociais. Esse movimento é evocado nas epistemologias das periferias, onde a luta pela integração da favela à cidade não é, hoje, suficiente. Ao mesmo tempo, a concepção genérica da população favelada vai dando lugar a uma complexidade de corpos e sujeitos que pautam e dão visibilidade às contradições raciais e interseccionais. Assim como no Atlântico Negro de Gilroy, conceito-chave e método de análise¹, a favela situa-se no contato da colonialidade com a pós-colônia, ou seja, com um mundo constituído pela duplicidade entre re-existências e tentativas de contenções corpóreo-territoriais. A favela, assim como os navios de Gilroy em diáspora, não só são unidades culturais que tem lógicas e sentidos próprios, preservando a cultura negra, mas também possuem o efeito de transformar e de serem transformados pelos espaços que fazem contato.

Na perspectiva das epistemologias das periferias, a cidade formal que entra em contato com a favela é transformada por ela, assim como a transforma, situando a favela enquanto unidade cultural que reinventa a cidade o tempo inteiro, produzindo renovadas orientações contra culturais à ordem moderna/capitalista que é conformada e enaltecida na cidade formal. Assim, reiterar os mecanismos de produção da cidade e de constituição da sociedade moderna pelos grupos subalternizados, marginalizados, favelados com ou sem auxílio do Estado, é, também, um trabalho de memória, já que ao universalizar a memória da “favela estigma” podemos acabar produzindo esquecimento sobre a “favela potência”. Ou como pondera Bidima, é necessário realizar as travessias desses/nesses espaços, onde o saber do colonizado e o saber do colonizador se cruzam, produzindo outras gestações não esclerosadas (BIDIMA, 2002).

Dessa forma as epistemologias das periferias se encontram para além daquele produtor de saber do que chamou “missionário”, que pretendia salvar o

¹ Um conjunto de “(...) formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” (GILROY, 2001, p.35)

saber africano; e do “etnólogo”, que se debate no dilema de ensinar ao africano o que ele não sabe ou de escrever romances sobre ele, pendendo para uma dominação contra a miséria ou a favor da “preservação”, cimentando uma filosofia da identidade que esclerosou outras possíveis gestações. Desviando-se da reprodução dos paradigmas modernos de monumentalidade ou de retórica epidídica, é possível caminhar através de uma constelação de conceitos, num *devir* saber em trânsito pela experiência do mundo.

Na mesma direção que os autores acima, ao pensar a favela como uma complexa pluralidade multicultural que entra em contato com a cidade, transformando-a, temos o conceito de interculturalidade de Walsh (2007) como contraponto à colonialidade do poder. Originado na década de 1990 a partir da realidade política e social equatoriana, este conceito propõe uma outra forma de construção teórica em face aos movimentos sociais indígenas, refletindo uma episteme que é construída dos movimentos sociais para a universidade, questionando a produção acadêmica centrada em si mesma e oriunda de grandes centros de produção científica do Norte Global. Este conceito relaciona-se com o paradigma da potência que inverte a lógica colonial da ausência ou das zonas do não-ser nas favelas, e que age num sentido “multipolar”, complexificando e diluindo a polaridade outrora quase absoluta dos centros do poder que, na escala da nossa análise, se conforma na centralidade urbana e na hegemonia estética e cultural da cidade formal.

Ao tentar trazer a articulação entre leituras decoloniais, pós-coloniais e periféricas, ao invés de encapsulá-las em classificações ou hierarquizações epistemológicas, busquei articulá-las através de distintas escalas de observação. Os(as) autores(as) de e pós-coloniais possibilitam-nos enxergar a dimensão global do que nas periferias se observa localmente. A disputa de centralidade entre favela e cidade é observável por estes autores através das contradições entre colonialidade e “contra-colonialidade”, entre sociedade moderna e grupos que buscam terceiros espaços, como vemos em Homi Bhabha, onde a modernidade entra em contato com o que lhe escapa, produzindo invenções que não só a colocam em xeque, mas orientam a abertura da possibilidade de outros futuros.

Além disso, a centralidade dos processos culturais e de produção do saber nas favelas, possuem, assim como a particularidade da interculturalidade indígena desenvolvida por Walsh (2007), um corpo específico. Neste ponto, uma das

ferramentas que a favela encontra de fortalecer sua rede intercultural é a partir da ideia de diáspora e da revisão de sua própria história através da categoria raça, constituída no cerne de uma estratégia identitária que tem como força motriz a negritude favelada. A diáspora, desta forma, pressupõe toda uma rede intercultural que interliga os espaços afrodiaspóricos como um mosaico de africanidades que se diferenciam e se assemelham ao redor do mundo, tendo em comum o contato com uma memória afro-histórica, como afirma Tavares (2010):

Recentemente, verificamos como a discussão em torno da valorização e da inclusão social do negro tem-se ampliado, estabelecendo na agenda política de vários países, em especial, latino-americano, uma nova ideia, cujo objetivo maior é agregar o conjunto da população descendente de africanos que não reside no continente e torná-la consciente, em uma perspectiva comparada, da rede intercultural na qual se encontra enlaçada. Esta nova ideia encontra no conceito de Diáspora Africana sua principal força (TAVARES, 2010, p.79).

Ou seja, entra em cena a concepção de uma consciência da diáspora que afeta não só os(as) moradores(as) das favelas, mas também tem na favela um espaço de dispersão e disseminação intercultural que emana e valoriza a unidade cultural negra entre as favelas e as cidades. Assim, a particularidade cultural da favela é evocada e valorizada, ao mesmo tempo que sua integração é exigida e questionada, num movimento duplo. Sobre o conceito de diáspora, em outras palavras, Hall (2016) aponta que:

Uso aqui o termo [diáspora] em sentido metafórico, não literal; a diáspora não nos reporta àquelas tribos dispersas, cuja identidade só pode ser garantida em relação a um torrão pátrio sagrado, ao qual elas devem retornar a todo custo, mesmo que isto implique em impelir outros povos para o mar. Esta é a velha, hegemônica, imperializante forma de “etnicidade”. Vimos o destino do povo da Palestina nas mãos desta concepção retrógrada de diáspora – e a cumplicidade do Ocidente com ela. A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias, por uma concepção de “identidade” que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridação. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença (Hall, 2016, pp. 74-75, acréscimo nosso).

A identidade cultural para Hall está sempre associada à reflexão da Nação enquanto unidade de imposição e homogeneização cultural, construindo identidades essencializadas que tem como pano de fundo unificar as disputas de poder internas ao território nacional. Quando olhamos para as favelas, esta perspectiva nos interessa, pois, elas são “re-diaspóricas”. Ou seja, são “diásporas da diáspora”. A concepção de nação e de cidade adotadas pelo Brasil no fim do século XIX e início do século XX impuseram às populações faveladas ao longo do último século um

conjunto sem fim de remoções e migrações forçadas (seja por via da ação direta do Estado brasileiro, seja pela falta de condições de trabalho no campo que aglutinaram migrações inter-regionais em massa para as favelas do Rio de Janeiro e de outras partes do país, ou mesmo pelo ordenamento geoeconômico que o custo urbano produz, gerando diferenciação locacional de classes sociais urbanas), fazendo com que aquelas populações experenciassem diásporas contínuas em direção às margens do processo de urbanização.

O movimento político em torno das memórias pretas na favela de hoje, no entanto, amplia a temporalidade dessas remoções e une estas sobreposições de diásporas ocorridas no último século à diáspora africana. A semelhança de uma população em fluxo no Atlântico Negro, vivendo forçosamente entre modelos culturais e societários, tendo a sua cultura desvalorizada e marginalizada, produz os laços culturais necessários para explicar a força dessa estratégia identitária, que hoje conflui e se consolida na favela. Não como uma identidade fixa, que pretende retornar à um passado sagrado ou heroico africano, mas na formação de identidades que se situam num complexo processo de diferenciação e hibridação.

Posta estas questões epistemológicas, no qual busquei trazer a favela de forma central e transformadora de perspectivas críticas à colonialidade, será necessário fazermos alguns apontamentos, sobretudo em relação à questão da raça e a constituição da noção de negritude, assim como o próprio marcador identitário de negro(a) que lançamos mão para pensarmos este fenômeno na favela. Para tanto, desenvolverei estas reflexões de forma mais detalhada na próxima seção.

1.4. Do território aos corpos: a questão da raça nas favelas

Lembro que minha família falava pra gente não se misturar com a “negrada”, na época que eu era pequeno ainda. Era assim que os moradores da Nova Holanda eram chamados. Tinha um pouco essa coisa ali no Parque União, era como se fosse a “zona sul” da favela¹.

Everton Pereira da Silva, nascido na favela do Parque União é parte de uma nova geração de ativistas da Maré. Nesse relato, ele se lembra de como seus familiares e amigos, também moradores da favela, olhavam para moradores de Nova Holanda através de lentes racializadas. Os(as) moradores(as) do Parque União, favela limítrofe com Nova Holanda e de população mais branca², sentiam-se, de uma forma geral, numa área privilegiada em relação ao Complexo da Maré como um todo. Nesse ponto, ele indica a necessidade de se pensar os corpos-favelados a partir de suas diferenças, sobretudo no que diz respeito à raça, para assim entender melhor as tensões político-culturais que existem nas favelas. Assim, penso ser necessário pautarmos algumas questões conceituais em torno dessas problemáticas de forma mais detalhada.

A questão racial no Brasil é de grande complexidade, e, sem dúvida, é parte de uma reflexão gestada não só na investigação histórica, mas que se transforma na experiência do presente. Escrever sobre este tema, como um homem preto que foi considerado como “pardo” ao longo de toda vida, não foi tarefa fácil. As propostas conceituais que tratam da questão acabam por se mostrarem sempre insuficientes, visto que a experiência de ser preto(a) no Brasil é exaustivamente contraditória e de difícil enunciação. A própria enunciação terminológica da raça e de seus sujeitos foi objeto de disputa e dificultado pelo próprio projeto colonial. Pardo, moreno, mulato, “marrom bombom”, “escurinho” e tantas outras terminologias apareceram para desfigurar a memória do racismo (PIZZA e ROSEMBERG, 1999), numa tentativa de apaziguamento das tensões raciais, transfigurando-as em tensões sociais, morais, culturais etc. O “ser-negro” e o “dizer-negro” são, para mim, consequências de um processo de enfrentamento da colonialidade que se expressou e se consolidou mais fortemente através das redes socioculturais que integrei em Nova Holanda, e que, em conjunto com essas pessoas, cada vez mais foi sendo possível que a

¹ Entrevista realizada com Everton Pereira da Silva em 25/05/2021.

² A favela do Parque União é a mais populosa da Maré, com 20.567 moradores. Destes, 42,1% se autodeclararam brancos, 51,7% pardos e 5% pretos. Na favela de Nova Holanda, dos 13.799 moradores, 29,6% se autodeclararam brancos, 50,1% pardos e 18,5% pretos, sendo, ainda, a favela de população mais preta de todo Complexo da Maré, de acordo com o Censo Populacional da Maré, realizado em 2019 (REDES, 2019, p.29).

experiência racializada se tornasse texto, somado ao contato que fui tendo com os(as) autores(as) que trago nesta seção, para que pensemos juntos estas complexidades.

Antônio Bispo dos Santos, quilombola, poeta, escritor e intelectual, conhecido também como Nego Bispo, utiliza o termo contra colonial¹ para sua episteme e elucida os caminhos para a problemática do hibridismo utilizando diversas linguagens, inclusive com o uso da poesia, como no poema “Agora é Lei”:

Dá cadeia para quem me chamar de negro analfabeto
Só não dá cadeia para quem impõe o analfabetismo,
obstruindo meu acesso às escolas
Dá cadeia para quem me chamar de negro burro
Só não dá cadeia para quem me chamar de “moreno”,
Mesmo sabendo que com isso querem me transformar
em um híbrido
E assim como aos burros, negar as condições de
reprodução da minha raça. (SANTOS, 2015, p.23)

Ao abordar o hibridismo, ou em outros termos, a miscigenação no Brasil, Bispo apresenta a problemática do conceito de raça, que, no caso brasileiro, teve como consequência a unidade étnico-racial branca e, em grande medida, o esfacelamento e fragmentação de identidades não-brancas. Neste sentido, desenvolverei, brevemente, alguns pontos sobre o conceito de raça, de miscigenação, articulando os com estratégias identitárias envolvidas, no intuito de dispormos de melhores ferramentas cognitivas para se pensar a favela através desta categoria. Além disso, trago o conceito de racialização de Fassin (2018), utilizado como procedimento metodológico fundamental para o desenvolvimento do projeto.

Frantz Fanon (2008), em seu, já clássico, *Pele negra, máscaras brancas*, afirma que ao lidar com a elaboração do seu próprio corpo, o homem negro enfrenta um olhar de negação do branco:

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas. [...] Lenta construção de meu eu enquanto corpo, no seio de um mundo espacial e temporal, tal parece ser o esquema. Este não se impõe a mim, é mais uma estruturação definitiva do eu e do mundo –

¹ “E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos conta colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. (SANTOS, 2015, p.48)

definitiva, pois entre meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva. (FANON, 2008, p.104)

Onde para Fanon o corpo negro é negado pela colonialidade para assim ser dialeticamente (re)construído pelo homem negro, para Mbembe (2018a) o corpo negro é exposto à uma forma diferente e extrema de poder e de política: a política da morte a partir do necropoder, assim reafirmando o corpo como primeiro território, mas também como o último espaço a ser definido (ou suprimido) pelas relações de poder.

Além disso, é notável a contribuição de Fanon (2008) no que diz respeito à constituição da população não-branca, enquanto sujeitos pertencentes à zona do não-ser. A incapacidade de conferir humanidade aos corpos pretos e favelados se dá em construir zonas de existências que se manifestam como régua de humanidade, atribuindo a elas “ideias de lícito/ilícito, moral/imoral, homem-mulher/macho-fêmea, civilidade/primitivo, racional/bestial, humano/não humano”, onde a condição de “aplicação da legalidade da zona do ser tem sido sustentada pela violência, enquanto regra, na zona do não-ser” (PIRES, 2018). Mbembe complementa a concepção do sujeito inserido na zona do não-ser de Fanon, e considera a desumanização do negro

(...) ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica (...) (MBEMBE, 2020, p.11)

Assim, os sujeitos das zonas do não ser aparecem como efeitos da racialização fantasmagórica que procura esconder a materialidade do racismo através do mito da democracia racial e do paraíso racial brasileiro, ao mesmo tempo que mantém sua estrutura, circunscrevendo espaços da legalidade, e dando forma à rigidez de suas normas. De acordo com Mbembe:

A raça só existe por conta de “aquilo que não vemos”. Para além de “aquilo que não vemos”, não existe raça. Com efeito, o poder-ver racial se exprime inicialmente no fato de que aquele que escolhemos não ver nem ouvir não pode existir nem falar por si só. No limite, é preciso calá-lo. Em todo caso, sua fala é indecifrável ou, no mínimo, inarticulada. É necessário que alguma outra pessoa fale em seu nome e em seu lugar, para que aquilo que ele pretende dizer faça sentido na nossa língua. Como bem mostrou Fanon e, antes dele, W.E.B. DuBois, aquele de quem foi suprimida a faculdade de falar por si mesmo é sempre forçado a se considerar, se não um “intruso”, então alguém que aparece no campo social unicamente sob a forma de “problema” (MBEMBE, 2018, p.199 – 200).

Ao pensar em zonas do não-ser que aparecem como sintoma da racialização fantasmagórica, os autores abrem um caminho para que pensemos na racialização

em dois movimentos: como ferramenta metodológica e como um tipo específico de territorialidade.

Tendo a raça como categoria socialmente construída, é possível reatualizar a investigação sobre os territórios favelados, racializando-os, na sua relação com a sociedade moderna/capitalista que os produz. Como defende Fassin (2018)

(...) a racialização consiste em fazer existir a questão racial, ou seja, uma certa maneira de descrever o mundo social e de formular problemas no espaço público. Ela não é um fenômeno uniforme ou unívoco, mas se exprime de maneira diferente em função dos momentos, dos contextos e das categorias ou grupos que se referem a ela ou a invocam (FASSIN, 2018, p. 63).

Assim, da mesma forma como é do objetivo deste trabalho servir de interlocução entre os movimentos políticos da memória política do presente, que racializam a Memória em Nova Holanda, é possível operarmos a racialização como procedimento metodológico em todas as esferas do trabalho¹.

A raça enquanto territorialidade se dá através da estruturação do racismo de Estado num duplo movimento: ao mesmo tempo em que historicamente se verificou um trabalho de silenciamento do termo “raça”, “negro(a)” ou “preto(a)”, se demarcam territórios onde o racismo opera na sua forma mais violenta, em políticas da morte. Sem cair num essencialismo que desconsidera (re)existências em face a esse processo, mas também, sem ignorar a violência racial permanentemente intensificada nesses territórios, é possível pensar a favela enquanto sintoma dessa territorialidade, em termos de sua gênese e construção histórica, entre o paradigma da potência e zonas do não-ser. Aprofundarei essas questões mais a frente, por hora, será preciso avançar numa reflexão fenomenológica da raça e da construção do “ser-negro”/“ser-preto” para que possamos trazer algumas reflexões sobre os movimentos sociais que agenciam estes termos. Neste contexto, para além de uma questão biológica, a raça e seus corpos racializados se confluem nas problemáticas da identidade, como afirma Ribard (2010).

A identidade, ligada à noção de mesmidade (idêntico), tratou de representar um fechamento redutor ao se falar da experiência social, dada como “essência” ou “fixa” (RIBARD, 2010, p.127), e, portanto, incompatível com o caráter dinâmico de consciência individual ou coletiva da população negra. Em termos gerais, a

¹ Como na construção do próprio conceito de favela, trabalhada no capítulo 3; na interpretação da violência autoritária da gênese da Maré e de Nova Holanda no capítulo 4, ou ainda nos movimentos associados à leitura racializada da própria história de luta política na favela e de (re)existência, no capítulo 5.

identidade, sobretudo a identidade negra, possui uma carga na epistemologia contemporânea que a direciona à hibridação¹ e é contrária à visão primordialista de uma identidade essencial constituída no seio das identidades nacionais modernas. Assim, a identidade, de uma forma geral, é vista com desconfiança pelo próprio caráter dinâmico da (pós)modernidade e estaria ligada a uma dimensão ideológica, operada por e através do nacionalismo e imperialismo europeu, pelo menos à princípio. No entanto, Ribard chama atenção ao caráter onipresente da questão da alteridade e do pertencimento na consciência humana, e volta seu estudo para as políticas de identidade e diferença, não só exercidas pelo Estado, mas também por populações que contestam versões identitárias universalistas, fazendo um movimento duplo: o de desconstruir analiticamente os fenômenos oriundos das dinâmicas identitárias e étnicas, ao mesmo tempo que (re)situa-as no âmbito mais geral da experiência social historicamente construída.

Este movimento tem como ponto de partida a noção de diáspora de Stuart Hall, que vimos anteriormente, onde temos “múltiplas formas de consciência e de significação do sentimento, do pertencimento e de participação” (RIBARD, 2010, 128-129), constituintes de “mundos negros”, produzindo, portanto, não só identidades, mas também etnicidades (ou identidades étnicas) na trajetória de construção dos universos afro-americanos. A história de produção dessas estratégias e dessas identidades, no entanto, reforçam as contradições entoadas pela violência nacional e colonial.

A identidade étnica é um fenômeno, produção ou variação do discurso identitário, e baseou-se, à princípio, em tradição, perenidade, coerência e essência (ibid.), sendo relacional e universalizadora, é veiculada pelo discurso ideológico muitas vezes como resultado de categorias externas atribuídas ao grupo, mascarando, nesse movimento, os processos internos de negociações e leituras feitas da situação vivida e das versões dominantes da história e origem étnica das populações.

Nas Américas, a construção da categoria “negro” foi historicamente associada à identificação de indivíduos através de critérios generalizantes, oriundos de setores dominantes brancos. Esta categoria, no entanto, vai ao longo do século XX sendo contestada através da ideia de “negritude”, que a reapropria, revertendo seus

¹ Como em Bhabha (1998) e Burke (2003).

valores depreciativos e desumanizadores. Desta forma, Ribard atesta a dupla realidade da consciência identitária, que é alimentada de forma privilegiada por determinados atores, ao mesmo tempo que tem um processo individual de apropriação e que varia de grupo para grupo, de indivíduo para indivíduo, sendo, portanto, parte de estratégias políticas e ideológicas de constituição ou descontinuação das identidades e traz o caráter performativo do discurso identitário, permitindo não uma identificação essencializada, mas sim, a identificação em torno do contexto e da memória, com seus realces e distribuições dos valores associados aos marcadores culturais que lhes são atribuídos, produzindo a dinâmica identitária que é constituída ao mesmo tempo que interfere nas dinâmicas de poder da experiência social.

Ao trazer o conceito de etnicidade à realidade afro-histórica da América e sobretudo do Brasil, Ribard apresenta resultados de estratégias identitárias ora operadas pelo colonizador, ora pela população negra, analisando a forma com que a disputa simbólica em torno das identidades étnicas foram sendo mobilizadas ao longo do tempo¹. O autor evidencia o uso estratégico de marcos simbólicos espaciais ou etnográficos que outrora circunscritos, passam a designar escalas de representações geograficamente ou etnicamente maiores. Situação análoga é observável na favela quando, ao olharmos sua gênese histórica, percebemos que se tratava, a princípio, de um morro específico (o Morro da Favella) e que no início do século XX passa a denominar conjuntos maiores de representações. Ribard mostra que a generalização simbólica é feita, no caso do tráfico atlântico, e eu diria, também no caso da favela, fundamentalmente pelo colonizador, mas é inserida numa dimensão relacional da identidade étnica na interação com as populações que sofreram (e sofrem) a violência colonial do colonialismo e da colonialidade, gerando, novamente, duplos movimentos de generalização e reapropriação simbólica que complexifica sua representação, como é possível observar no caso do termo “negro” e no próprio termo favela/favelado(a). Esta reapropriação situa a dimensão cultural da identidade que, através de elementos culturais privilegiados como símbolos identitários, explica o processo de (re)significação desses recortes, sempre

¹ Como exemplo, Ribard utiliza o caso da expansão semântica de nomes de subgrupos que passam a representar conjuntos maiores (por exemplo, a “população” nagô) e identificações generalizadas de populações a partir de portos de embarque dos escravos (por exemplo, a “população” mina, em relação ao porto de São Jorge da Mina). Ambos os termos que eram originalmente circunscritos à espaços específicos, passaram, ao longo do tempo, a abranger populações cada vez maiores (RIBARD, 2010, p. 132).

compostos através de escalas complementares que geram uma unicidade à identidade, como descreve o autor:

Esta unidade e lógica primordial de identificação poderia se articular com outras esferas de referências políticas, territoriais, linguísticas, comerciais, religiosas ou puramente étnicas, que complementam sua identidade social (a identidade é sempre compostas de diferentes níveis, não-contraditórios e complementares).(Ribard, 2010, p. 134.)

Neste processo, Ribard mostra que o tráfico negreiro e o regime escravista rompem com laços de unicidade identitária da população negra, gerando desterritorialização (perda de território e da sua vivência em África, suas relações de família, linhagem e ancestralidade) e despersonalização do sujeito, criando rupturas em seus tecidos sociais primordiais.

No entanto, ao invés do “vazio” identitário desterritorializado, no século XX houve uma recomposição identitária que obedeceu novas regras, constituindo comunidades compartilhadas, entre língua, crença, solidariedade e trabalho, e reapropriando o poder de se nomear, invertendo seus valores ao ter em África o locus de referência fundamental e “fantástica reserva de símbolos instrumentalizados” (RIBARD, 2010, p.136). Essa recomposição, aliada ao contexto da globalização cada vez mais intensificada ao longo do século é reelaborada num movimento falsamente contraditório entre a padronização da roupagem cultural global e a emergência e valorização do particularismo local, gerando novos ecos para as identidades étnicas afro-brasileiras. Estes ecos são visíveis tanto nas novas conotações do termo “negro” ou “preto” (agora positivados), como na percepção da população afro-brasileira para além da relação com o Estado Brasileiro, tendo como patrimônio comum e global a África da diáspora, gerando conquistas materiais e simbólicas para a população negra brasileira, situada, hoje, no que Livio Sansone (2004, p.29) descreve como “cultura juvenil transnacional” produzida pela e na cultura afro.

Esta construção conceitual do “negro” por Ribard é basilar para entendermos os movimentos de hoje na favela, onde a racialização opera dentro de um bojo cultural juvenil que evoca a diáspora e uma afrodescendência que transcende a relação direta com o Estado brasileiro (mas que também o agencia em suas políticas compensatórias), globalizando-se através de símbolos culturais reapropriados. Dessa forma, a “raça” aparece também enquanto uma estratégia identitária que é movimentada através de uma dimensão performativa, servindo como ferramenta política para a aquisição de direitos negados (como o acesso à universidade ou

direitos humanos elementares, por exemplo) e como marco simbólico intensificador de unidade de grupos não restritos ao espaço local, gerando, no caso da favela, identidades que unificam – sem essencializar – a diversidade favelada, aliando-se a uma espécie de “favelidade”¹.

É interessante o movimento que Ribard faz ao pensar a identidade negra justamente a partir de sua maleabilidade e performatividade. Ao fugir da ideia de identidades fixas, o autor separa as identidades nacionais essencializantes, geradoras de estratégias identitárias pouco inclusivas e que permitem diminuta fluidez, daquilo que movimentos negros do século XX elaboraram sobre a negritude. No entanto, a problemática racial brasileira tem como um de seus principais aspectos, justamente, a dificuldade de se definir ou classificar objetivamente ou intersubjetivamente as raças. Essa questão não tem origem recente, mas afeta sensivelmente as estratégias identitárias (e étnicas) de hoje, sejam aquelas que abraçam sua maleabilidade, sejam aquelas que a condenam. Dessa forma, torna-se necessário trazer alguns apontamentos sobre a miscigenação (ou hibridismo) brasileira, detalhando algumas considerações trazidas por Abdias do Nascimento, que mesmo datado epistemologicamente em outra época, e, portanto, distante das questões identitárias e culturais abordadas tanto por Ribard como pelos pós-coloniais trazidos mais acima, ainda apresenta um panorama histórico-cultural da questão da miscigenação no Brasil que nos é de vital importância para situarmos, historicamente, estas problemáticas.

O intelectual, ator, poeta, escritor, dramaturgo, ex-senador e ex-deputado federal, Abdias Nascimento é, talvez, pioneiro ao desenvolver um debate sobre o hibridismo/miscigenação no Brasil de forma a expor, na sua época, as tensões raciais no país. Ativista sobre as questões raciais desde a década de 1930, criando o Teatro Experimental do Negro em 1944 (NASCIMENTO, 2016, p. 210), Abdias denunciou a problemática que se escondia através do mito de existência de uma democracia racial no Brasil, que teve como prerrogativa a ideia de uma harmonia entre as raças. De acordo com o autor, a Democracia Racial, motivo de orgulho para o país:

¹ Pensemos em favelidade como uma linguagem territorializada que expande-se para além da favela e compartilha códigos socioespaciais com outras áreas da cidade, recodificando-a ou reinventando-a. Esta linguagem é produzida na favela a partir do trânsito com outros espaços, como por exemplo o da universidade, e intensifica-se nas estratégias étnicas que demarcam identitariamente a produção cultural favelada que é consumida e reapropriada em âmbito local e global.

(...) erigiu-se no Brasil o conceito da democracia racial; segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. A existência dessa pretendida igualdade racial constitui mesmo, nas palavras do professor Thales de Azevedo, “o maior motivo de orgulho nacional” [...] e “a mais sensível nota do ideário moral no Brasil, cultivada com insistência e com intransigência” [13]. Na mesma direção laudatória, o *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, afirma que “A maior contribuição que nós temos dado ao mundo é precisamente esta da nossa ‘democracia racial’”. (NASCIMENTO, 2016, p. 47)

Abdias questionava, portanto, algo que estava naturalizado na produção de conhecimento sobre o Brasil, ressaltando a ideia de que o colonialismo deixou marcas e de que essas marcas adquirem, ainda no momento de sua escrita, formatações raciais que precisam ser consideradas. O livro em questão, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, que chegou ao Brasil em 1978, mas foi publicado inicialmente em inglês, como *Racial Democracy” in Brazil: Myth or Reality?* em 1976, foi produzido em meio a alguns contextos específicos, que, acredito eu, demandam certa atenção.

O texto base para o livro foi publicado no contexto da contribuição de Abdias para o Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (Festac/Fesman), realizado em Lagos, Nigéria (1977), em forma de fragmentos e artigos. Esta contribuição se deu enquanto Abdias ainda estava em exílio desde 1968, perseguido pela Ditadura Civil-Militar no Brasil, e, talvez, por isso, se explique, em parte, a grande influência de autores estrangeiros na escrita do texto. Foi no contato com afrodescendentes oriundos de outros espaços – em diáspora – que frequentavam o Brasil e questionavam o silêncio sobre a raça, que Abdias postulou seus questionamentos a nível internacional, exigindo atenção das autoridades estrangeiras sobre a desigualdade racial que se colocava no Brasil e que era silenciada. É visível também o espanto de Abdias em relação aos dados oficiais sobre os negros(as) brasileiro(as).

Na década de 1970, por exemplo, o governo militar removeu a categoria raça do levantamento censitário, impedindo análises raciais posteriores ao apostar no mito da democracia racial como base ideológica do regime¹. E, quando Abdias olha

¹ Sobre as questões censitárias envolvendo dados raciais, ver Pizza e Rosemberg (1999). Sobre o mito da Democracia Racial como base ideológica do Regime Militar Brasileiro, ver Pires (2018).

para os dados censitários anteriores¹, parece confirmar sua principal preocupação, a de que há um genocídio da população negra ainda em curso no Brasil.

Tabela 1: População Brasileira por Cor ou Raça

Ano	1872	1890	1940	1950
Branco	38,14%	43,97%	63,47%	61,66%
Negro	19,68%	14,63%	14,64%	10,96%
Pardo	42,18%	41,40%	21,20%	26,54%

Fonte: NASCIMENTO (2016)

Mesmo preocupado com a relevância dos dados, Abdias problematiza-os, apontando que mostram

um retrato fortemente distorcido da realidade, já que conhecemos as pressões sociais a que estão submetidos os negros no Brasil, coação capaz de produzir a subcultura que os leva a uma identificação com o branco. Temos, então, os mulatos claros descrevendo-se a si mesmos como brancos; os negros identificando-se como mulatos, pardos ou mestiços, ou recorrendo a qualquer outro escapismo no vasto arsenal oferecido pela ideologia dominante (NASCIMENTO, 2016, p.90)

É interessante pensar como que essa discussão em torno da identidade negra, pioneira na época, ainda é relevante hoje, como no caso da questão da autodeclaração adotada oficialmente pelo IBGE, e defendida pelos movimentos sociais, sobretudo por ocasião da implementação de políticas anti-discriminatórias no início do século XXI no Brasil (NASCIMENTO, 2016). Além do trabalho de trazer a realidade histórica do racismo em seu livro, Abdias Nascimento elabora algumas questões conceituais sobre este panorama, que foram apropriadas para nosso estudo.

O apagamento das memórias pretas e a deformação das memórias do racismo produziram uma desconfiguração ontológica, confundindo processos identitários em torno do que é ser negro no Brasil. Este processo teve como consequência uma pseudo-desracialização da linguagem, ao passo que manteve estruturas sociais pautadas, historicamente, economicamente, culturalmente e politicamente no racismo. Trata-se do que Abdias Nascimento (2016) chamou de *etiqueta*, e, de acordo com o autor, esteve ligada ao *mito da morenidade* e da “colonização benéfica”. São estratégias interétnicas que serviram como ferramentas de erradicação daquilo que foi considerado como “mancha negra” no Brasil.

¹ Ver tabela 1. Série histórica fornecida pelo IBGE e compilada pelo autor.

Para enunciar o conceito, Abdias faz uso da narrativa de diversos jornalistas e intelectuais que defenderam o fim dessa suposta mancha negra, empreitando a defesa de uma política de branqueamento. Como no caso do historiador João Pandiá Calogeras, em declaração dada na década de 1930:

A mancha negra vai sendo delida aos poucos e tende a extinguir-se em prazo breve, com o afluxo da imigração branca, na qual a herança de Cã se está dissolvendo. Roosevelt notou com razão que o futuro nos reserva uma grande bênção: ter evitado e solvido um problema altamente perigoso, quicá mortal – um conflito racial de vida ou de morte. (CALOGERAS, 2009, p.41-42)

A mancha negra seria a marca da escravidão no país e os resquícios do negro no Brasil, seja na cor de sua pele, seja em sua cultura. Abdias mostra, de forma contundente, os mecanismos que foram sendo produzidos pela sociedade brasileira, sobretudo pelo Estado, em diferentes governos, para erradicar a raça negra do país. Esta erradicação tomou a forma de políticas de imigração de brancos no final do século XIX e início do século XX, e permitiu a relativização da violência, mesmo no caso do genocídio e da escravidão. Para tornar-se real, o mito da democracia racial exigiu movimentos de erradicação da mancha negra ao ponto de ser quase inaudível se falar em raça no Brasil. Um dos principais defensores dessa ideologia é o fundador do lusotropicalismo, o escritor Gilberto Freyre. O conceito aborda uma apologia ao colonialismo português, onde

A teoria lusotropicalista de Freyre, partindo da suposição de que a história registrava uma definitiva incapacidade dos seres humanos em erigir civilizações importantes nos trópicos (os “selvagens” da África, os índios do Brasil seriam documentos viventes desse fato), afirma que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma altamente avançada civilização, mas de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América. (NASCIMENTO, 2016, p.49)

Assim, o lusotropicalismo seria uma “prática da tolerância”, envolta numa perspectiva de superioridade racial branca/europeia. Ao avançar sobre o conceito, Freyre aponta para o surgimento de uma morenidade metarracial, onde

A metarraça significaria o além-raça, suposta base da consciência brasileira. Atingiríamos, nesse ponto do nosso desenvolvimento demográfico, uma síntese suprema: a morenidade metarracial, oposta aos conceitos fornecidos por arianismo e negritude, ambos classificados como racistas por Gilberto Freyre [em “Aspectos da Influência Africana no Brasil”]. (NASCIMENTO, 2016, p.50)

A ideia de morenidade baseia-se no mito de uma miscigenação benéfica a população brasileira e afrodescendente, desconsiderando as tensões raciais tanto do passado colonial, como do contexto republicano no qual ela foi cunhada. Seria uma *etiqueta* que envolveria as contradições raciais do Brasil, como Abdias atenta, e

que provocou, na realidade, um véu de silêncio e censura na discussão racial do país.

Entre conceitos que, em conjunto, alicerçam o mito da Democracia Racial, Abdias Nascimento evidencia o *mito do senhor benevolente*, que trata de uma suposta amistosidade entre senhores e escravos no Brasil colonial, diferente de outros lugares, como nos EUA. Nesta perspectiva, o colonialismo, como em Freyre, teria sido benigno para o país, centrando o debate numa suposta bondade e humanidade católicas, diferente da escravidão protestante norteamericana, com a inserção do negro escravo e ex-escravo em organizações católicas. Os senhores, além disso, como argumentam os defensores da democracia racial, teriam uma maior proximidade com seus escravos pela baixa densidade populacional do Brasil colônia. Esse clima de amistosidade explicaria também a sobrevivência da cultura negra no Brasil. Abdias, no entanto, denuncia a atuação da Igreja católica¹ como base angular da escravidão portuguesa no Brasil, onde

O mito da influência humanizadora da Igreja Católica procura exonerá-la de suas implicações na ideologia do racismo sobre a qual a escravidão se baseava. A atitude da igreja relativamente ao negro-africano pode ser iluminada por outro sermão do mesmo padre Vieira, este pregado em Lisboa em 1662: “Um etíope que se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na do batismo sim, uma coisa e outra.” (NASCIMENTO, 2016, p.62-63)

Em relação à proximidade entre escravo e senhor no Brasil, o autor argumenta que o preço dos escravos no Brasil, devido à alta demanda e certa proximidade com a costa atlântica do continente africano, permitia uma intensa substituição da mão de obra. Isso além de aumentar a densidade de escravos por fazenda, promovia uma cruel expectativa de vida ao afrodescendente, onde a mortalidade infantil chegava a uma taxa de 88% da população escrava (ibid., p.70). Em contraponto, a insurreição dos(as) escravos(as) mostrava não uma amistosidade, mas uma tensão racial muito bem enunciada entre colonizador e colonizado. O autor chama atenção para as insurreições na forma suicídio, crime, fuga, revolta e aquilombamento.

Além disso, um dos aspectos basilares do mito do senhor benevolente na escravidão brasileira e, portanto, da miscigenação no país, está ligada à relativização da violência contra a mulher negra. De acordo com o autor, haveria

¹ A relação entre Igreja Católica e controle social de favelados(as) majoritariamente pretos e pardos pode ser vista também, com as devidas proporções, na criação de Nova Holanda, em 1962, onde a Fundação Leão XVIII realizada um rígido, e perverso, controle social de favelados(as). Ver, entre outros, Pandolfi e Grynszpan (2007)

uma apologia ao intercasamento pacífico entre brancos e negras no Brasil, supondo, portanto, a miscigenação e a harmonia racial do presente. No entanto, Nascimento revela o papel da prostituição da mulher escrava e do assédio sexual contra as africanas que chegavam. A mulata, que seria um dos símbolos da miscigenação e da democracia racial, viveu, na realidade, segregada dos casamentos oficiais entre brancos e negros no Brasil do início do século XX, mesmo sendo objeto de desejo sexual da branquitude. Além disso, argumenta que ao examinar a colonização portuguesa na África e ao perceber o não desenvolvimento da miscigenação como aqui no Brasil, é possível entender a importância da escravidão na miscigenação, a partir do abuso sexual das escravizadas.

Além desses argumentos, Abdias Nascimento chama atenção para as políticas oficiais de branqueamento da população negra no Brasil, no contexto pós-abolição. A relativização dos estupros contra a mulher negra escravizada, aliada ao processo de mestiçagem forçada, gerou o hibridismo brasileiro. Com a crença de que na mistura de raças prevaleceria a raça branca, diversas políticas de governo foram executadas. Um dos exemplos, já no Estado Novo de Getúlio Vargas, é o Decreto-Lei nº 7967, mais especificamente o artigo 2, que regulando a entrada de imigrantes, onde:

Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional. (BRASIL, 1945)

Estas políticas de imigração para o branqueamento, somadas à propagação da ideologia da Democracia Racial, de acordo com Nascimento, foram responsáveis pelo gradual decréscimo da população autodeclarada negra nas décadas anteriores ao seu livro, escrito na década de 1970.

Para além da relevância histórica e política de Abdias Nascimento, encaminho para nosso estudo alguns tensionamentos conceituais que o autor propõe, já que viemos buscando pensar a favela, entre pretos(as) e pardos(as), sem cairmos num hibridismo estéril, ou mesmo naquilo que poderia reproduzir mitos históricos que autores como Abdias Nascimento problematizaram durante toda uma vida dedicada ao tema. No que diz respeito a estes tensionamentos conceituais, cabe-nos algumas considerações e articulações, principalmente a partir da categorização genérica do “negro” a partir de marcos espaciais, apresentado por Ribard mais acima, e da

problemática da “etiqueta” e da erradicação da *mancha negra*, exposta por Nascimento.

Ora, se as próprias categorizações negras utilizaram marcos espaciais para se firmarem enquanto identidades constituídas no tempo, como vimos no caso de “jeje”, “nagô”, e que pode ser aplicado ao caso da própria favela (da Favella, como um local específico, à favela enquanto marcador identitário e conceito socioespacial) e do conceito de “raça negra”, talvez seja interessante pensarmos a operação oposta. A favela que aparece enquanto um espaço, a princípio, “desracializado”¹, opera, em um primeiro momento, como um sintoma da desterritorialização da população negra que é constantemente disposta à consecutivas diásporas (africana, inter-regional no Brasil, interurbana, intraurbana etc.). No entanto, a conformação da favela como categoria espacial e etnográfica que definiu uma população específica (favelados e faveladas), gerou um marco simbólico que permitiu, e permite, operar o racismo (de genocídio da população negra à sua estigmatização) e sua contenção territorial sem enuncia-lo explicitamente. Os termos raciais vão perdendo força ao longo do século XX, embebidos pelo mito da miscigenação, da democracia racial e da *etiqueta*, ao mesmo tempo em que outros termos vão dando lugar às mesmas populações outrora marcadas violentamente pelo racismo enunciado. A Favella do século XIX e do início do século XX, torna-se, assim, uma forma de inteligibilização² do racismo ao ambiente supostamente miscigenado da Democracia Racial, ao passo que circunscreve espaços por onde a tentativa de apagamento da “mancha negra” pôde ser continuamente operada, sem ser enunciada sob termos raciais, numa atualizada territorialidade das representações socioespaciais da diáspora, operando o racismo de Estado sob novas terminologias e estigmas.

¹ Faço menção à historiografia da gênese da favela que, de uma forma geral, não a coloca como um espaço negro, mas sim como um espaço constituído por pobres ou pela classe trabalhadora. Aprofundarei esta questão no próximo capítulo.

² Trago a ideia de inteligibilização por se tratar de um jogo de linguagem colonial que vai gradualmente produzindo o apagamento da memória preta ao movimentar uma visão não racializada da sociedade, mantendo, no entanto, as estruturas do racismo, e, neste processo, altera-se a linguagem, transformando o que era marcadamente negro em termos desvalorativos, mas que não enunciam, diretamente, sua origem racista. Obviamente, esta argumentação da gênese do conceito de favela enquanto ferramenta de inteligibilidade do racismo à Democracia Racial situa-se mais ligada ao contexto histórico de sua criação, no Morro da Favela e das políticas racistas da virada do século XIX para o século XX que, sem dúvida, afetaram sua representação, como veremos no capítulo 3. Hoje, como vimos, temos estratégias identitárias e políticas que a tomam enquanto unidade cultural pós-colonial que conflui o inventário representacional e imagético da cidade, marcando a possibilidade (e exigência) de outras cosmografias urbanas potentes e identificadas com os sujeitos da favela.

Estas questões, específicas do surgimento da favela e da sua relação com a problemática da raça no Brasil serão melhor desenvolvidas no próximo capítulo. No entanto, cabe aqui reafirmar a dificuldade de se discutir raça num Brasil que foi convencido de sua miscigenação. O levantamento histórico de Abdias Nascimento abre a possibilidade de complexificarmos essa temática, entendendo a hibridização como um processo forçado e violento, especificamente no caso brasileiro, e que, a partir de Ribard, tem como possibilidade de enfrentamento, não uma essencialização identitária negra, mas sim, uma profusão performativa do ser-negro e da negritude, que toma formas diferentes em distintos contextos, como no caso da dimensão preta das favelas. Ou seja, trata-se de uma estratégia étnica que toma a forma de sua própria territorialidade para se apresentar como instrumento de reinvenção da violência colonial e da própria modernidade urbana a qual foi, diaspóricamente, submetida. A classificação oficial do “pardo” acaba por representar de forma sintomática essa problemática ainda nos dias de hoje. Quando meus(minhas) aluno(as) me indagavam sobre o “pardismo” ao lidar com a realidade das cotas raciais no pré-vestibular, não sabia se tratar ainda de uma questão tão complexa, e foram autores como Abdias Nascimento que tornaram possível construir ferramentas para enfrentar esse debate¹.

Postas estas questões conceituais e políticas a qual tomei como base as questões e encaminhamentos da pesquisa, levando em consideração tanto autores(as) que fiz contato na universidade, como aqueles que conheci em Nova Holanda (direta ou indiretamente), trarei, a seguir, o conjunto de questões metodológicas e procedimentais do trabalho, tendo como finalidade apresentar a proposta metodológica que desenvolvi ao longo do trabalho, denominada de *Cartografia Espaço-Temporal da Memória*, para a elaboração e execução das entrevistas em campo.

¹ No entanto, entendo que este debate continua muito além de Abdias Nascimento. Como, por exemplo, nas discussões sobre colorismo, racismo pigmentocrático e a necessidade de se discutir o feminismo voltado para a violência contra a mulher negra. Sobre estas questões, ver Ribeiro (2018).

2. MEMÓRIA E ESPAÇO: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

A partir das questões conceituais e políticas acima desenvolvidas, dedico este capítulo a questões teórico-metodológicas e procedimentais do trabalho. Devido à necessidade de se apresentar, com maior detalhamento, a construção da metodologia de entrevistas, optei por separá-la do capítulo anterior, dando assim o seu devido enfoque.

Assim, pretendo neste capítulo levar a discussão feita até aqui ao campo da Memória, sobretudo, no que diz respeito às Memórias Políticas, trazidas por Lifschitz (2016). Para tanto, venho propondo a aplicação das categorias espaciais que discutimos até o momento, principalmente no que diz respeito à sua indissociabilidade com a dimensão temporal dos fenômenos, como caminhos possíveis para se pensar o estudo da Memória Social. Mais especificamente, venho trabalhando a indissociabilidade do espaço e do tempo, e como podemos pensá-la a partir dos debates contemporâneos sobre (pós)de(s)colonialidades, dando um enfoque à dimensão territorial (política) do espaço e à Memória como ferramenta de inteligibilidade de eventos do passado e do presente. Devido à complexidade do tema, iniciarei pelas questões referentes às espaço-temporalidades e ao enfoque dado ao espaço nesta proposta, relacionando esses elementos com algumas reflexões trazidas pelo campo da Memória Social. A seguir, a partir de Bakhtin (1998) e do seu conceito central, os cronótopos, imagino eu, ser possível articular caminhos metodológicos que melhor operacionalizam a relação entre espaço e memória, no contexto deste projeto. Por fim, descreverei a metodologia das entrevistas ao que chamei de Cartografia Espaço-Temporal da Memória.

2.1. Os espaços subalternos, a Memória Política e suas territorialidades

Devido às limitações deste projeto e por conta do seu enfoque, minha pretensão nesta seção não é, obviamente, promover uma investigação inventariosa sobre a produção filosófica que se ocupou do binômio conceitual espaço/tempo. Pelos mesmos motivos, também não se trata de uma sistematização da variabilidade conceitual de ambos os termos. Escrevo na prerrogativa de trabalhar estes conceitos como aspectos operacionais para a pesquisa, trazendo-os num enfoque mais específico do campo da Memória e, com isso, apresentando a metodologia utilizada no levantamento e análise das entrevistas em campo, pensando-as através de espaço-temporalidades específicas. Inicialmente, começaremos com a questão da indissociabilidade dos conceitos de espaço e tempo na sociedade moderna, a partir das contribuições de Harvey (1992).

Ao analisar a grande variedade de conceituações do tempo e do espaço, Harvey propõe que pensemos seus significados objetivos a partir dos processos materiais que os constituem. Desta forma, observa que

(...) podemos afirmar que as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social. Os índios das planícies ou os nueres africanos objetivam qualidades de tempo e de espaço tão distintas entre si quanto distantes das arraigadas num modo capitalista de produção. A objetividade do tempo e do espaço advém, em ambos os casos, de práticas materiais de reprodução social; e, na medida em que estas podem variar geográfica e historicamente, verifica-se que o tempo social e o espaço social são construídos diferencialmente. Em suma, cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço. (HARVEY, 1992, p.189)

Levando em consideração sua formação marxista e sua temática voltada para os modos de produção capitalista, Harvey, a partir desta constatação, vai desenvolvendo a concepção de espaço-temporalidades distintas enquanto construções materiais dos modos de produção, formulando seu conceito de compressão espaço-tempo, imprescindível à condição pós-moderna. Nosso esforço aqui considera extremamente produtiva a prerrogativa de Harvey, contudo, pretende atrelá-la não só aos modos de produção capitalista, mas também às mais diversas territorialidades situadas em distintas relações de poder.

Dessa forma, como defendem May e Thrift (2001), seria mais interessante pensarmos em uma multiplicidade de espaços-tempo, e como complementa Haesbaert (2021), tão múltiplos quanto forem as multi-territorialidades que os

constituem. Assim, proponho analisarmos a construção social de espaço-temporalidades a partir de relações políticas, em disputa de poder (ou melhor dizendo, em territorialidades). Nosso foco, novamente, não é apresentar um inventário sobre essas multi-espaço-temporalidades, atreladas a distintas territorializações, mas sim focar nosso esforço nos processos que constituem os movimentos decoloniais ou pós-coloniais que servem de alicerce conceitual para pensar a favela. Afinal de contas, buscamos aqui investigar o uso do espaço-tempo nos movimentos políticos do presente, tensionando temporalidades já territorializadas (como no caso do movimento associativista, já consolidados/territorializados, e as populações pretas na favela, por exemplo, que buscam se (re)territorializar).

De uma forma geral, e bastante simplista para que possamos encaminhar a discussão com certa brevidade, esse conjunto de descentramentos que os movimentos decoloniais realizam, é, também, um descentramento em relação à hegemonia do Ocidente na constituição de suas formações sociais, que para nós, povos afropindorâmicos transformados em colônia ou pós-colônia, aparecem enquanto cosmografias ou totalidades espaço-temporais. Seja no campo político, como nas políticas identitárias, descentrando o sujeito universal europeu, dando-lhe gênero, raça etc.; ou no campo filosófico, ao descentrar a hegemonia da razão cartesiana, ao permitir a existência do inconsciente freudiano (HALL, 2019), ou mesmo no conceito de Ideologia ou da Filosofia dos Interesses, em Marx/Althusser (SPIVAK, 2020). Se pensarmos nesse movimento de forma espaço-temporal, temos não só novas territorialidades, mas também a territorialização de distintas temporalidades. É um pouco do que Nego Bispo (SANTOS, 2015), em outra linguagem, vem buscando fazer.

Ao narrar durações ou continuidades espaço-temporais diferentes, opera sob as representações espaciais moderno/capitalistas para pensar as territorialidades dos povos indígenas, mas também, produz novas temporalidades, através do agenciamento da memória ao considerar as continuidades históricas destas populações para além do início da espaço-temporalidade colonial “iniciada” em 1500 e inaugurando, concentricamente, o território-nacional que recebeu o nome de Brasil. Desta forma, as disputas de poder que se espacializam, produzindo novas territorialidades, também produzem “novas” espaço-temporalidades. É de igual processo os movimentos que “quilombolizam” a favela (CAMPOS, 2005).

Territorializam sua espaço-temporalidade para além do tempo capitalista/moderno, gerando “novos começos” da história em negociação com a colonialidade, a partir de outras referências espaciais (ao invés de cortiços ou morros à margem do processo de evolução urbana do centro do Rio de Janeiro, as referências são as lutas anticoloniais na África e no Brasil). Neste mesmo caminho, acredito serem indissociáveis, também, os processos de disputa de poder (territorializações) e os processos de agenciamento da Memória Política, entendendo-a enquanto uma estratégia ou ferramenta de territorialização de uma determinada espaço-temporalidade. Nesse sentido, cabe-nos voltar a alguns conceitos principais deste campo para assim podermos avançar em alguns pontos.

Considerado como um dos fundadores da Memória Coletiva, Maurice Halbwachs (1990) funda o campo da Memória Social a partir da discussão entre Memória Coletiva e Individual, apontando sua crítica ao domínio do campo pela psicologia, à época, centrada no indivíduo, para posteriormente afastar-se também da Memória Histórica, questionando, portanto, a dimensão unívoca da experiência sócio-temporal. A obra em questão, um livro póstumo publicado pela primeira vez em 1950 após o assassinato de Halbwachs pelo nazismo, centraliza seus escritos em torno de uma sociologia da Memória, tendo como base primordial o trabalho de 1925 intitulado *Les Cadres Sociaux de La Mémoire* (Os Quadros Sociais da Memória). Discípulo de Émile Durkheim, o autor está inserido no que Jean Duvgnaud, que prefacia o livro, considerou ser uma época dominada pelo tema das lembranças e da análise das “formas não reflexivas do pensamento” (HALBWACHS, 1990, p.11). Talvez, muito por isso, Halbwachs tenha focado sua investigação na construção de memórias não intencionais, ou como dizia, “espontâneas”. E mais do que isso, Halbwachs encena uma preocupação com a memória e a duração, ligada, justamente, à ruptura da continuidade das sociedades europeias pelas guerras, nacionalismos, crises na vida econômica e descrença no mito do progresso. Assim, e

Mais profundamente ainda, o que se esconde sob esta análise da memória é uma definição do tempo. Este não é mais, com efeito, o meio homogêneo e uniforme onde se desenrolam todos os fenômenos (segundo uma idéia preconcebida dentro de toda a reflexão filosófica), mas o simples princípio de uma coordenação entre elementos que não dependem do pensamento ontológico, porque colocam em causa regiões da experiência que lhe são irreduzíveis (HALBWACHS, 1990, p. 13).

Halbwachs chama atenção para a perda de linearidade do tempo, evocando, concomitantemente, uma multiplicidade de concepções e apreensões possíveis do tempo. Ou seja, tratou-se de abrir o caminho para a percepção das temporalidades, modos no qual as linguagens temporais se apresentam. Neste ponto, há uma dispersão do pensamento ontológico e fixo, legadas à interdependência da noção de tempo através das regiões da experiência. De forma sutil, Halbwachs nos traz neste ponto uma relação tempo-espaço (que chama de região) que é aprofundada mais à frente, trazendo a dimensão coletiva destas regiões da experiência, onde as mesmas sofrem efeitos dos grupos sociais que engendram as memórias em imagens espaciais: “quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem” (ibid., 133). E, mesmo sem uma delimitação conceitual rígida aos conceitos estruturantes do espaço¹, Halbwachs faz uso de categorias espaciais, trazendo-as o tempo todo na sua proposta de compreensão do tempo através dos quadros sociais da memória, e de sua relação com os vínculos sociais que as enquadram:

(...) o lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível para os membros do grupo. (Halbwachs, 1990, p.133).

Assim, há, já em Halbwachs, uma relação intrínseca entre espaço (lugar) e memória, tomando os espaços como lócus de imaginação e produção do tempo. O que afasta esta elaboração conceitual de Halbwachs das temporalidades territorializadas que apresentamos acima, é justamente seu campo epistemológico, no qual entende a memória, mesmo produzindo (des)linearidades temporais, enquanto uma ferramenta de unificação e consenso de grupos sociais, e não de disputa entre eles.

Halbwachs está focado, justamente, na experiência coletiva que produz os quadros sociais da Memória, a partir dos quais a realidade é evocada, concebida, lembrada. Como nosso foco aqui se dá no teor político dos grupos sociais, a Memória Coletiva de Halbwachs, mesmo relevante como ferramenta metodológica para a organização dos depoimentos na pesquisa através dos grupos de memória, conformados coletivamente através de determinadas narrativas, ressalto que a

¹ Contemporaneamente, os estudos teóricos do campo da Geografia apresentam uma categorização da dimensão espacial da realidade através de cinco conceitos básicos (espaço, lugar, região, paisagem, território) (CASTRO; GOMES; CORRÊA, 2014).

mesma precisará ser lida não somente através de suas espontaneidades, mas também, a partir de suas intencionalidades. Para isso, é relevante trazer as críticas desenvolvidas por Lifschitz (2016) ao propor uma Memória Política, campo este aberto por autores como Michael Pollak. Entre Pollak e Halbwachs, podemos, portanto, fazer algumas considerações.

O trabalho de Michael Pollak é marcado por uma opção de investigar a memória dos grupos excluídos e marginalizados. Esta perspectiva caracteriza uma distinção considerável em relação ao trabalho de Halbwachs, que via na Memória Coletiva – através de lentes durkheimianas – características de coesão social e consenso. Em *Memória, Esquecimento e Silêncio*, Pollak apresenta o trabalho que se coloca como uma outra via à coesão social de Halbwachs, ao enxergar nas memórias subterrâneas, justamente, as marcas sociais da disputa entre grupos políticos, que se dão entre a violência política do esquecimento e os silenciamentos traumáticos. Não que Halbwachs mostrasse desinteresse pelos grupos priorizados no trabalho de Pollak, pois foi, inclusive, parte destes grupos, e teve, fatalmente, sua obra interrompida pelo Holocausto.

O que diferencia os dois trabalhos, no entanto, é o trabalho de Pollak de considerar a Memória Social através de uma episteme construtivista e não presa ao fato social (“como, por que e por quem os fatos sociais são construídos? Qual sua durabilidade?”) (POLLAK, 1989, p.4). É a partir dos Enquadramentos da Memória e não de Quadros Sociais da Memória que Pollak pretende observar as aparentes (in)coesões do tecido social enquanto possibilidade de violência simbólica (ibid., p.3-8), tornando possível pensar o binômio memória e esquecimento através da política. O esquecimento essencialmente causado pela violência simbólica, visto que ele se dá de forma onipresente na construção da memória ao fazer um dualismo indissociável com a produção da lembrança, mas sob o enfoque político, as memórias subterrâneas se opõem às memórias oficiais ou dominantes, e acentuam o caráter destruidor, uniforme e opressor da memória coletiva nacional.

Em termos da história do pensamento social da Memória, Pollak desenvolve um descentramento à produção de conhecimento já clássica a este campo. A coesão social como uma condição *sine qua non* da Memória Coletiva encobre memórias em disputa, fortalecendo processos identitários de grupos sociais que tendem à coesão social através de geometrias (heteronômicas) do poder. Pollak

investiga os rastros deixados por estas geometrias, de acordo com ele, muito resistentes ao tempo.

Expandindo um pouco este desenvolvimento teórico, cabe-nos pensar que estes rastros das lembranças que se colocam em disputa com o esquecimento ou silenciamento simbólico também são rastros não só dos violentos processos de constituição das memórias nacionais, mas também da própria constituição da Modernidade. Pollak está olhando e dando luz ao negativo formado em movimentos constituintes de estágios da Modernidade (para usar a perspectiva de Edward Said), e que, contraditoriamente, enfraquecem sua coesão enquanto discurso universal. Olhar para a coerência e continuidade das memórias nas investigações por história oral não como signos de verdade, mas como instrumentos de reconstrução ou consolidação da identidade, nos permite questionar como as identidades nacionais e grupos coesos internos à nação produzem memórias não necessariamente ligadas a um regime de verdade, mas que atestam a força política do grupo que as originou. São as zonas de sombra, nos silêncios e nos não-ditos, através de meios informais de comunicação, que apresentam aquilo que desafia as narrativas universais constituídas no processo de formalização dos Estados-Nacionais modernos, assim como na sua ocidentalização globalizante. Pollak nos mostra justamente que, ao invés destes processos destruírem aquilo que não se integra à sua imagem e referência, eles criam, na verdade, pontos de contato ao elaborar uma gestão do indizível em constante transformação.

São, sobretudo, a partir destas críticas à Memória Social de Halbwachs, que entendo a potência do campo da Memória Política defendido por Lifschitz para a pesquisa. De acordo com o autor:

Referimo-nos a ela como um campo de práticas cuja emergência estaria associada a processos políticos que ocorreram na segunda metade do século XX, como o fim das ditaduras militares na América Latina, o apartheid na África do Sul e a queda do Muro de Berlim. (LIFSCHITZ, 2016, p.145)

Considerando o estudo das ditaduras na América Latina como um campo importante para a Memória Política, mas não circunscrita a este contexto, Lifschitz apresenta a emergência destas outras memórias, aquelas construídas por vítimas, testemunhos, movimentos de direitos humanos, comissões da verdade etc.

Em Halbwachs, a Memória Coletiva é um vínculo social, aquela marca no qual o autor buscará empreender uma procura por tipos de agregação social. Por influência de Durkheim, que olhou para o microcosmos do trabalho, onde mesmo ali,

enxergou tipos de agregação social, no qual chamou de solidariedade, Halbwachs, ao invés de olhar especificamente para o trabalho, investigou os encontros ocasionais da vida humana. De acordo com Lifschitz, o autor empreendeu a mesma perspectiva da agregação social para fundar a Memória Social:

Isto significa que, ainda que o âmbito de investigação tenha sido outro, para ambos os autores a questão central era onde e como se estabeleciam os laços sociais, e, nesse sentido, pode se dizer que a memória social é um equivalente da solidariedade. (LIFSCHITZ, 2016, p.147)

Seria, em Halbwachs, a Memória uma forma de organização da realidade social, ou como Lifschitz defende, em conjunto com Pollak, de coesão social. Portanto, antagônica ao conflito. É nesse ponto que Lifschitz propõe a Memória Política enquanto um campo que investiga as memórias intencionais, conflituosas e que buscam rupturas da ordem vigente e, dessa forma, abre um caminho mais interessante para nossos objetivos neste projeto.

Realizado este pequeno mergulho em algumas questões conceituais relevantes ao campo da Memória Social, retomo a nossa discussão central, encaminhando um direcionamento mais específico para o texto. Penso que podemos entender o campo da Memória Política a partir de uma dimensão social que considera as relações de poder na produção da Memória, e como já discutimos, se expressa materialmente no espaço, gerando, também, territorializações. O movimento decolonial também pode ser entendido, sob este prisma, como um movimento que, entre outras coisas, visa construir Memórias Políticas. Ou melhor, retomando a ideia de que o que está em jogo no campo de e pós-colonial é a construção de novas espaço-temporalidades, ou temporalidades territorializadas, temos a Memória, sobretudo a Memória Política, como um arsenal para a legitimação dos grupos que se (re)organizam na disputa político/territorial, como defende Vieira e Gomes (2016):

Nesse cenário de “guerra”, no qual são disputados espaços, posições e visões de mundo, há um ponto evidente: a memória “explode”, fragmenta-se e se torna um arsenal, utilizado por atores e grupos sociais. Trata-se de um uso sinuoso da memória que, por um lado, permite elementos de reivindicação por demandas, valorização de grupos e ressignificação da própria história, como no caso dos movimentos negros e indígenas no Brasil, das denúncias do Holocausto em países europeus, dos movimentos sociais de denúncia dos crimes das ditaduras militares na América Latina. (VIEIRA e GOMES, 2016, p.269)

Ou, ainda, em diálogo com Halbwachs, as políticas identitárias (HALL, 2019) priorizam a memória enquanto ferramenta de construção da realidade social, assumindo, portanto, uma dimensão metafísica. Ao entendermos que esta

construção é conflituosa e imersa aos conflitos de poder, sobretudo na sua dimensão colonial/moderna/capitalista, a Memória Política é, portanto, acionada para a (re)organização de realidades sociais inteiras, postas historicamente ao esquecimento e à destruição, ou mesmo à fragmentação. Na mesma linha, Vieira e Gomes (2016) argumentam que

Os sujeitos – atores – arregimentam novos elementos, na luta pela legitimação de suas demandas, e pelo controle dos mecanismos de constituição (ou de elaboração) da realidade social. (VIEIRA e GOMES, 2016, p.267)

Este contexto se expressa, profundamente, nos agenciamentos da memória de Nova Holanda, ao qual este projeto toma como base para suas reflexões, produzindo novas temporalidades internas ao território da favela, mas, sobretudo, questionando conceitos e memórias mais gerais (da cidade ou nacionais), no que diz respeito à própria constituição da favela. No entanto, ao complexificar os atores que disputam a enunciação da realidade, achei necessário trazer um conceito operacional para este projeto, que acabou tornando-se também instrumento de sua sistematização.

Ora, se busquei produzir este trabalho a partir de uma episteme crítica à colonialidade, mapeando, inclusive, agenciamentos de memórias que corroboram esta crítica, não poderia, na parte prática do trabalho, trazer apenas modelos já consolidados de entrevistas e de idas ao campo e aplicá-los diretamente e verticalmente ao trabalho. Dessa forma, busquei desenvolver uma contribuição própria ao pensar o espaço-tempo na investigação mesma da Memória Política, considerando as temporalidades territorializadas e os espaços-tempo como aspectos estéticos, matriciais e funcionais do discurso. Assim, e enquanto uma estratégia metodológica, trouxe à tona a proposta conceitual de Mikhail Bakhtin. Para tanto, apresentarei algumas considerações sobre este autor no segmento abaixo, apresentando as relações que desenvolvi na articulação desta proposta com o campo da memória, para em seguida apresentar o método cartográfico que foi utilizado nas entrevistas.

2.2. A investigação da Memória através dos espaços-tempo

Como já discutido, busquei atrelar a investigação da memória à sua dimensão espacial, mais especificamente, na relação que determinado espaço (e suas dinâmicas territoriais) impactam no agenciamento e produção das memórias. Além disso, há uma preocupação mais geral de evidenciar o espaço como premissa teórico-conceitual e metodológica, e isso, ao que parece, faz sentido a partir de algumas considerações epistemológicas que consideram o que vem sendo chamado de um “spatial turn”, ou giro espacial, das ciências sociais ao valorizar o espaço em detrimento do tempo, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Se olharmos para outros campos do conhecimento, no entanto, este giro espacial não é tão recente e, de acordo com Haesbaert (2021), se trata de uma mudança de ênfase da dimensão temporal para a espacial na sociedade, de fato, ocorrida a partir do início da década de 1980, mas com raízes políticas e culturais que remontam aos movimentos culturais e ecológicos das décadas de 1960-1970:

Se olharmos para a história do pensamento geográfico, ciência que tem como dimensão privilegiada o espaço, essas raízes se aprofundam, remontando ao século XIX, com trabalhos como de Friedrich Ratzel, Vidal de la Blache e Alexander Von Humboldt (GOMES, 2011; MOREIRA, 2014; SOUZA, 2018). Estes autores, mesmo sendo relevantes para a consolidação da Geografia como ciência, e tidos hoje como clássicos que auxiliaram na institucionalização da disciplina no Ocidente, ou não tiveram tanta repercussão nas ciências sociais, ou contribuíram para uma difusão simplista ou mesmo determinística da dimensão espacial, afastando os estudos sociais do espaço, seja como dimensão da realidade, seja como objeto de investigação (...) (HAESBAERT, 2021, p.29)

Haesbaert (2021) defende que a mudança em privilegiar o espaço das décadas de 1980 e 1990 revisitará parte desses autores, reiterando, a princípio, a grande contribuição de Michel Foucault (1986; 2007) onde:

Passamos da “grande obsessão” pela história, no século XIX, para uma época que “talvez seja a época do espaço”. A emergência do espaço com tamanha força aconteceria porque estaríamos vivendo agora a “época da simultaneidade”, da “justaposição”, “do perto e do distante, do lado a lado, do disperso” (HAESBAERT, 2021, p.32)

Foucault mostra grande predileção pelo espaço em sua base material investigativa (bibliotecas, prisões, escolas), mesmo costurando, a partir do espaço, conceitos que operacionalizam o tempo (arqueologia, genealogia). E dando seguimento ao caminho difundido por Foucault, o giro espacial em sua forma mais recente terá a contribuição do crítico literário Fredric Jameson (1991) – com o conceito de hiperespaço – e do geógrafo David Harvey (1992), com o conceito de compressão tempo-espaço, entendendo tempo e espaço de forma indissociável, como

elementos-chave para a consolidação do giro espacial. Estes autores representam uma virada espacial em termos, também, da relevância do espaço sobre o tempo nos estudos sobre a condição (pós)moderna, formulada a partir da investigação do capitalismo contemporâneo (à época), seja no capitalismo tardio ou avançado de Jameson, seja no capitalismo Flexível ou Pós-Fordista de Harvey.

Este giro espacial não só é uma característica dos estudos (pós)modernos das décadas de 1980 e 1990, mas também é significativo ao amparar conceitualmente a colonialidade do poder de Anibal Quijano (1992;2010), inaugurando os estudos decoloniais, e as críticas à colonialidade nos estudos culturais pós-coloniais. De acordo com Haesbaert (ibid., p.33) e Maldonado-Torres (2012), o uso dado ao giro espacial nos estudos (de)(pós)coloniais, situa-se em enfraquecer a ideia de sujeito universal ao contornar e dar forma ao sujeito europeu, na realidade, espacializando-o. E, para usar as palavras de Hall (2019), provincializando o continente europeu e sua produção do saber. Neste ponto, cabe dizer que o giro espacial, ao ser inserido nos estudos decoloniais ou pós-coloniais, torna-se giro (multi)territorial, onde o território é, portanto, privilegiado por espacializar a dimensão política da realidade social. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos (1988):

Por outras palavras, trata-se agora de investigar o que, nas relações sociais, resulta especificamente do facto de estas ocorrerem no espaço. (...) Em boa verdade, o espaço é impensável sem o tempo, pelo que é mais correto falar de uma entidade complexa, o espaço-tempo, de que a dimensão espacial tem adquirido proeminência recentemente. Este facto resulta das transformações por que passou o nosso modo de vida nas últimas décadas. O desenvolvimento das tecnologias da produção, da informação e da comunicação fez com que se criassem simultaneidades temporais entre pontos cada vez mais distantes no espaço, e este facto teve um papel estruturante decisivo, tanto ao nível da prática social, como ao nível da nossa experiência pessoal. A ponto de John Berger afirmar que as pessoas não deviam fazer a sua história, mas antes a sua geografia. (p. 140)

A partir dessas considerações, seguimos, portanto, com a premissa de que para realizar uma pesquisa que tem como preocupação produzir um saber crítico à colonialidade, o espaço é um ponto de partida fundamental, sobretudo neste momento em que sua enunciação e sua circulação nas ciências sociais é cada vez mais evidente. Dessa forma, busquei trazê-lo não só como aspecto teórico-conceitual do trabalho, mas também por dentro e por entre sua metodologia de investigação em campo. Para esta articulação e operacionalização do espaço, trago, enfim, as considerações de Bakhtin.

Para o Bakhtin, cronótopo significa, literalmente, tempo-espaço, e pode ser compreendido como uma

Unidade de análise para estudar textos de acordo com a frequência e a natureza das categorias temporais e espaciais representadas. A distinção deste conceito, em oposição a maioria dos usos de tempo e espaço na análise literária¹, reside no fato de que nenhuma das categorias é privilegiada, elas são completamente independentes. (BAKHTIN, 1981, p.425-426, *tradução livre*)

O termo, que não foi inventado por Bakhtin, é evocado a partir da transposição da teoria da relatividade de Einstein. Uma transposição metafórica, de acordo com o autor (BAKHTIN, 2014), em que consistiu apresentar, principalmente, a noção de indissociabilidade do espaço e do tempo, e do tempo como quarta dimensão do espaço (assim como Einstein defendera). No entanto, ainda que o cronótopo não seja um conceito idealizado inicialmente por Bakhtin, o autor foi pioneiro em articular este aspecto indissociável do espaço-tempo nas obras literárias e em outras formas do discurso.

Nesta perspectiva o tempo seria o princípio condutor do cronótopo, e o espaço o cenário de onde o tempo percorre o enredo, produzindo sensações estéticas em termos do estranho, exótico e familiar, em relação à distância, proximidade, fronteira etc. O cronótopo não só responde à pergunta “onde e quando” se inicia o enredo, mas também produz novos significados a ele (BAKHTIN, 1998). Desta forma, ao pensar a obra literária, de significado figurativo, Bakhtin entende o cronótopo enquanto uma matriz emocional, ou mesmo como a materialidade que gera uma realidade efetiva, de “significado temático” (ibid., p.349). Assim, o tempo adquire um caráter sensivelmente concreto, ao passo que “é no cronótopo que os nós do enredo são feitos e desfeitos, pode-se dizer francamente que a eles pertence o significado principal gerador do enredo” (ibid., p.355), fornecendo uma “imagem-demonstração” dos acontecimentos. Enchendo, portanto, de “sangue e corpo” as generalizações filosóficas, ideias, causas, efeitos. Desta forma,

Para entrar na nossa experiência (social, inclusive), esses significados, quaisquer que sejam, devem receber uma expressão espaço-temporal qualquer, ou seja, uma forma sgnica audível e visível por nós [...] Sem esta expressão espaço-temporal é impossível até mesmo a reflexão mais abstrata. Consequentemente, qualquer intervenção na esfera dos significados só se realiza através da porta dos cronótopos. (BAKHTIN, 1998, p.361-362)

¹ À princípio, o cronótopo foi operado por Bakhtin na análise literária, mas gradualmente foi sendo reutilizado na análise do discurso, de uma forma geral. Para mais informações sobre a relação entre análise literária e análise do discurso em Bakhtin, ver Destri e Marchezan (2021) e Brait (2006; 2007),

Para elucidar e operacionalizar seu conceito, Bakhtin analisa obras literárias, como, por exemplo, em sua análise da beleza em Homero, que mesmo não descrita no romance, aparece nos movimentos e ações, numa narrativa dinâmica.

Através dos cronótopos Bakhtin emoldura a ideia de gêneros literários, a princípio, e posteriormente de gêneros do discurso que respondem a, ou que se tornam inteligíveis pelos cronótopos. Bakhtin afirma que nos cronótopos

ocorre a fusão dos indícios espaciais e temporais num todo compreensivo e concreto. Aqui o tempo condensa-se, comprime-se, torna-se artisticamente visível; o próprio espaço intensifica-se, penetra no movimento do tempo, do enredo e da história. (BAKHTIN, 2014, p. 211)

Assim, as formas do discurso e sua enunciação se constituem através de situações cronotópicas particulares e, também, recorrentes (MACHADO, 2012). Neste sentido, os espaços-tempo passam a trazer não só uma informação situacional para a interpretação do discurso, mas também o estruturam e geram, simultaneamente, novos processos de subjetivação daqueles que falam, onde em Amorim (2012, p.103, *acréscimo nosso*) “a concepção de tempo [*e, eu diria, espaço*] traz consigo uma concepção de homem e, assim, cada nova temporalidade, corresponde um novo homem”.

Os cronótopos enquanto geradores de matriz emocional do discurso, não só para os que ouvem, mas também para os que falam, nos interessa propriamente ao traduzimos esta “matriz emocional” em termos identitários, mais especificamente, em estratégias identitárias, conforme vimos em Ribard (2010). Se os cronótopos situam a dimensão estética e afetiva do discurso, produzem, ao mesmo tempo, sensações de pertencimento e identidade e, portanto, ao olharmos para os conflitos políticos embricados nestes processos, percebemos a produção de territorialidades também. O espaço aqui enunciado (explicitamente ou não), situa e carrega matricialmente os pertencimentos dos grupos que falam através deles, não só os localizando (como numa matriz), mas também gerando relações espaciais, dando forma e inteligibilidade emocional ao discurso.

Trazendo nosso enfoque à memória, através dos cronótopos seria possível, portanto, entender espaço-temporalmente os enredos que constituem as estratégias narrativas que agenciam as memórias. Se estes enredos e discursos podem ser lidos através das lentes espaço-temporais sugeridas por Bakhtin, então pensar nos cronótopos que lhe dão materialidade e matriz emocional ao discurso, será, justamente, nosso procedimento metodológico. Ao darmos maior enfoque a espaço-

temporalidades distintas ao longo das entrevistas, busquei dar maior forma aos processos geradores das matrizes emocionais destas estratégias discursivas que envolvem-se do tempo e espaço para ganhar força identitária e que conformam as lembranças dos(as) entrevistados(as), engendrando parte dos seus enredos de vida e de luta política no território.

A partir destas colocações de ordem teórico-metodológica, as entrevistas foram propostas e organizadas em três cronótopos (ou espaços-tempo): a) o surgimento da favela; b) o surgimento de Nova Holanda; c) a Nova Holanda de hoje. Estes cronótopos foram escolhidos para suscitar uma investigação genealógica do território e das matrizes emocionais que consolidam e fortalecem as memórias pretas, em relação a cada um desses espaços-tempo, em específico. A falta de precisão histórica no qual estes cronótopos foram apresentados aos entrevistados, foi, também, consciente. As temporalidades territorializadas não seguem, necessariamente, nem a linearidade e nem a precisão das datas históricas. Além do mais, apontar um marco histórico específico (como uma data) seria menos eficiente do que deixar com que os(as) entrevistados(as) mostrassem as marcas do tempo e do espaço à qual suas memórias estão matriciadas. Ao longo das entrevistas ficou muito claro, inclusive, que as marcas que eu esperava que aparecessem, não eram expressas, exatamente, com estes contornos¹. Este procedimento, na verdade, levou as entrevistas a espaços-temporalidades muito distintas entre si, o que foi, a meu ver, bastante potente para pensar as tramas de constituição da memória em sua complexidade espaço-temporal.

Os cronótopos se tornaram um elemento fundamental para a pesquisa e para a metodologia de entrevistas utilizada. Através da noção espaço-temporal de Bakhtin foi possível pensar numa *Cartografia Espaço-Temporal da Memória*. Não como uma produção de mapas físicos ou digitais em si, mas sim, através da possibilidade de pensarmos numa cartografia simbólica da Memória, que utiliza aspectos, normas e conceitos presentes na produção de representações cartográficas à luz daquilo que foi sendo desenvolvido no campo da cartografia, para

¹ Como no caso do surgimento da favela, onde imaginava ter como espaço-tempo mais óbvio, o Morro da Favela surgido em 1897, mas que, em muitos dos casos, trouxe narrativas de como a ideia de favela (e de ser favelado(a)) surgiu na vida dos(as) entrevistados(as), comumente ligada aos primeiros momentos em que estas pessoas saíram de Nova Holanda, ou mesmo da Maré, para outra parte da cidade. O processo de se lembrar da primeira vez em que a ideia de favela é “ontologizada” em suas vidas foi bastante impactante, e muitas vezes se deu após um longo tempo de reelaboração do(a) entrevistado(a).

aplicarmos à investigação das Memórias Políticas aqui estudadas. Mais à frente, pretendo apresentar com maior aprofundamento estas questões, detalhando os aspectos representacionais da operação cartográfica, e em seguida apresentarei como as entrevistas foram organizadas e realizadas.

2.3. Uma cartografia dos espaços-tempo da Memória

A cartografia, tradicionalmente, é definida “enquanto um conjunto de técnicas utilizadas com finalidade de representar elementos e fenômenos evidenciados no espaço geográfico” (MENEZES e COUTO, 2016). E de acordo com Lacoste (1989), tem uma relação estratégica com a investigação do espaço geográfico onde:

O método que permite pensar eficazmente, estrategicamente, a complexidade do espaço terrestre é fundamentado, em grande parte sobre a observação das intersecções dos múltiplos conjuntos espaciais que se podem formar e isolar pelo raciocínio e pela observação precisa de suas configurações cartográficas. (LACOSTE, 1989, p.72)

Assim, Lacoste nos lembra do uso da cartografia enquanto estratégia de investigação e ferramenta do fazer científico. Além disso, temos também a cartografia como uma técnica de representação socioespacial, e nesse sentido, sua instrumentalização aqui, se aproxima dos esforços realizados por Boaventura de Souza Santos (1988) ao pensar numa cartografia simbólica das representações sociais.

Não somente como uma ferramenta de produção de mapas físicos ou digitais, com seus grafismos e simbolizações que generalizam os fenômenos socioespaciais e lhe dão determinada inteligibilidade escalar, a cartografia permite a espacialização e simbolização de concepções da realidade a partir de representações, mesmo sem que ela produza, ao fim, um “mapa” em si. Ou seja, a cartografia é o processo de construção de representações espaciais, mesmo sem gerar, necessariamente, um mapa (*stricto sensu*) ao fim. Nesse sentido, cabe aqui algumas considerações que Boaventura apresenta e que me ajudaram a organizar conceitualmente esta ferramenta para que a pesquisa pudesse ser empreendida.

O primeiro aspecto a ser considerado é que toda cartografia produz distorção da realidade, mas não necessariamente, uma distorção da verdade, como afirma Boaventura de Souza Santos:

Para ser prático, o mapa não pode coincidir ponto por ponto com a realidade. No entanto, a distorção da realidade que isso implica não significa automaticamente distorção da verdade, se os mecanismos de distorção da realidade forem conhecidos e puderem ser controlados (SANTOS, 1988, p.143)

Penso que esta premissa é verdadeira não só para a cartografia, mas em toda investigação do simbólico e das representações da realidade, visto que, ao grafarmos nossas considerações, sempre escolhemos aquelas que serão enunciadas, fazendo com que, ao mesmo tempo, muitas fiquem de fora. O próprio

movimento de produção de epistemologias decoloniais trouxe à tona os limites dos saberes oriundos da metafísica eurocentrada, apresentando o fazer geográfico (HAESBAERT, 2021) e o fazer etnográfico (CARAVALHO, 2001) como principais aspectos que visibilizam as limitações e distorções destes saberes. Assim, apontar nossos limites epistemológicos e procedimentais é de fundamental importância ao passo que vai sendo detalhada, de forma mais abrangente possível, a investigação realizada, para que mesmo distorcendo a realidade, busquemos não distorcer a verdade.

O segundo aspecto que Santos (1988) nos traz, de conhecimento geral tanto por cartógrafos como por geógrafos, é de que as distorções da cartografia seguem padrões e normas previamente concebidas e apresentadas, para que o leitor apreenda também as causas, a abrangência e as consequências da inteligibilização do real nestas distorções. Essas distorções seguem, de forma geral, três mecanismos: escala, projeção e simbolização, aos quais detalharei abaixo, apresentando como foram aplicados ao estudo.

Ao pensarmos a escala, que define a dimensão possível e inteligível de observação daquilo que pretendemos representar, temos, imediatamente, sua relação com o poder. Para o autor:

O poder tende a representar a realidade social e física numa escala escolhida pela sua virtualidade para criar os fenômenos que maximizam as condições de reprodução do poder. A representação/distorção da realidade é um pressuposto do exercício de poder. (SANTOS, 1988, p.145)

Diferentemente de Boaventura de Souza Santos, que utilizou a cartografia para pesquisar o campo do Direito, opereei a cartografia para investigar a Memória. Este movimento traz, já de antemão, a complexidade da constituição da memória que exige um olhar atento às disputas do poder no presente. Mais do que isso, como vimos, a memória, de forma analítica, é passível de ser observada como um sintoma da conformação do poder. Minha tentativa aqui foi de diversificar essa busca por como, quando e por onde as tramas do poder se passam, e em como ele é fracionado ou mesmo friccionado todo o tempo pelos grupos do presente. Assim, tentei observar como as memórias desses(as) interlocutores(as) nos dão pistas sobre como o poder simbólico da população favelada vem se desvelando, se conformando, se expandindo ou se concentrando. É sob estas tramas que a cartografia mostra seu aspecto mais formidável, já que mesmo sem uma

simbolização gráfica, nos permite passear pelos fluxos de poder, com seus caminhos, obstáculos, desvios, impedimentos ou produções.

Assim como no Direito, onde, por muito tempo, Boaventura de Souza Santos mostra o uso de uma escala única (no caso a escala do Estado) para privilegiar um tipo de Direito sob outros, constituídos localmente e/ou em instituições (na igreja, nas empresas, em ruas, bairros etc.), podemos também pensar a escala como o exercício do poder ao pensar a favela, suas definições e memórias. A favela foi definida, e tem sua memória “oficial” constituída através da escala do Estado, e em grande medida, numa escala mais aproximada do Estado que podemos aqui considerar como a escala da cidade (em seu aspecto formal). Ao olharmos a partir da escala do Estado, lemos os fenômenos sociais através de sua centralidade, e, por conseguinte, a memória da favela é lida através das interferências estatais (projetos de urbanização, Centros de Habitação Provisória, ação da polícia) ou por interferências indiretas ou não executadas (falta de saneamento básico, esgoto etc.). Dessa forma, a escala da favela nas entrevistas se dá como um contraponto inicial à escala “ubíqua” do Estado, no sentido de que sob ela, é possível visibilizar distintas realidades socioespaciais através da própria favela, ou em outras palavras, de sua dimensão escalar que não tem obrigatoriamente um limite espacial fixo ou objetivo. A escala traduz-se, neste sentido, como uma dimensão cognitiva, dando maior ou menor inteligibilização a determinados fenômenos e constitui recortes ou enquadramentos àquilo que se observa.

Dessa forma, em determinada concepção escalar está inscrita uma cosmografia, que constitui um universo de inteligibilidade do real através de marcadores simbólicos que orientam ideias como dentro e fora, visível e não-visível, próximo e distante etc. Obviamente, para enxergamos a totalidade destes marcadores na favela, seria preciso uma cartografia muito mais abrangente e complexa do que este presente trabalho se propõe, no entanto, ao olhar para a memória como parte deste trâmite representacional, é possível também pensarmos na relação entre oficialidade e não-oficialidade das memórias em escalas distintas. Essas cosmografias em escala dimensionam um mosaico de representações da realidade que se situam e se conformam em paralelo às “memórias oficiais” produzidas pelo Estado e pela cidade formal.

Nas entrevistas propus trazer a escala da favela como contraponto a essa oficialidade escalar da cidade “formal” e do Estado, para observar, portanto, outras

“oficialidades” que, mais ou menos intensamente, circulam suas memórias através de distintas organizações do poder, tomando força frente a novos simbolismos. O mesmo foi pensado ao trazer a escala da Nova Holanda, no segundo momento da entrevista, para que ela mesmo fosse tornada escala e, ao mesmo tempo, parte de uma cosmografia que não tem em Nova Holanda, muitas vezes, um limite objetivo também, mas que situa a compreensão da realidade a partir e através dela. É o caso das favelas limítrofes a Nova Holanda, por exemplo, que apareceram nas falas, muitas vezes, como parte mesma de Nova Holanda, ou senão, são enunciadas a partir de Nova Holanda, fixando-se, portanto, Nova Holanda não como uma área, mas como um lócus de observação e de compreensão da realidade.

Ao olharmos para uma escala mais ampla (geograficamente) que aquela referente ao Estado, observamos também o uso de alguns elementos globais nas memórias pretas. É o caso da diáspora e dos mundos afrodescendentes constituídos através da simbolização ancestralizante da África. Nesta escala é possível observar uma mudança na forma na qual entendemos a cosmografia favelada, que tensiona também a escala de tempo de sua gênese, tendo origem mais antiga do que o Estado brasileiro moderno, observável em digressões como a de Andreilino Campos (2005), por exemplo, como também em algumas falas dos(as) entrevistados(as).

Seguindo o raciocínio sobre a escala, percebemos que não só o espaço é escalável, mas também o tempo, e para melhor entender e complexificar as temporalidades territorializadas que compreendem os agenciamentos das memórias, fazendo jus ao uso dos cronótopos na investigação das mesmas, propus uma complexificação deste lócus de observação de Nova Holanda ao trazer distintas escalas de tempo, intentando, com isso, obter um detalhamento (diferencial) temporal dos acontecimentos e das memórias de Nova Holanda. Essa proposta, em muitos dos casos observados nas entrevistas, devido a sua fixidez enunciada se mostrou pouco eficiente, visto que a escala temporal se apresentou de forma muito mais fluída, trazendo “Novas Holandas” do passado e do presente de forma simultânea, ao mesmo tempo que apresentou algumas continuidades entre elas. Dessa forma, os cronótopos tornam-se a base que dão forma às escalas estudadas e articuladas, no intuito de considerar o aspecto das multiterritorialidades, como visto anteriormente em Haesbaert (2004; 2007).

O segundo aspecto que precisou ser considerado para tomarmos melhor ciência das distorções representacionais que trabalharemos, é o das projeções cartográficas. Toda projeção é produzida seguindo um conjunto de regras que determinam sua representabilidade. Na cartografia isso se dá através da escolhas de um ou outro sistema geométrico que se altera de projeção para projeção, como no caso de determinadas projeções, vistas em mapas-mundi, onde as distâncias entre os continentes representados recebem maior priorização do cartógrafo, ou os ângulos, ou mesmo as formas dos continentes etc. Independente da matemática envolvida, este processo indica uma intencionalidade em representar, e isso orienta o método de representação. Esta intencionalidade busca controlar as distorções cartográficas para que a representação conforme determinada posição ideológica, ou mesmo evidencie melhor determinadas áreas em detrimento de outras¹.

Além disso, as projeções também determinam o centro daquilo que é cartografado, como no caso de mapas-mundi que possuem, comumente e arbitrariamente, seu centro entre nações da Europa e da América do Norte, mostrando a intencionalidade daqueles que foram os produtores, historicamente, destes mapas. Ou seja, o trabalho decolonial é, também, um trabalho de enunciar as projeções que produzem de forma intencional as representações, envoltos na cultura, na política e na produção de saber. Como já desenvolvi essas questões de forma mais detalhada nas seções anteriores, aqui, cabe apenas trazer algumas considerações metodológicas.

Seguindo ainda a proposta de Santos (1988), há nos tipos de projeções um “super-facto” que determina a transformação do real em um modelo representacional e projetivo. Estão nas projeções as normas que determinam a transformação do “fato” em representação. Se tomarmos como exemplo o caso das projeções cartográficas, o fato consiste na forma curva do globo terrestre e na centralidade na qual a projeção se apoiará², que determinarão a projeção das informações geográficas num plano. Nos argumentos de Boaventura de Souza Santos, os contratos aparecem como *super-factos* que orientam a prática e a produção de saber do Direito. Para nós o *super-facto* trata do facto histórico que orienta o

¹ Como no caso da projeção de Mercator, que tornava os territórios ao norte das zonas tropicais maiores do que eles eram na realidade, produzindo uma percepção de maior grandeza à potências do Norte Global (SANTOS, 1988).

² Um ponto de tangência para projeções azimutais, um arco tangente ou secante para projeções cônicas e um círculo tangente ou secante para projeções cilíndricas (MENEZES e COUTO, 2016).

trabalho de investigação da memória e aquilo que promoveu, historicamente, a centralidade da estratégia identitária e política de Nova Holanda.

Neste ponto preciso voltar um pouco a algumas coisas que fui aprendendo ao longo da pesquisa. A princípio, pensei deste *super-facto* se tratar de movimentos sociais insurgentes e autônomos que hoje se encarregam do agenciamento das memórias pretas. No entanto, ao que parece, este próprio agenciamento também é projectivo, no sentido que utiliza do mesmo “facto” social que outros grupos políticos de hoje (que também disputam as diversas formas de memória no presente, não necessariamente ligadas à população preta). Assim, fui entendendo que o “super-facto” está marcadamente situado na atuação da Chapa Rosa da década de 1980 e 1990. Mesmo que os(as) interlocutores de hoje desloquem a centralidade ou mesmo a interpretação desse “facto” para produzirem novas representações, a gênese das memórias de Nova Holanda paira, ainda, sobre esta década e estão diretas ou indiretamente articuladas ao movimento associativista, que de acordo com uma das entrevistadas, simboliza a *criação social* da favela. Para esta entrevistada, que podemos tomar como exemplo, o(a) favelado(a) vêm antes da favela e a produz, sendo, portanto, o movimento associativista o principal lócus de produção simbólica e de conformação territorial de Nova Holanda, não o único, como veremos mais a frente, mas, certamente, aquilo que é evocado – e distorcido – mais centralmente pelas narrativas e pelas representações do presente.

A luta social pela busca de cidadania a qual a Chapa Rosa se insere e se conforma, é o centro da produção de Memória nesse território. A complexificação dessas memórias, ao exigir outros atores, outros enunciadores e outras narrativas para além daquelas centradas no movimento associativista em si, mudam a centralidade da produção de memória, mas partem deste mesmo “facto”. Mesmo quando o cronótopo da diáspora é evocado, por exemplo, esta evocação é mais voltada para uma escala espaço-temporal de lembrança do processo de formação da favela e da cidade, mas quando o detalhamento escalar é dado para a gênese de Nova Holanda, este período e estes atores do movimento associativista sempre aparecem, mesmo não fazendo parte do início da historiografia “oficial” da criação de Nova Holanda como um CHP, em 1962. Olhemos um pouco mais para esta questão.

Para fins analíticos, podemos perceber a construção da memória também como um sintoma (ao mesmo tempo que uma ferramenta) das relações de poder

que disputam e (re)criam as (multi)territorialidades em Nova Holanda. Ao olhar o agenciamento de uma memória e sua conseguinte circulação, vemos, na realidade, uma confluência de poder ou uma conformação simbólica que sintomatiza em algum grau o processo de superação representacional de um grupo em relação a outro. Não haveria essa conformação de memórias se as estratégias identitárias que criam seus quadros sociais da memória, para usarmos o termo de Halbwachs, já não tivessem obtido alguma confluência simbólica de poder. Assim sendo, o tipo de projeção pode ser entendido como uma forma no qual os autores dessas “cartografias da memória” projetam sua própria linguagem de transformação da experiência social a qual estão submetidos para a representação, que utiliza e faz com que seja mais ou menos visíveis as memórias. O movimento associativista, que historicamente disputou a organização territorial de Nova Holanda com outros atores (civis armados, Estado, grupos políticos rivais), aparece como aquele que construiu grande representatividade, e, portanto, como “super-facto”, por qual as memórias do presente são projetadas, mesmo que seja para tencioná-lo, reinterpretá-lo ou requalificá-lo.

Para darmos prosseguimento à reflexão sobre as projeções, para além do tipo de projeção, pensemos também na centralidade das mesmas. Os centros, nas projeções, são o eixo de representação mais próxima dos “super-factos”. São escolhidos intencionalmente e têm a ver com aquilo que se quer representar. Nesse sentido, propus como centro principal a favela de Nova Holanda, e em escala mais ampliada, a favela, mas pensada a partir da experiência social dos entrevistados de habitar, pensar e construir a Nova Holanda. Este é o espaço central para a cartografia, e os cronótopos utilizados representam, portanto, escalas espaço-temporais de observação das tramas territoriais desta favela. A cada uma dessas escalas, foram investigadas as lembranças dos(as) entrevistados(as), mas tendo sempre a Nova Holanda como enfoque principal. Essa centralidade, obviamente, não é fixa e sua instabilidade tem a ver com a forma de se reinterpretar a própria Nova Holanda pelos grupos investigados, onde nessas reinterpretações, consistem as interseccionalidades de sua população, a qual busquei evidenciar trazendo interlocutores(as) não só autoidentificados(as) como pretos e pretas, mas também homens e mulheres com orientações sexuais distintas¹, e que percebem o gênero a

¹ Não foi possível, no entanto, trazer um ou mais articuladores(as) trans, o que com certeza traria maior complexidade a essa centralidade projectiva. No entanto, uma das entrevistas trouxe o trabalho

partir de seu aspecto transitório. Nova Holanda, mesmo não possuindo uma centralidade absoluta, ela possui, na população preta, uma forma a ser representada e amplificada, em detrimento de outras representações possíveis. Nesse ponto, é interessante salientar para o fato de que a favela pode – e deve – ser representada de tantas formas quanto forem os grupos que a complexificam, ao viverem e falarem dela. O trabalho aqui foi o de dar visibilidade as estas representações, a partir do trabalho de pessoas que já buscam fazer este movimento em Nova Holanda. Sem dúvida, outros trabalhos ainda são necessários, sobretudo no que diz respeito à população que se situa para além da hétero-cis-normatividade, ou mesmo através da complexificação das populações sertanejas, indígenas e brancas (deslocando e disputando sua memória, para além da memória colonial, e “vencedora”) que habitam as favelas.

Por fim, temos a simbolização como terceiro aspecto cartográfico que foi utilizado para pensar a metodologia. De acordo com Boaventura de Souza Santos (1988):

“A simbolização é a face visível da representação da realidade. É o procedimento técnico mais complexo pois que a sua execução é condicionada, tanto pelo tipo de escala, como pelo tipo de projeção adoptados” (SANTOS, 1988, p.160)

Enquanto elemento visível da representação, temos como simbolização principal das memórias pretas o corpo preto e favelado. É como se diversas cartografias da memória pudessem ser realizadas em Nova Holanda e na favela, de uma forma geral. Nelas, se mudamos a simbolização utilizadas pelos grupos que agenciam as memórias, temos “mapas” completamente diferentes e que tematizarão as tramas territoriais (e corporais) que ajudam a entender o processo de construção das memórias. Ao que parece, essa simbolização também afeta a projeção, que toma o território como centro e apoia-se no “super-facto” do movimento associativista, mas que produz na simbolização do corpo preto, um conjunto de representações que ultrapassa os territórios favelados, mas que emanam deles sua força representacional, e tornam o corpo negro e favelado em algo híbrido, numa *afro-favela*. É interessante pensar que ideologias que possuem outros centros de representação e outras formas de simbolização, como por exemplo a noção do “pardismo” e do mito da miscigenação, atuam, diretamente, em fragmentar essa

de memória que foi feito sobre essa população na Maré, buscando, a partir disto, dar maior visibilidade às tramas interseccionais que se dão entre a própria população preta favelada.

centralidade simbolizacional, pondo em risco, muitas vezes, a integridade do conjunto de representações que o corpo preto pretende projetar. Além do mais, as projeções mesmo marcando seus centros, tornam menos inteligíveis suas periferias, mostrando, portanto, uma interrelação obrigatória entre representações oriundas de distintos centros projetivos. O que, nos grupos tomam a forma da negociação com a colonialidade e a performatividade que as estratégias identitárias possuem, como vimos anteriormente em Ribard.

Ainda no que diz respeito a simbolização, temos diferenças também, no que diz respeito à forma de simbolizar o corpo preto e favelado na *afro-favela*. O quilombismo (SANTOS, 2019), por exemplo, é um modo de simbolização a qual alguns(as) interlocutores(as) fizeram menção. Nele há a simbolização do corpo negro, mas que avança sobre sua representação através do privilégio do tempo-passado e da noção de resistência negra na luta anticolonial, tomando como empréstimo metafórico os quilombos urbanos e periurbanos do período escravocrata. Há também o afrofuturismo (DERY, 1994), por exemplo, que busca, de certa forma, romper com a temporalidade territorializada moderna, responsável por produzir uma corrida contra o tempo em detrimento da ideia de progresso, que nunca chega, gerando, no caminho, um enclausuramento conceitual do futuro, que se fecha, violentamente, a quaisquer possibilidades que tensionem seu centro projetivo e simbolizacional¹.

Ao invés disso, há a busca por uma temporalidade quase cíclica, na verdade, centrífuga ou espiralar, que une ancestralidade e futuro projetado e construído na luta social, tomando o centro ancestral da afrodescendência a partir de um movimento para fora dele, articulando simbolicamente movimentos que circulam à margem da origem africana da diáspora. Trata-se do retorno à um passado que se modifica intensamente no presente, tendo como marco simbólico a ancestralidade e

¹ Termo cunhado por Mark Dery na década de 1990, de acordo com o autor, afrofuturismo remete a “Ficções especulativas que tratem de temas afro-americanos e que abordam preocupações afro-americanas no contexto da tecnocultura do século XX [...]” (DERY, 1994, p.180, *tradução livre*). Mesmo o termo tendo sido cunhado numa investigação literária que considerou, principalmente, gêneros não necessariamente escritos, como a música, o cinema e as artes plásticas, o afrofuturismo das últimas décadas ultrapassou a literatura e se tornou parte de um movimento artístico, político e científico que teve como marca fundamental ampliar o universo cultural negro dos EUA para a população negra em diáspora no mundo, e, centra-se na seguinte questão: “Como a comunidade negra diaspórica que teve deliberadamente o nosso passado roubado e apagado pela escravidão consegue, sem esse acervo de imagens, vislumbrar futuros?” (FREITAS E MESSIAS, 2018, p.5). Este termo apareceu frequentemente nas entrevistas em Nova Holanda e passa, abrangentemente, o imaginário afro-brasileiro e favelado contemporâneo.

a diáspora, e um futuro que não cansa de se reconstituir nas tramas do tecido social, tendo, talvez, um aspecto mais múltiplo. Mesmo potente, essas formas de simbolizações não são onipresentes na afro-favela, nem mesmo entre os(as) entrevistados(as), o que mostra um conjunto heterogêneo de estratégias. Houve um caso, por exemplo, em que a ideia de quilombismo foi veementemente confrontada por um dos entrevistados, apontando, como principal simbolização a primazia da interseccionalidade, o que foi, de extrema relevância, e que a cada momento me obrigou a largar mão de definições e considerações fixas sobre a favela e sobre seus agenciamentos das memórias. Trago essas concepções oriundas das entrevistas, por hora, apenas para fins demonstrativos, no entanto elas serão mais bem trabalhadas nos próximos capítulos, onde o produto das entrevistas terão maior enfoque.

Para além da simbolização como elemento produtor das representações estudadas, foi necessário pensá-la também em relação a sua inscrição no texto da dissertação. Estas memórias foram registradas em forma de discurso, transcritas em forma de texto. No entanto, elas fazem parte de um ambiente, historicamente, marcado pela oralidade. Neste sentido, busquei, a partir dos escritos de Martins (1997;2003), entender a relação entre estes dois universos (gráficos e ágrafos). De acordo com a autora, a colonialidade criou uma falsa dicotomia entre fala e texto, determinando a primazia da primeira, e hierarquizando não apenas as formas de linguagem, mas também o conhecimento transmitido por elas. Dessa forma, o processo de apagamento das memórias pretas não se deu apenas pelas vias da impossibilidade de acesso às memórias orais da população preta, enterradas em navios negreiros, cemitérios de vala rasa, ou, mais recentemente, em operações policiais. Parte do genocídio negro se conforma na desvalorização dos sistemas de produção e transmissão do saber afrodescendente, através da incompatibilização do seu meio orgânico (a oralidade), em face às necessidades do registro em escrita (no português, uma língua europeia, diga-se de passagem).

Martins nos atenta para a possibilidade de clivarmos um caminho do meio. Entre a oralidade e a literatura, denominou oralitura (MARTINS, 1997) a tentativa de registrar os modos de transmissão da população preta. A memória e seu registro, sistematização e investigação, ao menos da forma com que foram trabalhadas nesta pesquisa, partem, principalmente, do registro oral. No caso das memórias pretas, busquei realizar este trabalho considerando que nestas memórias escondem-se, na

realidade, *afro-cosmos*: mundos pretos e favelados, que podem ser visíveis, mesmo que muito parcialmente, pelo registro escrito de seus discursos, ao passo que dentro da precariedade da escrita. As matrizes afetivas do discurso, pensado por Bakhtin, como vimos acima, me permitiu adentrar na complexidade do conteúdo discursivo da fala dos(as) entrevistados(as), exercendo, a metodologia, uma função de simular experiências cosmográficas, na qual buscamos atravessar (e registrar), entre imaginação e lembrança, os espaços-tempo que constituem suas memórias.

Postas as considerações conceituais sobre o uso que fiz da cartografia, articulando os aspectos de produção de representações socioespaciais que este campo possui, trago abaixo o detalhamento da aplicação da metodologia nas entrevistas.

2.4. Elaboração e aplicação das entrevistas

Postas as considerações de ordem prática e teórico-conceitual da metodologia, evidenciando a relação entre o conceito de cronótopo, o fazer cartográfico (numa cartografia simbólica) e o seu uso no campo da memória, detalharei agora a aplicação das entrevistas em campo. Tiveram como objetivos principais para realização das entrevistas: a) levantar informações sobre o fenômeno de produção e agenciamento de memórias pretas em Nova Holanda; b) identificar conceitos produzidos por e através da favela para (re)pensar questões que estruturaram a pesquisa; c) investigar elementos da história política de Nova Holanda que não foram passíveis de serem encontrados em outras fontes documentais. Todos os objetivos foram almejados sem ordem de preferência e de forma concomitante em todas as entrevistas. Além disso, alguns trechos das entrevistas, como foi visto, apareceram já no capítulo anterior, de cunho teórico-conceitual, como no caso de Jailson Silva e Everton Pereira. Isso se deu pelo fato de que as entrevistas serviram também como marcos conceituais para o trabalho. Os(as) interlocutores(as) aparecem aqui não apenas como fonte documental ou como testemunhas de algum processo histórico, mas também, como autores(as) que desenvolveram conceitos e premissas filosóficas que me ajudaram a pensar toda a pesquisa. Ou seja, a investigação dos espaços-tempo, como estamos vendo, também interferem na investigação conceitual, interligando uma coisa à outra. Ou como nos aponta Koselleck:

[...] ao longo da investigação da história de um conceito, tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período, ao mesmo tempo em que investiga também a função política e social desse mesmo conceito. Em uma palavra, a precisão metodológica da história dos conceitos foi uma decorrência direta da possibilidade de se tratar conjuntamente espaço e tempo, com a perspectiva sincrônica de análise (KOSELLECK, 2006, p.104).

Em termos procedimentais o(a) entrevistado(a) foi orientado(a) sobre a metodologia previamente e se sugeriu fazermos um “passeio” sob cada espaço-tempo previsto. Busquei, dessa forma, trazer a prerrogativa de Bidima (2002), sobre a necessidade de uma filosofia de travessia, já exposto anteriormente, de forma muito presente nesta etapa da pesquisa, ou melhor, nesta travessia cronotópica. As perguntas que ajudaram a nortear a dinâmica oscilaram em três tipos, as quais foram classificadas como: a) ontológicas; b) localizadoras; c) de cunho afetivo.

A ideia era de que nas perguntas ontológicas os(as) interlocutores(as) ocupassem o lugar de personagens conceituais (DELEUZE, 2007) de suas próprias narrativas, emanando de suas vivências novos conceitos ou trazendo a marca da agência de outros. Foi o caso das perguntas “O que é a favela?”, “O que é Nova Holanda?”, “O que é a Maré?”. Para além do que estava restrito à paisagem espaço-temporal dos cronótopos, em alguns casos orientei perguntas de cunho explicitamente racial, como “O que é ser negro(a)?” para um dos entrevistados, mas na maior parte, questões raciais foram sendo trazidas pelos(as) entrevistados(as) de forma espontânea. As perguntas ontológicas além de seu caráter conceitual ajudaram a resgatar aspectos imagéticos da memória, onde os(as) participantes responderam às perguntas através de detalhes ou descrições de ruas, casas, famílias, personalidades, cheiros, trajetos etc., funcionando dentro de um processo de criação de ambiente, onde outras perguntas puderam ser introduzidas. As perguntas ontológicas foram pensadas também pelo seu caráter cosmográfico, no sentido de que as visões de mundo e os universos de inteligibilidade do real dos(as) entrevistados(as) são evocados, mesmo que introdutoriamente, para responder a estas ontologias ao dizer o que determinado aspecto da realidade “é”.

As perguntas localizadoras foram propostas para que fosse mais fácil dar um contorno às genealogias estudadas, localizando-as nos espaços-tempo da memória dos(as) entrevistados(as). Perguntas como “Quando começa a favela para você?” ou “Quando começa a Nova Holanda para você?”, se mostraram funcionais para que o(a) interlocutor(a) buscasse (re)elaborar o local e a temporalidade que aquela memória se deu primordialmente em sua lembrança, e, com isso, acabou trazendo genealogias outras, como, por exemplo, o do estigma favelado ou mesmo da problemática da alfabetização racial na história de vida do(a) entrevistado(a). Estão embutidos nas perguntas localizadoras questionamentos que levam as respostas para processos espaço-temporais, buscando através desses resgates entender melhor como algumas memórias foram construídas ao longo da experiência social do(a) entrevistado(a), assim como, ajudou a investigar melhor processos políticos e transformações culturais que ocorreram no território.

Além disso, as perguntas localizadoras foram úteis na investigação de conformações (ou não) de determinadas narrativas, trazendo pistas sobre os processos de agenciamento das memórias. Ao serem questionados sobre fatos ou acontecimentos que não viveram (como no caso de acontecimentos mais antigos no

tempo cronológico, como aqueles relativos ao “surgimento” da favela, por exemplo), a conformação das memórias na lembrança dos(as) entrevistados(as) puderam ser avaliadas. Nesse sentido, tratou de entender como que (e de que forma) determinadas memórias coletivas faziam ou não parte de “suas” lembranças, mostrando, portanto, um agenciamento mais ou menos organizado de determinada narrativa.

De forma mais específica, estas perguntas foram pensadas no sentido de entender melhor qual era a memória dos(as) entrevistados(as) em relação à dois contextos históricos. O primeiro, se trata do contexto do movimento associativista das décadas de 1980 e 1990, da Chapa Rosa e da figura de sua presidenta histórica, Eliana Souza e Silva, sua maior representante. Estas perguntas, no entanto, se mostraram pouco necessárias, visto que a memória do movimento associativista, evocando esses dois símbolos – a Chapa Rosa e Eliana – apareceram de forma espontânea ao longo de todas as entrevistas. O outro contexto histórico foi o da Ditadura Militar na favela. Como parte do trabalho tratou de estudar o contexto de criação de Nova Holanda e, conseqüentemente, sua relação com a Ditadura Civil-Militar, tomando como base o trabalho de diversos autores em articular a questão das favelas à política ditatorial do período, busquei identificar se havia já uma memória social construída sobre este período, com o intuito de detalhar melhor os contornos autoritários do período de surgimento de Nova Holanda, e se estes contornos nos ajudam a entender melhor o processo de formação da Chapa Rosa ou dos grupos do presente¹. O processo mostrou que não apareceu, dentro deste limitado universo, haver um agenciamento e/ou uma rememoração dos contornos da Ditadura Militar na memória dos(as) entrevistados, ao menos de forma explícita. Este fato fez com que algumas questões que eu, à princípio, havia articulado em relação ao contexto ditatorial, fossem deslocadas do projeto, dando maior ênfase, portanto, às memórias da população preta e favelada. Mesmo assim, a pesquisa bibliográfica desenvolvida foi de grande importância para entender o período histórico da gênese de Nova Holanda enquanto um Centro de Habitação Provisória (CHP), trazendo considerações importantes sobre a relação do projeto de CHP's com a Ditadura Civil-Militar, e seus contornos em relação a questões raciais às favelas, como veremos mais à frente.

¹ Trabalhos semelhantes em termos de averiguação intersubjetiva nos agenciamentos de memória coletiva podem ser vistos, por exemplo, em perspectivas psicossociais como em Sá et al. (2011).

As perguntas de cunho afetivo passaram por todos os cronótopos, no sentido de mapear melhor as matrizes emocionais dos discursos e seus agentes. No entanto, foram mais diretamente presentes no cronótopo da “Nova Holanda de hoje”. Pensar num cronótopo que possui um indicativo do presente se mostrou útil, visto que ele se confunde com o imaginário contemporâneo, ao mesmo tempo que mostra memórias que permanecem consolidadas ou que estão em disputa, de forma mais ou menos vagas na memória do(a) entrevistado(a). Muitas vezes o que é considerado como parte da matriz afetiva e sentimental do cronótopo da NH de hoje, se deu, como estratégia narrativa em face a uma estratégia identitária/étnica, ao olhar para valores contra hegemônicos que disputam memórias que embranqueceram suas lembranças, que as estigmatizam ou as fizeram ser percebidas sem valor estético, político ou afetivo. É o caso das *tecnologias faveladas* que apareceram nas entrevistas no eixo da “Nova Holanda de hoje”, mas que diz respeito à produção de saberes da população preta ao longo da construção do território favelado no tempo-passado. Além do mais, não só pensando o afeto como parte do processo identitário do(a) entrevistado(a), no sentido de uma sensação ou um sentimento, as perguntas de cunho afetivo também foram utilizadas para melhor investigar como determinadas concepções, identidades ou experiências afetaram positiva ou negativamente a vida dos(as) entrevistados(as).

Estas classificações foram pensadas antes e durante o processo de elaboração das entrevistas, e, em muitas vezes, é possível observar mais de uma classe em cada pergunta. Em perguntas como “Você se lembraria de quando ouviu o termo [Nova Holanda] pela primeira vez?”, por exemplo, temos aspectos localizadores e ontológicos ao mesmo tempo, visto que esta pergunta ajuda a explicar “o que é” a Nova Holanda para o(a) entrevistado(a) ao mesmo tempo que localiza essa construção no tempo da experiência social daquele(a) indivíduo(a).

Os cronótopos foram sendo dinamizados ao longo das entrevistas e tiveram como forte consequência discursos voltados para a elaboração de um mosaico de paisagens espaço-temporais que ilustram e dão determinadas molduras às memórias dos(as) entrevistados(as). Nesse processo, temas que surgiram, à princípio, muito ligados à violência, como no caso do momento em que as pessoas lembram se sentir pela primeira vez como favelados(as), ao longo desta cartografia, percebemos (eu e alguns dos(as) entrevistados(as)) que houve uma reelaboração das memórias de violência ao longo do processo. Ou seja, as falas que eram, a

princípio, sobre a violência, depois foram aparecendo como parte de lembranças outras, de cunho principalmente estético/afetivo. Foi o caso de uma entrevistada que orientou sua resposta sobre o surgimento de Nova Holanda, à princípio, a partir da descrição do entorno de sua casa, coberta com corpos mortos no chão, como lembrança primordial de sua infância, mas que ao longo de nossa “travessia”, foi se lembrando de outras coisas. Como as lideranças que ajudaram sua família quando ainda era um bebê; da rádio comunitária da associação de moradores que servia como interlocutora para sua mãe no trabalho que queria saber como ela, ainda criança, estava enquanto ficava sozinha em casa; como a fachada da sua casa foi mudando com o tempo, ressaltando, portanto, características, olfativas, auditivas e visuais do discurso¹.

Tipificar e classificar o conteúdo das memórias de forma mais sistemática não foi, ainda, possível. No entanto, venho pensando na possibilidade de entendermos essas memórias pretas a partir do binômio entre memórias de violência e memórias de potência, resgatando a ideia do paradigma da potência de Souza e Barbosa (2005; 2020), ou mesmo, como memórias confluentes, utilizando o termo de Bispo dos Santos (2015), visto seu caráter integrador. Não é que as memórias de violência não tenham um cunho estético/afetivo, pois obviamente o possuem. Mas quando partimos do espaço e das paisagens que estes espaços-tempo alimentam, em termos de imagens de lembranças, outras narrativas menos corriqueiras num contexto geral de representação estigmatizadora da favela, talvez, puderam ser mais facilmente (re)elaboradas pelos(as) entrevistados(as). É claro que o universo de interlocutores(as) foi selecionado também pelo seu trabalho já ativo de reelaboração dessas memórias da favela e de sua simbolização como memórias afro-faveladas, e que, portanto, propiciou um ambiente mais viável para que esses tipos de lembranças aparecessem. Mesmo assim, diversas vezes ouvi dos(as)

¹ Articulo a ideia de discurso a outro conceito geográfico, nesse caso, a paisagem, que de acordo com Santos (1988): “Não é formada apenas de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc.”. Historicamente ligada a um enquadre ou moldura de apreensão do espaço geográfico principalmente a partir da visão, a paisagem cultural hoje se apresenta como dimensão estética da realidade na mesma medida em que é orientada por representações sociais (e espaciais) e suas consequentes relações de poder. Além da visão, a paisagem é entendida como um aspecto sensorial e cognitivo do espaço. Ao longo das entrevistas, o caráter imagético e estético das respostas me remeteu muitas vezes à concepção de paisagem, mas nesse caso, não só como uma moldura ou apreensão do espaço nas experiências do presente, mas também como um mosaico de imagens do passado, que também são acessadas através das representações e das sensações ligadas a como os sentidos humanos básicos (olfativo, auditivo, gustativo ou tátil) servem de sensores espaço-temporais. Para investigações epistemológicas sobre o conceito de paisagem, ver Cosgrove (1985); Santos (1988); Corrêa e Rozendahl (1998); Claval (2004).

entrevistados(as) que eles(as) nunca haviam (re)acessado determinadas lembranças, ou que nunca haviam interpretado determinadas memórias da forma que fizeram ao longo do processo cartográfico, o que mostrou ser a ferramenta também útil como parte do processo de reelaboração de memórias de violência.

Em relação a execução das entrevistas, ao todo foram realizadas sete entrevistas de maio de 2021 a setembro de 2022. Sendo uma entrevista exploratória, realizada em maio de 2021, e as outras seis realizadas em 2022, sendo duas delas consideradas como entrevistas temáticas e as outras quatro como cartográficas. A entrevista exploratória foi realizada com Everton Pereira da Silva, homem cisgênero, heterossexual e auto identificado negro, e teve duração aproximada de duas horas. Esta foi a única entrevista que se deu em ambiente virtual mediado pela plataforma GoogleMeets®, já que, devido ao isolamento social ocasionado pela pandemia da COVID-19, não foi possível realizá-la presencialmente naquele momento. O interlocutor foi escolhido pela sua disponibilidade em realizar esse encontro virtualmente (o que foi muito difícil se tratando do fato de que outros(as) interlocutores(as) potenciais não tinham conexão estável de internet em suas residências na Maré), e por ser, já nos últimos anos, alguém com que fiz contato e que me ajudou a pensar os temas do projeto, sobretudo por sua ativa participação nos movimentos sociais da Maré e pela sua integração e conhecimento do território, tanto pela vivência de alguém nascido mareense, como pelo seu trabalho coordenando o Censo populacional da Maré de 2013-2019. Esta entrevista não foi transcrita integralmente, servindo apenas para desenhar temas e questões para o projeto e para as outras entrevistas. Muitas conversas informais também serviram como de caráter exploratório ao longo dos meus anos de trabalho na Maré, com professores(as) e ex-professores(as), com alunos(as) e ex-alunos(as), moradores(as) que conheci etc., e que possibilitaram essa rede de interlocutores(as) e a apreensão das questões políticas contemporâneas que movimentaram a pesquisa.

Para além da entrevista exploratória, os(as) outros(as) entrevistados(as) foram divididos(as) em dois grupos de memória (HALBWACHS, 1990) distintos. Diferentemente do tipo de entrevista que busca os depoimentos e as histórias de vida, aqui busquei trazer um caráter de mapeamento, identificação e investigação das memórias pretas como um fenômeno socioespacial. No entanto, os quadros sociais que estruturam os depoimentos analisados por Halbwachs se fizeram

presentes e ajudaram a determinar os grupos de entrevistados, visto que ambos os grupos são pertencentes a quadros sociais distintos, pois participaram de grupos políticos em momentos diferentes da história de Nova Holanda e da Maré, mesmo possuindo muitos aspectos em comum.

O primeiro grupo, referente às entrevistas temáticas, são de pessoas que tiveram participação no movimento associativista em Nova Holanda da década de 1980 e que hoje são ainda bastante ativas no território. Estas pessoas, além de serem homens negros, vêm, a meu ver, repensando a memória associativa de Nova Holanda e produzindo movimentos políticos distintos daqueles que participaram na década de 1980. Também participam da fundação e funcionamento de duas das maiores instituições do território, a Redes de Desenvolvimento da Maré e o Observatório de Favelas. Estas entrevistas foram planejadas inicialmente como de caráter exploratório, mas que, por conta da pandemia, aconteceram de forma paralela às outras devido ao reduzido tempo destinado à pesquisa de campo, fora do período de isolamento social completo. Assim, foram consideradas como de caráter temático, pois levei temas e assuntos pré-estabelecidos, e ajudaram a elucidar questões que circularam entre as outras entrevistas e que fazem parte das questões centrais ou específicas do projeto.

Os temas abordados foram pensados previamente e propostos aos entrevistados ao longo da entrevista. Os temas sugeridos não foram iguais para os dois entrevistados, pois tratava-se de investigações diferentes, no entanto, alguns temas se repetiram (intencionalmente ou não). Em ambos os entrevistados, busquei saber se há memória sobre a Ditadura Civil-Militar na favela (e obtive a mesma resposta negativa dos outros entrevistados(as)); se há uma centralidade política da Nova Holanda na Maré; e se há, hoje, uma concepção de que a favela é preta ou mesmo observável como um quilombo¹.

No primeiro entrevistado, Jaílson de Souza e Silva, tratou-se dos seguintes temas: a) epistemologias das periferias; b) favela e colonialidade; c) movimentos políticos na favela de Nova Holanda². No segundo entrevistado, Ernani Alcides da

¹ Para mais informações, ver apêndice 2.

² Busquei no primeiro tema orientar filosoficamente algumas problemáticas à luz do que Silva vêm construindo em seu trabalho no Observatório de Favelas e no Instituto Maria João Aleixo. Como sua filosofia vêm da prática social e da participação nos movimentos políticos da favela, a melhor forma que encontrei de complementar suas publicações foi pedindo-lhe uma exposição oral de algumas questões em torno dessas epistemologias. Esta conversa ajudou a organizar e sistematizar as questões filosóficas apresentadas nas seções anteriores. No segundo tema busquei averiguar a

Conceição, os temas centraram-se mais na participação política e história do entrevistado¹. Em relação a centralidade de Nova Holanda, busquei confirmar a hipótese de sua centralidade política, e que subsidiou o enfoque dado a essa favela para pensar todo o trabalho de pesquisa. Em ambas as entrevistas, a confirmação dessa centralidade se explicou através da memória do movimento associativista, que será apresentado mais detalhadamente nos capítulos 4 e 5.

O segundo grupo de entrevistados², referente às entrevistas cartográficas, são de pessoas mais jovens e que vêm repensando a memória e as dinâmicas de hoje da favela a partir de memórias pretas ou de perspectivas que se enquadram em movimentos decoloniais. Foram entrevistadas duas mulheres cisheterossexuais e dois homens, um cisheterossexual e outro um homem cishomosexual, mas que se coloca como alguém que vem também repensando sua cisheterossexualidade. Todos(as) estes(as) entrevistados(as) são pessoas que se autodeclaram negras, são crias território (nascidos na favela) e atualmente moradores(as). As entrevistas consideradas cartográficas foram aquelas no qual utilizei o método da Cartografia Espaço-Temporal da Memória³. Nas entrevistas temáticas, o processo foi mais aberto, com perguntas, respostas e conversas menos orientadas sobre os temas.

Além das perguntas temáticas e que fazem parte do método cartográfico, fiz também perguntas objetivas para obter alguns dados essenciais dos(as) entrevistados⁴. Na maior parte dos casos, essas perguntas foram enviadas via WhatsApp® após a entrevista, principalmente nos casos das entrevistas cartográficas que foram bastante longas e que, por conta disso, foi mais viável privilegiar as perguntas da própria metodologia, para que as entrevistas não ficassem ainda mais extensas.

existência, ou não, do aspecto crítico à colonialidade no trabalho social e filosófico de Silva. E no terceiro busquei, a partir de sua própria experiência no movimento associativista e na contínua atuação política em Nova Holanda, como o entrevistado percebia as transformações nos movimentos sociais da favela.

¹ Onde tratamos mais diretamente de como ele vê a memória da luta associativista em Nova Holanda, e como ele, um homem negro, se vê dentro da construção dessa memória, além de detalhar melhor como foram as disputas políticas do próprio movimento associativista na época e como isso se traduziu na atuação das ONGs.

² Para informações completas sobre os(as) entrevistados(as) do primeiro e do segundo grupo, ver apêndice 3.

³ Para mais informações sobre as perguntas que compuseram o roteiro das entrevistas cartográficas, ver apêndice 1.

⁴ Como data e local de nascimento, emprego, e participação política. Para informações mais completas sobre estas perguntas, ver apêndice 3.

Todas as entrevistas presenciais foram realizadas em Nova Holanda, sendo três delas no prédio da Redes de Desenvolvimento da Maré, uma delas na sede do Observatório de Favelas/IMJA, uma delas no prédio da Luta Pela Paz¹ e uma na residência da entrevistada. As entrevistas temáticas tiveram duração aproximada de 1h cada uma, e as cartográficas de 2h30, em média. Os áudios das conversas foram gravados pelo celular do pesquisador e depois transcritos integralmente seguindo a metodologia proposta por Marcuschi (1986). Após a transcrição, o resultado foi processado e articulado através dos temas, grupos e classificações das entrevistas. Para este processo, foi utilizada a plataforma gratuita Google Journalist/Pinpoint® que, além de ajudar com a transcrição, pois transforma parcialmente os áudios em arquivos de texto (PDF), também insere todo o texto em uma base de dados articulável e facilmente manipulável, onde foi possível buscar respostas por temas ou palavras-chave. Esta busca pautou-se na tipologia apresentada acima. As transcrições não serão trazidas na íntegra para o texto, mas fizeram parte da escrita ao longo de todos os capítulos da dissertação, inclusive da metodologia, buscando com isso trazer, de forma mais aproximada possível, a interlocução construída no território ao processo de produção do texto final, não apenas utilizando as transcrições como objetos de investigação isolados ou meras fontes factuais.

É importante dizer, antes de avançarmos para o próximo capítulo, que a realização das entrevistas foi o maior desafio de toda a pesquisa, principalmente por este trabalho ter sido desenvolvido ao passo que imerso na maior pandemia viral da história, ao menos em termos demográficos². A COVID-19 afetou profundamente a trajetória dessa pesquisa, não só pelas mudanças na própria estrutura do programa de pós-graduação, mas também em relação ao encaminhamento da dissertação em si, já que ela foi planejada presencialmente, mas efetuada, em grande medida, à distância. Este trabalho foi construído a partir de uma base material/social, privilegiando a influência dos movimentos políticos na reflexão teórica, portanto, numa práxis que tem a Memória como campo de investigação, mas sob um cenário espacial/territorial.

¹ A Luta pela Paz (Fight for Peace) é uma organização global criada em 2000 no Complexo da Maré (em Nova Holanda) por Luke Dowdney, pugilista britânico, inicialmente como um clube de boxe e que se tornou posteriormente uma organização que realiza diversos trabalhos sociais na área do esporte e da educação. Ver mais em <https://lutapelapaz.org/>

² Hoje, estamos em 267 milhões de casos confirmados de COVID-19 no mundo, com 5 milhões e 270 mil mortes. No Brasil, chegamos ao catastrófico cenário de 22 milhões de casos confirmados e 616 mil mortes. Disponível em <https://ourworldindata.org/coronavirus-data>

Efetivamente, na maior parte dos meses em que a pesquisa ocorreu, o país estava conflagrado em isolamento social obrigatório ou recomendável. Dessa forma, mesmo após a vacinação em massa ocorrida no Complexo da Maré¹, ainda foi muito difícil marcar entrevistas e conseguir executá-las, visto que ainda havia grande contágio de COVID, gerando também muitas suspeitas de infecção do vírus. Assim, o planejamento que era, à princípio, de realizar no mínimo dez entrevistas cartográficas, precisou ser diminuído para a metade, e por conta disso, diversas pessoas que fizeram parte da minha rede de pesquisa e interlocução não puderam participar. Neste ponto, é importante, também, reiterar o caráter não universalista deste trabalho, que tem limite em relação às suas considerações e análises, visto que se dá justamente pelo limite das redes construídas entre pesquisador, articuladores(as) locais e instituições, e que traz também a própria história de formação e de vida do pesquisador como limites para as elocubrações que vão sendo produzidas ao longo da pesquisa.

Assim evidencio o caráter, sempre, provisório daquilo que foi sendo construído neste texto, mas que, mesmo com todas as dificuldades, acredito que este ensaio metodológico, ao qual dispus espaço considerável na escrita da dissertação, bastante útil como tecnologia possível de ser melhor desenvolvida e reaplicada no futuro, em outros projetos ou em outras investigações da Memória em afro-territórios. Tenho entendido que o registro e valorização de novas tecnologias ou de resgate a práticas do passado, entendendo-as também como parte das tecnologias utilizadas pela população preta, têm sido uma dinâmica usual e potente dos movimentos políticos e culturais do presente. Busquei neste segmento transformar parte do trabalho de pesquisa, também, em uma “tecnologia” (palavra mais utilizada pelos movimentos sociais do que “metodologia”, mas que em muitas

¹ O Complexo da Maré foi exemplar no combate à COVID, com vacinação em massa e testagem gratuita para toda sua população, em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), mostrou a ainda pujante força de um renovado associativismo favelado que mobilizou um grande contingente de voluntários e atores sociais para o enfrentamento à pandemia. Verdadeiros observatórios locais da COVID-19 foram desenvolvidos às pressas, com mapeamento de ocorrências e óbitos, relatos sistemáticos e periódicos de moradores, levantamentos estatísticos, mutirões de entrega de alimentos ou assistência psicológica com profissionais sociais voluntários. Pude participar e ver de perto diversos ex-alunos, amigos e colegas se comprometendo ativamente no processo. A menção ao combate à COVID foi também frequente nas entrevistas, onde o nome de Eliana Souza, primeira presidenta da Chapa Rosa, retorna com ainda mais força depois de tornar figura principal da cooperação entre algumas ONGs da Maré e a FIOCRUZ, e assim viabilizar a vacinação. Para mais informações, ver <https://www.redesdamare.org.br/conexaosaudef/>.

vezes mostram-se semelhantes) que pudesse ser repensada e reapropriada no futuro, mesmo que em condições territoriais diferentes.

3. O SURGIMENTO DA FAVELA: RELEMBRANDO UM DEBATE ESQUECIDO

Este capítulo tem como objetivo apresentar e discutir a gênese da favela carioca enquanto conceito, classificação socioespacial e representação social, situando os debates em torno do tema a partir de levantamento bibliográfico e entrevistas. Ao investigar a construção da favela de Nova Holanda através das entrevistas, senti a necessidade de deslocar um pouco o estudo no tempo e no espaço ao buscar compreender melhor a favela enquanto um fenômeno espaço-temporal que trouxe representações que influenciaram e influenciam ainda hoje as dinâmicas internas de cada um destes espaços favelados no Rio de Janeiro, como a própria Nova Holanda.

Esta mudança de escala me pareceu significativa ao pensar que a memória do Morro da Favella (atual Morro da Providência) como o local de “nascimento” da favela é muito forte entre moradores(as) da Nova Holanda, ao menos aqueles que vêm sendo interlocutores nesta pesquisa. Bom, se a memória serve de ferramenta para a construção do presente, e as bases cronotópicas desta memória incutem um sentido não só estético, mas também ontológico aos processos de identificação com as representações que são construídas nestes agenciamentos, a memória e a história do surgimento da favela são, portanto, relevantes para se pensar as bases cronotópicas nos quais os grupos do presente vêm se situando em Nova Holanda e no Complexo da Maré, de uma forma geral.

Além disso, o tensionamento em agenciar este passado através de uma perspectiva materialista (evocando o estigma da pobreza, como característica principal da análise) entra também em conflito com outras perspectivas, sobretudo aquelas que evocam a primazia da categoria raça para o entendimento deste fenômeno. Neste trajeto bibliográfico e filosófico, trouxe o livro hoje clássico de Valladares (2016) onde a hipótese apresentada pela autora serve de caminho investigativo para repensarmos a gênese da favela. Neste sentido, iniciarei o capítulo apresentando um breve quadro de estudos sobre a favela e centrarei nossa conversa em estudos que apresentam alguns cronótopos específicos à gênese da favela, sobretudo, sua relação com a vinda de ex-combatentes da Guerra de Canudos (1896-1897). São nestes espaços-tempo que buscarei propor uma análise centrada, principalmente, na categoria raça. Essa proposta leva em consideração

um certo esquecimento que parece ter havido na produção bibliográfica ao olhar para a gênese da favela, omitindo ou se distanciando das questões raciais que se colocavam para a população, justamente, na segunda metade do século XIX. O véu de silêncio e a etiqueta (NASCIMENTO, 2016) que encobriram a discussão racial na construção da República brasileira, ao que parece, apresentam-se também na história da gênese da favela, como que se desde aquele momento as questões específicas relacionadas ao racismo estrutural na transição do pós-abolicionismo tivessem perdido força ou mesmo desaparecido perante o estigma de classe a que os(as) favelados(as) foram sendo atribuídos. Pretendo a partir da hipótese de Valladares, que atrela a invenção da favela ao relato de Euclides da Cunha em *Os Sertões*, apresentar como a favela foi inventada de forma raciológica, ou seja, tendo como motivos causais e determinísticos, características racialmente atribuídas, projetando-as enquanto representantes estigmatizadas de um estágio atrasado do processo civilizatório ao qual a sociedade brasileira, ideologicamente, se encaminhou. Esta invenção, mesmo codificada através de elementos raciais não enunciados pelo véu de silêncio, nos ajuda a entender alguns pontos de confluência para os movimentos políticos de hoje que vêm disputando a favela a partir da complexidade de suas especificidades interseccionais, entre elas a raça.

Além disso, a força da favela enquanto um mosaico de unidades culturais que agregam determinadas estratégias identitárias, sobretudo em relação à etnicidade, como visto anteriormente em Ribard (2010), trouxe algumas questões no estudo das *memórias pretas*. As temporalidades destas memórias trouxeram durações distintas nas entrevistas e apontaram para um movimento de alargamento da matriz genealógica da memória afro-favelada. O cronótopo da chegada de migrantes ou de removidos de cortiços do Morro da Favella é transmutado nas falas e na memória dos(as) entrevistados, e em seu lugar, é evocada a diáspora ou o navio negreiro, como marcadores étnicos que redefinem a história da favela. Em paralelo a este movimento, esforços no campo da geografia urbana apontaram para a continuidade histórica de quilombos peri-urbanos em relação às favelas cariocas, corroborando para a narrativa de grupos do presente (CAMPOS, 2005; GOMES, 1995). Em relação ao futuro, algumas narrativas propõe uma quebra no paradigma moderno do tempo progressivo e linear, trazendo memórias que deslocam o passado em direção ao futuro (DERY, 1994). Buscaremos tratar destas questões, mesmo que de forma

sucinta neste capítulo, para assim adentrarmos na análise das memórias pretas na escala geográfica de Nova Holanda e da Maré, nos capítulos seguintes.

3.1. Os surgimentos da Favela e suas espaço-temporalidades

O estudo sobre favela não é recente e a diversidade de temáticas produzidas em torno desse assunto é muito abrangente. No entanto, as hipóteses e argumentos que tratam da gênese da favela remetem a alguns poucos trabalhos, comumente citados de forma a naturalizar determinados cronótopos que cristalizam a história da favela numa espaço-temporalidade específica. A favela, ressalvadas as poucas exceções que discutirei mais a frente, tem sua gênese enquanto um local específico da cidade do Rio de Janeiro da virada do século XIX para o século XX, denominado Morro da Favella, e que, por diversas razões, passou a significar um tipo de espaço, uma classificação social e espacial ao mesmo tempo que também designava um “tipo” de sujeito urbano. Este cronótopo da chegada de novos habitantes (ou habitantes já situados na periferia da urbanização carioca) ao centro de um Rio de Janeiro ainda capital do Brasil e palco da inauguração da República no país, sugere uma favela atrelada ao desenvolvimento republicano/moderno/capitalista do período.

Diversas discussões tendo como base esse cronótopo foram possíveis e, de certa forma, direcionam o debate em torno da favela não só dentro da universidade, mas também em seus movimentos políticos. O paradigma da ausência, já discutido aqui, busca enfrentar, de uma forma geral, esta mesma lógica, visto que há uma disputa discursiva entre a favela ser o que falta do desenvolvimento moderno/urbano/capitalista, ou ela ser já um modo de sociabilidade construído num processo contraditório de urbanização¹, de modo a apresentar uma diversidade interessante – e potente – de viver e experimentar a cidade. Estes autores propõem que pensemos a favela, portanto, a partir de suas potencialidades, combatendo um estigma histórico. Silva e Barbosa (2020), em seu último livro, apresentam um passo à mais nessa discussão e propõem uma mudança de perspectiva, onde não só podemos pensar que a cidade inventou a favela, mas sim, que a favela reinventa a cidade, e a partir do debate em torno das epistemologias das periferias, trazem o

¹ A *urbe* seria, tomando emprestado a referência à sociedade Grega, de acordo com Silva e Barbosa (2005) a dimensão material da cidade, os prédios, ruas, serviços... Já a *polis*, seria a dimensão das sociabilidades e da política. Para os autores, a favela teria, em diversos casos, uma carência em termo de *urbe*, ou urbanização, em locais onde há falta de acesso à água, saneamento básico, asfaltamento etc. No entanto, ela desenvolveu uma *polis* muito mais rica e diversa do que alguns espaços centrais da cidade, promovendo, em contato com outros espaços, uma *pedagogia da conviência*, e sendo responsável por importante parte da produção cultural do país, criando gêneros que hoje o Brasil exporta, como funk, rap, grafitti, o passinho etc.

espaço da favela ao centro da discussão sobre urbanização e sobre as representações sociais que instituem os modos de intervir no espaço urbano.

Ainda no campo político, e afetando a forma com que as políticas públicas em favelas foram pensadas historicamente, outros debates importantes foram desenvolvidos, alguns, sobre o fato da favela ser “passível” ou não de urbanização, em contextos políticos específicos como no caso do governo de Carlos Lacerda (1960-1965) no Rio de Janeiro, à época ainda Estado da Guanabara¹. Voltaremos a eles mais à frente. Por hora, nos centraremos nas estratégias discursivas produzidas no interior das investigações sobre a gênese da favela que alicerçadas em determinados espaços-tempo, geraram um sentido estético do que a favela é e de onde vieram os(as) favelados(as). Essa reconstrução será fundamental para entendermos alguns tensionamentos que hoje vem sendo feitos na memória sobre favelas que, ao deslocar a espaço-temporalidade de sua gênese, também gera novas ontologias socioespaciais e outros processos de intersubjetivação.

Para começarmos nossa investigação, trago duas breves tentativas de sistematização de trabalhos sobre favelas realizadas pelo Observatório de Favelas que me ajudaram a ter uma ideia do estado da arte em termos de produção bibliográfica sobre o tema. Em termos gerais, entre teses, dissertações e livros com a temática “favela”, seja no título ou nas palavras-chave, temos, no primeiro estudo realizado em 2005, um total de 409 publicações sistematizadas até 2000 (SILVA e BARBOSA, 2005, p.158-225) e, no segundo estudo, realizado em 2020, um total de 880 publicações de 2001 a 2019 (SOUZA e BARBOSA, 2020, p.250), num total de 1289. Este levantamento mostra, portanto, a amplitude da produção acadêmica sobre favelas entre diversas áreas do conhecimento. O segundo levantamento referente aos últimos 20 anos de publicações sobre as favelas realizou uma classificação por tema, onde os temas da segurança pública, da habitação (paisagística e sobre padrões de construção) e da regulação urbana abarcam quase 40% de todos os trabalhos, sendo, portanto, os temas mais comuns a este campo de estudo. Além do mais, se olharmos esse levantamento de forma histórica, observamos ainda um crescimento da produção acadêmica sobre favelas, o que

¹ O governo de Carlos Lacerda e, posteriormente, o período da Ditadura Civil-Militar, são exemplos de contextos em que se evidencia a discussão em torno do extermínio (remoção) de favelas ou reurbanização delas. Esse contexto é de fundamental importância para entendermos a gênese de Nova Holanda e será retomado mais a frente, no entanto, para mais informações ver os trabalhos de Alvito e Zaluar (1998), Oliveira (2002), Brum (2006) e Oakim (2014).

mostra que este assunto não só é ainda relevante, mas sua relevância é crescente nos dias de hoje.

Se passarmos por diversos autores¹ que investigaram e contaram a história da favela, temos, como já mencionado, a ideia de uma transmutação do termo usado para se referir à localidade do Morro da Favella² para um conceito e classificação que irá designar um tipo de espaço carioca, ligado às populações mais pobres. Assim, a história do conceito favela tem uma origem quase única, ligada a esta localidade específica e a questões relativas à estas populações. A história de ocupação do morro, no entanto, possui algumas versões, assim como os porquês do termo ter se hegemonizado.

Em Campos (2005), temos três versões, que de uma forma geral, sustentam as narrativas sobre o surgimento da favela carioca, situando processos através de continuidades espaço-temporais que explicarão a gênese do Morro da Favella. Estas versões estão ligadas a três espaços-tempo que contam sobre o movimento migratório de pessoas em contextos históricos distintos, mesmo situadas, todas as três, no final do século XIX e em meio a uma crise habitacional da cidade do Rio de Janeiro. Em ordem cronológica temos as seguintes versões: 1) a Guerra do Paraguai (1865-1870) e o retorno de ex-combatentes na década de 1870, em sua maioria ex-escravos alforriados; 2) a remoção e destruição do cortiço Cabeça de Porco, situado na região portuária, em 1893, com loteamento de parte do Morro da Favella por antigos donos do cortiço; 3) o retorno de ex-combatentes da Guerra de Canudos (1896-1897) em 1897, retornando da Bahia. A estas três versões, podemos adicionar uma quarta, própria de Campos (2005), que busca inserir um outro cronótopo (ou um conjunto deles) nesta problemática genealógica. Em seus termos, a favela é oriunda de quilombos periurbanos e sua história estaria atrelada

¹ Como mostramos acima, há uma enorme quantidade de estudos referentes às favelas. Busquei centrar este capítulo em alguns estudos que buscaram explicar ou justificar, especificamente, a *gênese* da favela, para assim, mapear (cronotopicamente) as estratégias narrativas utilizadas. É salutar, no entanto, que mesmo com novos autores que se debruçam sobre o estudo das favelas cariocas, as narrativas sobre seu surgimento mantêm-se quase inalteradas. A relação favela-cortiço e favela-canudos aparece em diversas obras mais recentes, umas dando enfoque maior a uma do que a outra e, por vezes, complexificando e diversificando as fontes primárias. Mas de uma forma geral, tendo como base argumentativa os mesmos autores, alguns hoje clássicos, que propõem a gênese da favela sob essas duas relações. Entre estes autores, temos os estudos de Chalhoub (1996a), Abreu e Vaz (1991), Abreu (1994), Vaz (1994), Parisse (1969), Benchimol (1990), Carvalho (1986), Rocha (1986). Para obras mais recentes que se apoiam nestes argumentos, ver os estudos de Valadares (2005); Mello *et al* (2012); Gonçalves (2013); Gonçalves, Brum e Amoroso (2021), Silva e Barbosa (2005, 2020). E para um estudo que propõe um binômio completamente diferente, ver a obra de Campos (2005) com a relação favela-quilombos, que será trabalhada mais a frente.

² Situada no centro do Rio de Janeiro, onde hoje localiza-se o Morro da Providência.

ao século XVI, junto com a formação dos primeiros quilombos no Brasil. Esta hipótese é desenvolvida, principalmente, a partir do trabalho de Gomes (1995), que realiza um estudo de quilombos periurbanos na cidade do Rio de Janeiro, e mostra como que a expansão urbana da cidade se deu a partir da invasão destes quilombos pela polícia colonial e imperial. Após os quilombolas serem expulsos e seus quilombos ocupados pelo Estado, as terras eram incorporadas às fazendas próximas ou mesmo às terras da união.

As versões amparadas nos cortiços e em Canudos, são amplamente conformadas por diversos autores, tendo como principais os estudos de Vaz (1986;1994), Abreu (1994) e Chalhoub (1996a). Já a versão que articula o cronótopo da Guerra do Paraguai, ao que parece, tem menos força discursiva, talvez por fazer uso de um cronótopo mais difuso no tempo. No entanto, é a versão privilegiada na estratégia discursiva de Campos (2005) e é fundamental para o argumento do autor de romper com o mito fundador da favela que desconsidera a continuidade histórica dos espaços ocupados por negros libertos e fugidos na época de ocupação do Morro da Favela, como também, no período anterior à ocupação. Para o autor, estes espaços de quilombo mostram a origem histórica das favelas de hoje.

Mattos (2021) realiza um interessante estudo a partir de fontes primárias referentes aos periódicos da época, principalmente o jornal *O Correio do Amanhã*¹. Seu objetivo está em relacionar o surgimento da favela com o estigma que aquele espaço recebeu como sendo um território de “classes perigosas”. De acordo com o autor:

As fontes consultadas mostram que os jornais e as revistas contribuíram para o estabelecimento da ideia de Morro da Favela como o território de “classes perigosas”, num contexto em que os seus agentes sociais estavam empenhados em construir o Rio de Janeiro como a capital de uma nova institucionalidade, a República. Nessa perspectiva, as favelas seriam a negação da ideia dessa cidade como o foco de civilização, que era entendida como o sinônimo de se viver mais de acordo com o modelo e as necessidades dos grandes centros mundiais, principalmente os europeus, como a França, a Inglaterra e a Bélgica. (MATTOS, 2021, p.31)

Mesmo não trazendo o devido enfoque às questões raciais daquela população que é objeto de sua investigação, é notável a interligação que Mattos apresentou entre a concepção dada à favela e a construção da República, excluindo-a do inventário nacional, legando-a às zonas do “não-ser” (Fanon, 2008). Como não é do nosso interesse aprofundar-nos nas questões nacionais em torno do

¹ Para uma leitura mais aprofundada deste estudo, ver Mattos (2004;2008)

surgimento da favela neste momento, daremos uma atenção mais específica às escolhas cronotópicas de Mattos.

Para o autor, a ocupação do Morro da Favella é gerada pelo processo de ocupação de morros e áreas de várzea do centro da cidade pela população removida dos cortiços, mais especificamente, a partir da destruição do cortiço Cabeça de Porco em 1893. Este mesmo processo ocorreu em diversas localidades na proximidade do centro, no entanto, no Morro da Favella houve um complicador atrelado ao adensamento da ocupação pela vinda de ex-combatentes de Canudos. Desta forma, Mattos (2021) considerando o argumento de Vaz (1986) e as ressalvas de Abreu (1994), entende que o “processo de favelização” (ainda não chamado dessa forma à época) é anterior ao surgimento do termo “favela” e que ocorreu em outros lugares, não sendo, portanto, restrito à localidade do Morro da Favella. De acordo com Mattos:

Em 1893, ocorreu um marco da perseguição dos poderes públicos às habitações coletivas, comandadas pelo prefeito Barata Ribeiro: a demolição do cortiço Cabeça de Porco, na região portuária, motivada por interesses imobiliários e preocupações com a higiene pública e a segurança da cidade. É provável que certos moradores desalojados, autorizados pela municipalidade a levar consigo ripas de madeira, tenham construído casas no Morro da Providência, a poucos metros dali. (...) Já em 1897, soldados da União retornados da Guerra de Canudos, em Monte Santo (Bahia), alojaram-se naquela colina carioca, à espera do pagamento dos soldos, e adensaram a sua ocupação. A estada dos militares republicanos na região do Morro da Favela baiano acumulara baixas e desmoralizara a expedição. (MATTOS, 2021, p.33-34)

No entanto, ao construir a relação entre o estigma de classe atrelada aos mais pobres à justificativa do porquê o termo favela ter se colado ao Morro da Favella, é visível sua aderência maior ao cronótopo dos cortiços. Seria, portanto, a favela um conceito e uma classificação social construída ao espelho do estigma de classe do próprio sistema capitalista que já conformava a representação social dos moradores dos cortiços e que se intensifica através da expansão segregadora do espaço urbano carioca. Como defende:

A lógica do estigma também deve ser levada em consideração porque como os seus portadores não são vistos como completamente humanos, constrói-se uma teoria, uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa; nesse movimento ocorre a racionalização de uma animosidade baseada em diferenças como as de classe social. (MATTOS, 2021, p.32)

Assim, relaciona o estigma de classe à criminalidade atrelada às populações dos cortiços e posteriormente das favelas, tendo como ferramenta de propagação

ideológica justamente os periódicos que estuda da época, como neste fragmento de 1905, da revista *Renascença*, escrito pelo engenheiro Everardo Backheuser:

Ali não moram apenas os desordeiros e os facinoras como a legenda¹ (que já tem a Favela) espalhou; ali moram também operários laboriosos que a falta ou a carestia dos cômodos atira para esses lugares altos, onde se goza de uma barateza relativa e de uma suave viração que sopra continuamente, dulcificando a rudeza da habitação. (MATTOS, 2021, p.36)

A Revolta da Vacina e a ideologia higienista² também ajudaram, na análise de Mattos, na profusão do estigma social que institui a representação da favela enquanto um problema a ser solucionado na virada do século XX. De acordo com o autor, analisando tiragens do jornal *Correio do Amanhã*, os moradores da Favella eram acusados de terem mobilizado cerca de duas mil pessoas para participar da revolta e isso gerou um interesse especial da prefeitura Pereira Passos em remover seus casebres, o que acabou por não ocorrer “frustrada pela capacidade de resistência de seus habitantes” (MATTOS, 2004, p.58-72), sendo uma das justificativas do crescimento da popularidade negativa da Favella. O discurso higienista cola-se, portanto, ao estigma legado aos moradores do Morro da Favella a partir do manifesto antivacina, como é visível neste trecho da revista *Careta* de 1909:

Um director da Saúde Pública, o Dr. Oswaldo Cruz, pretendeu arrazar a um desses bairros mas os seus habitantes desceram, amotinados, para as redacções e a imprensa, ou uma parte della, clamou que se queria destruir o azylo dos pobres, deixando-os sem tecto. (...) No entanto, apesar de possuir elementos honestos, a Favella é um antro de fascinoras e deve ser arrasada para a decência e hygiene da Capital Federal³.

Mattos, além da relação que faz do estigma social dos cortiços com a Revolta da Vacina, aponta, mesmo sem tornar central em seu texto, a relação destes acontecimentos com Canudos. Neste ponto, o autor argumenta que havia uma percepção social negativa em torno dos militares de baixa patente pelo ingresso de homens levados pela polícia por vadiagem, contravenção e pequenos crimes já no

¹ A “legenda” seria um contato ou rede entre pessoas do mundo do crime, que o engenheiro buscou atrelar à Favella, operando o estigma social na análise de Mattos.

² De acordo com Chalhoub, a ideologia higienista é considerada a partir de duas operações mentais que se destinam a conduzir o país ao “verdadeiro” e à “civilização”, que submetiam a política à “técnica”: “Em primeiro lugar, está presente a ideia de que existe um ‘caminho da civilização’, isto é, um modelo de ‘aperfeiçoamento moral e material’ que teria validade para qualquer ‘povo’, sendo dever dos governantes zelar para que tal caminho fosse mais rapidamente percorrido pela sociedade sob seu domínio. Em segundo lugar, há a afirmação de que um dos requisitos para que uma nação atinja a ‘grandeza’ e a ‘prosperidade’ dos ‘países mais cultos’ seria a solução dos problemas de hygiene pública”. (CHALHOUB, 1996a, p.35)

³ O Rio desconhecido – a Favela. *Careta*. Rio de Janeiro, 4 de dezembro de 1909. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=083712&Pesq=Favela&pagfis=1715>. Trouxe um fragmento mais completo da matéria do que o disponível em Mattos (2021) para desenvolver alguns pontos mais à frente.

início do século XX. Pessoas que apresentavam, portanto, um “ônus social” (MATTOS, 2021, p.40).

Fazendo uma contextualização à análise de Mattos, é necessário ressaltar que esta população que iria para os quartéis alforriadas antes da abolição em 1888, e posteriormente, levadas por pequenos delitos ou mesmo como única alternativa de sobrevivência econômica, era principalmente composta de afrodescendentes¹. A revista não usa o termo “negros” ou “mulatos” para se referir à população da Favella ao qual produz um discurso estigmatizado, no entanto, ao olhar para as fotos do artigo (figura 1), a raça dos recém-favelados torna-se evidente.

Figura 1: "As lavadeiras da Favella"



Fonte: Revista Careta (4 de dezembro de 1909)

Quanto à problemática do racismo velado da época, Mattos, mesmo ao centrar sua análise na questão do estigma social de classe, apresenta uma reflexão acerca do que Nascimento (2016) chamou de “etiqueta” que seria a conformação de um véu de silêncio sobre as contradições raciais no país. Mattos salienta que

No decorrer da Primeira República, o problema racial deixou de constituir uma questão pública e virou uma série de imagens dispersas e consensualmente aceitas. Dessa forma, os preconceitos permaneceram intocados, subentendidos e enraizados, enquanto a imagem da degeneração deixava de ser explícita, tendo passado a atuar no terreno do silêncio. Se, por um lado, a ciência a tudo explicava por meio de suas teorias raciais, por outro: a imprensa veiculava e normalizava

¹ Sobre esta questão, ver Toral (1995) e Campos (2005).

representações, transformando-as cada vez mais rapidamente em consensos coletivamente aceitos e assumidos. (MATTOS, 2021,p.43)

Sem dúvida, a relação entre os estigmas dos mais pobres e a ideologia higienista contribuíram para que se construísse uma representação social negativa da população moradora da Favella no processo mesmo de transformação do topônimo em conceito e classificação socioespacial. No entanto, o porquê de justamente o Morro da Favella ter se tornado o foco da imprensa e não os outros morros, inclusive aqueles anteriores à Favella¹, necessita ser aprofundada, sobretudo em sua relação com a Guerra de Canudos. Neste aspecto, as considerações de Valadares (2005) serão fundamentais..

¹ Abreu e Vaz (1991) argumentam que o Morro de Santo Antônio foi ocupado em processo semelhante, com a vinda de ex-combatentes de Canudos de forma contemporânea ao Morro da Favella. Abreu (1994), defende que outros espaços com moradias semelhantes também já existiam, como na Quinta do Caju, na Mangueira (diferente da atual, próximo do Túnel Velho, em Botafogo) e Serra Morena.

3.2. A invenção da Favela e Os Sertões

Socióloga nascida na Bahia e parte de uma geração de intelectuais¹ que se propuseram a ressignificar a sociologia urbana no país, Licia do Prado Valadares ao escrever “A Invenção da Favela” (2005) já consagrava grande notoriedade no tema, sobretudo após sua tese de doutorado que virou livro, defendida na França, chamada “Passe-se uma casa” (1978). Nela, Valadares analisa as remoções das favelas da Zona Sul, com enfoque no caso da Rocinha, no contexto em que Negrão de Lima (1965-1971) esteve à frente do governo do Estado da Guanabara.

Para além de descrever a “história” da favela, como se fosse constituída de forma linear e homogênea, Valladares propôs uma análise transdisciplinar que buscava entender o surgimento da favela através de um mito fundador: uma construção social que gerou sistemas de representação daquele espaço e daqueles habitantes. Que o surgimento do Morro da Favella é a base material da representação que temos de favela, parece haver certo consenso, mas no processo de transformação de uma coisa noutra, existem alguns meandros que Valladares se dispôs a atravessar. Seu trabalho se deu, como já mencionado, em torno do cronótopo de Canudos, relacionando o surgimento da Favella à chegada de ex-combatentes que retornaram para o Rio de Janeiro após a guerra, em 1897. No entanto, mais do que descrever este acontecimento, Valladares buscou investigar como este cronótopo foi acionado e embricado no elaborado enredo descrito por Euclides da Cunha sobre a guerra, na sua obra magna Os Sertões. Mais especificamente:

(...) a imagem do povoado de Canudos descrita por Euclides da Cunha em Os sertões (1902). Imagem que também corresponde àquela vislumbrada pelos primeiros visitantes da favela do Rio, quando transpuseram em suas descrições a dualidade “litoral versus sertão” para a dualidade “cidade versus favela” (VALLADARES, 2005, p.23).

Desta forma, a autora articula o imediato sucesso da obra à sua influência na construção do pensamento social fluminense daquele momento, defendendo que a transmutação simbólica do Morro da Favella em favela foi tributária de muito da realidade social construída por Euclides da Cunha. Assim como seus estigmas e todo um conjunto de saberes e fazeres em torno do tema “favela” que se constituíram como parte das políticas públicas da primeira metade do século XX,

¹ Influenciados pelo contato direto e frequente com Anthony Leeds, Valadares cita a correspondência com o sociólogo Luiz Antônio Machado da Silva, a antropóloga Alba Zaluar e os arquitetos Carlos Nelson Ferreira dos Santos e Rogério Aroeira Neves (VALADARES, 2005, p.17)

onde, argumenta a autora, há uma relação bastante próxima entre a produção erudita e intelectual da época com a construção do imaginário da favela, e, posteriormente, com as políticas urbanísticas que tinham a favela como “problema” a ser resolvido. Assim, iniciaremos este segmento situando e contextualizando o que foi esta obra de Euclides da Cunha estudada por Valladares (2005), para então entendermos as articulações possíveis desenvolvidas pela autora entre *Os Sertões* e a imagem da favela na Primeira República.

Os Sertões de Euclides da Cunha foi publicado inicialmente em 1902, e “representou um sinal de alerta para a elite política brasileira, até então voltada para o litoral e a ‘civilização’ que ali florescia sob a influência europeia, especialmente no Rio e em São Paulo” (VALLADARES, 2005, p.29). De acordo com Silva (2012),

A Guerra de Canudos, levada a efeito no sertão da Bahia entre seguidores de Antônio Conselheiro e as tropas federais no ano de 1897, constituiu-se em um dos episódios mais dramáticos da história do Brasil. Cerca de um terço do efetivo do exército brasileiro, inclusive seus principais comandantes, foi mobilizado para dizimar uma comunidade mística no interior do sertão nordestino, que de acordo com estimativas do próprio exército, deveria ter uma população entre 15 e 25 mil habitantes. (SILVA, 2012, p.11)

O autor comenta que o contexto no qual a guerra ocorreu foi particularmente delicado, pois tratava-se de um momento próximo da Proclamação da República brasileira (1889), onde haveria ainda um grande temor pela restauração da monarquia, sobretudo por conta de conflitos que se conflagravam em diversos estados, mesmo que parte destes conflitos não defendessem necessariamente o retorno de uma reorganização monárquica.

A obra de Euclides da Cunha oscila entre um resgate histórico da Guerra de Canudos, a partir de sua ida ao conflito como relator da Marinha, e a tentativa de inserir o conflito nos dilemas da jovem república, que de acordo com Silva (2012), situam-se entre a

(...) construção de um Estado nacional moderno em um país com realidades sociais e culturais tão díspares, a diversidade étnica da população brasileira, a miséria material e o isolamento das populações do interior do país, dentre outros. Além de um relato da Guerra de Canudos, o autor de *Os Sertões* construiu uma interpretação do Brasil e seus dilemas, alguns dos quais expressos de forma dramática naquele episódio. (SILVA, 2012, p.11)

Além disso, *Os Sertões* foi um sucesso quase instantâneo. Mesmo se tratando de um calouro no mundo da literatura, em correspondência, Euclides da Cunha fala da necessidade de uma segunda edição, já em 1903, pois a primeira havia se esgotado em poucos meses (*ibid.*, p.12). E mais do que um sucesso de

vendas, a obra foi amplamente recebida e discutida nos meios jornalísticos da época, sendo consagrada por importantes críticos literários¹. Como argumenta Abreu (1998), *Os Sertões* suscitou uma enorme quantidade de estudos bibliográficos e de crítica literária ao longo dos anos para além da influência que teve em sua época². Desta forma, podemos conceber que o povoado de Canudos alcançou às manchetes de jornal por conta da guerra, mas, com certeza, adquiriu características que circularam e definiram sua importância na Primeira República justamente a partir da obra de Euclides da Cunha³.

Assim, falar sobre Canudos no início do século XX, período em que o conceito de favela se conformou, era também, falar sobre Canudos de Euclides da Cunha, tamanha foi sua influência na construção discursiva sobre este acontecimento.

É neste caminho que Valladares (2005) buscou analisar a invenção da favela. Não apenas pelo fato de que Canudos e seus habitantes tenham se popularizado por *Os Sertões*, mas sobretudo, pela forma com que Euclides da Cunha construiu as imagens deste local e destes personagens. Estas descrições foram, de acordo com a autora, fundamentais para vislumbrar como que as imagens da favela e de seus moradores também foram sendo articuladas pela imprensa da época.

Como a obra de Euclides da Cunha foi publicada após a nomeação oficial do Morro da Favella, em 1887, Valladares (2005) explica que esse nome passou despercebido na época e só a partir das imagens produzidas pela obra, a partir de 1903, que houve uma interpretação do surgimento da Favella pelos intelectuais brasileiros, assim como sua compreensão enquanto um fenômeno social. Para exemplificar o fato de que as imagens do sertão de Cunha já estavam presentes na consciência dos intelectuais da época quando descobriram e codificaram o

¹ Para mais informações sobre a recepção de *Os Sertões* pela intelectualidade carioca e pela imprensa da época, o livro *Juizes Críticos* (1904) reúne um registro sistematizado da recepção da obra no meio jornalístico do Rio de Janeiro, ainda capital federal e centro cultural do país (NASCIMENTO e VALENTI, 2003).

² Em relação à produção em torno de Euclides da Cunha, Abreu (1998, p.22) afirma que “para se ter uma ideia da quantidade da produção em torno de Euclides da Cunha, existem três obras de referência expressivas. A primeira data de 1931 e trata do levantamento feito por Francisco Venâncio Filho de algumas centenas de obras com estudo biobibliográfico pioneiro sobre o escritor. A segunda, editada em 1971 pelo Instituto Nacional do Livro e realizada por Irene Monteiro Reis, reúne uma importante bibliografia com cerca de 3.000 títulos. A última, editada em 1995 pela Fundação Biblioteca Nacional e a Editora da Unicamp, fruto do trabalho de pesquisa de Márcia Japor de Oliveira Garcia e Vera Maria Furstenau, reúne mais de 4.700 referências de e sobre Euclides da Cunha disponíveis no Acervo da Biblioteca Nacional”.

³ Para mais informações sobre o sucesso quase instantâneo de *Os Sertões* no país, ver Lima (1999), Abreu (1998) e Fundação Oswaldo Cruz (1998).

processo de favelização, Valladares cita o artigo de João do Rio de 1908, intitulado “Os livres acampamentos da miséria”, onde relata um festival musical no Morro de Santo Antônio, também ocupado por migrantes oriundos de Canudos, num processo semelhante ao Morro da Favella:

Como se criou ali aquela curiosa vila de miséria indolente? O certo é que hoje há talvez, mais de mil e quinhentas pessoas abrigadas lá por cima. As casas não se alugam, vendem-se. [...] Todas são feitas sobre o chão, sem se importar as depressões do terreno, com caixões de madeira, folhas-de-flandres, taquaras. [...] Tinha-se, na treva luminosa da noite estrelada, a impressão lida da entrada do arraial de Canudos ou a funambulesca ideia de um vasto galinheiro multiforme. (MARTINS, 1971, p.54-55 apud VALLADARES, 2005, p.30)¹.

A relação entre a geografia de Canudos e do Morro da Favella (e dos espaços que começavam a serem entendidos como favelas no Rio de Janeiro) também é evidenciada por Valladares, onde as elevações geomorfológicas de baixa altitude, popularmente chamadas de “morros” oferecem posição estratégica para seus habitantes, ocultando o que se passa nos cumes daqueles que os observam das áreas mais baixas. A autora compara as crônicas de Benjamin Costallat, onde descreve as dificuldades que encontrou para chegar no cume do Morro da Favella e a descrição de Euclides da Cunha sobre a travessia de expedicionários aos morros de Canudos. A topografia irregular de ambos ofereceria uma “sensação de medo e uma espécie de fascinação” (VALLADARES, 2005, p.31) para aqueles que se aventuravam em sua sinuosa descoberta. Em Euclides da Cunha, sobre a subida e descoberta de Canudos, temos que

(...) no primeiro momento, antes que o olhar pudesse acomodar-se àquele montão de casebres, presos em rede inextricável de becos estreitíssimos e dizendo em parte para a grande praça onde se fronteavam as igrejas, o observador tinha a impressão exata, de topar inesperadamente, uma cidade vasta. (...) E contavam: uma, duas, três, quatro mil, cinco mil casas! Cinco mil casas ou mais! Seis mil casas, talvez! Quinze ou vinte mil amas – encafurnadas naquela tapera babilônica... E invisíveis. (GALVÃO, 1985, p.347-436 apud VALLADARES, 2005, p.32)

A dualidade rural versus urbano é, também, ressaltada por Valladares. A autora defende que a imagem da favela foi construída a partir de uma imagem específica do sertão euclidiano e de um espaço rural (ou ao menos de população oriunda do campo) próximo à vida urbana da cidade. Assim, há um primeiro momento de “descobrimto” da favela, portanto, a partir da associação do Morro da Favella a Canudos ao olhar para o Morro como um “resquício sertanejo” ao mesmo tempo que representante da pobreza em sua dimensão urbana. Posteriormente, a

¹ Disponível na íntegra em Rio (1911, p.143-152)

autora delimita um outro período, onde a favela vai sendo gradualmente transformada em problema social, urbanístico e sanitário. Estes primeiros momentos foram protagonizados por médicos, engenheiros, profissionais do direito e pessoas ligadas à imprensa que tinham a prerrogativa de conhecer e denunciar aquele novo fenômeno para então agir e administrar “soluções” sobre ele.

Desta forma, articulando relatos de intelectuais da época e trechos da descrição de Canudos por Euclides da Cunha, Valladares (2005) aponta nove características que assemelharam os dois espaços e construíram uma representação social da Favella e das favelas cariocas a partir d’Os Sertões. São elas: 1) processo de crescimento urbano rápido, desordenado e precário; 2) topografia de uma região de morros, com acesso muito difícil e perigoso; 3) ausência de propriedade privada do solo, a partir de processos de coletivização da terra pelos habitantes; 4) ausência do domínio do Estado e das instituições públicas (como leis e polícia); 5) ordem política específica marcada pelo domínio do Chefe (ou do “dono”, no caso das favelas); 6) espaço capaz de condicionar o comportamento dos indivíduos que se “contagiarão” pela identidade coletiva dos habitantes; 7) comportamento moral degradante para o observador pela promiscuidade e ausência de trabalho, prenhe de ladrões, criminosos e assassinos; 8) perigo para ordem social, uma ameaça à civilização e à República; 9) contraditoriamente, um espaço também marcado pela fascinação ao enxergar a liberdade e a singularidade de seus habitantes (VALLADARES, 2005, p.33-35). Desta forma, a autora defende que a consolidação da República, a ideologia higienista, e a entrada do país na modernidade são contextos que auxiliaram a articular o fenômeno de Canudos ao da favelização, legando à favela o sentido de ameaça à ordem social vigente que Canudos significou. A autora defende que

A favela pertence ao mundo antigo, bárbaro, do qual é preciso distanciar-se para alcançar a civilização. Observadores de uma viagem bem mais próxima do que aos sertões baianos, os jornalistas visitantes dos morros do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX também se portam como testemunhas, da mesma forma que Euclides da Cunha fizera. (VALLADARES, 2005, p.36)

Como mostrado acima, Valladares desenvolve a ideia de uma invenção da favela a partir da associação de características geográficas, políticas e demográficas entre o surgimento das primeiras favelas cariocas e o fenômeno de Canudos, descrito por Euclides da Cunha. A autora destina sua atenção à memória coletiva carioca que se debruçava sob a questão cidade versus campo, onde Canudos e

Favella seriam espaços rurais (ou “roças”, como o Morro da Favella era comumente chamado) que representariam o atraso do processo civilizatório e moderno ao qual o país haveria se inserido, no contexto da consolidação da Primeira República do início do século XX. Seria por conta dessa dupla dicotomia cidade/campo – progresso/atraso que a favela nas primeiras décadas do século XX tornar-se-ia um problema social e urbano, gerando um movimento entre intelectuais, políticos e integrantes do Estado sobre o que fazer com este novo fenômeno que assolava as expectativas das classes dominantes.

De fato, a Favella como uma representante do perigo de Canudos, ao aparecer no centro da capital da República não demorou para que se popularizasse enquanto um problema a ser combatido e solucionado. A relação cidade versus campo auxilia-nos a entender parte do conjunto de símbolos e significados que Euclides da Cunha ajudou a consolidar na intelectualidade da época, reproduzindo estigmas e preconceitos sobre as populações rurais (ou sertanejas, como preferiu chamar). O processo de urbanização tornar-se-ia regra entre as décadas seguintes e expandir-se-ia para outras regiões do país. A cidade enquanto um amálgama da expansão capitalista e do processo de modernização pode ser trazida para nós enquanto uma metáfora potente para que contextualizemos a situação das populações que foram sendo inseridas nestas novas ordens socioespaciais, muitas vezes com pouco ou nenhuma soberania para se posicionar sob estes processos, como Bispo dos Santos (2015) muito bem pontuou. No entanto, cabe-nos ainda apresentar e desenvolver algumas outras questões.

Em Nascimento (2016), como já mencionado anteriormete, a consolidação da Primeira República no Brasil consistiu também em lidar com o “problema” dos negros e mestiços ex-escravos que a partir da Lei Áurea (1888) ficaram, inicialmente, de fora das ambições republicanas e industriais do país. Eles seriam substituídos por imigrantes europeus que obtiveram em diversos governos a entrada no país facilitada e/ou incentivada por uma política que Nascimento (2016) chamou de *branqueamento* da população negra. Ao mesmo tempo, quando observamos os estudos de Andreilino Campos (2005) e de Beatriz Nascimento (2001), percebemos a continuidade histórica entre a população que começara a ser intitulada de favelada com a população negra quilombola ou ex-quilombola que reagia à situação pós-escravagista e buscava novos espaços para morar. Assim, coloco a questão de se não haveria nenhuma relação ou articulação possível entre as imagens construídas

de Canudos e das favelas com as questões raciais que se apresentavam justamente no início da nossa história republicana. Penso também no porquê destas indagações não surgirem na maior parte das obras que discutem o surgimento das favelas cariocas, sobretudo no estudo de Valladares que nos atemos até o momento. Se o binômio brancos/não-brancos era também atrelado ao progresso/atraso, porque circunscrever o mito fundador da favela apenas ao binômio cidade-campo, como se estes espaços não tivessem sujeitos e corpos racialmente construídos? Possivelmente, a dicotomia entre cidade e campo satisfaz uma investigação centrada na desigualdade social enquanto categoria reveladora das questões relativas aos estigmas da pobreza. No entanto, proponho que avancemos sob estas indagações, e, aproveitando este caminho desenvolvido por Valladares, nosso próximo passo foi de complexificarmos o olhar para a obra de Euclides da Cunha a partir de questões que centralizem a categoria raça..

3.3. O sertão racializado de Euclides da Cunha

Intentamos esboçar, palidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. E fazêmo-lo porque a sua instabilidade de complexos de fatores múltiplos e diversamente combinados, aliada às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tomam talvez efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra. O jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo e o caipira simplório serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas. Primeiros efeitos de variados cruzamentos, destinavam-se talvez à formação dos princípios imediatos de uma grande raça. Faltou-lhes, porém, uma situação de parada, o equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos neste século. Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo. (CUNHA, 1984, p. 01)¹

Neste tópico buscarei apresentar um olhar racializado para a obra de Euclides, retomando, portanto, ao conceito de racialização de Fassin (2018). Ressalto, porém, que a obra de Euclides da Cunha em si já predisponha de uma visão racializada do conflito de Canudos. As teorias raciais e os comentários que levaram em consideração o fato de que se tratava de homens e mulheres de cor e de mestiços foi extremamente presente no relato descritivo e pretensamente científico do autor. Assim, Euclides da Cunha faz um retrato raciológico de Canudos, ou seja, formula hipóteses e extrapola sua interpretação socioespacial do conflito baseado em teorias que determinam a realidade social das populações observadas a partir da raça ou da diferença étnica, tomando como referencial teses evolucionistas. Dessa forma, trarei alguns autores que objetivaram sistematizar o enfoque que Euclides da Cunha deu à categoria raça em seu relato de Canudos, quais são as bases epistemológicas que ajudam a explicar este enfoque, assim como, a própria formação de Euclides da Cunha dentro da instituição militar e suas intenções acerca da construção da república brasileira ao realizar este trabalho expeditivo.

Como já mencionado, a profusão de trabalhos de crítica literária em torno da obra d'Os Sertões desde o momento em sua primeira versão foi lançada, em 1902, é extensa e profícua. Este trabalho de revisar e produzir novas edições comentadas da obra, articulando-a com a correspondência de Euclides da Cunha na época e do seu diário de bordo da expedição de Canudos é fundamental para entendermos algumas questões que se colocam em torno da visão e do objetivo de Cunha ao

¹ Em nota escrita em pelo autor em 1901.

realizar esta tarefa. Neste sentido, o trabalho editorial de Walnice Nogueira Galvão é notável, mais especificamente, a edição crítica de *Os Sertões* realizada em 1998 (CUNHA, 1998), a edição comentada de *Diário de uma expedição* (CUNHA, 2000) e a organização das correspondências de Euclides da Cunha, realizada em 1997, em parceria com Oswaldo Galloti (GALVÃO, 1997). Além disso, a tese de doutorado de Kilder da Silva (2012) trouxe a revisão atenta da crítica literária produzida sobre *Sertões*, organizando e sistematizando a contribuição desses autores com enfoque nos aspectos raciológicos da obra.

Primeiramente, é preciso que nos questionemos sobre a ideia de *Sertões* ter sido de fato uma obra literária. De acordo com Costa Lima (1997, p. 209), “*Os Sertões* se divide em uma parte central, movida por uma explicação científica, e uma borda, a ornamentação literária”. Assim, a literatura, a poética e o viés artístico da obra aparecem como ornamentos de uma ciência positiva e descritiva que Euclides da Cunha procurou elaborar. O ornamento literário seria, portanto, um recurso estético para expressar as verdades que o autor trazia, construídas através de hipóteses formuladas por sua experiência em campo privilegiando o método discricional e empírico. A participação na expedição de Canudos por Euclides da Cunha como observador foi formalizada e legitimada pela tradição científica à qual estava atrelado em sua época. Não é à toa que *Sertões* é um livro de quase 300 páginas no qual, em grande medida, trata-se de uma descrição pormenorizada da geografia local e das características dos seus habitantes. Nas partes em que trata diretamente do conflito, sua linguagem é pautada na pretensão de elaborar uma descrição objetiva e racional sobre o fenômeno observado. É o caráter científico que prevalece na escrita da obra, trazendo o ornamento literário num sentido de tornar mais palatável o texto.

Se olharmos mais atentamente à pretensão científica de *Sertões*, vemos um tipo de ciência específica, definida através das bases epistemológicas no qual Euclides da Cunha era signatário. De acordo com Silva (2012) e Costa Lima (1997), haveria em Cunha a predominância do positivismo científico no esquema interpretativo, com mecanismos baseados na causalidade e no determinismo, idealmente traduzido em leis. Esta perspectiva colocava-se numa problemática referente ao dilema do evolucionismo nos trópicos,

(...) pois se em seu ambiente de origem, as nações dominantes do continente europeu, os evolucionistas podiam partir do pressuposto da superioridade da raça branca, expressão da civilização mais avançada, em

um país com uma população predominantemente formada por negros e mestiços, esse pressuposto tornava-se um problema teórico e político (SILVA, 2012, p.21-22).

Silva argumenta que esta possível fragilidade conceitual que surge ao se tentar aplicar teorias evolucionistas num país não europeu como o Brasil, na realidade, se torna justamente o campo onde Euclides da Cunha desenvolve a originalidade de seu pensamento. Recorrendo a um essencialismo nacionalista, Cunha encontra no sertanejo um pilar da essência nacional deteriorada pela mestiçagem, mas que se torna contraditória por conta do isolamento geográfico resultante da distância de Canudos em relação à “civilização litorânea” da capital. Ao mesmo tempo que os julgava possuidores de habilidades mentais inferiores às raças puras, também encontrava nos canudenses o espanto da coragem, da liberdade e da altivez coletiva com que o sertanejo foi constituído à revelia do litoral mais civilizado. No entanto, mesmo espantado com a coragem sertaneja, entendendo o sertanejo como a “rocha viva da nacionalidade”, Cunha necessita distanciá-lo da realidade para que seja inteligível ao sistema evolucionista que defendia, sendo, portanto, necessário relegar o sertanejo à condição do mito. Como argumenta Silva em diálogo com Costa Lima:

A ideia de uma raça forte, que representava a rocha viva da nacionalidade, situava a resposta intelectual formulada em Os Sertões no campo do mitológico, uma vez que “essa essência incompatível seja com a ideia de evolução, seja com a ‘cor’ da raça forte, só poderia entrar por uma torção específica: a do mito” (Costa Lima, 1997, p.54-5)

A necessidade de uma formulação original que solucionasse os esquemas evolucionistas para a realidade brasileira não era, entretanto, um movimento individual de Euclides da Cunha. É notável que o contexto intelectual de Cunha, situado no fim do século XIX e no início do século XX, abarcava o tema da composição étnica como um aspecto fundamental para a construção do pensamento social brasileiro. Silva (2012) nos mostra que

Autores como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Paulo Prado, Oliveira Vianna, dentre outros, associaram as suas preocupações com o atraso social e político do país à grande presença de mestiços, índios, africanos e seus descendentes na população brasileira. Partindo de diferentes perspectivas intelectuais, foram construídas teorias que tentavam interpretar a nossa realidade a partir de modelos evolucionistas, biológicos e utilizando-se da categoria ‘raça’ como elemento de distinção entre os seres humanos. (SILVA, 2012, p.27)

Estas teorias, sob um aspecto geopolítico, serviram para a consolidação do expansionismo e da hegemonia europeia nos países colonizados ou em situação pós-colonial, como no caso do Brasil, norteadando profundamente a forma com que

estas nações propuseram seus projetos republicanos e civilizatórios. O evolucionismo servia, portanto, como uma ferramenta de naturalização ideológica dos conflitos geopolíticos, relegando o processo colonial a um esquema teórico que codifica a dominação colonial como fator decorrente da superioridade civilizatória da Europa, erigida por determinações causais e explicada por leis naturais, como salienta Ortis (1985). Em Silva (2012), temos que

Forjadas nas nações europeias, as teorias raciológicas modernas, apesar de suas diferenças nacionais, partiam sempre do suposto da superioridade da raça branca europeia diante de outras raças, seja por suas características mentais, físicas ou, no caso do determinismo mesológico, pelos fatores do meio geográfico no qual se originou determinada população (SILVA, 2012, p.27).

Estas teorias não eram excepcionais, mas sim frequentes na opinião pública europeia e disseminadas na construção mesma dos estados nacionais do Ocidente, como argumenta Arendt (1989)

A verdade histórica de tudo isso é que a ideologia racista, com raízes profundas no século XVII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista. O racismo absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas, que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia. Em meados do século XIX, as opiniões racistas eram ainda julgadas pelo critério da razão política: Tocqueville escreveu a Gobineau a respeito das doutrinas deste último que 'elas são provavelmente erradas e certamente perniciosas'. Mas já no fim daquele século, concederam-se ao pensamento racista dignidade e importância, como se ele fosse uma das maiores contribuições espirituais do mundo ocidental" (ARENDR, 1989, p. 188-9)

No entanto, ao serem operadas por intelectuais brasileiros que buscavam construir um pensamento próprio e útil à consolidação da nação republicana, as teorias raciológicas transmutavam-se e adaptavam-se a demandas específicas. Ao tentar aplicar teorias positivas e universais produzidas a partir de outros espaços e realidades num país com uma população composta majoritariamente por pretos(as) e mestiços(as), a elite intelectual brasileira via-se em face de um verdadeiro dilema. Este é precisamente o caso de Euclides da Cunha, onde

A partir desse ambiente intelectual, Euclides da Cunha utiliza-se de pressupostos raciais ao interpretar Canudos. As motivações que geraram a Guerra, a moral, a religiosidade, a ações individuais e coletivas trazem a marca da determinação racial o que expressa uma compreensão da sociedade fundamentada na ideia de que os diferentes grupos étnicos expressavam diferentes estágios evolutivos da civilização, e no qual a civilização europeia e a raça branca eram consideradas como as mais avançadas desse processo (SILVA, 2012, p.28)

A mestiçagem, que apareceria na figura dos sertanejos e dos jagunços, torna-se o aspecto-chave que explicaria o descompasso civilizatório do Brasil em face às

nações modernas, ou como defende Schwarcz (1993), a mestiçagem seria um “tumulto” à ordem civilizatória:

Mistos de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários, esses intelectuais irão se mover nos incômodos limites que os modelos lhe deixavam: entre a aceitação das teorias estrangeiras – que condenavam o cruzamento racial – e a sua adaptação a um povo a essa altura já muito miscigenado” (SCHWARCZ, 1993, p. 18-19).

Como podemos observar, a influência das teorias raciais no pensamento social brasileiro da virada do século XIX é bastante ampla e difusa e mesmo passando por estas questões de forma sintética, podemos começar a entender como que as pretensões científicas de Euclides da Cunha articulam-se com este fecundo ambiente intelectual que se intensificava no país. Para avançarmos em nosso objetivo, que é o de entender como que Os Sertões, e conseqüentemente a favela à imagem de Euclides da Cunha foram forjados, buscarei nas próximas páginas aprofundar a vinculação destas teorias raciais e evolucionistas à figura de Euclides da Cunha enquanto um defensor da República, para posteriormente analisarmos as teorias e as referências de Cunha contidas direta ou indiretamente em Os Sertões.

3.3.1. A instituição militar na formação de Euclides da Cunha

De formação militar, Euclides da Cunha viveu de perto os debates em torno destes dilemas acima mencionados, se tornando “uma mistura do culto à Revolução Francesa com o positivismo de Augusto Comte e o evolucionismo de Herbert Spencer” (SILVA, 2012, p.3). Mesmo não fazendo mais parte da corporação militar quando partiu para Canudos em 1897, Cunha toma-se do espírito republicano ao ver em Canudos uma ameaça à República e movimenta-se em torno da luta anti-monárquica que marcou sua vida e que foi, inclusive, motivo de seu afastamento da Escola Militar¹. No que diz respeito à devoção de Euclides da Cunha em relação à República, Silva argumenta que

¹ De acordo com Silva (2012, p.31), o motivo de seu desligamento, ocorrido em 1888, foi devido (...) “a tentativa do jovem alferes de quebrar o seu sabre com a perna durante uma inspeção de tropas pelo Ministro da Guerra na Escola, e não conseguindo quebrá-lo, joga-o nos pés do referido ministro como forma de protesto”. Este ato teve a ver com um movimento da Escola de impedir que os alunos participassem a recepção do propagandista republicano Lopes Trovão, situando, portanto, Euclides no centro da disputa entre republicanos e monarquistas e dando-o notoriedade suficiente para que seguisse a carreira jornalística após o desligamento (SILVA, 2012).

Para ele, o futuro da humanidade era a civilização e a civilização era a república, era um destino inelutável, e o seu “curso retilíneo” era assegurado pela lei científica da evolução. Essas concepções fundamentavam-se em um modelo teórico no qual a sociedade era regulada por leis naturais positivas que possibilitavam prever os estágios do seu desenvolvimento. Daí o futuro republicano ser garantido por uma lei positiva a reger o curso do desenvolvimento da sociedade. (SILVA, 2012, p.32)

A formação militar de Euclides da Cunha tem muito a ver com sua formação ideológica no que diz respeito ao tipo de ciência que julgava ser necessária para a construção das bases republicanas, não só em relação à produção do conhecimento científico útil à sociedade civilizada, mas também como a linguagem desejável da prática política. Neste sentido, é preciso que aprofundemos a influência do positivismo nestes espaços frequentados por Cunha, visto que, na realidade, houve, como salienta Costa Lima (1997), o predomínio do que chamou de “positivismo difuso”, onde as bases do positivismo francês de Augusto Comte eram transformadas e adaptadas por intelectuais brasileiros. Para o autor

Maiores alcance teve, entre nós, naturalmente, o positivismo difuso ou um certo cientismo que foi, aliás, a característica do espírito do século XIX. O positivismo difuso, com aquele sentido do útil, do imediato, voltado para ação, foi o que teve vigência positiva no século passado. Correspondendo mais à índole do nosso espírito, deixou a sua marca na nossa cultura (COSTA LIMA, 1997, p. 337).

Desta forma, de acordo com Silva (2012), Euclides não seria um positivista ortodoxo e participante da Igreja Positivista ou mesmo seguidor rígido das ideias de Comte, mas sim, um adepto do “positivismo difuso” mencionado por Costa Lima, e um defensor e simpatizante do movimento. Para Euclides da Cunha, o positivismo era uma teoria:

Baseada no mais amplo conhecimento do mundo e do homem, consorciando indissolivelmente a religião e a ciência, nobilitando e amplificando admiravelmente a vida individual pelas generosas expansões do altruísmo, a nova doutrina esta talvez destinada, no futuro, após uma maior e mais geral ascensão de todos os espíritos, a simbolizar a maior conquista da consciência humana (CUNHA, 2009, p. 749)

Desta forma, o positivismo difuso de Euclides articulava-se com os ideais republicanos onde “As concepções positivistas adaptavam-se a convicção de que o regime republicano era a superação da monarquia em nome do progresso e das leis científicas de evolução histórica” (SILVA, 2012, p.39). Ao mesmo tempo, estas teorias tinham grande espaço para crescerem no ambiente militar que formou Euclides da Cunha e parte da elite intelectual que despojava das mesmas crenças, visto que

(...) não é difícil entender o interesse despertado pela doutrina positivista entre os alunos. Em primeiro lugar, pela importância atribuída à matemática

e às ciências. Em segundo lugar, pela oposição tenaz ao espírito legista encarnado idealmente pelos bacharéis em direito – característico do ‘estágio metafísico’ a ser superado. Terceiro, pelo lugar de destaque reservado à nova elite ‘científica’ no estágio positivo que se avizinhava (CASTRO, 1995, p. 67).

Para além do positivismo de Comte em Euclides, há também a influência do evolucionismo de Herbert Spencer, observada em cartas escritas pelo autor (Silva 2012). Neste ponto,

As diferenças culturais entre os povos e o nível de organização de suas instituições, as diferentes formas de pensamento, aos quais ele associou a desigualdade entre as raças, tornam-se inteligíveis a partir da evolução do simples ao complexo (SILVA, 2012, p.43).

É em Spencer, portanto, que as leis do positivismo se aplicam à realidade social, explicando-a através de um esquema linear e causal da evolução entre raças, atrelando raça a diferenças culturais entre estágios de civilização. Em Spencer, evidencia-se também uma ideologia que defende a superioridade racial branca europeia:

Nos vertebrados, em geral, o progresso manifesta-se pela heterogeneidade crescente da coluna vertebral e, sobretudo, pela heterogeneidade das vértebras em que se assenta o crâneo, distinguindo-se as formas mais elevadas pelo tamanho relativamente maior dos ossos que cobrem o cérebro, comparados com os maxilares etc. Pois bem, este caráter, mais acentuado no homem do que em nenhum outro indivíduo ou grupo, acentua-se mais no europeu do que no selvagem. Por outro lado, a julgar pela maior extensão e variedade das funções que desempenha, podemos inferir que o homem civilizado possui também o sistema nervoso mais complexo e ou heterogêneo do que o homem não civilizado, facto que corresponde à maior relação que o cérebro do primeiro tem com os gânglios subjacentes (SPENCER, 1939, p. 26)

Estas influências e os dilemas enfrentados por Euclides da Cunha em sua temporada na Escola Militar e posteriormente como jornalista defensor do espírito republicano, serão fundamentais para entendermos a motivação que levou Euclides a Canudos e posteriormente as bases e as motivações republicanas que resultaram n’Os Sertões, este que não só se deu como um relato jornalístico, mas teve como objetivo a operacionalização desse conjunto de ideais e teorias. Este contexto explica, por exemplo, a naturalização da barbárie da Guerra e da violência aos prisioneiros de Canudos pelo exército brasileiro que para Euclides, mesmo fazendo parte de um infeliz acontecimento, integrava-se ao nexos inquebrantável do progresso.

É interessante pensar na influência que estas teorias exerciam nas corporações militares do século XIX, visto que, contraditoriamente, eram elas que também abrigavam parte da população negra que viam, mesmo nas baixas

patentes, um futuro mais promissor a tentativa de inserção de negros(as) em empregos urbanos ou industriais que a República brasileira não lhes ofereceu, ao mesmo tempo que buscava embranquecê-los ou expulsá-los. Até porque, é num contexto oriundo da corporação militar que o Morro da Favella é formado, visto que a população que ocupa a localidade fez também parte do exército. Chalhoub (1996a; 1996b) apresenta alguns caminhos para entender as estratégias utilizadas pela população negra no momento mesmo da formação republicana (como de inserir-se no exército). Muitos meandros são possíveis de se delinear sob estes pontos que talvez sejam passíveis de serem mais bem trabalhados em outros esforços, para além dos limites atuais desta pesquisa. Por hora, focaremos nosso trabalho nas teorias raciológicas em Os Sertões, mais especificamente.

3.3.2. As teorias evolucionistas e raciológicas em Os Sertões

Para aprofundarmos a forma com que Euclides da Cunha operacionalizou algumas correntes teóricas evolucionistas e raciológicas na elaboração de Sertões, temos como ponto de partida duas referências diretas de Euclides da Cunha na obra e em suas correspondências. De acordo com Silva (2012), trata-se do maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906) e do polonês Ludwig Gumplowicz (1838-1909).

No capítulo 1 de Sertões, Euclides da Cunha aborda diretamente a questão da raça a partir de pressupostos evolucionistas:

Alguns firmando preliminarmente, com autoridade discutível, a função secundária do meio físico e decretando preparatoriamente a extinção quase completa do silvícola e a influência decrescente do africano depois da abolição do tráfico, prevêem a vitória final do branco, mais numeroso e mais forte, como termo geral de uma série para o qual tendem o mulato, forma cada vez mais diluída do negro, e o caboclo, em que se apagam, mais depressa ainda, os traços característicos do aborígine. (...) Outros dão maiores largas aos devaneios. Ampliam a influência do último. E arquitetam fantasias que caem ao mais breve choque da crítica: devaneios a que nem faltam a metrificação e as rimas porque invadem a ciência na vibração rítmica dos versos de Gonçalves Dias. (...) Outros vão terra a terra de mais. Exageram a influência do africano, capaz, com efeito, de reagir em muitos pontos contra a absorção da *raça superior*. Surge o mulato. Proclamam-no o mais característico tipo da nossa subcategoria étnica. (CUNHA, 1984, p.32, *grifos nossos*)

É possível, assim, observar o conhecimento de Euclides da Cunha sobre o debate racial de sua época no país. Mesmo divagando sobre a falta de precisão nas teorias que sustentavam as políticas de branqueamento, ou mesmo, rejeitando

aquelas que acreditavam no perigo da miscigenação por uma absorção do branco pelo negro, Euclides mantém os pressupostos evolucionistas que naturalizam uma suposta superioridade branca.

Neste mesmo trecho, Nina Rodrigues é citado como um “investigador tenaz” (CUNHA, 1984, p.31), no que tange à questão da complexidade etnológica no Brasil. Silva (2012) em diálogo com Correa (1998), argumenta que Rodrigues é notabilizado pela sua adesão à medicina legal, tendo como referência o psiquiatra italiano Cesare Lombroso. As teorias sobre o “criminoso nato” e o atavismo são latentes em Rodrigues, onde busca causas científicas e determinísticas para a ação de “tipos” criminosos. Rodrigues, no entanto, afasta-se de Lombroso ao dar um maior enfoque à dimensão racial destas causas (SILVA, 2012).

É interessante pensar que o argumento de Mattos (2021) apresentado no último capítulo, sobre a difusão do termo favela a partir de sua criminalização, sobretudo após a Revolta da Vacina, articula-se perfeitamente a esta base teórica contida na obra de Canudos. A explicação causal e hereditária da criminalidade, defendida por Rodrigues e que situa a análise de Euclides da Cunha sobre os sertanejos é marcante no processo de criminalização da favela e de seus habitantes. As bases epistemológicas desta representação, no entanto, precisam ser contextualizadas justamente a partir do enfoque racial que Rodrigues desenvolve e que Sertões difunde. Assim, a criminalização do sertanejo e consequentemente dos primeiros favelados(as) do Morro da Favella tem uma gênese racial, não se tratando apenas de uma criminalização da pobreza. Para Rodrigues

“A raça é assim o elemento crucial de seu argumento a respeito da debilidade, física e mental da população brasileira e, finalmente, de sua debilidade cultural” (CORREA, 1998, p.190-191)

Em estudos que articulavam o saber médico à análise social, Nina Rodrigues atribuiu à raça não só à criminalidade, mas também a um estágio de evolução civilizatória, atrelando-a a estudos causais sobre patologias médicas e sociais. Para Rodrigues:

(...) os destinos de um povo não podem estar a mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração. A ciência, que não conhece estes sentimentos, está no seu pleno direito exercendo livremente a crítica e a estendendo com a mesma imparcialidade a todos os elementos étnicos de um povo. Não pode deter a confusão pueril entre o valor cultural de uma raça e as virtudes privados de certas e determinadas pessoas. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade – que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados (NINA RODRIGUES, 2004, p. 18)

Neste ponto, Nina Rodrigues aproxima sua perspectiva à de Hebert Spencer, situando a mestiçagem como um processo socialmente negativo por conta da herança negra que condicionava o comportamento destes indivíduos a uma vida social errática, atávica. Este pensamento estará muito presente na obra de Euclides da Cunha.

Gumplowicz é uma outra referência explícita em Sertões. Para Euclides da Cunha:

A índole incoerente, desigual e revolta do mestiço, como que denota um íntimo e intenso esforço de eliminação dos atributos que lhe impedem a vida num meio mais adiantado e complexo. Reflete — em círculo diminuto — esse combate surdo e formidável, que é a própria luta pela vida das raças, luta comovedora e eterna caracterizada pelo belo axioma de Gumplowicz como a força motriz da História. O grande professor de Gratz não a considerou sob este aspecto. A verdade, porém, é que se todo o elemento étnico forte "tende subordinar ao seu destino o elemento mais fraco antes o qual se acha", encontra na mestiçagem um caso perturbador. A expansão irresistível do seu círculo singenético, porém, por tal forma iludida, retarda-se apenas. Não se extingue. A luta transmuda-se, tornando-se mais grave. Volve do caso vulgar, do extermínio franco da raça inferior pela guerra, à sua eliminação lenta, à sua absorção vagarosa, à sua diluição no cruzamento. E durante o curso deste processo redutor, os mestiços emergentes, variáveis, com todas as nuances da cor, da forma e do caráter, sem feições definidas, sem vigor, e as mais vezes inviáveis, nada mais são, em última análise, do que os mutilados inevitáveis do conflito que perdura, imperceptível, pelo correr das idades. (...) *É que neste caso a raça forte não destrói a fraca pelas armas, esmaga-a pela civilização* (CUNHA, 1984, p. 49, grifos nossos)

Tomando emprestado do cientista polonês a hierarquização racial premente em sua obra, Siva (2012), no entanto, argumenta que a inserção de Gumplowicz em Euclides é parcial. Em Gumplowicz, a diferenciação das raças tem explicação pela organização do poder. No entanto, como afirma Silva (2012) em diálogo com Costa Lima (2000):

Euclides não soube perceber a singularidade da sua posição, a qual, entretanto, teria sido capaz de provocar, por seu antibiologismo, a emersão de um prisma completamente diverso da história particular da guerra e geral do país" (COSTA LIMA, 1997, p. 31). E outro momento, ele afirma de forma direta: "Euclides não o entendeu" (COSTA LIMA, 2000, p. 43 apud Silva, 2012, p.70).

Desta forma, entendemos que Euclides da Cunha não só se apropriou de autores deterministas e de esquemas sociais que pressupunham uma hierarquia racial, mas também produziu leituras enviesadas ou parciais de alguns destes autores, dando maior enfoque e peso analítico à estas perspectivas. Mais especificamente, Euclides construiu um enfoque pormenorizado e bastante sistemático para analisar o caso do mestiço, sua base conceitual para caracterizar o sertanejo. Onde

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, desponta vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é quase sempre, um desequilibrado (GALVÃO, 1997, p. 10)

Sendo, portanto, signatário das teorias que circulavam no Brasil a respeito da mestiçagem na virada do século XIX. Para Euclides da Cunha, o mestiço seria justamente um representante do desequilíbrio entre estágios diferentes de civilização, que compunham um mesmo organismo biológico e social de forma precária ou mal constituída. Seriam, portanto, tributários da decadência civilizatória dos negros, mas sem usufruir das “qualidades superiores” (ibid, p.101) dos brancos.

Em seu trecho “parêntesis irritante” (CUNHA, 1984, p.48), ou nos termos que Silva (2012) apresenta, “um divagar nada atraente”, Euclides da Cunha aponta a contradição heroica dos sertanejos, atribuindo a essa contradição, no entanto, o condicionamento racial. Para Silva

Essas formulações sobre as características do mestiço fazem parte de um arcabouço teórico que estará presente na análise dos indivíduos e suas ações durante o conflito. Categorias como atavismo, revivescência e o desequilíbrio e a instabilidade, geradas pela condição de mestiço serão sempre recuperadas para interpretar os personagens individuais e as suas formas de interação social. A religião e o medo são “mestiços”, o divertimento é “anacrônico”, a coragem é “selvagem”, a honra é “primitiva” e a oposição à República é fruto de sua incapacidade intelectual de compreender uma forma de governo fundamentada em critérios e regras abstratas (SILVA, 2012, p.79).

As características apresentadas por Euclides da Cunha são bastante articuláveis com as representações sociais que foram construídas sobre os(as) sertanejos(as) e, posteriormente, sobre os(as) favelados(as). Ao compreender melhor as bases teóricas que as originaram, é possível desenvolvermos alguns comentários acerca da invenção da favela e de como os Sertões geraram reflexos na construção de seu imaginário. Aprofundarei suscintamente essas questões abaixo.

3.4 Favela: a dupla invenção

Conforme exposto, as teorias raciológicas foram muito presentes na construção discursiva dos sertanejos e de Canudos, de uma forma geral. Admitindo o argumento de Valladares (2005) de que a favela enquanto representação social foi inventada à imagem de Canudos e dos canudenses representados em Os Sertões, temos, portanto, uma ampliação dos caminhos possíveis para que investigamos essa invenção da favela. Não apenas legada ao estigma da população rural, nem somente ao estigma da pobreza, a favela, inspirada em Sertões, foi construída através de bases que consideravam a raça como o elemento primordial para averiguação do seu estágio atrasado de civilização. A população negra e mestiça habitante das favelas da virada do século XIX, tem, portanto, como base fundamental para a sua representação estereotipada e estigmatizada, características raciais lidas a partir de perspectivas e teorias raciológicas.

Como vimos, há na genealogia da Favela de Valladares dois momentos cruciais que interligaram a representação estigmatizadora, e agora incluímos, raciológica, de Canudos ao Morro da Favella. O primeiro momento, de “descobrimento” da favela a partir de um “resquício sertanejo” entendidas como “roças” dentro da cidade, mas que vislumbravam os expectadores estrangeiros por já demonstrem um contingente populacional significativo, e do segundo momento onde a Favella torna-se, finalmente, favela, como problema social e urbanístico. Neste ponto é preciso alguns apontamentos sobre como entendemos esta população sertaneja, também racializada na obra de Cunha mas que, ao longo do século XX, “perde” seu aspecto racial pelo véu de silêncio e etiqueta, como nos lembra Abdias Nascimento.

Antônio Bispo dos Santos (2015) apresenta um mosaico de memórias que, sobretudo no ambiente escolar, acabaram por se consolidar no imaginário social brasileiro. Temos em seu argumento, inicialmente a memória da chegada dos portugueses como um desvio ou perda do caminho das Índias que conforma a palavra índios como nomenclatura dos povos originários do continente, e é utilizada como nomenclatura oficial destes povos no Brasil até os dias de hoje. Da mesma forma, a memória de que os “índios” haveriam se rebelado e que por isso foi necessário trazer um povo da África, mais dócil e domesticável, conforma a palavra “negro” como denominação oficial dessa grande variedade de povos que chegaram

aqui no contexto do sequestro, tortura e genocídio, ao qual damos o nome de escravidão. As palavras, cristalizadas nas memórias da colonização, generalizam o colonizado, e de acordo com Bispo dos Santos, servem como ferramenta de *adestramento*. Neste ponto, o autor foca sua investigação na relação entre o cristianismo e o adestramento colonial, apontando a religião como ferramenta importante na destruição dos principais valores socioculturais do que ele designa como povos afro-pindorâmicos¹ (ibid., p.37) (incluindo, portanto, “negros” e “indígenas” dentro deste conceito), numa forma de etnicídio.

O tensionamento que Bispo dos Santos expõe, articulando a memória por ele agenciada a partir do interior da organização social do quilombo (de onde é oriundo) com o que seria a historiografia “oficial” do Brasil, é bastante singular. O autor divide a população brasileira entre contra colonizadores e colonizadores e, expandindo sua análise a momentos posteriores à abolição da escravatura, vai produzindo novos conceitos ao olhar para o passado. O que Bispo dos Santos, em seu agenciamento de memória, chama de agricultura pautada nos saberes e ofícios tradicionais, na historiografia “oficial” do Brasil, trata-se da agricultura rudimentar ou atrasada, num momento anterior à mecanização do campo e à Revolução Verde, marcada pela política agrária da Ditadura Civil-Militar. O desenvolvimento tecnológico da Segunda Guerra Mundial, transportado do setor bélico para outros setores da vida moderna, é denominado, pelo autor, como lixo tecnológico que foi vendido para os países colonizados e usado contra as populações tradicionais a partir de uma estruturação de saberes técnicos voltados para a engenharia e para as ciências agrárias, tendo como consequência a criação das bases para o agronegócio da segunda metade do século XX. A consequência deste processo é o êxodo rural e a aceleração da destruição dos territórios tradicionais no país, nos quais o autor insere os povos ciganos, povos de terreiro, caiçaras, quilombolas etc. Tensiona, assim, o conceito de *população urbana* enquanto um conceito exógeno e arbitrário ao país, que desconsiderou a autodeterminação da diversidade de povos brasileiros,

¹ Antônio Bispo dos Santos chama os povos originários de povos pindorâmicos. Pindorama, que em tupi-guarani significa Terra das Palmeiras, é um termo que serve para designar todas as regiões e territórios do que se convencionou chamar de América do Sul após o processo de colonização (SANTOS, 2015, p.27). O autor adiciona o prefixo ‘afro’ ao termo no intuito de fazer menção a este conjunto de povos que enfrentaram e enfrentam a colonização, tanto no caso de povos indígenas (ou originários de Pindorama) como no caso da população preta, onde volta sua escrita, principalmente, para a força política de populações quilombolas e faveladas.

generalizados enquanto *população rural* (ibid., p.53). Traz, portanto, a perspectiva contra colonial para a discussão sobre a cidade e o meio rural:

Então, os colonizadores passaram a defender a tese de que o que agora um terço produzia no campo não era mais suficiente para abastecer as cidades, criando-se, assim, as condições para o que era lixo da Segunda Guerra Mundial virasse implementos agrícolas no Brasil. Os caminhões criados para transportar soldados agora se faziam necessários para transportar os trabalhadores. A produção em ciclos curtos e larga escala, inclusive os venenos utilizados como desfolhante para combater a capacidade de camuflagem dos adversários, foram reaproveitados na monocultura para combater as “ervas daninhas”. Assim, compulsoriamente, todo o lixo da Segunda Guerra Mundial transformou-se no grande pacote agroquímico dos tempos atuais. (SANTOS, 2015, p.54)

Expus, mesmo que de forma sucinta, essa sofisticada elaboração Bispo dos Santos para que, ao olhar para os sertanejos e para as representações das populações rurais, tenhamos ferramentas para descolonizar seus códigos não enunciadamente racializados. As favelas cariocas foram, justamente, uma das consequências do êxodo rural, sobretudo as favelas do Complexo da Maré, que tiveram sua população intensamente adensada no período da Ditadura Civil-Militar. De acordo com Ervartti (2003), o período de 1960 – 1980 no Brasil foi o período mais intenso de migração inter-regional campo x cidade, caracterizado pela fixidez das áreas de emigração, tendo como principal polo a Região Nordeste, e áreas de imigração centradas nos núcleos industriais do país, circunscritos ao eixo Rio-São Paulo.

O processo de modernização e de introdução ao capitalismo pós-colonial produz os imigrantes da grande cidade e sua codificação na favela enquanto favelados, transformando-se num misto de não-cidadãos com um devir-cidadão, ou seja, sujeitos em processo de tornarem-se algo, de existir para a cidade. Em outros termos, falamos da transição demográfica, aplicável aos países em pleno desenvolvimento capitalista, como pode ser observado em Britto (2009), ou mesmo, numa análise materialista mais inovadora, como visto em Harvey (1992), ao analisar a passagem do sistema fordista para o sistema flexível (pós-fordista) e/ou da condição moderna para a pós-moderna (na década de 60-70, nos países centrais, sobretudo nos EUA). Desta forma podemos entender o trabalho de Bispo dos Santo como uma breve história da Modernidade brasileira numa visão quilombola que, ao tensionar o desenvolvimentismo, bandeira evocada por grupos políticos do país situados em distintos espectros ideológicos, gera outras formas a estes processos, expandindo o inventário daquilo que se enquadra como população brasileira (ou de

Nação brasileira) ao considerar a diversidade cultural e étnica das populações que disputam o imaginário nacional do país.

Quando articulamos estas reflexões com a *etiqueta* (NASCIMENTO, 2016) que se construiu em torno da questão racial no Brasil, o autor atenta para o discurso positivo sobre a miscigenação como um signo importante para a formação da identidade nacional, numa perspectiva elogiosa e que silencia a problemática da raça no país, sob uma essência racial híbrida, imposta aos negros e mestiços brasileiros. Ao mesmo tempo que considerados híbridos, constrói-se uma estrutura discursiva que relega os aspectos não europeus ao esquecimento, ao estigma e/ou à violência.

Esta tensão racial, estudada por autores(as) como DiAngelo (2018), reatualiza as questões trazidas por Nascimento. Mesmo tratando-se de uma análise voltada para os EUA, que possui contextos raciais bastantes distintos do Brasil, o conceito de DiAngelo traz algumas considerações interessantes para nosso debate. A autora apresenta uma análise sobre a branquitude, onde afirma a existência de um ambiente social que “protege e isola o estresse relacionado às questões raciais” (DIANGELO, 2018, p.37). Esta proteção se dá não apenas pelo convívio das populações pela segregação socioespacial derivada da desigualdade social, mas também pela construção histórica das instituições, mídias, livros didáticos e representações culturais. Desta forma, o contato da branquitude com o estresse racial se dá por meio de uma “linguagem codificada racialmente” (ibid.). Esta codificação, portanto, substitui termos raciais por outros não racializados. Substitui-se “negro”(a) por “vulnerável”, “fragilizado” ou “branco”(a) por “urbano”, “central”, “favorecido” ou “privilegiado”. Assim “essa linguagem codificada racialmente produz imagens e perspectivas racistas enquanto reproduz a confortável ilusão de que a raça e seus problemas são o que “eles” [*os negros*] têm (...)” (DiAngelo, 2018, p.38, *grifo nosso*). Quando o estresse racial se coloca, seja por escolha de pessoas brancas, seja por contextos específicos, há uma reação característica da população branca enquanto um grupo social, funcionando como uma resistência ao tensionamento destes códigos. Esta falta de resistência psicossocial inculcada pelo isolamento racial produzido estruturalmente é o que DiAngelo chama de fragilidade branca (ibid.).

Em termos geográficos, a estrutura racial também produz múltiplas territorialidades, heterônomas em termos das relações de poder, mas muitas vezes

simultâneas. Ao mesmo tempo em que a produção de esquecimento das tensões raciais era conformado pelo véu de silêncio racial no Brasil e pelo mito da miscigenação, os territórios favelados eram também consolidados enquanto representação social problemática e estigmatizada no início do século XX e, conseqüentemente, nas bases sociais que constituíram a consolidação da república brasileira. Mesmo sob o véu de silêncio racial, outros códigos e linguagens serviram para demarcar estes territórios não-brancos, lidos sob lentes raciológicas em Cunha e pela intelectualidade carioca, mas recodificados como espaços “não-racializados” ao longo do tempo, substituindo a linguagem racial da pré-república, que permitia a enunciação e oficialização da estrutura racista, pela linguagem urbana, que transforma os códigos linguísticos desta estrutura em palavras como marginalização, pobreza, ausência e criminalidade. A mesma demarcação que mesmo não enunciada racialmente, produziu e produz a necropolítica e a contenção territorial justamente sob uma população majoritariamente afro-pindurâmica-descendente, como vimos anteriormente. Desta forma, podemos pensar que a favela é inventada como um conceito-problema e classificação socioespacial, sob estes aspectos, como uma territorialidade do racismo codificada pelo véu de silêncio, e portanto, fruto da colonização.

A análise, no entanto, não pode parar na racialização e no estigma como invenções da favela. Observamos, assim como no presente, também no passado, as (multi)territorialidades que constituem as favelas e a vida urbana dos(as) favelados(as). Com isso temos que a favela é também (e sobretudo) invenção de seus moradores. Se a Favella é, à princípio, uma produção da colonialidade latente do fim do século XIX, a favela é, ao mesmo tempo, o terceiro espaço, a pós-colônia, que digere a modernidade em seus próprios termos. A contenção territorial promovida pelo Estado (ou pela sua ausência) transmuta-se em aquilombamento. A necropolítica, em tecnologias faveladas de promoção da vida e de consolidação e expansão das redes de afeto. A desterritorialização das populações é subvertida, a todo momento, pela representação positiva, potente e de agregação transnacional da diáspora. Assim como a despatrimonialização e empobrecimento da população preta e favelada são tensionadas pelas redes de solidariedade que promovem uma profusão de circuitos econômicos não oficiais e que os disputam com outras áreas da cidade.

Posta estas questões mais gerais sobre a favela, encaminharemos, a seguir, as questões mais geograficamente específicas investigadas no escopo do Complexo da Maré e da favela de Nova Holanda.

4. A MARÉ E SEUS ESPAÇOS-TEMPO

Como mencionado anteriormente, a favela de Nova Holanda é uma das 16 favelas do maior conjunto de favelas do Rio de Janeiro, o Complexo de Favelas da Maré (figura 2). Dessa forma, cabe inseri-la num contexto espaço-temporal anterior ao seu próprio surgimento que diz respeito ao conjunto de ocupações e invenções habitacionais que foram sendo desenvolvidas ao longo do tempo, e que, devido ao seu processo de unificação territorial, conformou um dos maiores espaços contínuos de favela do país. Nesta seção buscarei trazer o contexto de construção da Maré, apresentando como o surgimento de Nova Holanda, já na década de 1960, se insere em suas problemáticas. A Maré, dessa forma, remete a tempos mais longínquos, mas que ajudam a compreender as dinâmicas territoriais de Nova Holanda, assim como os processos de agenciamento de memórias no Complexo, de uma forma geral.

Comumente, as narrativas que dizem respeito à gênese da Maré partem de uma narrativa que atrelam as primeiras ocupações ao desenvolvimento urbano da região, como parte do processo de modernização posto em prática pelo governo de Getúlio Vargas da década de 1940 e que teve como consequência a refuncionalização econômica e urbana das enseadas da região da Leopoldina através de um conjunto de aterramentos e abertura de vias. Parte fundamental desta refuncionalização foi a construção da Avenida Brasil, à época, Variante Rio-Petrópolis, e que tinha como objetivo principal ligar a capital federal a outros centros de produção industrial, numa política desenvolvimentista, gerando em nossa área de estudo, como consequência, o desenvolvimento industrial das áreas do entorno da avenida e na proximidade da Baía de Guanabara.

Sob esta constatação, a seguinte seção foi dividida em três subpartes. A primeira, apresenta as hipóteses de gênese do Complexo da Maré a partir do contexto da década de 1940, tendo como marco fundamental os primórdios da ocupação do Morro do Timbau, tida como primeira favela da Maré (VIEIRA, 1998; SILVA, 2006; DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013). A segunda tratou de articular diferentes cronótopos que matriciam o surgimento e ocupação da região, mais especificamente, a partir de olhares etnográficos para memórias tupis e da população preta que habitaram, em um período anterior, o ambiente da Guanabara (SILVA, 2015; BARBOSA, CUNHA e BARBOSA, 2021), trazendo narrativas que

descentram a primazia da urbanização moderna e capitalista como elementos ubíquos para compreensão das territorialidades que se desenvolveram ali. A terceira subparte traz a importância do associativismo favelado, sobretudo em Nova Holanda, para a consolidação territorial da Maré que conhecemos hoje, encaminhando a investigação para nosso recorte principal.

Figura 2: Mapa do Complexo de Favelas da Maré



Fonte: Redes da Maré (2019)

4.1. A Maré dos tempos modernos

Iniciarei nossa digressão através de autores mareenses que escreveram sobre o surgimento da Maré, utilizando, neste primeiro momento, os trabalhos de Vieira (1998) e Silva (2006). Estas produções não devem ser vistas de forma isolada pois fazem parte de uma profícua produção e atuação do Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (CEASM) em torno da história e memória do Complexo e de suas favelas, tendo como maior representante deste trabalho arquivístico e memorialístico, o Museu da Maré (criado em 2006). O acervo que hoje faz parte do Museu, foi produzido e organizado em um projeto anterior, chamado Rede Memória (de 1998), e que teve como produto o acervo Dona Orozina Vieira, onde buscou-se organizar, proteger e democratizar o acesso a documentos históricos da Maré¹. Quando ocorre a cisão do CEASM nos anos 2000, onde alguns dos seus integrantes saem da instituição para fundar a Redes de Desenvolvimento da Maré, criada em 2007 (CASTRO, 2012), temos a administração do Museu da Maré e do projeto Rede Memória mantidos pelo CEASM. Ao mesmo tempo, outros projetos ligados à memória passam a ser desenvolvidos pela Redes, passando, a partir de 2010, a serem articulados pelo Núcleo de Memória e Identidade da Maré (NUMIM). Esta cisão se explicita também por algumas divergências em relação à gênese da Maré, como veremos a seguir.

O Estado Novo e sua política de desenvolvimento urbano no distrito federal teve como principal referência a figura de Henrique Dodsworth que atuou como interventor do distrito no período ditatorial de Vargas (1937 – 1946). Foi sob a tutela de Dodsworth que a Comissão do Plano de Melhoramentos da Cidade do Rio de Janeiro foi instituída. A ideia era que a comissão reavaliasse o Plano Agache² e propusesse um novo plano de urbanização para a cidade. Dentre as iniciativas implementadas por este plano, houve, entre outras coisas, o desmonte do Morro de Santo Antônio, a abertura da Avenida Presidente Vargas e a construção da Avenida Brasil. Esta última, priorizada por conta dos investimentos no setor industrial que o governo de Vargas vinha ampliando. Este contexto, além de marcar uma guinada na política industrial do país, intensificou o processo de favelização na cidade do Rio de Janeiro, como explica Silva:

¹ Mais informações em <https://www.ceasm.org.br/museudamare>

² Plano de remodelação urbana do Rio de Janeiro elaborado pelo urbanista francês Alfred Agache no final da década de 1920.

A necessidade de mão-de-obra não especializada para a construção civil e prestação de serviços à classe média; abertura de novas vias de comunicação; ampliação do parque industrial e o conseqüente desenvolvimento do processo de industrialização da cidade; a disponibilidade de terrenos devolutos ou de pouco interesse para o mercado imobiliário; confirmaram o Rio de Janeiro como pólo de atração para os fluxos migratórios. Tal fato foi determinante para a explosão do fenômeno das favelas, a partir dos últimos anos da década de 1940. (SILVA, 2006, p.70).

A situação que engendrava um processo imigratório majoritário de pessoas oriundas do interior do Estado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, foi notada por Dodsworth, se tornando alvo de preocupações por parte do interventor, que em uma coluna escrita para o jornal *A Noite*, em 1945, descreveu a favela como “trindade macabra que contrastava com o surto do progresso nascente” (DODSWORTH, 1945, p.2), afirmando que:

Sem polícia de fronteiras, impedindo o acesso fácil e diário de indigentes, sem a proibição essencial de embarque no interior, de doentes e desamparados, sem fiscalização efetiva sobre as condições de vida dos habitantes, pois há quem more nas favelas com rendimento mensal de quatro mil cruzeiros, o problema, além de não ter solução, pela evidência da impossibilidade de recebê-la, adequadamente, se agravará cada vez mais, para tristeza da própria gente humilde e boa que habita as favelas, exploradas por algumas figuras sinistras que constituem a classe mais condenável e paradoxal desse meio trágico: os “proprietários do alheio”, que auferem renda dos terrenos de repartições, de instituições públicas, de particulares ricos, responsáveis, todos, em parte, por omissão ou culpa da existência das favelas. Em um conjunto de 14 favelas, a Comissão encarregada do estudo de sua higienização, apurou, em censo, os seguintes dados: naturalidade: Estado do Rio, 50,12%; Minas Gerais, 25,03%; Espírito Santo, 10,20%; São Paulo, 2,80%; Pernambuco, 2,07%; Baía, 1,48%; Santa Catarina, 1,10%; Paraíba, 0,83%; Ceará, 0,72%; Sergipe, 0,39%; Pará, 0,39%; Amazonas, 0,27%; Rio Grande do Sul, 0,37%; Maranhão, 0,22%; Rio Grande do Norte, 0,19%; Goiás, 0,19%; Mato Grosso, 0,14%; Piauí, 0,06%; Portugal, 2,30%; Itália, 0,06%; Espanha, 0,04%; Turquia, 0,04%; Síria, 0,04%; Estados Unidos da América do Norte, 0,04%; Bulgária, 0,02%; e Distrito Federal, 8,57% (DODSWORTH, 1945, p.2)

Dessa forma, temos a expansão e transformação da *urbe* através do Estado Novo, através de um processo que visou ampliar a reprodução do capital industrial no país e na cidade do Rio de Janeiro. As avenidas foram parte da estrutura urbana necessária para a circulação de produtos e de pessoas entre os principais eixos econômicos do país, como o Rio de Janeiro e a cidade de Petrópolis, à época, importante polo industrial (NATAL *et al.*, 2015). Nesta dinâmica, a população mais pobre serviu como parte da mão de obra que viabilizou os planos urbanísticos, tendo por conta disso, sua entrada na cidade facilitada para o trabalho. Ao mesmo tempo, a permanência na cidade dessa mesma população se torna, cada vez mais, uma preocupação constante do governo e de parte de alguns grupos sociais na urbe

carioca. Estas populações poderiam construir a cidade, mas não necessariamente usufruir de suas benesses urbanas e ali habitar.

A história da Maré, sob este prisma, é fruto da migração da população mais pobre que trabalhou e habitou áreas que foram aterradas e urbanizadas pela construção da Avenida Brasil. Inclusive, a vinda da primeira moradora da Maré para o Morro do Timbau na década de 1940 e o posterior surgimento e expansão de outras favelas do Complexo, corrobora com a preocupação de Dodsworth em relação ao crescimento de favelas no período¹. Assim explica Silva:

No final da década de 1930, a região ainda estava praticamente *intacta*, como descreve Magalhães Correa na série de excursões que realizou pela Baía de Guanabara.[...] Já, em 1947, após a inauguração da Avenida Brasil e a instalação das primeiras indústrias e equipamentos institucionais na região, os jornais noticiavam a ação do prefeito Mendes de Moraes, nomeado por Dutra, no sentido de demolir cerca de 800 barracos de uma grande ocupação que se formou no final da rua Nova Jerusalém, e que mais tarde deu origem à Favela da Baixa do Sapateiro. (SILVA, 2006, p. 71-72, *grifos nossos*)

Este fragmento é significativo para entendermos a temporalidade agenciada pelo enredo da autora. Silva faz menção ao relato de Magalhães Correa para o Correio do Amanhã em 1936 que detalha, ao passear de barco pela Enseada de Inhaúma², a existência de um conjunto de casas enfileiradas na proximidade do antigo Porto de Inhaúma:

Às 13 ½ largamos rumo ao Engenho da Pedra, distante 1.200 metros, entramos no Canal do Fundão, passando pela Pedra da Cruz, margeamos a orla de mangue Rizopha Mangle e Auicenia, na Corôa das Negras; bandos de garças levantavam vôos; destacam-se agora o morro de Inhaúma, a Ponta do Tibau [...]. Tomamos a direção sul, aprofundando para o Canal de Inhaúma. No continente a Ponta do Thibau, na encosta do Morro de Inhaúma; este é de constituição granítica, quase abrupto, formando uma grande pedreira, tendo na parte E. um porto abrigado, que se prolonga para o S., é o velho Porto de Inhaúma, onde se destacam casas enfileiradas, de formato de chalet, outras isoladas; no caes barcos; grupos arboreos; quase não há praia a não ser uma pequenina enseada conhecida por praia de Inhaúma. Em frente ao Porto, separada pelo canal, a ilha do Pinheiro (CORREIO DA MANHÃ, 1936, p. 29 apud SILVA, 2006, p. 72)³

É notável que o relato, mesmo fazendo menção a construções e habitações já em 1936, é lido pela autora como referente à uma região *praticamente intacta*. A

¹ Na década de 1940, temos o surgimento das favelas Morro do Timbau, Baixa do Sapateiro (1947) e Marcílio Dias (1948). Na década de 1950, temos o surgimento das favelas Parque Maré (1953), Parque Rubens Vaz (1954), Parque Roquete Pinto (1955), e Parque União em 1961. Estas favelas surgiram a partir da ocupação espontânea da população oriunda de outras favelas e áreas do Rio de Janeiro, assim como de outras regiões do país (REDES DA MARÉ, 2020). Para maiores informações, consultar o anexo 1.

² Localizada entre a ponta do Caju e a extinta Praia de Maria Angu (que ficava, na parte litoral, entre os bairros de Bonsucesso, Penha e Ramos).

³ Trecho retirado do jornal Correio do Amanhã de 24 de maio de 1936. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/089842_04/33888.

demolição dos 800 barracos em 1947 explicita um conjunto de ocupações e habitações que foram construídas no contexto das obras da Avenida Brasil, mas não exclui uma sociabilidade progressista na região. Na realidade, presume-a..

O trabalho de Silva e Vieira tem como marco fundamental a chegada de Dona Orozina Vieira (figura 3), tida como primeira moradora da Maré (SANTOS e SILVA, 1983; VAZ, 1994; VIEIRA, 1998; SILVA, 2006). Mulher negra, mineira e oriunda da cidade de Ubá, ela decide morar no local por se interessar pela beleza natural que experimentara ao passear pela primeira vez na Praia de Inhaúma, se mudando logo em seguida para o Morro do Timbau, que tinha a referida praia como parte da encosta do morro. Assim é narrada a história do primeiro barraco da Maré e, de acordo com Vieira, é a partir deste contexto que a região passa a apresentar diversos elementos que propiciaram a ocupação:

Já no final da década de 1940, a área oferecia todas as condições para a ocupação: tratava-se de área cuja propriedade era desconhecida, em boa parte terras devolutas e terrenos de marinha, em proximidade à área industrial, próxima ainda à importante via de acesso – Avenida Brasil - cujos terrenos de pedreiras, encostas e manguezais não tinham interesse para a especulação (VIEIRA, 1998, p.47).

Percepção esta reiterada, anos depois, por Silva:

Foi nesse contexto de rápidas transformações na cidade do Rio, que teve início a formação das favelas localizadas na região da Maré. Sem dúvida, a construção da “Variante Rio-Petrópolis” – posteriormente Avenida Brasil -, durante a gestão de Henrique Dodsworth, foi de suma importância para o surgimento e o crescimento das ocupações que deram origem à Maré. (SILVA, 2006, p. 71)

A figura de Dona Orozina torna-se marcante para o enredo genealógico da Maré, ao mesmo tempo em que o primeiro acervo de memória sobre o território, produzido, organizado e difundido pelo CEASM passa a receber seu nome. É interessante notar que mesmo dentro de uma genealogia moderna, o cronótopo de chegada da primeira moradora da Maré é acionado não a partir de uma referência direta ao desenvolvimento capitalista do período, mas sim, pela narrativa de valorização da geografia local e das belezas naturais da Enseada e da Praia de Inhaúma através da história de Orozina, que ao enxergar o valor paisagístico da região decide morar no Morro do Timbau. Como apresenta Vieira, a partir do primeiro relatório sobre a favela produzido por Carlos Nelson Santos e Maria Lais Silva, em 1983:

A ocupação da comunidade propriamente dita se dá a partir da chegada da primeira moradora, d. Orozina, que num passeio de final de semana se apaixonou pelo lugar, e recolhendo a madeira que a maré trazia, demarca uma área e constrói o primeiro barraco e assim nos é contada por Carlos

Nélson: “[...] Havia ali uma praia, então limpa e agradável. Se chamava Praia de Inhaúma, embora o bairro do mesmo nome ficasse distante, no interior do tecido urbano. Foi ali, aliás, como resultado de um passeio de domingo à Praia de Inhaúma que os primeiros ocupantes se apaixonaram pelas características da localidade. Nada existia ali, exceto o matagal que, na linguagem do dia a dia significava que a região estava coberta de espessa vegetação. A praia estava coberta de pedaços de madeira trazidos pela **maré**, e que pareciam sugerir seu uso para alguma boa finalidade. E foi isto exatamente que uma mulher inteligente fez, ignorando os protestos de seu marido e começando a juntar pedaços de madeira, com o intuito de levantar um barraco naquele ponto deserto que parecia não ter interesse a ninguém. Este primeiro casal vinha do centro do Rio, onde vivia numa casa de cômodos, atrás da Estação da Central do Brasil. A mulher tinha acabado de chegar do interior de Minas Gerais e não conseguia viver sufocada no pequeno cômodo, ‘com chuva caindo em goteiras’.

Ela escolheu um ponto seco conveniente, numa pequena elevação próxima ao mar e levantou seu pequeno barraco com os materiais que a maré trazia de graça. Mais tarde ela se dedicou a plantar árvores frutíferas e uma horta e a cercar seu ‘território’. Ela conseguiu fazer tudo sem que qualquer pessoa a perturbasse. Mesmo assim, o casal estava bastante assustado, percebendo que eles estavam ocupando algo, sem autorização, que não lhes pertencia” (VIEIRA, 1998, p. 43-44, *grifo do autor*).

Esta narrativa, desenvolvida, à princípio por Antônio Carlos Vieira, integra-se, de acordo com Claudia Rose da Silva (2006), a diversos projetos que visavam difundir a história de fundação da Maré e promover a unificação das favelas do Complexo. Dona Orozina foi (e ainda é), desta forma, parte do mito¹ fundamental do território num acervo que passava a ter documentos oficiais, fotografias (principalmente), mapas, jornais, documentos particulares doados por moradores, monografias, teses etc.

O agenciamento da memória de Dona Orozina não se deu através de estratégias étnicas (para voltarmos ao termo de Ribard) que poderiam afrodescender e reinterpretar a gênese da Maré, no entanto, cabe-nos ressaltar a importância de um enredo que parte do pressuposto da liberdade de compreensão estética e de escolha de uma mulher negra. A história de Orozina passa por outros meandros no associativismo da Maré, por onde nossa travessia nos leva mais à frente. Por hora, voltemos a algumas tensões que complexificam esta invenção da Maré a partir de referenciais modernos.

¹ Os mitos, além de presentes de forma onipresente em todas as sociedades, não devem ser vistos aqui como postulações equivocadas ou ingênuas sobre a realidade, mas sim, muito mais numa episteme andersoniana (ANDERSON, 2008) que os vê como partes fundamentais de invenção e construção das comunidades, que, de acordo com o autor, sempre são imaginadas. Neste ponto os mitos adquirem aspectos de marcas simbólicas que conformam, possibilitam a circulação e promovem a adesão de estratégias identitárias, como nos lembra Ribard (2010), incidindo numa melhor compreensão das territorialidades que, através dos espaços-tempo matriciados em estratégias narrativas, conformam determinada temporalidade.

Figura 3: Dona Orozina Vieira, parte de um dos mitos fundadores do Morro do Timbau



Fonte: Acervo Dona Orozina Vieira, Museu da Maré ¹

Ao passar do tempo, outros grupos produziram ressalvas a esta genealogia, no sentido de deslocar a centralidade do Morro do Timbau e da figura de Orozina na história de consolidação da Maré. É aí que se torna relevante dialogarmos com o trabalho realizado pelo Núcleo de Memória e Identidade da Maré (NUMIM), que passa a disputar estas narrativas de forma integrada ao trabalho da Redes da Maré, após a cisão do CEASM nos anos 2000

O NUMIM foi criado em 2010 com o objetivo de atuar no constante processo de (re)elaboração de memórias da Maré, registrando, produzindo e disseminando relatos e vivências mareenses. Do trabalho de pesquisa e do registro de histórias orais de moradores e moradoras mais antigos(as), surgiram as publicações de 2012 (Memória e identidade dos moradores de Nova Holanda) e de 2013 (Memória e identidade dos moradores do Morro do Timbau e Parque Proletário da Maré). É interessante ressaltar que o trabalho realizado visou produzir e disseminar uma investigação sobre a memória da Maré como um todo, mas o núcleo é oriundo da favela de Nova Holanda, com pesquisadores(as) que foram, inclusive, partícipes da criação da Chapa Rosa e do movimento associativista em Nova Holanda e na Maré desde a década de 1970 e 1980. A prerrogativa de produzir livros que contassem a história das 16 favelas parou nestas três, mas o núcleo é ainda bastante ativo hoje, com trabalhos mais voltados para a disseminação de memórias, e nem tanto voltados para a produção acadêmica em si.

¹ Disponível em museudamare.org

Quando olhamos para o trabalho desenvolvido no livro *Memória e Identidade do Morro do Timbau e Parque Proletário Maré*, a história apresentada por Claudia Rose Silva e Antônio Carlos Vieira se desloca. Em Diniz, Belford e Ribeiro (2013), o surgimento da Maré se dá através de dois núcleos principais: o da Praia de Inhaúma e o do Morro do Timbau. A região do topo do Morro, de acordo com os autores, tem seu registro mais antigo datado de 1904, como uma área de pedreira e de população rarefeita até a década de 1940, quando a ocupação se intensifica a partir da construção da Avenida Brasil. Dessa forma, a narrativa sobre o núcleo de formação do Timbau conforma o enredo de Silva e Vieira. No entanto, a narrativa em torno de Dona Orozina, mesmo considerando-a parte da primeira geração de pessoas que ocuparam a parte alta do morro, é deslocado. Os autores argumentam que a primeira ocupação da Maré se deu na área mais baixa, a da Praia de Inhaúma, e depois se expandiu para o Timbau.

Diniz, Belford e Ribeiro (2013) argumentam que o núcleo de ocupação do Morro do Timbau, retratado no cronótopo da chegada de Dona Orozina, é parte do processo de ocupação que já ocorria anteriormente na Praia de Inhaúma. O que torna a história de Orozina diferente é que ela amplia o processo de ocupação da encosta ao morro, abrindo precedente para outras pessoas que viram no Morro do Timbau um local interessante para a habitação, principalmente por não possuir manguezais ou áreas alagadiças. Este processo de ocupação vai ser intensificado justamente na década de 1940.

A construção da Avenida Brasil propiciou, além da ida de trabalhadores ligados a construção civil e que posteriormente ocuparam a região, também a transformação da área de várzea e da orla da Baía de Guanabara num abrangente corredor industrial. Este corredor criou uma área favorável para a ocupação entre a Avenida Brasil e a Baía de Guanabara, que agora passava a possuir conexão com o centro da cidade, via modal rodoviário. Dessa forma, a pequena ocupação que decide viver sob o regime das *marés*, se amplia nos anos seguintes à construção da Avenida Brasil e passa a ser a fundação do que tornar-se-ia, entre a década de 1940 e os anos 2000 (REDES DA MARÉ, 2019) o grande complexo de favelas que se estende das portas da Fundação Oswaldo Cruz e do bairro do Cajú até as Ilhas do Governador e do Fundão¹.

¹ Ver anexo 1: Configuração Territorial da Maré – Modos de ocupação (REDES DA MARÉ, 2020)

À revelia do que comumente se produziu até então sobre o surgimento da Maré, ao olhar para o núcleo de ocupação da Praia de Inhaúma, os autores atentaram para o fato de que as primeiras ocupações se deram não no Morro, mas justamente na área da praia, estimuladas pela atividade pesqueira e pela ocasião da área ter sido consolidada desde o século XVI por conta da construção do Porto de Inhaúma¹, onde diversos aterros foram realizados já naquela época pelo Estado. Mesmo com a perda de importância do Porto para a economia do Rio de Janeiro, a enseada era reaproveitada pelos moradores para locomoção e pesca, utilizando pequenas embarcações. Através de entrevistas a moradores mais antigos do Morro do Timbau, os autores atestaram a existência de cais menores, trapiches ou ancoradouros que permitiram identificar, inclusive, a existência de trabalhadores não residentes na Praia de Inhaúma, mas que moravam próximos, em localidades como Bonsucesso. Além do uso da Praia, parte desta população resolveu habitar a região, criando uma colônia de pescadores ali muito antes da Avenida Brasil ser construída:

Acreditamos, portanto, que devido às condições favoráveis à pesca e a outras atividades ligadas ao mar, como o transporte, o reparo e a construção de embarcações; devido ao pequeno núcleo populacional e comercial remanescente do período em que o Porto de Inhaúma possuía maior relevância na região; e devido às atividades da pedreira do Morro do Timbau, a Praia de Inhaúma foi uma região suficientemente conhecida e dinâmica para atrair novos moradores, sobretudo aqueles que não dispunham dos recursos necessários para adquirir um dos lotes nos arredores das estações ferroviárias que nucleavam os nascentes bairros suburbanos da Leopoldina. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.37).

Desta forma, ao olhar para a formação do primeiro núcleo de ocupação, os autores apresentam um conjunto de informações que trazem maior complexidade aos usos e sociabilidades anteriormente observadas não só na praia, mas que também acabam por integrar a história da Maré à Enseada de Inhaúma e à Fazenda Engenho da Pedra, “uma das grandes propriedades que compunham a freguesia de Inhaúma” (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.24-25).

Este enredo evoca o cronótopo da atividade pesqueira pregressa na região, a partir de entrevistas com diversos moradores antigos que habitaram tempos primordiais destas favelas e que se deslocaram para lá por conta da proximidade

¹ “O Porto de Inhaúma foi construído em 1570 para o escoamento da produção de açúcar e de aguardente de várias fazendas. Circulava por ele toda a sorte de embarcações que transportasse cargas e passageiros (canoas, faluas etc.), ligando a região principalmente a São Cristóvão, ao Caju, às ilhas da enseada e ao centro da cidade. A estrada do porto corria até o interior, recebendo as vias que cortavam as fazendas da região. Sua importância estratégica levou à formação em seu entorno de um pequeno comércio e núcleo populacional” (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.59). Com as transformações da capital e com a gradativa mudança para a matriz de transporte ferroviário, no final do século XIX o Porto entra em decadência, sem, contudo, ser totalmente abandonado.

com o litoral da Baía de Guanabara. Através deste cronótopo, que sem data definida situa-se em um momento anterior à década de 1940, é possível empurrar um pouquinho mais a temporalidade da Maré para além da Avenida Brasil e da modernidade varguista. Ao mesmo tempo, amplia-se a memória da força política destes habitantes.

Ou seja, a Maré é, desta forma, fruto da periferização e da precarização social oriunda do processo de urbanização e industrialização, linguagens espaciais e produtivas do capitalismo moderno. Mas é também fruto da luta e inventividade dos seus moradores que transformaram áreas alagadiças em terra habitável, em residências, arruamentos, praças, em lares e redes de sociabilidade, num contexto anterior à industrialização da região, em contato mais direto com a vida marinha da Enseada. Vida marinha essa que foi gradualmente sendo destruída pelo avanço urbano e ambientalmente nocivo da cidade que se modernizara. É preciso ressaltar que estas habitações pesqueiras eram ocupações em proporções menores do que aquelas observadas na década de 1940, e que se tratou, de fato, de uma grande transformação ambiental e socioeconômica na região da Enseada de Inhaúma, com aterramentos que substituíram áreas de manguezais, num momento em que mangues ou áreas alagadiças possuíam um valor negativo, sobretudo por serem consideradas, à época, responsáveis pela proliferação de mosquitos e doenças.

Esta ocupação pesqueira e, muitas vezes esporádica, nos arredores do antigo Porto de Inhaúma ao longo do crescimento populacional da região na década de 1940, foi a base para o surgimento da Favela “Rala Coco”, também chamada de Favelinha de Inhaúma, que de acordo com os autores, tratou-se da primeira favela da Maré, e é mais antiga do que a ocupação da parte alta do Morro do Timbau. Esta favela, no entanto, foi removida em 1973 no governo Carlos Chagas, sob a justificativa de que havia a necessidade de melhoria dos acessos à Cidade Universitária. Parte dos seus moradores foram para o conjunto COHAB, em Bonsucesso, e a outra parte para Santa Cruz, na Zona Oeste da cidade.

A Enseada de Inhaúma e seu respectivo porto fazem parte de um contexto regional mais amplo, e estiveram inseridos na dinâmica periurbana e rural da Freguesia de Inhaúma, criada em 1743. A história desta freguesia acomoda a expansão urbana dos séculos seguintes, onde se formaram núcleos em torno da linha férrea, que deram origem a uma parcela do subúrbio carioca que recebeu o nome de Região da Leopoldina, como explicam Barbosa, Cunha e Barbosa (2021)

Até o final do século XIX, o transporte fluvial foi o grande responsável pela urbanização do sertão carioca. Em 1886 a Northern Railway (Estrada de Ferro do Norte) abriu estações de Amorim (atual Manguinhos), Bonsucesso do Rio (Bonsucesso), Ramos e Penha. Em 1898 a linha passou para o controle da Estrada de Ferro Leopoldina, com as estações Penha Circular (1917), Brás de Pina (1910), Cordovil (1910) e Parada de Lucas (1920), e a Estação da Leopoldina em 1926. Barbosa, Cunha e Barbosa (2021, p.141)

O poder construtivo deste enredo em relação à Maré está no argumento de que a substituição da atividade portuária pelas linhas férreas produziu “terras devolutas” na enseada de Inhaúma, povoada por manguezais e áreas alagadiças. O que eu ressalto aqui é que o declínio de importância regional do Porto de Inhaúma, substituído pelo trem, acompanha o “vazio” de narrativas sobre a região. Esta condição irá se modificar apenas nas décadas de 1930 e 1940 com o governo de Getúlio Vargas e seu projeto industrial que intensifica a descentralização das atividades industriais do centro e de parte da Zona Sul, levando-as para um subúrbio já servido por linhas férreas desde o século XIX. Com isso, houve o aumento de preço dos terrenos na região da Leopoldina e a desvalorização dos terrenos alagadiços da Enseada de Inhaúma, onde a população mais pobre passou, cada vez mais, a ocupar. Esta ocupação se intensifica com a construção da Avenida Brasil, e é nesta década que a temporalidade dos territórios da Maré, comumente, nas narrativas que vimos, se inicia.

O que está em jogo nesta disputa de narrativas é que, primeiramente, o local de fala e de produção dos e das autoras modifica a centralidade da marca identitária utilizada, assim como seu cronótopos (entre Orozina e pescadores(as)). A projeção espaço-temporal muda de centro para que a narrativa se aproxime mais ou menos de determinados grupos políticos, mesmo que de forma não intencional, alternando-se entre o Morro do Timbau e a Praia. Em segundo lugar, temos que a compreensão de uma sociabilidade anterior à construção da Avenida Brasil promove a dilatação da temporalidade mareense, produzindo, por conseguinte, uma continuidade histórica com a Freguesia de Inhaúma e com o Porto de Inhaúma. O trabalho dos autores torna, de certa forma, opaca a temporalidade exata de surgimento da Maré, pois passam a considerar a atividade pesqueira e construção de vilas de pescadores na região, sem uma “data de início” definida. Essa “incerteza” promovida pela sobreposição de distintos cronótopos nos permite enxergar uma brecha construída pelos autores ao disputarem temporalidades já territorializadas, à época, para a formação da Maré. Esta brecha nos permite avançar no tempo, expandindo

temporalidades, visibilizando grupos, entre territorialidades e vidas que se interligam através da memória, como veremos na próxima seção.

É interessante pensar ainda que, em grande parte das vezes, os planos urbanísticos que promovem a abertura de estradas acabam trazendo, por consequência intencional ou não, apagamentos em forma de sobreposição de paisagens. Se trata de políticas que escolhem a paisagem vencedora, e com ela, representa-se a sociedade que se impõe (ou se quer impor). Esta dinâmica é visível, por exemplo, no caso do Cajú, que tem parte de sua praia aterrada, e é “soterrado”, paisagisticamente falando, pela Ponte Rio-Niterói na década de 1970. Ou na direção oposta, quando a Avenida Perimetral é derrubada nos anos 2010¹ para que, entre outras coisas, “lembrássemos” da paisagem que existia por debaixo dela, num projeto que visou reintegrar, via interesse do mercado imobiliário, a área portuária (ou ao menos parte dela) ao nosso imaginário espacial da cidade. O caso da Avenida Brasil não é diferente. No entanto, a vida pré-moderna ou colonial litorânea e guanabarina que promovia uma fecunda dinâmica social e territorial, não foi alvo, naquele momento, de movimentos em busca do não esquecimento.

Dessa forma, o próximo passo foi o de pensarmos na existência pregressa de uma cidade marítimo-fluvial viva pela grande influência da guanabara e de rios oriundos do relevo fluminense. Essa cidade foi aterrada, asfaltada e asfixiada pelo desenvolvimento capitalista que pedia, a cada década que passava, mais ferrovias e rodovias, e menos água, encolhendo a soberana Baía e transformando seus rios em “valões”, em depósitos de lixo. Quando aprendemos algumas lições a partir da “descoberta” do soterramento intencional do Valongo e da Pequena África ao longo de sua investigação arqueológica, percebemos que os aterramentos não são feitos somente sob as águas, mas também acabam por levar cosmografias inteiras para debaixo da história. Por sorte, ou por luta, a Maré representa, antes de mais nada, o movimento contínuo das águas. E nesta dinâmica, alguns trabalhos vêm trazendo de volta para a terra a história pré-moderna da Maré, como veremos na próxima sessão.

¹ A Avenida Perimetral, localizada na região portuária da cidade do Rio de Janeiro foi começou a ser derrubada em 22/10/2012, com parte das obras de transformação da cidade inseridas no projeto Porto Maravilha, em meio a grande noticiário nos principais jornais da cidade, como vemos em <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/10/viaduto-da-perimetral-comeca-ser-derrubado-nesta-segunda-no-rio.html>

4.2. A Maré de tempos afro-pindorâmicos

A palavra indígena de Morro do Timbau (*Thybau*), em sua origem tupi, significa “entre águas”, (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.26), e como afirma Barbosa, Cunha e Barbosa (2021, p.23): “A história do mudo começa quando atribuímos nomes aos lugares e às paisagens onde nossas existências acontecem”. Thybau, portanto, remete-nos ao mundo tupinambá e sua ocupação originária da Enseada de Inhaúma e de todo litoral e recôncavo da Baía de Guanabara (*seio do mar*, em tupi). No referido livro, *As águas encantadas da Baía de Guanabara*, de 2021, desloca-se, novamente, o enredo de surgimento da região para outras temporalidades, através do olhar etnográfico para espaços-tempo de Pindorama:

Era Guanabara não só as águas do mar, mas também tudo que continha de terras adentro. Os manguezais, os brejos, as lagoas e as lagoas encravados as planícies litorâneas com a flora e a fauna em exuberância. O seio do mar se prolongava para gerar vidas, muitas vidas de plantas, aves peixes e seres humanos. Eram também Guanabara as praias, as restingas, os pontões e os terraços onde as águas depositavam a fina areia, ou encontravam seus limites para sua passagem ao esbarrar em morros e colinas verdejantes da Mata Atlântica. Os rios corriam também para compor a imensidão líquida. Carioca, Maracanã Irajá, Sarapuí, Meriti Iguaçu, Suruí e tantos outros, a formar uma rede fluvial ampla e com o significado de seus nomes inscritos na vida dos donos da terra (Barbosa, Cunha e Barbosa, 2021), p.24

Muito diferente da ideia de “terras devolutas”, rarefeitas, sem valor ou vazias, os autores chamam atenção para a existência de outra cosmografia. Para além do tempo que remete à Freguesia de Inhaúma, houve ali a *taba* (aldeamento) de *Pirakãiopã* que se localizava próxima às margens da baía, no atual bairro de Bonsucesso (ibid.). No século XVI, esta área recebeu o nome de *Tapera* de Inhaúma. A palavra *tapera*, que em tupi antigo quer dizer “aldeia que foi”, mostra aquilo que foi destruído e apagado de nossas memórias.

No entanto, as palavras ainda originam mundos, e quando olhamos para o belíssimo trabalho de Rafael Freitas da Silva, no livro *Rio antes do Rio* temos uma cartografia de espaços-tempo tupis que se fazem lembrar na resistência ao colonialismo através, principalmente, da linguagem que ainda marca o conjunto de topônimos, arruamentos e praças, trazendo o pequeno pedaço da história das 84 *tabas* que aglutinavam a vida tupinambá e terminou no entorno da Guanabara. Aldeias de enormes dimensões, com populações que chegavam a 12 mil habitantes em cada uma delas formando um contingente expressivo de 80 mil tupinambás. A vida pindorâmica não era nada rarefeita, nem em termos populacionais (para a

época), nem em termos socioculturais, as tabas significavam a articulação de territórios fundamentais para a vida tupi, onde havia a coleta de raízes, caça, pesca, cultivo, artesanato e produção de objetos fundamentais para suas sociabilidades, como as embarcações, onde “podemos falar de um modo de vida costeiro-florestal-atlântico traduzindo completamente relações com a natureza dos povos originários da *kûanábará*” (Barbosa, Cunha e Barbosa, 2021, p.34). A baía em si era vista como um lugar idílico, que recheava os mitos do paraíso tupinambá:

O seio do mar era a paisagem da lenda divina, um paraíso natural de abundante fauna e flora, rios de águas límpidas, lagunas, manguezais, matas a convidar o repouso dos viajantes. Os sambaquis (enormes depósitos de conchas e ossos) encontrados na costa da baía, que datam inclusive de antes da chegada tupi (quando esse território ainda era ocupado pelas tribos do tronco linguístico Macro-Jê), indicam a imensa fartura desse paraíso natural. Lendas e vidas se misturam nas águas encantadas da Guanabara. (ibid., p.31).

A Guanabara idílica dos tupis era ainda maior em extensão do que essa que vemos hoje. A expansão urbana que secou e aterrou grande parte da baía fez com que essa paisagem se modificasse abruptamente ao longo do tempo. Os brejos, pântanos e manguezais, inimigos dos higienistas do império e da primeira república, eram parte integrante da Guanabara tupi. De acordo com os autores, as maiores extensões dessas feições se davam na

“grande enseada de Inhaúma (que hoje corresponde do bairro do Caju até a afogada Praia de Maria Angu), no Saco de São Diogo (que hoje corresponde do Campo de Santana até a Praça XI), nas ilhas de Paranapuã (atual Ilha do Governador) e do arquipélago do Fundão, na foz dos rios Meriti, nas beiradas de rios como o Sarapuí, Saracuruna, Macacu, Guapimirim, Guaxindiba e Imboassica” (ibid., p.28)

Assim os autores, ao trazerem espaços-tempo tupinambás, deslocam o enredo de ocupação originária da Maré, e reconfiguram a forma de entendermos a geografia da região. O uso e a ocupação da Enseada de Inhaúma, dessa forma, não é somente resultado do processo de desvalorização da terra ao tornar-se distante das ferrovias do século XIX e XX. A Enseada se conforma enquanto encruzilhada fundamental de transição entre as territorialidades tupis e coloniais. Como vemos em Silva (2013), os tupis ocupavam, principalmente, as fozes dos rios, onde comumente se formam os manguezais, os brejos e muitas das áreas alagadiças, e tinham, também na pesca e na navegação, um conjunto de tecnologias que traduziam sua interação com o ambiente guanabarino.

Para além do paraíso idílico tupi, através dos séculos de invasão e colonização portuguesa, a Guanabara tornar-se-ia integrada à dinâmica urbana da

cidade do Rio de Janeiro. As praias, os brejos e os manguezais, mesmo considerados à época como áreas insalubres, eram parte da rede marítima e fluvial que interligava a economia colonial, tanto para o mercado externo como interno da colônia. Como nos explica Silva (2015), a expansão da cidade do Rio de Janeiro se deu dos morros do centro, áreas importantes para o controle territorial, para as áreas alagadas e litorâneas. A importância termiminó e tupinambá nessa primeira etapa de expansão da cidade é considerável, pois foi a partir do contato com os povos originários que os portugueses puderam ampliar o território colonial, transformando, progressivamente, os caminhos tupis em estradas, os rios navegáveis em parte da rede marítimo-fluvial para circulação de mercadoria, e as *tapas* e áreas próximas da junção dos rios com o mar, em ancoradouros, cais e portos. Mesmo resguardando os nomes e toponímias tupis como testemunho, a estrutura social *tupi* que povoava a Guanabara vai sucessivamente sendo transmutada em estrutura social moderna/capitalista que fez uso, inicialmente, do transporte marinho como principal meio de locomoção, transformando, ao menos sob determinados aspectos, a guanabara tupinambá e termiminó em uma *hinterlândia*, como detalham Barbosa, Cunha e Barbosa:

É nesse contexto geográfico que os portos fluviais do recôncavo, como Estrela, Iguaçu, Piedade, Pilar, Porto de Caxias e Magé assumiram papel fundamental para a circulação de produtos agrícolas, sobretudo para a comercialização do açúcar e cachaça no mercado colonial. Em contrapartida, surgiram, no caminho entre eles e a cidade, os já esquecidos ancoradouros marítimos do Caju, Inhaúma, Irajá e Maria Angu, localizados na vasta enseada de Inhaúma e do Irajá. É nesse movimento que podemos afirmar que rios, enseadas e praias com seus portos passaram a construir a *hinterlândia* marítimo-fluvial da cidade do Rio de Janeiro. (Barbosa, Cunha e Barbosa, 2021, p.65)

O trabalho dos autores permite que enxerguemos a Enseada de Inhaúma e de Irajá como parte desta *hinterlândia* que se constitui no período colonial. A palavra aponta para uma formação socioespacial que é refratária da atividade portuária e de dinâmicas marítimas e costeiro-fluviais na Baía e do conjunto de rios navegáveis do Recôncavo da Guanabara. Com a consolidação da invasão portuguesa na Guanabara, houve progressivamente a intensificação das atividades econômicas nas freguesias rurais, como a de Inhaúma e Irajá. Neste contexto, construiu-se uma rede de portos, cais e ancoradouros para o escoamento da produção que interligava os portos maiores ao longo do recôncavo da Guanabara, a portos ou mercados do centro da cidade:

(...) o desembarque de passageiros e mercadorias nobres se concentrava nos atracadouros entre os morros do Castelo e de São Bento, ficando os ancoradouros do Valongo, da Saúde e da Gamboa recebendo os produtos trazidos pelas naus de maior porte ou aquelas do recôncavo. No século XIX, as enseadas da Prinha, do Valongo, do Alferes e da Gamboa, com uma atividade portuária intensa, sofreram novos aterros. E, ao mesmo tempo, companhias de navegação lá se instalaram para o transporte de carga de passageiros, especialmente para São Cristóvão, Inhaúma e Irajá (ibid., p.59)

O fluxo de pessoas e mercadorias, dessa forma, não era direto e passava por portos menores ou ancoradouros privados que foram sendo construídos ao longo do litoral da Baía. Além das enseadas e praias guanabarinas, o sistema fluvial deste segmento do Planalto Atlântico que desagua na Baía produz um grande conjunto de rios navegáveis em toda extensão do recôncavo da Guanabara, que também passam a fazer parte desta hinterlândia. No caso da atual região da Maré, ao menos entre a área do antigo Porto de Inhaúma e do Porto Maria Angu, é possível observar uma série de disputas por terra no século XIX, onde proprietários buscavam construir cais ou ancoradouros privados para angariar lucro no mercado de peixe e através da circulação de mercadorias e pessoas por pequenos barcos ou botes, como vemos em Brasil (2000), fazendo-nos pensar que o conjunto de territorialidades no entorno destes portos possuíam intensas disputas, aglutinando, em torno do poder adquirido pelo controle das enseadas e dos portos, grandes proprietários de terras e ordens religiosas. O que era parte da dinâmica dos tupis, e de sua relação com a natureza, tornou-se mercadoria e parte das estratégias de dominação colonial, como aponta Altoé (2020):

O deslocamento de pessoas e produtos no Rio colonial era baseado na tradição indígena de transporte por canoas, devido aos precários caminhos terrestres, que inundavam em época de chuvas. Desde 1630, havia liteiras, redes e serpentinas para pequenos percursos, mas os veículos com roda só apareceram em meados do século XVII. O desenvolvimento agrícola no final do século XVIII, nas freguesias localizadas na direção oeste da cidade, pode ser avaliado pela existência de 23 portos. (ALTOÉ, 2020, p.5)

Sabendo-se que, infelizmente, o grande mercado colonial não se nutriu majoritariamente de peixes ou gêneros agrícolas que circulavam na hinterlândia guanabarina, é preciso darmos o devido enfoque em nossa digressão ao mercado de negros e negras escravizados(as) que, do século XVI ao século XIX se consolidou no país, e, concomitantemente, na hinterlândia da Guanabara.

Ao trazermos outros olhares etnográficos, no intuito de descolonizar a história da Enseada de Inhaúma e conseqüentemente da ocupação pré-Avenida Brasil na atual área do Complexo da Maré, podemos também fazê-lo através de

territorialidades negras que povoaram a região, muito antes de Dona Orozina chegar. Neste ponto é necessário ressaltar que, após a construção do cais na Praia do Valongo, em 1763, o comércio de escravos na cidade do Rio de Janeiro vai gradualmente tornando-se central no sistema socioeconômico da escravidão brasileira, superando a cidade de Salvador já no fim do século XVIII (BARBOSA, CUNHA e BARBOSA, 2021).

Quando olhamos para os primórdios da ocupação da Maré, a ideia geral é de que, em algum momento, algumas pessoas começaram a ocupar o limite entre a costa e o mar da Baía, avançando sobre ela com suas palafitas e auto-aterramentos. Ao operarmos este enredo a partir do olhar sobre e através da população negra, não seria talvez possível pensarmos o inverso? Talvez fosse a *Baía Negra* (ibid.) que chegava às enseadas cariocas, da mesma forma que o *Atlântico Negro* (GILROY, 2019) avançou sob as terras pindorâmicas. O que quero dizer é que das territorialidades tupis à ocupação do século XX, temos um conjunto de usos e apropriações da Praia e da Enseada de Inhaúma, não só pelos senhores de engenho e administradores das freguesias, mas também pela população negra livre ou escravizada do período. O trabalho destes autores nos ajuda a ligar alguns pontos que emolduram uma paisagem mais ampla, deslocando, cada vez mais, a centralidade colonial e moderna dos enredos sobre a gênese da Maré, uma encruzilhada que permite o encontro através de diversos caminhos.

Barbosa, Cunha e Barbosa (2021) consideram que:

(...) é possível considerar a Baía de Guanabara como uma Baía Negra, principalmente pela presença significativa de escravizados, livres e alforriados em seus portos e águas. Estudos recentes dão conta de que se pode também comparar as características fluviais do Recôncavo da Guanabara com o litoral e rios que caracterizavam diversas regiões africanas. Assim como o recôncavo existia um volumoso comércio fluvial, com ampla circulação de mercadorias, pessoas e informações, em várias partes do litoral africano tal prática não era incomum, permitindo o estabelecimento de paralelos entre os escravos africanos que viviam nas freguesias do recôncavo com sua vida anterior à travessia atlântica. Nesse sentido, foi possível identificar a maioria dos marinheiros e barqueiros africanos da Baía de Guanabara, cujas precedências eram de regiões africanas que tinham grandes rios e costume de navegação, como Moçambique e Cabinda. (p.108-109)

Dessa forma, ao olhar para os portos, caís e ancoradouros, podemos também observar com maior atenção as próprias embarcações da hinterlândia da Guanabara que serviam como intermediárias do fluxo mercantil da colônia, ao mesmo tempo que representavam uma parte importante do universo socioespacial negro da Guanabara, gerando o que os autores nomeiam como um *cotidiano fluvial-marítimo*.

As territorialidades, neste caso, não só ajudam a compreender as dinâmicas econômicas da Guanabara colonial, mas também, são enxergadas na sua relação com o espaço vivido e com o conjunto de sociabilidades das populações que habitavam as águas da Baía, em sua maioria formada por negros e negras escravizados ou livres:

Emergia daí um conjunto fluvial-marítimo envolvendo a presença notória de marinheiros, barqueiros e remadores cativos. Assim como as atividades de transporte de mercadorias em terra exigia um elenco de escravos para sua mobilização do porto às casas comerciais, e destas aos ancoradouros das praias vizinhas, também se fazia necessário uma multidão de escravos para leva-las e trazê-las dos navios por meio das mais diversas e diferentes embarcações. (ibid., p.97)

A *Baía Negra* era, dessa foram, o espaço de chegada da população preta escravizada e o local onde muitos puderam almejar a liberdade, seja nas tentativas de fuga (muito mais difíceis de serem monitoradas pelas autoridades em mar do que em terra) ou no trabalho das embarcações, onde atuavam de forma similar a escravos de ganho, pagando parcelas diárias pelo uso de botes ou canoas aos senhores a partir da cobrança pelo serviço de transporte. De acordo com os autores, eram mais de 12 mil escravizados marinheiros no Rio de Janeiro no ano de 1855. O relato do missionário Daniel Kidder de meados do século XIX atesta a presença absolutamente negra na dinâmica marítimo-fluvial guanabarina, como podemos ver no relato que faz sob o comando do barco que alugou de barqueiros negros. Ao atravessar a Baía de barco, da zona central da cidade (Praia dos Mineiros, antiga Praia de Braz de Pina), passando por Paquetá e indo em direção ao rio Macacú, hoje no litoral de Guapimirim, Kidder traz a memória das diversas feitorias marítimo-fluviais que compunham o cotidiano aquático-litorâneo da Guanabara:

Chegamos logo ao desembarcadouro e, enquanto os nossos barqueiros tomavam fôlego antes de iniciar a subida do rio, pusemo-nos a examinar o lugar onde tínhamos aportado. Um belo sepulcro ornamentado e cheio de ossos, dificilmente poderia ser mais ilusório, em sua aparência externa, que a grande casa branca que vínhamos contemplando desde longe. À distância, poder-se-ia tomá-la por um palácio; todavia, internamente não passava de miserável taberna de pinga, escura e suja, cheia de jarras e garrafas de cachaça e inteiramente abandonada. A única pessoa que ali se encontrava era o negro sonolento que, escondi do atrás do balcão, apoiado sobre os cotovelos, resmungava respostas às perguntas que íamos fazendo. (KIDDER, 2001, p.158-159)

As lendas urbanas sobre os marinheiros negros parecem se espalhar na cidade, assim como parte do seu cotidiano artístico e ancestral, como a capoeira, que se junta ao contexto litorâneo de ruas e praças próximas do mar e dos cais. Em paralelo, se dá o aumento da repressão das autoridades, ao ponto da Polícia da

Corte ordenar um sistema de controle e registro de cada embarcação que passasse pelas águas guanabarina. Vindos do Atlântico Negro, esses marinheiros viam a Baía como parte de sua passagem, onde alguns ficavam presos no continente (escravizados, mortos, violentados, adoecidos), e outros passavam por ele, mas conseguiam sair em direção a outras águas, como no famoso caso de Baquaqua¹. No entanto, a repressão da polícia, na tentativa de impossibilitar a dinâmica social da Baía Negra, torna-a para muitos, o próprio lar flutuante:

Com esse controle todo, uma parte considerável de marujos não desembarcava e a sua sociabilidade se dava sobre as águas da Baía. Visitavam seus camaradas em outros navios, compravam comida e bebida contrabandeadas nos botes de quitanda. (Barbosa, Cunha e Barbosa, 2021, p.105)

Busco, ao fim dessa digressão entre diferentes histórias, cosmografias e enredos que enriquecem os primórdios da região da Maré, abrir espaço para ensaiarmos caminhos possíveis que atravessam a gênese dos territórios mareenses, através da fala e da escrita de moradores mareenses que encaminharam obras riquíssimas e as circularam (e circulam) dentro do Complexo. Trago autores e autoras mareenses não apenas como pensadores do seu próprio território, mas também como testemunhas do processo de complexificação e disputa das memórias faveladas (sempre políticas) que caminham, a passos longos, para fora do centro referencial moderno e colonial. A ancestralidade afro-pindorâmica que, a todo momento, enseava nos mares e rios da Guanabara o divino, o refúgio e a sobrevivência, talvez, se fez presente naqueles “primeiros” ocupantes da Praia de Inhaúma e do Morro do Timbau. O olhar valorativo e de proximidade com as belezas naturais que a área enxarcada de Inhaúma despertou em Dona Orozina ou mesmo nos e nas pescadoras que construíram suas moradias ali, pode ter tido muito daquela sociabilidade aterrada e sufocada pela modernidade à brasileira, mas que, de uma forma ou de outra, se presentifica nas lembranças e na potência dos grupos do presente aos nos permitirem olhar para as memórias pretas e decoloniais, e em

¹ Ex-escravizado que, na segunda metade do século XIX, escreveu uma autobiografia onde relatava a vivência como escravo. Neste relato Mahommmah G. Baquaqua conta como foi transportado por diversos portos brasileiros até conseguir fugir para os Estados Unidos e depois para o Haiti, onde conseguiu a liberdade. O escrito promove uma imersão no ambiente da escravidão no Brasil e no Atlântico Negro, a partir da narrativa de quem de fato viveu o período como escravo e como homem negro livre. É também o relato de um escravo que além de ser transportado pelos navios negreiros, viveu e trabalhou como barqueiro, conseguindo a liberdade através da possibilidade de fuga que o mar lhe trouxe. (LARA, 1988).

como elas fazem com que vislumbremos a dilatação de suas cosmografias, ou como nos profecia Bispo dos Santos:

Fogo!...Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando
Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade. (SANTOS, 2015, p.45)

Aqueles e aquelas que trabalham em prol de aprofundar e complexificar o conhecimento sobre a Maré e suas favelas, a todo momento, reatualizam reflexões e ferramentas com quais podemos observar estes locais com olhos cada vez mais atentos aos seus detalhes. Em seu associativismo de encruzilhada, que se faz descentralizado, mas que produz profícuos encontros em seus caminhos de luta, estes atores que escrevem e rescrevem a Maré fazem com que os territórios mareenses consolidem-se não só no espaço, mas também, avancem sob os limites do tempo.

4.3. O associativismo inventa a Maré

O que sempre foi curioso para mim é de como este abrangente conjunto de favelas passou a possuir uma unidade, mesmo com tantas diferenças entre as 16 favelas que ali se formaram. Neste ponto, algumas narrativas se chocam em torno da centralidade discursiva de “como” se constituiu a Maré, ou em outros termos, em como se deu sua unidade territorial. Obviamente, esta pergunta não tem uma resposta única. Na verdade, as formas de recriar aquilo de essencial e unificador entre favelas com histórias e geografias tão diferentes nos traz alguns esclarecimentos em torno de dinâmicas políticas entre as favelas e seus habitantes, que mesmo unidas para enfrentar a perda de direitos, em face da necessidade de acesso à serviços básicos, possuem diferentes protagonismos e estratégias identitárias.

Em Silva (2006) e Vieira (1998) que escrevem sobre a genealogia da região da Maré a partir da chegada de Dona Orozina, se tem muito claramente a centralidade política do Morro do Timbau e de seus moradores em relação ao poder organizativo destas favelas e, posteriormente, da unificação do Complexo em torno da luta por direitos básicos, como acesso a água, luz e esgoto adequado. Este cronótopo está atrelado ao desenvolvimento desigual da cidade em que, em suas periferias e com todas as contradições sociais, a Maré nasceu. Temos aqui uma dupla consciência ao olharmos para a consolidação territorial do Complexo: a de que no processo de urbanização e industrialização da cidade, a violência direta ou estrutural do Estado aos mais pobres gerou a ocupação de terras desvalorizadas, com poucas condições sanitárias para a habitação; e de que por dentro desta estrutura, os e as favelados(as) construíram, literalmente, o chão por onde assentaram suas casas.

No estudo de Diniz, Belford e Ribeiro (2013), a centralidade discursiva da chegada de Dona Orozina é, como já vimos, deslocada ao darem maior enfoque ao cronótopo da atividade pesqueira e da ocupação da encosta do Timbau e do litoral de Inhaúma como elementos genealógicos. Neste enredo, outros cronótopos são ainda mobilizados, criando um panorama discursivo que é explicado por uma miríade de fatores¹. Assim, os autores apresentam um entendimento sobre a criação

¹ Construção da Avenida Brasil em 1946; criação da Ilha do Fundão a partir do aterramento do arquipélago de oito ilhas na região em entre 1949 e 1952; transferência do 1º Batalhão de Carros de Combate para as proximidades do morro do Timbau entre 1947 e 1950, devido a construção do

das favelas originárias da Maré a partir da relação entre moradores e poder público, mas não centrada, especificamente, na atuação política de moradores e moradoras do Morro do Timbau.

A ocupação do Morro do Timbau e das proximidades, num contexto em que a remoção era uma ameaça constante, gera para os moradores do Morro e de outras favelas que foram se formando um clima em que o associativismo passa a ser extremamente necessário. O autoritarismo do governo, com o intuito de impedir a ocupação acaba, por contrário, produzindo o combustível por onde os grupos foram se organizando desde o começo, lá no Morro do Timbau e na enseada de Inhaúma, e é, também, parte do processo observado, anos depois, em Nova Holanda.

A relação entre moradores do Timbau e o 1º Batalhão de Carros de Combate do Exército construído na região em 1952 era bastante conflituosa. Os militares passaram:

(...) a coordenar a construção de ruas e casas e a influir nas relações com os moradores. Obviamente, tudo isso foi feito de forma bastante arbitrária e autoritária, inclusive com a cobrança de taxas abusivas para a ocupação. Além disso, proibiam a construção de casas de alvenaria e decidiam sobre quem podia ou não morar ali. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.48)

Neste contexto, os moradores se organizaram para enfrentar os abusos do Batalhão, o que acabou por servir de base para o desenvolvimento do associativismo na região, tendo como consequência a criação da primeira associação de moradores da Maré, em 1954, por moradores e moradoras do Morro do Timbau, sendo a terceira favela do Rio de Janeiro a constituir uma Associação. Além do enfrentamento ao autoritarismo do batalhão, os moradores passaram a se organizar para lidar com outros problemas que os afligiam, como a falta de água, luz e esgoto. Como vimos antes, a perseguição aos trabalhadores da Guanabara, pretos e afro-pindorâmicos já era visível no contexto da Baía Negra e da hinterlândia da Guanabara, mas toma proporções locais no momento de intensificação da ocupação dessas áreas.

As favelas vão surgindo pela ocupação e auto-urbanização dos moradores e se expandem nas décadas de 1940 e 1950, como no caso da Baixa do Sapateiro (1947), Parque Maré (1953), Parque Rubens Vaz (1954) Parque Roquete Pinto (1955). Com o passar do tempo a população mareense se vê obrigada a se

Estádio de futebol Maracanã na antiga área do batalhão, o que gerou uma tentativa de controle das ocupações por parte do batalhão.

organizar contra a remoção e o autoritarismo, desenvolvendo em meio ao conflito, um grande poder de negociação e de união entre as favelas.

Como relatam Diniz, Belford e Ribeiro (2013), desde o início no Morro do Timbau, os militares intentavam contra o desenvolvimento da dinâmica social favelada da região, quando não buscavam expulsar os favelados, punham *cercas eletrificadas* em volta das favelas e entre elas, para que não houvesse acesso ou conexão entre as diferentes favelas, como podemos observar nesta publicação do periódico Diário da Noite de 11 de outubro de 1955:

Em requerimento apresentado ontem à Câmara Municipal, a bancada do Partido Trabalhista Brasileiro apresentou uma petição na qual solicita ao ministro da Guerra providências urgentes para sustar o fechamento da favela do Morro do Timbau por cerca de arame farpado e eletrificado, conforme decisão do comandante do 1o Batalhão de Carros de Combate, já em plena execução e que deixará aos 15 mil trabalhadores, ali residentes, um único portão de entrada e de saída, com sentinela armada, transformando esse núcleo proletário em verdadeiro campo de concentração. (DIÁRIO DA NOITE, 1955, p.2)

Com o título exibido em caixa alta nas primeiras páginas do jornal: “*Querem transformar a Favela do Morro do Timbau em campo de concentração*”, a reportagem mostra a terrível relação entre o Batalhão e as favelas da Maré, mas sobretudo, deixa clara a eficiência associativa dos seus moradores que através da pressão política conseguiram inverter a ação. Além disso, explicita a participação de partidos políticos e grupos externos à região aos processos associativos (algo que será bastante recorrente nas décadas seguintes), como também, expõe a volatilidade em que órgãos do Estado se posicionavam em relação a “questão favela”, como mostra este outro trecho da reportagem:

(...) O terreno onde se acha construída a Favela do Timbau é propriedade da União, cedida em aforamento ao Exército Nacional. A Prefeitura Militar, que administrava esse terreno autorizou a construção de centenas de barracões, cobrando locação dos terrenos em importâncias que variam de 50 a 200 cruzeiros por casebre construído. O pagamento dos alugueres era feito rigorosamente em dia, estabelecendo-se assim uma verdadeira relação ‘ex-locato’. Passando a administração daqueles terrenos para o 1 B. C. C. foram suspensos os pagamentos dos alugueres e, violentamente destruídos numerosos barracões, deixando ao relento algumas famílias, que mais tarde se alojaram em outros morros. (DIÁRIO DA NOITE, 1955, p.2)

Desde o início no Morro do Timbau, as populações mareenses desenvolveram estratégias e tecnologias próprias para a construção dos seus novos territórios. Os barracos eram construídos rapidamente e em mutirão à noite para que os moradores pudessem se desvencilhar da repressão policial e garantir a permanência. Em locais alagados, em mangues ou várzeas, construíam-se palafitas, afincando estacas na água e sob elas fazia-se as bases para a construção das

habitações acima do nível do mar. Com materiais improvisados, as pontes de acesso às casas eram feitas com tábuas de madeira, caixotes, compensados, chapas de zinco. Quando não, aterros eram realizados pelos próprios moradores. Na Maré, reitero, os e as moradores, literalmente, produziram o próprio chão por onde pisaram e construíram suas vidas, a partir de técnicas e saberes adquiridos por anos de experiência na construção civil, por moradores(as) que trabalhavam como pedreiros(as) ou auxiliares de obras, num processo de 'auto-urbanização', como também, pela origem pesqueira e guanabarina de diversos moradores, que sabiam como efetivar a ocupação em áreas alagadas no litoral da Baía.

As condições urbanísticas também foram adquiridas através da luta e da organização dos e das moradores. Comissões de Luz foram sendo formadas para pensar e resolver questões relativas à falta de energia elétrica, que era comum às favelas do complexo. A água era conseguida à base do "rola" (ou "rola-rola") que se tratava de um barril de madeira, envolto em pneus ou madeira e puxado por uma alça de ferro (figura 4). As populações atravessavam a Variante Rio-Petrópolis (Avenida Brasil) para conseguir água potável do outro lado e a vendiam nas localidades da Maré, sujeitos a atropelamentos na própria avenida. Como aponta Silva (2006), a luta pela água foi central para a organização comunitária do território, sendo pauta fundamental da primeira associação de moradores do Complexo, no Morro do Timbau em 1954 (SILVA, 2006, p.84), e das associações que foram formadas na década de 1960, no Parque Maré, Rubens Vaz e Parque União.

Como atesta Vieira (1994), a organização comunitária mareense da década de 1950 recebeu muita influência do poder público, em jogos políticos em torno de clientelismos que barganhavam as necessidades dos(as) favelados(as), sobretudo por conta da proximidade com a capital federal na época, e das políticas populistas que começaram a ver a favela como uma 'máquina eleitoral', sobretudo nos governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek. A influência, no entanto, não foi apenas de políticos ligados ao governo, mas também à oposição. O autor cita o caso do Partido Comunista Brasileiro (PCB) que detinha muita influência na organização comunitária da Maré, sobretudo no caso da favela Rubens Vaz e Parque União, no final da década de 1950, mas também nos processos de organização de associações de moradores faveladas, de uma forma geral. No caso do Parque União, a ocupação dos terrenos foi organizada pelo Partido em conjunto com lideranças locais que demandavam melhores áreas para habitação. Estas

lideranças locais, após a ocupação, criaram a associação de moradores do Parque União em 1961, passando a ter maior autonomia política.

Figura 4: Transporte de água no “rola” na Maré



Fonte: Acervo Dona Orozina Vieira, Museu da Maré ¹

Foi na década de 1960, que de acordo com Silva (2006), o associativismo em favelas, em um primeiro momento, ganha força com Arthur Rios, num contexto em que diversas associações de moradores foram criadas:

O associativismo em favelas ganhou expressão a partir do trabalho de José Arthur Rios à frente da Coordenação de Serviços Sociais do Estado, que incorporou o SERFHA à sua estrutura, já no governo de Carlos Lacerda (05/12/1960 a 11/10/1965). De acordo com entrevista concedida a Américo e Motta (2002), Rios afirma que estimulou o protagonismo dos moradores de favelas, organizando associações e comissões, preparando lideranças que pudessem discutir e encaminhar suas próprias demandas, numa estratégia para esvaziar a ação dos políticos que tinham nas favelas seus currais eleitorais. [...] Sua posição em defesa das favelas teria contrariado os interesses do mercado imobiliário, e desagradado tanto aos políticos da UDN ligados a Lacerda, quanto aos opositoristas do PTB, que mantinham bases eleitorais em tais localidades. Nesse contexto, em 1962, ocorreram a demissão de Arthur Rios, a extinção da SERFHA, a incorporação da Fundação Leão XIII pelo estado, e a criação da Companhia de Habitação do Estado da Guanabara (COHAB). Por fim, foi criada a Secretaria de Serviços Sociais, que ficou sob o comando de Sandra Cavalcanti. Esses acontecimentos mudaram a política habitacional do governo de Carlos Lacerda, e acabaram por influenciar o crescimento de várias localidades da Maré. (SILVA, 2006, p.88)

¹ Disponível em <https://www.museudamare.org>

No entanto, como relata a autora, o fôlego associativista da época de Rios foi gradualmente abafado pela eleição de Carlos Lacerda em 1960 e da desarticulação política de lideranças faveladas no período militar, num renovado “ímpeto civilizador” (SILVA, 2006, p.89). Retomaremos mais a este processo na próxima sessão, por hora, consideramos a mudança na política de favelas durante o governo Lacerda, onde a visão de Rios perde força e torna-se hegemônica a ideia de remoção, no intuito de pôr um fim ao “problema” favela. É justamente neste contexto que, em 1962, surge a favela de Nova Holanda.

O Centro de Habitação Provisória (CHP) Nova Holanda, construído na Maré em 1962 modifica, intensamente, a dinâmica interna da Maré, à época com nove favelas¹. Em relação ao efeito da construção de Nova Holanda para as áreas do entorno na Maré:

O Projeto Nova Holanda, consistiu na realização de aterros de uma grande área da Marinha, na erradicação de palafitas, e na construção de casas de madeira, para abrigar provisoriamente os moradores de favelas de outras áreas da cidade em processo de remoção: Favela do Esqueleto, da Praia do Pinto, do Morro do Querosene e de Macedo Sobrinho. (SILVA, 2006, p.92)

Assim, como relata a autora, além de promover a vinda de pessoas de outras favelas removidas, em seu projeto de erradicação de favelas, Lacerda acabou, contraditoriamente, estimulando a consolidação das localidades do entorno de Nova Holanda que se beneficiaram dos aterros e, posteriormente, passaram a utilizar parte da estrutura urbana construída para o CHP (principalmente no caso da luz), o que acarretou na gradual precarização das condições de vida dos moradores. Além disso, promoveu um fluxo de pessoas entre áreas da maré ao erradicar a Favela Maria Angú, localizada entre os bairros de Ramos e Olaria (onde se localizava o porto Maria Angú), levando estas pessoas para o CHP.

Talvez o símbolo mais representativo de unidade das favelas da Maré seja a oficialização de sua abrangência através do Projeto de Lei nº2.119, de 19 de janeiro de 1994 (RIO DE JANEIRO, 1994) que cria o bairro da Maré na XXX Região Administrativa do município do Rio de Janeiro. Retomando a pergunta de quem ou como a Maré foi inventada, temos, novamente, não uma resposta objetiva, mas alguns contornos que nos levam a entender as dinâmicas políticas de hoje. O primeiro é de que neste processo, quando olhamos para o período da década de

¹ Morro do Timbau (1940), Baixa do Sapateiro (1947), Marcílio Dias (1948), Parque Maré (1953), Parque Rubens Vaz (1954), Parque Roquete Pinto (1955), Parque União (1961), Nova Holanda (1962), Praia de Ramos (1962).

1970 a 1990, temos um gradual aumento do protagonismo de lideranças políticas de Nova Holanda, gerando uma certa centralidade política deste território em relação a Maré, onde diversas lideranças de outras favelas começam a enxergar a visibilidade política destes atores locais, como no relato de Severino Edmundo Aquino, morador do Parque Maré desde 1967:

Aí, foi quando começou uma situação na Maré que só aconteceu na Nova Holanda: a ascendência da Eliana dentro da política e depois dentro da Associação. E foi quem botou a Nova Holanda em evidência e, por sua vez, a Maré em evidência. Foi quando a Maré começou a ter evidência com projetos dentro de comunidade, porque antes da Associação, existia a Fundação Leão XIII, que tinha trabalhos dentro de comunidades. E ela começou a trazer projetos pra dentro da comunidade (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.170).

Mesmo com disputas e conflitos entre as lideranças de diferentes favelas, havia uma boa relação entre elas, como relata Pedro Rufino da Costa, morador do Morro do Timbau desde 1954:

Mas no Timbau a gente sempre teve uma troca bonita com o pessoal do Parque Maré, Nova Holanda, da Baixa do Sapateiro. Nós tínhamos muito contato um com o outro. Sempre se convidava, quando tinha assembleia de lá, a gente ia ou quando tinha aqui, eles vinham pra cá. Nós éramos um conjunto bonito de troca de ideias, trocávamos muitas ideias uns com os outros. O pessoal participava, pagava a Associação [*de moradores*] (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2013, p.85, *grifo nosso*).

O segundo contorno é de que este processo teve muita influência de fatores externos às dinâmicas políticas das lideranças da Maré. Como observamos nos estudos de Silva (2006) e de Diniz, Belford e Ribeiro (2013), a década de 1950 é marcada pela aproximação das lideranças faveladas com o poder público, principalmente o federal a partir do populismo varguista e de Juscelino Kubitschek aliado à proximidade do governo federal, numa época em que o Rio de Janeiro era ainda Distrito Federal. Esta proximidade, no entanto, é vista de forma bastante contraditória pelos autores. Ao mesmo tempo em que havia uma maior proximidade dos favelados com o Presidente da República, a favela torna-se, cada vez mais, uma máquina eleitoral, angariando proximidade com políticos populistas do governo ou mesmo se aproximando com partidos de esquerda, na oposição, como foi o caso do PCB:

A proximidade com o poder, pela condição de Distrito Federal, foi decisiva tanto para esse tipo de uso político das favelas, quanto para o seu processo de organização. Se os moradores e lideranças, desde o governo de Vargas, tinham acesso ao próprio Presidente da República, quanto mais o tiveram aos senadores, deputados e outros políticos que circulavam pela cidade, interessados em seus votos. (SILVA, 2006, p.88)

A mudança na década de 1960 é visível e ajuda elucidar o papel da Nova Holanda na Maré das décadas seguintes. A partir deste momento, há uma vitória do projeto de erradicação de favelas, que se materializa no governo de Carlos Lacerda e na Ditadura Civil-Militar. Em relação à Maré esta política, em contrapartida, faz com que o território se amplie e que haja fluxo de moradores entre as favelas, devido às remoções, ameaças de remoções ou mesmo pela precarização de condições básicas que não se dava de forma homogênea entre todas as favelas.

Esta prática remocionista, que será detalhada na próxima sessão, só é paralisada a partir da segunda metade da década de 1970, com o Projeto Rio que tinha o objetivo de urbanizar as favelas ao longo da Avenida Brasil, removendo moradores das palafitas para os conjuntos habitacionais, e criando neste processo as favelas da Vila do João (1982), Conjunto Esperança (1982), Vila dos Pinheiros (1983) e Conjunto Habitacional dos Pinheiros (1989). Neste mesmo contexto, a atuação das lideranças que originaram a Chapa Rosa em 1984 se intensifica, sobretudo, na mediação do Projeto Rio entre o governo e os moradores. Estas favelas que foram originadas de dentro da própria Maré, levaram consigo o tecido social construído nas décadas anteriores e fortaleceram o sentimento de unidade territorial do Complexo.

A negociação com o poder público, no entanto, era bastante complexa. O período posterior à política remocionista, basicamente entre 1975 e 1982, se traduzirá, para as favelas, dentro de uma dialética entre clientelismo e ressentimento, como afirma Burgos:

A desfiguração do *favelado* como ator político, era, como se viu, um dos objetivos presentes no “remocionismo”, e seu relativo sucesso deixa um vazio político. Nesse vazio, duas lógicas distintas, porém complementares se vão impondo: de um lado, o ressentimento gerado pelo “remocionismo” terrorista tende a distanciar a vida social das favelas e dos conjuntos habitacionais da vida política da cidade, tornando carente de legitimidade o poder público e suas instituições, aí incluídas as associações de moradores, em muitos lugares confundidas com o Estado; de outro lado, desenvolve-se uma dinâmica clientelista, resultante de uma acomodação pragmática dos excluídos às oportunidades existentes num contexto constrangido pelo autoritarismo. (...) Entre 1975 e 1982, é essa dialética entre clientelismo e ressentimento que vai caracterizar a relação dos moradores de favelas e conjuntos habitacionais com o poder público e a restrita vida política existente. O ressentimento pode produzir revolta, mas sobretudo tende a gerar afastamento e apatia em relação à política; e o clientelismo dos anos 1970 reflete esse momento, substituindo a luta por direitos pela disputa por pequenos favores. Essa dialética é reforçada pela quase completa ausência, nesse período, de políticas públicas mais amplas, voltadas para as favelas. (BURGOS, 2006, p.39)

No entanto, não foi apenas a política clientelista que prevaleceu entre moradores e poder público em todas as favelas. À revelia deste contexto, houve também a organização dos(as) moradores(as) no sentido de construir uma força política através do trabalho de base, para que as negociações com o poder público trouxessem de fato mudanças estruturais e autonomia política, como ocorreu no caso da Maré, como afirma Ernani Alcides:

Houve sempre uma disputa, então nossa tradição política é uma tradição política clientelista. A Maré sempre foi curral eleitoral desde sempre, e a nossa tradição política é de você desacreditar na sociedade brasileira de uma forma geral, né? A mentalidade política é essa, de que as pessoas não estão preparadas para se representarem, não é isso? E aí sempre elegem alguém para representar. O povo foi inclusive convencido de que ele não tem condições de representar a si próprio. Então o movimento que a gente desenvolveu aqui, ele bate direto com essa ideia, porque a gente foi protagonista de tudo que nós fizemos aqui. E aí, é claro, tem o que moveu todas essas pessoas, né? Obviamente algumas pessoas tinham como objetivo resolver os seus problemas imediatos. O problema do lixo, da água que não tinha, que foi a primeira grande luta importante aqui, que a Associação de Moradores foi fundada e eleita, a Chapa Rosa, lá, a primeira grande luta foi pelo saneamento básico e água encanada.¹

Assim, é na luta contra uma política que se faz de forma personalista que o trabalho de base de Nova Holanda se desenvolve, com o objetivo de colaborar com a construção permanente de novas lideranças. O que, ao que parece, teve consequências também na forma com que os novos atores agenciam a memória das lideranças antigas, gerando tensionamentos e complexificações entre as narrativas sobre o passado onde muitas visões sobre o surgimento ou invenção da Maré foram desenvolvidas desde 1940 até o contexto da Chapa Rosa, na década de 1980.

A unidade mareense, desta mesma forma, não é um consenso entre os moradores e o gentílico é, na verdade, pouco utilizado pela população, ficando visível uma maior importância do protagonismo local de cada uma das favelas do Complexo. Neste contexto, lideranças de Nova Holanda aparecem como parte da articulação feita na Maré em torno do Projeto Rio, no início da década de 1980. Este projeto, que teve impacto em diversas favelas da Maré², coincidiu com o processo de disputa e vitória da Chapa Rosa, eleita em 1984. No processo de articulação

¹ Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

² O Projeto Rio tinha como objetivo urbanizar áreas favelizadas situadas ao longo da Brasil, da Ponta do Cajú até Duque de Caxias, principalmente na orla da Guanabara através de intervenção do governo federal. No Complexo da Maré, área priorizada pelo projeto, as favelas afetadas foram Parque União, Parque Rubens Vaz, Parque Maré, Nova Holanda e Morro do Timbau. A princípio, as favelas da Avenida Brasil seriam removidas, mas depois de grande pressão do poder público apenas as áreas de palafitas da Maré foram efetivamente destruídas e seus moradores removidos para outras áreas da Maré. Ver mais em Burgos (2006); Luna (1992) e Valla (1986).

entre o poder público e os moradores da Maré, as lideranças de Nova Holanda tiveram grande participação, como relata Ernani Alcides:

Depois que cheguei, havia a construção daquelas casinhas brancas, como parte do Projeto Rio, que é da Caixa Econômica Federal; aquela obra ficou parada no governo Moreira Franco. Eram galpões de madeira de dois andares; com o convênio com a Caixa, construiu-se um duplex de alvenaria. Depois que estava tudo pronto, transferiam-se as pessoas que estavam no alojamento, já cadastradas, e derrubavam-se os duplex de madeira. Nesse mesmo lugar, construíram-se outros de alvenaria, e assim por diante. Como as obras foram paralisadas, as pessoas passaram a morar em casa de parentes ou vizinhos. Isso durou um ano. Começamos a mobilizar a comunidade, até conseguir uma comissão permanente de negociação com a Caixa Econômica Federal, composta de representantes de cada associação de moradores do Complexo da Maré. Naquela ocasião, o presidente do Setor de Habitação da Caixa era o dr. Hélio Machado, que ficava em Brasília; decidimos, em assembleia, ocupar o Setor de Habitação da Caixa Econômica Federal, no centro do Rio, e só sair quando as verbas fossem liberadas e repassadas à Cedae, que administrava a obra dentro da Maré. (PANDOLFI e GRZYNSZPAN, p.156, 2003)¹

Neste contexto, as lideranças de Nova Holanda ganham grande visibilidade no Complexo e fora dele. Nova Holanda mesmo surgindo vinte anos depois da primeira favela da Maré, acaba tendo grande protagonismo neste período e passa a se ser relevante entre as associações de moradores da Maré. Esta organização em torno do Projeto Rio acaba por criar a CODEFAM (Comissão de Defesa das Favelas da Maré) e, posteriormente, a UNAMAR (União das Associações do Bairro Maré). A unidade das favelas da Maré, nesse contexto, se dá em torno de problemas que afetavam todas as favelas do complexo, e por conta disso, deveriam ter uma resolução conjunta, como é visível na fala de Ernani Alcides:

Quando nós fizemos, começamos esse processo de luta aqui, coincidiu lá com o Projeto Rio, você se lembra. E aí, nas nossas lutas, o problema do saneamento básico é um problema da Maré inteira. A nossa disputa interna, a nossa luta na Nova Holanda era uma luta da Maré inteira, então a disputa do saneamento básico era uma luta da Maré toda. Então precisava ter uma articulação de todas as Associações da Maré. Um Fórum, né?²

A articulação entre lideranças das favelas da Maré não cessa no contexto do Projeto Rio, mas sim, avança para um projeto mais voltado à construção de uma base associativa, desenvolvida a partir de ações ligadas, principalmente, à educação popular. É a partir deste contexto que surge o CEASM (1997), com participação conjunta dos moradores de Nova Holanda e do Morro do Timbau. Dessa forma, a união de lideranças do Morro e de Nova Holanda, que é anterior, inclusive ao Projeto Rio, originará, anos depois, duas das mais representativas ONGs da Maré (Redes da Maré e CEASM), que vêm construindo alternativas coletivas às políticas

¹ Entrevista cedida por Ernani Alcides para Dulce Pandolfi e Mario Grynszpan em agosto de 2000.

² Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

clientelistas no Complexo. Neste contexto, estas pessoas criam juntos o Curso de Pré-Vestibular Social (CPV) no Morro do Timbau, o primeiro projeto do CEASM, como relata Ernani Alcides:

Aí fundamos o CPV, né? Lá no CEASM, lá no Morro do Timbau. Por que o CPV foi formado no Morro do Timbau? Essa é uma boa questão. Porque os intelectuais que fundaram o CPV, eles eram daqui da Nova Holanda, né? E orgânicos. Mas lá também tinham outros jovens que tinham engajamento importante lá, o Carlinho e a Cláudia Rose, inclusive essas pessoas eram da Igreja. Quando eu cheguei conheci todos eles lá na Igreja Católica, na Navegante. Foi lá o meu ponto de chegada, na Navegante. A Ana que me trouxe para cá para dentro, a irmã da Eliana.¹

Este trabalho de base, realizado com grande intensidade lá na década de 1970, mas iniciado nos primórdios de ocupação da Maré, será analisado mais a frente à luz do processo ocorrido em Nova Holanda. Cabe aqui ressaltar que neste processo, há a intensificação do protagonismo de Eliana Souza e Silva, primeira presidenta da Chapa Rosa. Eliana passa a ter um protagonismo não só em Nova Holanda mas em toda a Maré, protagonismo este que se mantém nos dias de hoje e é observável em ações como o combate à COVID-19 promovido pela Redes da Maré, em articulação com a Fundação Oswaldo Cruz, como é possível observar na fala de Douglas Oliveira:

Ela [*Eliana*] é como se fosse uma Prefeita da Maré, tá ligado? A figura é essa. É mais como se fosse uma prefeita da Maré, porque ela pode passar muito tempo distante, mas ela nunca perde a legitimidade do território. E ela nunca perde uma coisa assim de... Mano, às vezes ela tá meses sem aparecer, aí ela quer fazer um bagulho grandioso, ela vai fazer um bagulho grandioso. Mano, como é que você mobiliza uma população pra fazer o bagulho das vacinas? Como é que foi? Como é que você faz um bagulho desse? Sem legitimidade território? Não tem como. Então assim, aí às vezes, ela tá maior tempão sem aparecer, aí dá uma entrevista, aí uma avó tua, uma tia tua: "ah, a Eliana do REDES, a Eliana da Associação". Não tem como você desvincular isso.²

É a através deste processo, lá dos primórdios de Nova Holanda até os dias atuais, que os atores políticos do presente se movimentam, corroborando com a história de luta de outrora, ou mesmo disputando-a. Do Projeto Rio para cá, muito se modificou, mas sobretudo, o associativismo mareense se consolidou. Ou em outras palavras, a Maré é um espaço de poder dos povos negros, pindurâmicos ou *dissidentes*, como afirma Wallace Lino, morador de Nova Holanda e parte de uma nova geração de atores que busca agenciar memórias negras da população LGBTQIA+, relembrando dos referenciais urbanísticos eurocentrados tomados como

¹ Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

modelos urbanos para a cidade do Rio de Janeiro, ainda presentes na primeira metade do século XX:

A Maré é, sobretudo, uma ostentação do nosso poder na relação das reminiscências do território às exclusões históricas das experiências negras e dissidentes. A história de modernização da cidade do Rio de Janeiro e da extensão da performance racista dominadora do Estado, estabelece Paris como cidade de modelo arquitetônico, inspirados pela constituição da modernidade na até então capital do Brasil. O que marca a remoção de negros e pobres como estratégia das ações de expulsão do Estado para estas populações. (LINO, 2022, p.154)

Assim, posta as questões acima, quando olhamos mais atentamente os enredos construídos por atores de localidades específicas da Maré, o olhar sob a genealogia do território se modifica, gerando enfoques distintos que mostram estratégias identitárias que se referem a grupos de convívio ou mesmo a possibilidades de trocas e de construção mais intensas da memória coletiva. Ou como sintetiza Ernani, “a Maré é um texto que ainda está sendo escrito”:

Eu ainda acredito mais no trabalho coletivo e que a gente tem que continuar discutindo essa história, revisitando, porque a Maré, Caiett, é um texto que ainda está sendo escrito. Na década de 1980 a gente considerava a Maré lá do Caju até lá no Marcílio Dias. Então o que é a Maré hoje? São essas 16 favelas, entendeu? Então é uma boa discussão, a Maré ainda é um texto que está sendo escrito. É uma disputa.¹

Alguns(as) interlocutores(as) que entrevistei e que, também, vêm escrevendo este “texto”, que é a história da Maré, trazem perspectivas diferentes daqueles(as) que habitaram os primórdios destes territórios. A Maré enquanto um conjunto consolidado de favelas, inventada e conformada pelo seus próprios associativismos, é vivida de forma muito mais unificada atualmente. O relato de Douglas do Nascimento Oliveira é elucidativo neste sentido:

Nunca foi Nova Holanda. Não. Sempre foi Maré para mim, porque eu já chego... Eu tenho um privilégio de chegar numa geração em que o território do Complexo... Do conjunto de favelas da Maré, ele tá unido fisicamente e daí tem um asfalto indo aí nele. Ele não tem os rompimentos da... Dos canais. De ter que circular lá pela Brasil, entrar... Não. De Conjunto Esperança até o Parque União, eu consigo andar na favela. Eu consigo fazer o rolê de ponta a ponta na Maré. Então a minha paixão nunca foi Nova Holanda, Rubens Vaz, foi sempre Maré. Então toda vez que eu atravessava com essa consciência pro Pinheiro, pro Morro com Fagner [*amigo também morador*]. A gente brincava, o Fagner tem uma moto eu falei: "Qual é Fagner, bora fazer ponta à ponta, mané!", tipo, nosso divertimento era esse aqui, com 20 anos de idade. E ele pegava a moto e ele me levava lá no Conjunto Esperança e me apresentava as ruas e aquilo pra mim era uma aula de história.... Mágica. Conversando com o Fagner, Fagner me mostrando: "pô, aqui é a rua onde fulano de tal viveu e isso, isso e aquilo outro", e a me apresentava os moradores, e aquilo ali me dava um sentimento de pertencimento lá no Conjunto Esperança, lá no... No Morro dos Macacos lá em cima... Na Ilha dos Macacos, da FIOCRUZ, lá no...

¹ Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

Naquela... Naquele morro lá em cima? Naquela mata (...). A Mata Ecológica... Chegava lá e me sentia em casa, mano, porque ali era Maré, tá ligado? Então assim, eu já chego nessa geração... Com privilégio de me sentir Maré, então nunca foi Nova Holanda pra mim, Nova Holanda é dentro da Maré, mesmo sabendo que a predominância do movimento social é a Nova Holanda, o meu conceito existencial já era Maré. (...) Mesmo que Nova Holanda seja pioneira, nessa... Pioneira e protagonista nesse... Nesse movimento. Mas eu via muito... Tipo, esse vício na Eliana [*Souza e Silva*] e no Bira [*Carvalho*], de Nova Holanda mesmo que, tipo assim, eles queiram expandir pra Maré, Eliana muito com essa visão geral de Maré, você via muito essa... Essa preferência particular, pessoal deles com a Nova Holanda. Sempre foi... Mas eu respeitava, mas eu olhava assim, pô, não... O bagulho é Maré, tá ligado? Já nasci num mundo que a Maré tá unida.¹

Além de mostrar uma integração, inclusive física, muito maior com todo o complexo de favelas da Maré, Douglas apresenta uma defesa à identidade territorial do Complexo. Crítico a localismos, relata que esta visão se mantém viva apenas em ativistas de outra geração que participaram na consolidação territorial de Nova Holanda. Em outro relato, de Kelly Santos, há uma maior ênfase na identidade territorial em torno da Maré, em meio a divisões mais recentes do Complexo, a partir dos grupos de civis armados:

A construção de Nova Holanda, para mim, ela tá muito, assim, do imaginário do... Do pertencimento, ainda tá nesse lugar da facção. Depois quando eu passo por um outro processo, né? De lugar de favelada. Eu sou mareense que moro na Nova Holanda. Eu sou muito mais ideia de Maré, do que Nova Holanda. Porque a Nova Holanda em algum momento ela me coloca nesse lugar de terceiro... Terceiro Comando e Comando Vermelho, então para me afastar disso, eu não nego raiz, então eu sou Mané, isso é o poder circular em todos os espaços²

A Maré, para ela, traz uma unificação também em termos do não-pertencimento a facções criminosas, que disputam atualmente o Complexo. Pensar a Maré, de acordo com Kelly, é pensar nessa integração, inclusive para além do tráfico, que passa a ser permanentemente a realidade desta nova geração de moradores(as). Em meio a estas questões, no entanto, o trânsito na Maré é realçado como um aspecto corriqueiro, como vemos na fala de Paulo Victor Lino:

Eu tenho um movimento muito tranquilo dentro da Maré (...) É... Então hoje em dia eu tenho uma relação, tenho essa tranquilidade de andar pra lá. Sempre tive uma tranquilidade de andar também lá pra Vila do João, ou lá pro lado do Piscinão de Ramos. Que é isso também, a gente tá falando de um outro território que é um território conduzido pelos milicianos, então também já é... Uma outra ordem, é... Que eu já acho que é mais diferente daqui da Nova Holanda e da Vila do João, né? (...) É... Mas eu também tenho uma tranquilidade, eu fiz um projeto lá, também lá do lado do Piscinão de Ramos, então eu vivia no Piscinão de Ramos, então eu andava por lá.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

Não tenho problema também de ir pra lá, só que fico às vezes mais com medo de ir pra fora da favela do que... (risos).¹

Assim, mesmo com novas disputas territoriais, a unificação do Complexo através da histórica organização política dos seus moradores se tornou uma realidade para gerações mais novas, que hoje podem circular em toda Maré, sem a necessidade fazê-lo pela Avenida Brasil. Por fim, busquei trazer elementos que nos ajudam a entender as tramas políticas que apresentam um pano de fundo mais amplo ao olhar para a(s) genealogia(s) da Maré, onde Nova Holanda se insere, tensionando as narrativas modernas que se consolidaram em volta da gênese da região. Neste processo, trouxe componentes da história da Maré que nos permitem compreender o papel de Nova Holanda nestes processos e de como, ainda hoje, não mais pelas Associações de Moradores, mas através da grande quantidade de ONGs que se situam neste território, Nova Holanda tem um papel fundamental na articulação política do Complexo. Olharemos mais especificamente para isto no próximo capítulo.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

5. A MEMÓRIA DE NOVA HOLANDA

Neste capítulo trataremos de como a favela de Nova Holanda e sua memória coletiva, se constituiu. Para tanto, utilizei fontes bibliográficas e memórias dos(as) entrevistados(as) na pesquisa de campo. A compreensão da memória de Nova Holanda perpassa por três dimensões fundamentais: 1) a atuação do poder público, representado nas políticas sobre as favelas nas décadas de 1960 a 1980, com enfoque no governo de Carlos Lacerda e na atuação da Ditadura Civil-Militar; 2) a atuação dos moradores que fundaram a Chapa Rosa e organizaram a luta por direitos no Complexo da Maré; 3) o movimento de atores de hoje e sua busca em ressignificar as memórias da favela. Assim, a relação entre Memória e território se faz extremamente presente, não apenas do ponto de vista analítico, como já abordado anteriormente, mas também por dentro da própria dinâmica política destes grupos ao longo do tempo, seja através de políticas públicas, negociações em torno de projetos de urbanização ou da atuação descentralizada de cunho socio pedagógica. Se antes, para a Chapa Rosa o pano de fundo era urbanizar a favela a partir da luta pela garantia de direitos, incluindo-a na composição material da cidade, hoje temos movimentos que veem a favela como espaço de reinvenção das formas de viver a cidade.

5.1. Lacerda e Leão XIII: Uma aliança pelo progresso

Analisar a gênese de Nova Holanda como um Centro de Habitação Provisória (CHP) criado em 1962 é entender como o poder público atuou, na prática, em torno da questão das favelas. Esta atuação articula-se com um conjunto de instituições públicas e privadas e será analisada, em grande medida, através do contexto político e ideológico do período, dando maior enfoque aos principais atores que possibilitaram a execução da política dos CPH's. Confesso que desde o primeiro contato com estas memórias de Nova Holanda, a pergunta que me vinha à mente era de como teria sido possível a execução de uma política desse tipo. Devido ao seu grau de violência, me questionava como que a sociedade guanabarina enxergava o tema na época. O que justificava a articulação de uma política de remoção massiva de trabalhadores e trabalhadoras com a subsequente alocação desta população em um centro provisório que, além de condições precárias de saneamento básico, luz e água, tratava-se de um espaço de controle permanente da vida dessas pessoas. Este segundo aspecto apresenta a peculiaridade do caso em questão.

Talvez se tratasse de um delírio civilizatório, onde favelados e faveladas seriam moldados(as) à semelhança daqueles que mobilizaram o projeto? Bom, a verdade é que muito mais que um delírio, diversas nuances políticas, em diversas escalas, se mostraram relevantes para que esta inquietação fosse encaminhada, ao menos em termos investigativos. Nesta seção, ainda que me faltem muitas respostas, busquei responder estas questões com a ajuda de muitos(as) autores(as) que, possivelmente, se viram também estarecidos com a particularidade desta política.

Desde o Estado Novo, uma grande profusão de projetos buscaram “solucionar” o “problema favela”. Devido ao crescimento urbano acelerado dos anos de industrialização de Vargas, como parte do próprio contexto de surgimento da Maré analisado anteriormente, diversas medidas governamentais e órgãos voltados para esta questão foram criados pelo Estado ou apoiados por ele. Entre estes, Brum (2006; 2011) aponta como de grande relevância, a Fundação da Casa Popular, as comissões da Prefeitura do Distrito Federal e do governo federal voltadas para a questão das favelas, o Serviço de Recuperação de Favelas, a Cruzada São

Sebastião, o SERFHA (Serviço Especial de Recuperação de Favelas e Habitações Anti-higiênicas) e, principalmente, a Fundação Leão XIII.

De acordo com Pandolfi e Grynszpan (2002), a Fundação Leão VIII tinha como função, inicialmente, disputar ideologicamente a favela. Criada em 1946, a instituição era uma resposta ao medo da ala mais conservadora da Igreja Católica de que “os comunistas” se inserissem de forma irremediável nos processos de organização popular das favelas e das periferias guanabarinhas. Complementam Leeds e Leeds:

A criação da Fundação Leão XIII foi, além de seus aspectos de bem-estar social um barômetro preciso das pressões políticas do Brasil do pós-guerra. A idéia de sua criação nasceu de um acordo entre Hildebrando de Góis e o conservador Cardeal D. Jairo de Barros Câmara para tentar “recuperar os favelados”. Explícito nesse pensamento inicial estava o controle da “infiltração comunista”, que era vista por muitos como uma enorme ameaça numa época em que o Partido Comunista tinha seu maior apoio popular (...) Um slogan popular da época era “*É necessário subir o morro antes que os comunistas desçam*”. (Leeds e Leeds, 1978, p.198, *grifo nosso*)

A frase grifada, retirada do relatório elaborado pela Sociedade de Análises Gráficas e Mecanográficas Aplicadas aos Complexos Sociais (SAGMACS), encomendado e publicado pelo jornal Estado de São Paulo em abril de 1960, expõe o panorama político no qual as favelas e suas lideranças estavam inseridas naquele momento (SAGMACS, 1960)¹. No relatório, é possível observar que o papel da Fundação Leão XIII é, também, o de intermediar a pesquisa realizada ao elaborar censos em diversas favelas a partir do cadastramento de moradores, compreendendo melhor as demandas, as formas de mobilização e as possibilidades de intervenção (COSTA, 2015). Com a entrada da FLXIII no trabalho em favelas, afirma Valla:

Entra em cena neste momento a Igreja Católica, que até então assistia os moradores de favelas apenas localizadamente, através das paróquias. Encabeçado por D. Jaime de Barros Câmara, um setor expressivo na Igreja preocupado com os avanços dos comunistas nas favelas procura as autoridades federais, propondo a criação de uma Fundação que atuasse nas favelas. (...) A finalidade declarada da instituição em seus estatutos era de “dar assistência material e moral aos habitantes dos morros e favelas do Rio de Janeiro”. Para operacionalizar esta proposta, a Fundação Leão XIII propôs-se a manter “escolas, ambulatórios, creches, maternidades, cozinhas e vilas populares”². (VALLA, 1985, p. 284)

¹ Coordenado por Arthur Rios, este relatório foi de grande impacto para a representação das favelas. Foi recomendado pelo Serviço Especial de Recuperação de Favelas e Habitações Anti-Higiênicas (SERFHA), e trazia visões, à época, mais progressistas sobre as favelas, numa postura de maior flexibilidade em relação à questão habitacional no Distrito Federal. No relatório há uma visão estrutural sobre a questão da pobreza, dos circuitos migratórios e das ocupações espontâneas. Entretanto, a atuação do SERFHA, inicialmente sem recursos, funcionou apenas como apoio às iniciativas da Fundação Leão XIII e da Cruzada São Sebastião.

² O autor toma como referência o estatuto da Fundação Leão XIII, publicado em 2 de fevereiro de 1947 (FUNDAÇÃO LEÃO XIII, 1947)

Além disso, é preciso que olhemos mais atentamente para o contexto sócio-educacional e ideológico que justifica a criação da FLXIII. Costa (2015) destaca a necessidade de se promover a educação da massa de trabalhadores no contexto de crescimento industrial da década de 1940 e 1950, com a criação de instituições como a LBA - Legião Brasileira de Assistência (1942), SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (1946), SESI – Serviço Nacional da Indústria (1947), como afirma:

A orientação geral destas entidades era o ethos industrialista, esboçado nas Leis Orgânicas do Ensino Industrial (1942), Comercial (1943), Agrícola (1946), Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI-1942), Escolas Técnicas Federais (1942), Lei Orgânica do Ensino Secundário (1942) (COSTA, 2015, p.3)

O *ethos* industrialista, como denomina o autor, reitera a onisciência do modo de vida moderno/capitalista e urbano para estas populações como parte das preocupações do Estado, tanto nas áreas faveladas como em outras áreas periféricas, onde ocorreu a sistematização de ações destinadas a educar os favelados e faveladas, numa moralidade “fora do trabalho” que conformasse a lógica social urbano-industrial, e, obviamente, que disputasse estes espaços com discursos oriundos de ideologias críticas a essa formação social, notadamente aquelas de matriz comunista (LIMA, 1989). A favela, sua representação, e a formação socio-territorial dos e das faveladas, foi assim batalhada simbolicamente na capital da república, e na prática, através da presença assistencialista de instituições católicas e do próprio Estado. É verdade, no entanto, que a preocupação dos setores conservadores se davam em meio a processos reais de organização popular. Das décadas de 1930 a 1950, as favelas viram de perto a disputa pela hegemonia política em seus territórios:

Se nas favelas havia a ampliação do Serviço Social, os Parques Proletários, a Fundação Leão XIII e a Cruzada São Sebastião, que mantinham uma posição de defesa aberta da ordem vigente, também proliferaram grupos civis de agudas experiências de luta contra-hegemônica como o Centro Político de Melhoramentos do Morro do Pinto (1925), a Sociedade dos Trabalhadores Humildes do Morro de São Carlos (1932), a União dos Trabalhadores Favelados (UTF), assim como uma série de associações de moradores, surgidas principalmente a partir da década de 1950. (COSTA, 2015, p.90)

Em diálogo com Gramsci, o autor sugere que, como parte deste contexto, há uma intensificação do que ele chama de processo de ocidentalização *suis generis*, onde:

A ocidentalização é aqui entendida, de acordo com Gramsci, como a abertura da sociedade civil para a participação política (no contexto da luta

de classes, da correlação de forças, das formas de produção e da exploração do trabalho, considerando a forma de inserção do país no capitalismo mundial), em que o modelo democrático ocidental é a referência (questão do americanismo). (COSTA, 2015, p.111)

Assim, o processo de criação de consenso entre classes (e eu acrescentaria, entre raças e gêneros, como veremos mais a frente) através de mecanismos educacionais embricados no assistencialismo liberal-católico em espaços favelados é parte do processo de deslocamento de referência da colonialidade à brasileira, que passa a ser orientada pela renovada configuração econômica e cultural do Norte Global. Neste contexto, o modelo fordista-taylorista americano se impõe e dita os modelos de produção industrial (e social) onde a expansão das cidades e o modo vida urbana se espelha, mas que apresenta fissuras entre as burguesias internacionais, nacionais e locais, complexificando as dinâmicas dos conflitos ideológicos no caso brasileiro.

Dessa forma, é possível compreender as recomendações do relatório SAGMACS e a postura de grupos conservadores ligados à ideologia liberal-católica a partir de uma escala geopolítica mais ampla. De acordo com Brum (2011), em todo o conjunto da América Latina se intentava produzir uma modernização controlada, sob a égide dos Estados Unidos no contexto da Guerra Fria. A cidade latino-americana, na qual a urbanização carioca está inserida, torna-se uma categoria estético-política que passa a ser definida como prioritária na agenda do desenvolvimento capitalista estadunidense nas Américas. Em oposição à expansão da União Soviética, houve uma articulação para se disputar ideologicamente os espaços periféricos das cidades latino-americanas, que viam o favelado como um “revolucionário em potencial”. No caso do Rio de Janeiro, inserir o favelado na cidade era, antes de tudo, inseri-lo nas disputas eleitorais e simbólicas em prol do desenvolvimento moderno e capitalista, ao mesmo tempo em que ações de remoções de favelas continuavam acontecendo, espacializando a desigualdade social através de projetos urbanísticos que remodelavam – e segregavam – a cidade.

Por outro lado, a FLXIII era a síntese das contradições do liberalismo conservador brasileiro, e se desenvolvia entre duas posições distintas: A primeira, a partir de uma economia da caridade que convocava as classes mais abastadas a “ajudar” os favelados, tidos como miseráveis, doentes ou inválidos; e a segunda se deu entre percepções que enxergavam como única solução a destituição material do

modo de vida favelado, removendo suas moradias e destruindo as habitações. Embricando-se entre cuidar da “doença-favela” pelos saudáveis (abastados), ou simplesmente exterminá-la. Se antes, os Parques Proletários ofereciam espaços projetados para o controle de favelados fora das favelas, a postura se modifica ao legar à FLXIII o trabalho social nas próprias favelas (COSTA, 2015). São estes dois principais atores – Carlos Lacerda e FLXIII – que serão responsáveis pela execução das ações sociais em favelas, mas agora sob um espaço de rígido controle, justamente quando a política dos CHP’s se concretiza.

Para entendermos o papel da FLXIII neste processo, precisamos olhá-la com um pouco mais de atenção. Desde o final do século XIX, reformulações teológicas da Igreja Católica gradualmente trouxeram as questões sociais para a prática religiosa, daquilo que viria se chamar *Doutrina Social Eclesiástica*, aproximando os católicos dos trabalhadores e de seus dilemas (COSTA, 2015), buscando, assim, acompanhar as problemáticas sociais engendradas no desenvolvimento industrial moderno. No caso do Brasil, e na sua ocidentalização *suis generis*, estas problemáticas se tornam mais específicas, como parte do capitalismo dependente da economia global, com raízes coloniais e escravistas. As transformações sociais produzidas nestes processos, que se tornavam materiais e visíveis ao crescimento das cidades, eram vistas com cautela pela Igreja, e a partir de figuras como o Bispo Dom Jaime de Barros Camara, passava-se a vislumbrar uma política de “recatolização” da população, principalmente no âmbito das favelas. O Bispo, inclusive, foi participante da junta interministerial do governo Dutra onde debateu alternativas para a questão da favela (VALLA, 1986). De uma forma geral, havia um contexto de “humanizar” o capitalismo e a desigualdade social através de trabalhos sociais, como Costa, a partir da leitura do Manifesto do Episcopado de 1945, reitera:

Seguindo a Doutrina Social Eclesiástica, laçou o Manifesto do Episcopado (1945). Assim apontava: “os salários injustos eram devidos à cobiça de lucros excessivos”. E avisava que “a elevação do proletariado, na sociedade contemporânea, é, sem dúvida, a grande cruzada dos tempos atuais” (COSTA, 2015, p.127).

Assim, Dom Jaime passa a estabelecer dois parâmetros essenciais para lidar com a questão da favela: a recatolização, reforçando os aspectos morais da doutrina católica (vista como decadente no contexto da transformação sócio-territorial urbana); e o combate aos comunistas. A postura da Igreja, representada em figuras de lideranças como Dom Jaime reforçava, portanto, a modernidade enquanto dimensão moral do processo de expansão de cidadania para espaços periféricos. O

papel de Dom Jaime foi também o de articular doutrina religiosa e combate aos comunistas a políticas de Estado, principalmente após o contexto de redemocratização em 1945. Como avaliava, as periferias e favelas se tornavam alvo do que viria a ser chamado de “Cinturão Vermelho” em torno do Distrito Federal (à época), considerando a abrangência espacial da atuação dos comunistas que exerciam grande influência também na baixada fluminense e em Petrópolis. É importante frisar que havia diversos grupos distintos na Igreja Católica, como a Cruzada São Sebastião que apresentava algumas nuances (VALLA, 1985). Todavia, em relação à construção da base ideológica da Fundação Leão XIII, a visão do Bispo Dom Jaime mostrou-se basililar.

Sob esses alicerces, a FLXIII é fundada a partir do Decreto Presidencial nº 22.498, de 22 de janeiro de 1947, que permitiu que a prefeitura do Rio de Janeiro, permitindo o financiamento público através da Prefeitura do Distrito Federal, mas também por doações da União e de contribuições particulares. Além disso, concedia à Fundação os imóveis e todo aparelhamento dos Centros de Ação Social já instalados e a instalar (BRASIL, 1947).

A dubiedade deste decreto é investigada por Costa (2015), visto que nele não se definem os limites entre as esferas públicas e privadas na atuação e administração da fundação. O autor aponta que mesmo de forma não explícita no decreto, a fundação acabou por exercer a função de uma autarquia, ou seja, ligada ao poder público, mas gozando de certa autonomia. No entanto, isso se deu de forma bastante particular. Esta posição entre público e privado, produziu diversos debates e questionamentos sobre o papel da instituição e, principalmente, na forma em que a mesma faria a sua prestação de contas. Como pano de fundo, ali se apresentava uma nova forma do Estado atuar em relação às favelas:

Pensando a FLXIII como um aparelho privado de hegemonia, creio que esta discussão escancara a relação ampliada do Estado sobre as favelas, ou seja, revela as mediações entre Estado e sociedade civil no contexto das favelas. Por ser uma entidade forjada a partir do alto escalão governamental e da Igreja Católica a FLXIII tinha regalias de entidade pública, tais como subvenções, agilidade jurídica para o exercício de seus trabalhos sociais, tais como desapropriações de terreno, mobilização policial quando solicitada etc., no entanto, também gozava as prerrogativas de uma entidade privada, que se apresentava enquanto organização católica e não como parte do governo. Significava que poderia estar menos sujeita a fiscalizações públicas e não sofria o desgaste público que os governos enfrentavam durante o acirramento das lutas sociais nas favelas. (...) Pensar a intervenção do Estado na favela nas décadas de 1940, 1950, 1960, portanto, significava remodelar as formas de funcionamento das políticas públicas (...). O imbricamento entre Estado e sociedade civil ocorria

a partir de uma autarquia *sui generis*, que reunia características públicas e privadas, cujas dubiedades jurídicas não eram acidentais, mas sim uma modalidade de gestão do aparelho de governo e, mais que isso, uma maneira de manejar as políticas públicas dos favelados. (COSTA, 2015, p.147)

Através desta estratégia político-teológica, a FLXIII unificou boa parte da classe dominante em relação à questão das favelas no Rio de Janeiro, tornando-se referência nas políticas públicas do período e mobilizando apoio junto às Forças Armadas, com transporte e serviços de alimentação, paróquias e obras paroquiais, clubes esportivos, serviço de alimentação previdenciária e merenda escolar (IAMAMOTO e CARVALHO, 2014). Em termos de empreendimentos imobiliários, a FLXIII passa a contar com diversos institutos como a Fundação Casa Popular e os Institutos de Assistências e Pensões (VALLA, 1986; VALLADARES, 2005). Em seu financiamento, Costa explicita a grande diversidade de fontes de financiamento da Fundação:

O financiamento era garantido por subvenções da prefeitura e União, doações públicas de outras instituições, mas também de particulares. Esta configuração mostra o quanto a FLXIII surgia como parte crucial de um projeto de ação nacional e local para as favelas do Rio de Janeiro, que agrupava União, Prefeitura do Rio de Janeiro e entidades privadas com amplo apoio da grande mídia. (COSTA, 2015, p.130)

Assim, mostrando grande poder político e econômico, a FLXIII torna-se o sintoma da repactuação, sob diversas tensões, da nova república que se formara, especialmente em relação aos desejos nacionais e locais em relação às questões urbanas. Neste contexto, a FLXIII passa a atuar nas favelas através da moralidade religiosa e das ações sociais, “reabilitando” os favelados material e simbolicamente, chegando a intervir em 33 favelas no Rio de Janeiro. No entanto, o apoio às remoções ainda era parte fundamental do trabalho da Fundação, que criava Centros de Ação Social (CAS’s), no intuito de aumentar a capilaridade da instituição com favelados e dar continuidade ao seu processo formativo, sobretudo em favelas que viriam a ser removidas posteriormente, como na Praia do Pinto. Na realidade, os centros eram construídos em favelas já com determinada mobilização social, principalmente aquelas onde havia Comitês Populares Democráticos (construídos pelo PCB), como na Barreira do Vasco e no Morro de São Carlos. De uma forma geral, mesmo a FLXIII prestando serviços de saúde e de assistência social nas favelas, ela não questionava o caráter transitório das ocupações, tornando sempre vivo o fantasma da remoção.

Em outras palavras, a FLXIII atuou, muito intensamente, na construção de um tecido sócio-pedagógico nas favelas, principalmente com o intuito de formar figuras aliadas às concepções ideológicas da igreja e opositoras ao comunismo. Ao levantar dados a partir dos censos, produziu informações que seriam vitais para as políticas públicas. Como afirma Costa:

(...) o método higienista dedicado apenas ao remocionismo e a assepsia social era reconfigurado, contudo, sem perder estes traços por completo [...]. A educação aliada ao Serviço Social deveria ser o eixo fundamental a interligar todas as ações sociais, forjando uma mobilização cooperativa entre moradores e entidade, conseqüentemente, também com o governo. (COSTA, 2015, p.137)

Em termos educacionais, a FLXIII passa a ocupar em parte o papel do Estado na educação formal, e abre um grande leque de intervenções na educação informal, principalmente em cursos profissionalizantes, marcadamente a partir de divisão de trabalho por classe social e gênero:

O projeto educacional da Fundação era bem amplo, perpassando o âmbito escolar, assim como ações de cunho informal, mas que tinham grande capacidade pedagógica. (...) A FLXIII dava grande importância à educação infantil. Realizava intervenções a partir de escola Maternal (2 a 4 anos); Jardim de Infância (4 a 7 anos) e Ensino Primário (7 a 14 anos). A proposta político-pedagógica tinha suas especificidades (...), havia uma relação estreita com a Prefeitura do Distrito Federal, em que a Fundação administrava escolas públicas e contribuía na formulação pedagógica da capital. A Educação Profissional, chamada de Ensino Artesanal, ocorria em “oficinas de tecelagem, calçado, madeira, cerâmica, estofamento, encadernação e de outras atividades leves, adequadas à idade escolar”. (COSTA, 2015, p.140)

Assim, quando olhamos para a atuação da FLXIII na favela de Nova Holanda, não podemos enxergá-la de forma residual, mas sim como parte de um amplo projeto educacional, assistencial e urbanístico interligado a políticas de Estado para “resolver o problema” da favela, nos termos concernentes ao período. É dentro deste contexto de grande inserção da Fundação que, sob posse do Governo do Estado da Guanabara, haverá uma junção política muito grande, entre Carlos Lacerda e o ideário liberal-católico pregado e disputado pela FLXIII, onde a Fundação tornar-se-á, de forma irreversível, o elemento central da política de Estado em favelas. Para entendermos como chegamos nesse contexto, é preciso darmos maior centralidade à análise da atuação de Carlos Lacerda frente ao governo da Guanabara.

Carlos Frederico Werneck de Lacerda se tornou o primeiro governador eleito do recém-criado Estado da Guanabara¹ em 5 de dezembro de 1960. Na vida política, havia sido eleito como candidato mais votado em 1947 na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, ainda Distrito Federal, pela União Democrática Nacional (UDN), partido ligado à direita conservadora. No entanto, renunciou ao mandato um ano depois, por discordâncias em relação à dinâmica federativa entre os poderes legislativo e executivo (MOTTA, 2005). Após este pequeno mandato, Lacerda se dedicou ao jornalismo. Mais especificamente, ao jornalismo de opinião, onde fazia duras críticas ao governo de Getúlio Vargas, tornando-se seu principal opositor.

Desde cedo no ativismo político, migrando da esquerda para a direita anti-comunista e anti-getulista na década de 1930, Lacerda adquiriu grande popularidade ao exercer entusiasmada oposição ao governo de Getúlio Vargas. Após este período, mantém-se bastante ativo na mídia impressa como figura oposicionista e de fortes opiniões políticas, com críticas aos governos de Juscelino Kubistchek, Jânio Quadros (seu antigo aliado) e João Goulart, aliando-se a alas mais conservadoras de militares e da UDN, persistentemente no intuito de inflamar a deposição destes governos, como afirma Leite (2000).

Com a mudança da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília, Lacerda viu ali uma oportunidade de aumentar sua projeção política, e decide disputar a eleição, ganhando-a como candidato favorito (ENDERS, 2002). É preciso considerar que mesmo o Rio de Janeiro não sendo mais a capital da República, ainda detinha grande relevância política para o país. O vácuo político da antiga capital, nesse contexto, trouxe uma grande transferência de políticos e recursos para Brasília. Percebendo este vácuo político, Lacerda se propôs a executar um modelo de gestão que pudesse ser capaz de levá-lo à Presidência da República posteriormente.

A plataforma de governo de Lacerda foi apresentada ao público antes mesmo da sua candidatura. Neste momento entra em cena a “Batalha do Rio”². Em poder da

¹ O Estado da Guanabara é criado sob as mesmas delimitações do que hoje é o Município do Rio de Janeiro, após a cidade deixar de ser capital da república, com a construção de Brasília em 1960. Existiu de 1960 a 1975.

² Trata-se de uma série de artigos escritos por Lacerda no *Correio do Amanhã* a partir de 1948, e na *Tribuna da Imprensa* (jornal criado pelo próprio) a partir de 1949. Nestes escritos, Lacerda reitera que o “problema favela” precisava ser tratado como algo de importância nacional, ao mesmo tempo que se coloca como aquele que teria soluções práticas e racionais para este problema (LIMA, 1989). Destas soluções, ressalta a importância da autopromoção dos favelados, indo de encontro com a visão da FLXIII, e de projetos urbanísticos para as favelas, levando em consideração questões

sua coluna no jornal *Correio do Amanhã*, Lacerda, além de criticar opositores, nos textos da “Batalha do Rio” passa a apresentar aquilo que seria de fundamental aderência para seu futuro governo: a reforma urbana e o combate às favelas (PEREZ, 2007). Naquele momento, Lacerda tendia para uma posição mais ligada à reurbanização das favelas, levando em consideração fatores estruturais como educação, infraestrutura urbana e desenvolvimento industrial. Como parte dos artigos que publicou, Lacerda compilou a pesquisa “Aspectos Humanos da favela Carioca”, nome que recebeu o relatório da SAGMACS, e que tinha como um dos principais coordenadores de pesquisa o sociólogo Jose Arthur Rios. Na eleição, Lacerda fez bastante menção aos artigos da “Batalha do Rio” e, antes mesmo da vitória, anunciou que Rios seria responsável pela área de infraestrutura urbana, atuando principalmente na questão das favelas. Quando eleito, José Arthur Rios foi nomeado para a Coordenação de Serviços Sociais, que incorporou o SERFHA, conforme mencionado na sessão anterior.

José Arthur Rios era defensor da urbanização das favelas, além disso, entendia como aspecto fundamental o incentivo ao associativismo favelado. No relatório SAGMACS, Rios já indicava a importância dos mutirões comunitários com apoio do Estado, e pretendia incentivar a criação de associações de moradores onde participariam das obras e do planejamento urbano local, servindo como mão-de-obra e tendo algum poder decisório para a autoconstrução da infraestrutura. Já durante o mandato, como resultado desta visão, foi implementado o programa “Operação Mutirão” por Rios, executado em 80 favelas (MELO, 2020). O programa teve como obra mais emblemática a rede de luz da favela do Jacarezinho, que era a maior do Rio de Janeiro à época. A ideia de Rios era de que após estas ações de urbanização conjunta com os moradores, que as associações formassem cooperativas habitacionais para reformar as casas (BRUM, 2011).

O governo de Lacerda, de 1960 a 1965 à frente da Guanabara, pode ser dividido, de acordo com Brum (2006; 2011) em dois momentos: o primeiro, até 1962, onde Arthur Rios esteve à frente do SERFHA, orientando a questão social e urbanística; e o segundo, de 1962 a 1965, quando Rios é demitido e em seu lugar é chamada Sandra Cavalcanti, na recém-criada Secretaria de Serviços Sociais do

estruturais, não somente ligadas à habitação ou higiene. Neste momento, há uma maior proximidade de Lacerda com a ideia de urbanizar favelas, mais do que removê-las. O que é algo mudará ao longo do seu governo (BRUM, 2012).

Estado da Guanabara, que substituiu a SERFHA. Alguns fatores inter e intranacionais, novamente, nos permitem entender melhor este contexto, que impactará não somente na mudança de política de Lacerda, mas também na política nacional, onde haverá a transição do governo eleito de João Goulart para o Ditadura Civil-Militar em 1964, e conseqüentemente na criação de Nova Holanda, como um dos projetos de Lacerda.

A Operação Mutirão foi fundamental para esta transição. Ao longo de sua implementação, houve a expectativa de que a política de favelas da Guanabara recebesse recursos do Fundo do Trigo, num acordo firmado entre o governo do Estado e a USAID (agência de desenvolvimento externo estadunidense). Este acordo fazia parte do programa *Aliança para o Progresso*, que previa o investimento em desenvolvimento socioeconômico de países latino-americanos, formalizado entre os Estados Unidos e mais vinte e duas nações americanas, incluindo o Brasil. De acordo com Melo (2020), os países deveriam construir planos de desenvolvimento que seriam implementados pelos EUA, em plena ofensiva contra a expansão comunista na América, após o sucesso da Revolução Cubana em 1959. Em setembro de 1960, Cuba divulga as pautas de sua Reforma Urbana, que de acordo com Friedman, atuaria:

Pondo fim à atuação de empresas privadas nas atividades imobiliárias; transformando os inquilinos em compradores de suas moradias; reduzindo à metade os aluguéis urbanos e as taxas de eletricidade e de telefone; implantando um imposto para os imóveis desocupados e forçando a venda dos terrenos baldios. (FRIEDMAN, 2014)

Em contrapartida, no mês de agosto de 1961, alguns países do continente americano que se organizaram em Punta Del Leste, e, sobretudo, parte daqueles que se mostraram favoráveis ao desenvolvimento capitalista, receberam apoio financeiro estadunidense pela *Aliança para o Progresso*, ao mesmo tempo que na América Central Insular, Cuba encaminhava o desenvolvimento social comunista através da Reforma Agrária e da Reforma Urbana, como parte da luta contra um indissociável processo de exploração e de acumulação de capital.

No Rio de Janeiro, entre os dias 17 e 22 de abril de 1961, foi realizado o Simpósio sobre Reforma Agrária no hotel Glória, cujo principal redator foi Arhur Rios, onde aconteciam diversos encontros em que estas pautas se tornavam fundamentais. Em meio aos movimentos sociais, em junho de 1962, João Goulart

organiza o Conselho Federal de Habitação¹, prestes a encaminhar as reformas de base (destacando-se a urbana) e buscando dar maior controle e destinação às verbas estrangeiras. Ou seja, uma contrapartida aos esforços americanos de subsidiar iniciativas de governos anti-cuba e pró capitalismo em determinados estados, como o da Guanabara². É interessante frisar que Goulart foi gradualmente sedimentando as reformas de base, dentre elas a Urbana e a Agrária, em moldes que desagradaram os setores médios da sociedade brasileira, no caso do Rio de Janeiro, aliados à visão de Lacerda. De acordo com Friedman (2014), o Conselho Nacional de Habitação, a Lei de Desapropriação por Interesse Social, a Superintendência da Política Urbana (SUPURB), o Conselho da Política Urbana (CONPURB), o Comissariado de Defesa da Economia Popular (CODEP) e o Tabelamento dos aluguéis, cujas características assemelhavam-se às medidas tomadas em Cuba na direção da Reforma Urbana, provocaram imediata repercussão, e com certeza, o golpe militar de 31 de Março e 1º de abril do mesmo ano considerou o potencial transformador destas reformas. Retornaremos a isto mais à frente.

Em termos locais, de acordo com Leeds e Leeds (1978), a urbanização coordenada por Rios contrariava interesses imobiliários e de determinados grupos políticos. Como não prezava pela remoção, diversos terrenos valiosos em áreas centrais eram ressentidamente cobiçados por especuladores imobiliários. Além disso, a autoconstrução promovida por Rios não incentivava o pedido de empréstimos à agências internacionais de fomento, ao passo que o volume financeiro esperado pelo *Fundo do Trigo* trazia grande expectativa tanto por políticos cariocas quanto pela imprensa, o que aumentou a pressão política em torno de Rios e da Coordenação de Serviços Sociais, como explica o próprio Rios em entrevista:

O embaixador americano Lincoln Gordon, que conhecia minha atividade, resolveu desviar para as favelas do Rio de Janeiro os recursos do Fundo do Trigo; foi quando a palavra dólar entrou no imaginário e na linguagem dos políticos e dos meus colegas de governo. Começaram a fazer reivindicações, que eu recebia de má vontade, é claro, porque o dinheiro estava vinculado, "carimbado", como se diz hoje, era dinheiro para a favela.

¹ A partir do decreto 209 de Novembro de 1961, cria-se a Comissão Nacional de Habitação, que depois de sete meses tornou-se Conselho Federal de Habitação, a partir do decreto 1.281 de 25 de junho de 1962 (FRIEDMAN, 2014)

² A Aliança para o Progresso destinava verbas para polos onde havia grande oposição à Goulart. No caso do Estado da Guanabara, a Aliança destinou mais verbas do que para toda região Nordeste do Brasil, notadamente mais pobre (AZEVEDO, 1999).

Essa era a intenção do embaixador, explicitamente revelada a mim, de modo que eu não podia ter dúvida alguma. Mas tive a ingenuidade de imaginar que poderia operar esses recursos sem sofrer pressão política. Porém, ela veio, e veio forte; eu, resistindo, com apoio do governador. Mostrava a ele o valor político da execução de um programa daqueles nas favelas, o que representaria para ele, Lacerda, diminuir no Rio de Janeiro daquela época o problema das favelas, ter um plano realmente consistente, e não mera demagogia. (FREIRE e OLIVEIRA, 2002, p. 72)¹

Rios que teria incentivado o associativismo em favelas, desagradou a ala mais à direita da UDN, ligados a Lacerda, ao mesmo tempo que desagradava a oposição, ligada ao PTB, que mantinham currais eleitorais também em favelas (SILVA, 2006). Atento à política nacional e internacional, Lacerda extingue o SERFHA² e em 1962 demite Arthur Rios. Ali, apresentava *sua* Reforma Urbana (FRIEDMAN, 2014), e a segunda etapa do seu governo é iniciada, agora atuando, quase que exclusivamente, na erradicação de favelas. O SERFHA é incorporado pelo Serviço Social das Favelas e pelo Departamento de Recuperação de Favelas, que passavam a ser geridos pela Fundação Leão XVIII. Neste contexto, é criada a Companhia de Habitação do Estado da Guanabara (COHAB-GB) e a Secretaria de Serviços Sociais, sob o comando de Sandra Cavalcanti. De acordo com Valla (1986) o fim da SERFHA significou a redução da relação Estado/favela à uma mera questão administrativa, onde as associações tinham um papel executivo e muito ligado ao poder público, com lideranças pouco representativas.

O Acordo do Fundo do Trigo foi assinado quinze dias depois da demissão de Rios, com grande divulgação na imprensa da época, e subsidiou os recursos utilizados para este novo estágio da política de Lacerda, voltado para remoções e construção de conjuntos habitacionais. Estes recursos seriam administrados pela FLXIII, como no caso da Vila Aliança, o primeiro dos conjuntos habitacionais que abrigaram os removidos (BRUM, 2012). O autor aponta que depois disso a FLXIII passa a ser incorporada pela COHAB-GB, criada no segundo semestre de 1962, com a fundação tornando-se um departamento de bem-estar social. De acordo com Leeds e Leeds (1978, p.215), a COHAB se situa dentro do contexto de uma política de favelas que vai atuar no “trabalho social julgado necessário na remoção das

¹ Entrevista realizada com José Arthur Rios em outubro de 2000, publicada por Freire e Oliveira em 2002.

² Serviço Especial de Recuperação de Favelas e Habitações Anti-Higiênicas (SERFHA), criado no prefeito do Distrito Federal, Francisco Negrão de Lima (1956 a 1958), nomeado por Juscelino Kubitschek. É a frente do SERFHA que Arthur Rios propõe sua política de favelas que se alternava entre defender as favelas, mesmo ainda sob um olhar civilizatório, mas que fez parte da aproximação das favelas com o governo ocorrida na década de 1950 (SILVA, 2006).

favelas para preparar sua população inculta para a residência nas casas da COHAB”. Agora apoiado pelo *Aliança pelo Progresso*, sem Rios e tendo Sandra Cavalcanti em seu lugar, Lacerda passava a edificar uma vitrine fundamental para a disputa ideológica americana, com a entrada definitiva da Fundação Leão XIII no desenho institucional do governo por onde se executará a reforma urbana, fazendo do Estado da Guanabara um importante polo político de apoio aos americanos. Como reitera Azevedo, a Guanabara recebeu mais verbas do fundo do que toda a região Nordeste do Brasil (AZEVEDO, 1999).

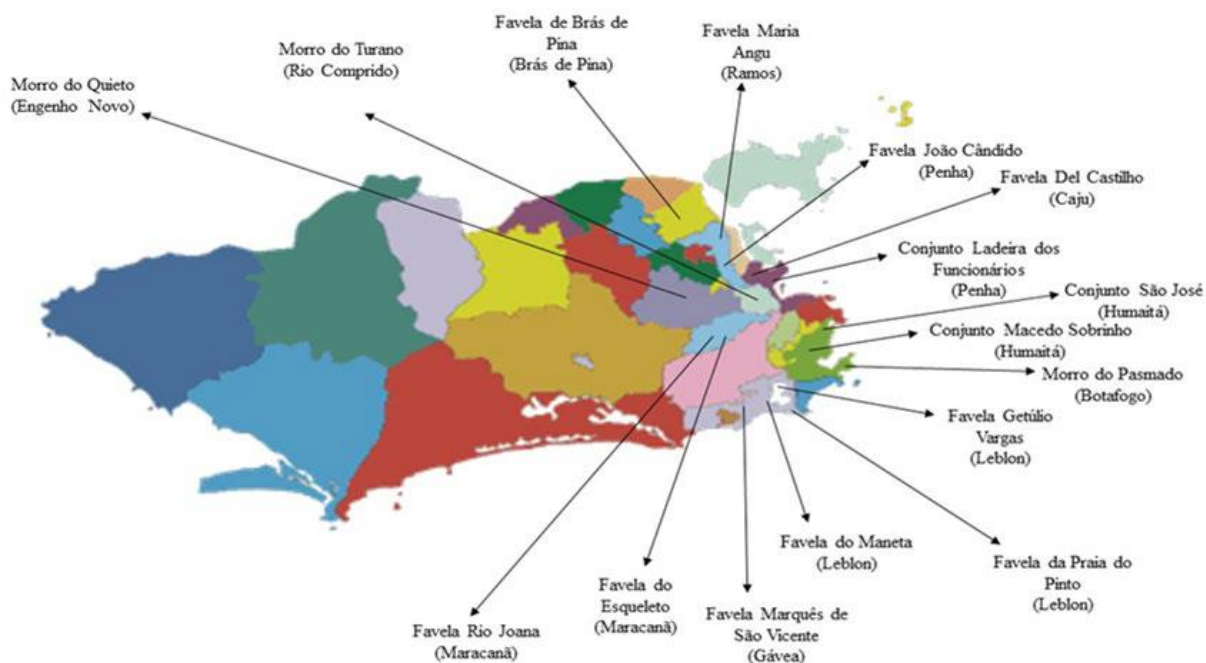
O política de Lacerda de 1962 a 1964, considerada por Brum (2012) como parte da *era das remoções*, que seria continuada após o golpe militar, promoveu diversas transformações na cidade do Rio de Janeiro. Na linha de frente desta nova perspectiva de governo, a COHAB torna-se a principal autoridade para a questão habitacional, tendo as favelas e as áreas pobres como foco. De acordo com Brum:

O seu status de companhia mista, ou seja, com participação do Estado e de capital privado (que detinha 49% da COHAB) lhe permitia comprar terrenos de particulares, contratar firmas, etc. sem maiores entraves burocráticos. Vale registrar ainda o fato de que estes 49% de capital privado da COHAB pertenciam ao grupo político de Lacerda, na figura do vice-governador Raphael de Almeida Magalhães (que também era secretário de Planejamento, lidando diretamente com as obras que a COHAB se encarregaria de realizar) e do genro de Lacerda, Flexa Ribeiro, secretário de Educação. (BRUM, 2012, p.78)

Tabela 2: Remoções no governo Lacerda.¹

ANO	FAVELA	TIPO DE REMOÇÃO	Nº DE FAMÍLIAS ATINGIDAS	Nº ESTIMADO DE PESSOAS REMOVIDAS
1961	Vila da Penha	Parcial	180	900
1961	Bom Jesus	Total	510	2.250
1961	Álvaro Ramos	Total	25	125
1961	Ponta do Caju	Total	30	150
1961	CCPL	Total	118	590
1961	Timbó	Parcial	104	520
1961	Morro São Carlos	Parcial	253	1.265
1961	Avenida Brasil	Parcial	15	75
1961	Moreninha	Total	35	175
1961	Querosene	Parcial	210	1.050
1961	Morro dos Prazeres	Parcial	10	50
1964	Pasmado	Total	911	4.555
1964	Getúlio Vargas	Total	113	565
1964	Maria Angu	Total	460	2.300
1964	João Cândido	Total	665	3.325
1964	Maneta	Total	41	205
1964	Conjunto São José	Parcial	20	100
1964	Vila do Sase	Total	11	55
1964	Macedo Sobrinho	Parcial	14	70
1964	Del Castilho	Parcial	9	45
1964	Marquês de São Vicente	Parcial	32	160
1964	Ladeira dos Funcionários	Parcial	8	40
1964	Brás de Pina	Parcial	366	1830

Fonte: Silva (2006)

Figura 5: Favelas removidas entre as décadas de 1960 e 1970, por bairros no município do Rio de Janeiro

Fonte: Melo (2020, p.33)¹

¹ A partir do relatório COHAB (1963 - 1965)

Inicialmente, as primeiras remoções estavam ligadas a obras que Lacerda vinha realizando na cidade, como as remoções de favelas na Avenida Brasil para a construção do Mercado São Sebastião e a remoção da Favela do Esqueleto para a construção da Universidade da Guanabara (atualmente UERJ) (BRUM, 2012). Depois, as remoções foram realizadas em terrenos de alto valor imobiliário, tendo como caso emblemático, a remoção da favela do Pasmado, em janeiro de 1964 no bairro de Botafogo, um exemplo bastante expressivo da política de favelas que seria exercida após o golpe militar, em março do mesmo ano. Lima (1989) chama atenção para o simbolismo dessa nova etapa de governo, onde os barracos foram queimados após a saída das pessoas. Sandra Cavalcanti, em discurso à imprensa dizia se tratar da primeira revolução social realizada no Brasil. É na Operação Pasmado que os favelados e faveladas receberão não só a remoção, mas o tratamento posterior do Estado, com escolas e serviço social ao serem assentados(as) na Vila Kennedy, conjunto habitacional criado para recebê-los que recebeu o nome do presidente Kennedy, justamente por contar com os recursos do Fundo do Trigo, assinado por ele. A fala de Sandra Cavalcanti nesta entrevista organizada por Freire e Oliveira é elucidativa:

Era preciso tirar as pessoas daquela realidade. É por isso que até hoje sou desconfiada em relação aos projetos que pretendem cuidar das favelas, mas que, pela vitória esmagadora dessa filosofia que se instalou, acham que as favelas devem continuar a existir e apenas devem ser urbanizadas. Eu achava, e acho ainda, que não é a favela que tem que ser urbanizada. Quem tem que ser urbanizado é o favelado. Uma das condições para um favelado se urbanizar, para se desfavelizar, é sair daquela paisagem e daquele entorno. Exatamente como uma pessoa que, saindo do interior, vem para a cidade grande. Chega ali e encontra uma outra realidade. Se ele sai daquele fim de mundo, sem água, sem luz, sem nada, ele vai querer mudar. Vai querer se incorporar ao progresso.” (FREIRE e OLIVEIRA, 2002, p.88)

Através da fala de Cavalcanti é possível observar algumas nuances nesta “nova” política. Primeiro de que o intuito civilizatório ainda é basilar no conteúdo ideológico do governo Lacerda. Como defende a secretária, na época, a remoção do favelado não é para acabar somente com a favela, enquanto substrato material de sua forma de vida, mas sim, para destituir seu modo de vida. O desenraizamento local através da remoção e da promoção de diásporas urbanas torna-se, na realidade, uma ferramenta de radicalização do intuito civilizatório. Ao retirar o contato com o ambiente favelizado, Cavalcanti e Lacerda pretendiam desmobilizar a forma de vida favelada para assim substituí-la através de políticas assistenciais e sócio-educativas nos centros habitacionais. Dessa forma, além de resolver o problema da especulação imobiliária, que cobiçava as áreas valorizadas da cidade, ainda inseria o favelado, visto como aquém da lógica urbana, oriundo do êxodo rural

¹ A partir da poligonal de bairros do IBGE (2012)

ou mesmo portador de hábitos não condizentes com a vida na cidade, num outra linguagem socio-territorial, onde, pretendia-se incutir novos códigos. Reitero que esta segunda etapa da política de favelas de Lacerda, mesmo optando por remoções e construções de centros habitacionais, não abandonou o seu perfil sócio-educacional civilizatório e colonialista, mas sim, transformou a sua prática, agora buscando a civilização dos favelados não mais em suas próprias favelas, mas sim levando-os violentamente a serem “educados” em outros espaços.

No mesmo ano do Pasmado, a política remocionista se intensificou, onde tantas outras favelas foram removidas:

A remoção do Pasmado foi apenas o sinal do ímpeto que o remocionismo tinha ganho. Ainda no ano de 1964, seriam removidas as favelas (acompanha o número de famílias entre parênteses). Totalmente: Pasmado (911); Getúlio Vargas (113); Maria Angu (460); João Cândido (665); Maneta (41); Vila do Sase. Parcialmente: Conjunto São José (20); Macedo Sobrinho (14); Del Castilho (9); Marquês de São Vicente (32); Ladeira dos Funcionários (8). Em 1965, foram removidas totalmente: Rio Joana (23); Esqueleto (2027); e parcialmente: Turano (34); Morro do Quieto (46); Praia do Pinto (20); e Brás de Pina (366). Segundo dados da COHAB, durante o governo Lacerda foram removidas 6290 famílias, destas, 4800 foram apenas no período que vai de janeiro de 1964 a julho de 1965. (BRUM, 2012, p.81)

O autor ainda relembra que a maior parte do Fundo do Trigo, que inicialmente seria destinado à urbanização das favelas (executada em obras parciais, como no Jacarezinho, Rocinha, Salgueiro e Vila da Penha), foi em sua maioria executado na remoção destes moradores e na construção de centros habitacionais. Aqueles que chegavam nos conjuntos, passavam a ter que pagar uma mensalidade para a COHAB pela moradia. Os que não tinham condições para pagar, eram removidos para os Centros de Habitação Provisória (CHP's), como no caso dos primeiros moradores de Nova Holanda em 1962. Olharemos para a política dos CHP's com um pouco mais detalhe na próxima sessão.

5.2. O Centro de Habitação Provisória Nova Holanda

O novo contexto da política de Lacerda, a partir da demissão de Arthur Rios em 1962 inicia o que alguns autores vão chamar de período remocionista ou mesmo *era das remoções* (BRUM, 2012, BURGOS, 2006, Melo, 2020), que se intensifica após o golpe militar de 1964. Como parte da política de remoções, a transferência de moradores para os conjuntos habitacionais da COHAB torna-se a prática comum, inserindo os e as faveladas no sistema de financiamento da COHAB, passando a pagar mensalidades pela nova habitação à crédito pelo Banco Nacional de Habitação (BNH) a partir de 1964.

No entanto, aqueles que não podiam pagar as mensalidades à COHAB iriam para conjuntos provisórios e ficariam lá até poderem, material e “culturalmente”, serem transferidos para os conjuntos habitacionais permanentes. Ressalto, porém, que a premissa de levar favelados(as) para áreas provisórias a fim de educá-los(as), para posteriormente poderem “voltar” à vida urbana, como vimos, não é uma invenção de Lacerda. Para entendermos os CHP’s, precisamos voltar um pouco para Vargas.

Em pleno Estado Novo, o Código de Obras da Cidade de 1937 já subsidiava esta perspectiva. Nele, além de considerar as favelas como “aberrações” (BURGOS, 2006), proibindo a construção de novas moradias, também se sugere a construção de habitações proletárias a serem vendidas para os mais pobres. Desta orientação, surgirá na década de 1940 a curta experiência dos Parques Proletários, num contexto de “cidadania regulada”:

Afinal, em um contexto dominado pela cidadania regulada, o problema favela não podia ser lido pelo ângulo dos direitos sociais. Pré-cidadãos, os habitantes de favelas não são vistos como possuidores de direitos, mas como almas necessitadas de uma pedagogia civilizatória – eis a representação que emoldura a experiência dos parques proletários. (BURGOS, 2006, p.28)

De acordo com Valla (1985), foram construídos três parques proletários entre 1941 e 1943 (Gávea, Caju e Lebon), para onde foram transferidas cerca de 4 mil pessoas. A promessa, na época, era de que essas pessoas voltariam às residências assim que os projetos de urbanização em suas antigas favelas fossem concluídos, o que nunca ocorreu e fez com que a provisoriedade dos parques se tornasse permanente.

É importante ressaltar que, mesmo com algumas semelhanças, tratava-se de políticas diferentes. As nuances entre as duas políticas (dos Parques Proletários e

dos Centros de Habitação Provisória) podem ser observadas na diferença entre a relação de proximidade entre Estado e favela. No projeto de Lacerda há a atuação mais direta da FLXIII como resposta a este momento em que a interlocução entre o Estado e os moradores vai cada vez sendo diminuída, ao passo que no período de Vargas, o populismo e o culto à personalidade do presidente acabam aproximando as favelas do Estado, como vimos anteriormente.

De acordo com Trindade, no período em que o programa de remoção de favelas de Lacerda ocorreu, os antigos parques proletários foram renomeados como Centros de Habitação Provisória, acrescidos dos números 1, 2 e 3 (respectivamente, Gávea, Cajú e Lebon) e os outros foram acrescidos dos números na medida em que foram sendo construídos, como relata Trindade (2012) a partir do trabalho de Beltrão (1978):

O CHP 4 – Manguinhos: correspondia a uma área de favela que, em 1969, passa a ser administrada pela Fundação Leão XIII.

O CHP 5 – São José: localizado na mesma região de Manguinhos, constituiu-se de habitações construídas pelo prefeito Sette Câmara para os funcionários de limpeza urbana. Passa para a administração a Fundação Leão XIII na mesma época de Manguinhos.

O CHP 6 – Ramos: foi construído por iniciativa de D. Hélder Câmara, para abrigar as famílias que residiam na favela de Ramos, e que perderam suas habitações em consequência do incêndio de 1968.

O CHP 7 – Nova Holanda – Abrigo aos removidos do Esqueleto, situada no local onde foi construída a UERJ. Em 1969 passou a ser administrada pela Fundação Leão XIII.

O CHP 8 – Paciência: foi construído através da secretaria de serviços sociais, em 1967, para abrigar as vítimas das enchentes daquele ano. Inicialmente foram construídas 520 habitações. Em 1970 foram acrescentadas 800 por imposição da extinção do CHP do Caju.

O CHP 9 – Andaraí: foi construído em 1968 pelo Departamento de Estradas de Rodagem, devido a necessidade de remanejamento de famílias causada pela construção do viaduto Ataulfo Alves. (TRINDADE, 2012, p.58)

Em acréscimo a estas informações, foram removidas para Nova Holanda, além de moradores da Favela do Esqueleto, também pessoas do Morro da Formiga, Morro do Querosene, Praia do Pinto e Macedo Sobrinho (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012). Os autores relatam ainda que vieram algumas pessoas de outras favelas da Zona Norte da cidade, de uma pequena favela em Bonsucesso e da Favela Taborari, que integrava a Favela de Brás de Pina, no bairro homônimo.

A construção do CHP foi iniciada no segundo semestre de 1961, e a ocupação começou em 1962, recebendo moradores até 1971, como relata Eliana

Souza e Silva, em discurso proferido em 1987 como presidenta eleita na posse da 2ª gestão da Chapa Rosa:

A Nova Holanda foi criada no Governo Carlos Lacerda, com a finalidade de ser um Centro de Habitação Provisória, no qual nós moradores, vindos de várias áreas da cidade, vivíamos sob a ameaça constante de remoção para outros pontos do interior do Rio de Janeiro. Contudo, a política habitacional do governo seguinte não deu continuidade às remoções, o que nos obrigou a tornar o provisório em permanente. Foi muito difícil lutar contra a idéia da remoção. O morador foi levado a acreditar que não podia ficar em Nova Holanda, que a qualquer momento teria de se mudar. Ao mesmo tempo, a população aumentava e a comunidade começava a perceber que o que era provisório passava a permanente, tornando as instalações dos esgotos e os precários serviços prestados à comunidade insuficientes em relação à necessidade. (CARVALHO, 2006, p.52)

Diversos relatos apontam como característica marcante a arbitrariedade do processo em que os moradores eram comunicados da remoção. Com pouquíssima antecedência, muitas vezes não era nem lhes dada informações mais precisas sobre o lugar para onde iriam, ou mesmo como seriam as condições de moradia. Esta situação é visível no relato de Sr. José Justino Filho, oriundo da favela Macedo Sobrinho:

Nós viemos saber que vinha praqui no dia que botaram a muamba em cima do caminhão. Aí que foi que viemos saber pra onde ia. Disseram que ia remover, mas não sabia pra onde, depois que sabe. A conversa deles era só essa. Aí a gente veio. Chegamos aí, ficamos no albergue. Eu com um garoto pequeno de 40 dias de nascido – hoje tá com 21 anos. Faz 21 anos que eu tô aqui, parece... Aí ficamos no albergue até três horas da tarde. Três horas é que veio o caminhão trazer a nossa mudança ali na Rua 3, nº 37. Ali ficamos. Não tinha água. Com a vizinha foi que eu arranjei um pouco de água. Aí a gente ficou com aquela vida precária, procurando água, cobrando. Até que... Não sabia que tinha administração, não tinha nada. A gente tudo veio cru. A gente não conhecia. (SILVA, 1996, p.75)

Em outro relato, por Elza Jorge, que em 1971 foi também removida de Macedo Sobrinho, o CHP parecia um “campo de concentração”:

Olha, era uma coisa meio estranha, né? Dava até medo de andar e se perder porque as ruas eram iguaizinhas e você se perdia aqui. Era muito estranho. Parecia até um campo de concentração que a gente fala, né? Era uma outra Nova Holanda também, né? Bem diferente do que a gente tá falando hoje, né? Faltava água tinha que pegar água lá na Av. Brasil praticamente. Esse período é o período que as pessoas usavam o rola que era aquele tambor pra buscar água. Porque era tudo provisório que nunca terminava, então o pessoal começou a agitar para melhorar mesmo. É assim que era a Nova Holanda nessa época, né? Tudo de madeira. (MELO, 2020, p.40)¹

O relato de antigos moradores sobre as remoções colocam-nos um paralelo. Em diversos casos, são pessoas que migram de favelas em favelas, ou mesmo oriundos de outros estados, em plena experiência (re)diaspórica. Neste contexto, os

¹ Entrevista realizada por Melo em 15/06/2020.

elos e as estratégias identitárias foram dificultadas pelas políticas de desenraizamento da população favelada, mas ao mesmo tempo, a experiência e conseguinte memória de precariedade da nova área vai tornando-se parte do elo construído entre os moradores, que buscavam sobreviver juntos naquele espaço.

Como relato presente nas narrativas de muitos moradores(as) mais antigos(as), a remoção se dava de forma traumática. O tratamento dado pelo governo era carregado de simbolismos. Em muitas das ocasiões se utilizavam de caminhões de lixo para levar os pertences e às vezes os próprios favelados(as) para as novas moradias, como comentam Melo (2020) e Brum (2012). Por conta da provisoriedade do CHP, as casas eram feitas de madeira e as condições de saneamento básico rapidamente se tornaram insuficientes.

Como descreve Carvalho (2006), o CHP Nova Holanda foi construído num aterro, sob uma área plana, de forma planejada, com três ruas largas e três vias de acesso. As casas foram construídas em dois padrões, num primeiro momento, em habitações que consistiam em sala, dois quartos, cozinha e quintal, e outra no segundo momento, com a construção dos *duplex*, com dois pavimentos, onde na parte superior ficavam os quartos e na inferior ficavam o banheiro, a cozinha e a sala (figuras 5 e 6). A autora salienta para o fato de que as memórias que registrou referentes à época do CHP era bastante focadas na forma em que aquele espaço era precário, e sem condições básicas adequadas, como é perceptível neste relato:

E fomos morar num barraco lá na Nova Holanda, tudo apertado. Minha vida na Paraíba era brincar e estudar, e na Nova Holanda foi trabalhar e estudar. A gente morava perto de um valão, então aquele cheiro já nos chocou bastante. Era um cheiro constante no valão. O valão aberto dentro da comunidade. Enfim, completamente diferente, uma realidade diferente Nova Holanda era falta de tudo. As ruas não eram calçadas, a iluminação elétrica era precária, as casas eram todas de madeira, poucas escolas, não tinha nenhum posto de saúde, principalmente falta de infra-estrutura mesmo, não tinha coleta de lixo. Vários serviços que hoje se vê lá, não tinha naquela época. (CARVALHO, 2006, p.58)¹

O esgotamento sanitário, que foi projetado para atender uma população transitória, não possuía condições adequadas e por conta disso, os(as) moradores(as) foram construindo fossas artesanais nas partes de trás das casas. Como explicam Diniz, Belford e Ribeiro (2012):

Essas fossas interligavam-se e despejavam seu conteúdo em dois canais previamente abertos para esse fim. Os canais, por sua vez, conduziam os detritos à Baía de Guanabara. Mesmo em pleno funcionamento, era comum

¹ Entrevista realizada pela autora com a presidenta da 2ª gestão da Chapa Rosa, ex-moradora de Nova Holanda.

essas fossas transbordarem, inundando os pisos abaixo dos “assoalhos” de madeira, as varandas frontais e alagando as ruas. Estas, por sua vez, eram servidas de “valas” laterais, projetadas para o escoamento das águas das chuvas e também ligadas aos referidos canais, e logo foram contaminadas. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012, p.86)

Figura 6: Nova Holanda em 1964, fotografia de Antony Leeds



Fonte: Acervo Dona Orozina Vieira (Museu da Maré)¹

¹ Disponível em museudamare.org.br

Figura 7: Imagens do Duplex - Favela de Nova Holanda (1966)



Fonte: Acervo Dona Orozina Vieira (Museu da Maré)¹

Ali, os próprios moradores se organizavam para resolver, mesmo que momentaneamente, os problemas de transbordamento do esgoto, desentupindo os dejetos das fossas que serviam a quatro “barracos” cada uma. Em muitos casos, moradores tinham que entrar com os dejetos na altura do peito para desentupir as manilhas, construindo valas que interligavam as fossas à dois canais abertos para este fim, que levavam o esgoto à Baía de Guanabara. Com o tempo, mais barracos foram sendo construídos, obstruindo o já precário sistema de esgotamento e transformando a situação em algo crônico e de difícil resolução, como lembra Eliana Souza e Silva:

A lembrança que eu tenho é de um lugar sem água e sem esgoto. Muitas vezes quando chovia você sujava o pé todo de lama. Tinham essas limitações decorrentes dessa coisa de não ter uma infra-estrutura básica resolvida, muito barraco de madeira, muito rato. Então, em relação a essa questão de como era, eu tenho uma péssima imagem dessa época. Acho que foi até isso que me levou a me envolver muito nesse processo de conquistar essas coisas, porque essas coisas só vieram mesmo em 1984, a partir de 1984. (CARVALHO, 2006, p.62)²

O abastecimento de água foi inicialmente regular, mas depois que a população do CHP foi crescendo passou a não ser suficiente. E, como já relatado anteriormente, moradores de outras favelas da Maré que tinham problemas de

¹ Disponível em museudamare.org.br

² Entrevista cedida por Eliana Souza e Silva à autora em 2005.

águas iguais ou maiores do que Nova Holanda passavam a interceptar o recurso, tornando necessária a busca de água fora da comunidade, onde foi criado o sistema do “rola-rola” ou da “lata d’água”, tecnologias inventadas pelos moradores. Genival Pereira, morador de Nova Holanda relata como que funcionavam os rola-rolas:

(...) Ia buscar água lá do lado de lá da Avenida Brasil no rola-rola... Cortava um pneu, tirava aquele aro dele com a borracha e botava no barril; botava dois paus assim, num engate; pegava um vergalhão e saía arrastando ele e ia buscar água lá do outro lado... Quem não podia ter rola-rola, trazia lata na cabeça. Não era muito caro fazer ou comprar um, era ‘mixaria’, mas ninguém tinha dinheiro pra comprar, entendeu? (...) Antigamente os barris vinham cheios de vinho nos caminhões, quando esvaziavam, eles vendiam. Aí o pessoal comprava, botava borracha, cortava o pneu e a madeira do barril não pegava no chão. Eu trazia ele cheio de lá da Avenida Brasil, de lá do outro lado. Quando nós chegamos aqui tinha água... Foi a própria obra que botou... Tinha uma senhora com o nome de Dona Antônia que ajudava a fornecer essa água... ela vendia. Morava aí na Rua I... Ela já morreu. Ela vendia água. Um barril ela vendia, uma lata ela vendia. A pessoa ia lá com o rola-rola e ela enchia. Ela tinha água na cisterna em casa... Depois teve um senhor com o nome de Seu Juvenal... O Seu Juvenal ali da esquina... Mas ele não vendia, ele dava... Todo mundo ele dava. Morava ali na esquina, ali. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012, p.87)¹

Além do esgoto e da água, a energia elétrica também é lembrada como um problema recorrente deste período. Havia grande precariedade dos postes de luz, e ligações clandestinas (os “gatos”) entre moradores de Nova Holanda e de outras favelas próximas. “Oficialmente” a luz era distribuída gratuitamente aos moradores e paga pela FLXIII, mas havia muitos relatos sobre moradores mais antigos que acabavam cobrando pela gestão da luz a quem chegasse. Além dos problemas causados pela demanda de luz, cada vez maior do que a oferta, a manutenção dos sistemas de distribuição passou a não ocorrer devidamente, o que fez com que alguns moradores questionassem a administração da FLXIII e criassem uma Comissão de Luz em Nova Holanda, que buscava estipular cotas de luz para todos, mas que não chegou a funcionar por muito tempo, como relata José Adriano:

(...) Aí veio a dificuldade... Duas coisas: a água e a fiação. Eu até... até trabalhei como... mexendo na instalação de luz todinha, subindo no transformador, arriscando a vida naquela época, né?! E tudo pra poder concertar muito fio remendado... Se você chegasse pro morador pedindo... dinheiro pra comprar fio, ninguém queria dar. Aqui sempre foi isso. Não foi aquela comunidade unida, sabe? Poxa, fulano, isso aqui é pra benfeitoria nossa! (...) Porque a Fundação Leão XIII, chegou uma época que ela abandonou... E tinha uma cabine de luz ali. Essa cabine de luz na época quem tomava conta... era o David e Sr. Ezequiel, né?! O do alto falante. E o João. O João... morador muito antigo... Eram eles que tomavam conta da cabine. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012, p.88)

¹ Entrevista cedida por Genival Pereira aos autores em 2011.

Os autores chamam atenção para a dificuldade de se estabelecer uma organização comunitária entre moradores de Nova Holanda naquele período. Após a experiência traumática da remoção, com o desenraizamento da população, onde os laços de afetividade com o território foram perdidos, imperava um ambiente pouco integrado socialmente, com poucas relações de confiança e vizinhança neste primeiro momento. Ao mesmo tempo, a ideia de que aquele espaço precário era provisório fazia com que muitos moradores não se engajassem para conseguir grandes melhorias no local.

Além disso, as iniciativas associativas esbarravam no rígido controle da FLXIII. Como já detalhado na sessão anterior, a Fundação tinha uma função sócio-pedagógica na administração do CHP, além de contornar a organização popular dos moradores. Como relata Miram Santos, moradora de Nova Holanda:

Aqui na Nova Holanda era tudo muito controlado pelo pessoal da Fundação Leão XIII. A gente era vigiado dia e noite por eles. Eles proibiam de tudo, tudo que você possa imaginar nessa favela. Eu cresci sabendo que a gente tinha que respeitar o pessoal da Fundação Leão XIII. A gente tinha hora para entrar e sair da favela. E as casas? Nada de fazer obras no barracão. Até as obras de reparo precisava ter o aceite deles. Tu tava pensando que era fácil? Não era fácil não. Sem contar que ainda tinha um posto policial. A sorte é que os policiais eram legais. Não era como esses de hoje em dia aí que chega baleando todo mundo na favela não. Era uma outra época, né? (...) Era muito humilhante, sabe Marcos? Nenhum morador tinha liberdade para fazer melhorias nos barracos sozinho. Era só com mutirão. E não era qualquer mutirão não. Tinha que ser organizado pela associação de moradores. E era engraçado. Outra coisa engraçada. O presidente, vamos dizer assim, né? O presidente da associação de moradores era indicado pelo pessoal da própria Fundação Leão XIII. Então você já viu, né? Cadê que o presidente ia fazer alguma coisa? A maioria não fazia nada. Eram todos uns controlados pelo pessoal da Fundação porque acreditavam que logo logo iam sair da favela para um conjunto habitacional. Só que a ficha foi caindo, né? Eles foram se revoltando e isso foi assim um, uma coisa importante vamos dizer assim, né? Por que logo logo as coisas iria mudar (Entrevista realizada com Miriam Santos – Moradora da favela Nova Holanda no dia (MELO, 2020, p.46 - 54)

Fica visível no relato que o controle se dava em termos de horários de entrada e saída da favela e, sobretudo, na manutenção do fantasma da remoção, onde os mesmos não poderiam fazer obras nas casas, somente para reparos e com a autorização da Fundação.

É justamente sob as lembranças de precariedade do espaço-tempo do CHP, onde a ausência de condições urbanas era a referência principal entre as memórias de moradores(as) antigos(as), e sob a memória da FLXIII como inimiga política a ser derrotada na gestão da Associação de Moradores, que o movimento associativista, responsável pela criação da Chapa Rosa, se sustentará simbolicamente nas

décadas seguintes, onde se colocará como uma alternativa. É interessante pensar que as memórias de moradores mais novos que entrevistei se dá menos pelas memórias precárias da Nova Holanda do passado, e mais por uma certa memória de confluência¹, onde são exaltadas as tecnologias e inventividades destes moradores que passaram pelo período que nesta sessão acabamos de atravessar.

Mesmo questionando a atuação da Fundação, a organização comunitária em Nova Holanda nas décadas de 1960 e 1970 foi pouco intensa. Devido às questões já relatadas, como o desenraizamento e a provisoriedade da moradia, as relações de pertencimento e identidade dos grupos foram se constituindo gradualmente, demorando um tempo para que entendessem que não haveria a transferência da maior parte das pessoas para conjuntos habitacionais, e de que Nova Holanda seria de fato seu lar, o que trará frutos associativos apenas no fim da década de 1970. Aliada a estas questões, há ainda o contexto político e ideológico das décadas iniciais do CHP, que entre as décadas de 1960 e 1970, atravessava a Ditadura Civil-Militar. Quanto a este contexto, será preciso trazer alguns apontamentos, que serão detalhados na próxima sessão.

5.3. A Ditadura Civil-Militar nas favelas

Ao pensar sobre as memórias do surgimento do CHP e da Chapa Rosa, para mim não ficava muito claro o porquê do “vazio” associativo entre a criação de Nova Holanda, em 1962 e a vitória da Chapa Rosa em 1984. São vinte e dois anos de distância, onde a população, de acordo com estas narrativas, passava por graves violação de direitos, além de terem que obedecer às normas impostas rigorosamente pela FLXIII. Por que demorou tanto tempo para que esta organização tomasse força? Parte da resposta, creio eu, foi respondida pelos autores que registraram e interpretaram os discursos sobre o passado genealógico de Nova Holanda, como vimos na sessão anterior, e que apontaram o desenraizamento e a provisoriedade do espaço como elementos cruciais para dificuldade da formação

¹ Utilizo o termo confluência no sentido que Bispo (2015) propõe, como um local de encontro da diferença e como centro de referência de existências contra-coloniais, em seus termos. Para a construção simbólica da favela enquanto potência, a memória de aspectos inventivos é mais fortemente evocada, trazendo uma perspectiva afirmativa sobre o passado, e não através do que, no passado, não se tinha.

dos processos identitários com o lugar, e conseqüentemente, o surgimento do intuito de melhorá-lo coletivamente. No entanto, o período histórico em questão permeia uma conjectura bastante específica em relação aos movimentos sociais, possuindo determinados contornos em relação às favelas e, também, em relação à população preta, de uma forma geral. Tentarei nesta sessão passear por esta paisagem espaço-temporal e, assim, buscar complexificar estas respostas. Para tanto, será necessário fazer algumas considerações iniciais.

Duas publicações foram importantes para pensar esta sessão. A primeira, trata de uma atualização de estudos sobre favelas cariocas, publicada em 2021 (GONÇALVES, BRUM e AMOROSO, 2021) e que reúne um conjunto de importantes estudiosos no assunto, entre eles, os organizadores Mario Brum, Rafael Soares Gonçalves e Mauro Amoroso, e de outros de igual importância para o estudo de favelas a partir das temáticas investigadas, como Paulo Knauss e Leandro Benmergui. Além de atualizações em termos cronológicos, abarcando períodos mais recentes como as remoções cariocas do século XXI, me chamou atenção uma revisão dos estudos sobre favelas e Ditadura Militar, a partir do trabalho realizado por Oakim, Pedretti e Pestana enquanto partícipes da Comissão da Verdade do Estado do Rio de Janeiro (CEV-Rio), que teve seus trabalhos encerrados em 2015, com a publicação de um relatório final.

A publicação do relatório final da CEV-Rio (RIO DE JANEIRO, 2015) é a segunda publicação de referência que usei para escrever esta sessão, e aproveitei para olhar algumas atualizações que foram apresentadas no livro supracitado, visto que os autores trouxeram um conjunto de outras reflexões, por conta da continuidade dos seus trabalhos para além daquilo alcançado no relatório. No entanto, me chamou atenção uma questão. Além de haver um trabalho em acervos e depoimentos que comprovam a participação da Ditadura a partir da atuação de órgãos de informação e de segurança nos processos de remoção, há no relatório dois capítulos de grande relevância para o tema das favelas, o *Capítulo 8: A Ditadura nas favelas cariocas* e o *Capítulo 9: Colorindo Memórias: Ditadura Militar e racismo*. É justamente a divisão destas duas áreas temáticas na CEV-RIO que suscita algumas reflexões.

É notável a ausência da discussão racial no capítulo sobre favelas, ao mesmo tempo em que as questões da população preta parecem se dar apenas de forma

etnográfica, no sentido de serem violências exercidas para uma população em si (o que não deixa de ser verdade), mas que precisam ser articuladas através da dimensão espacial do racismo, atrelada à própria construção da cidade moderna e do seu *modos operandis*, trazendo, conseqüentemente, apontamentos para a questão das favelas e dos projetos urbanísticos atrelados a ela. Estas questões são melhor trabalhadas por artigos mais recentes de Thula Rafaela Pires, integrante da escrita final do capítulo 9 do relatório da CEV-RIO, que serão também utilizados nesta sessão.

O que venho tentando articular conceitualmente até aqui vai no mesmo caminho aberto por estas ressalvas. Através do mito da miscigenação (reiterado na Ditadura Civil-Militar) e da progressiva interdição ou (re)decodificação de aspectos raciais na linguagem, onde passa a se transformar o uso de códigos raciais em usos “não-racializados” (“criminosos”, “vagabundos”, “pobres”, “miseráveis”), o uso de *etiquetas*, como visto em Abdias do Nascimento (2016), faz com que as favelas se tornem, cada vez mais, a espacialização não só da desigualdade social, mas também da própria negritude não necessariamente explicitada na linguagem dos órgãos oficiais, mas que constituem espaços da diáspora negra e indígena. As políticas repressivas, de desenraizamento e de violência direta sob as populações faveladas são, em sua maioria, também legadas à população negra e pindorâmica.

Assim, mesmo sem alusão sobre a raça nos estudos sobre favelas, já demonstrado ao longo deste texto, as favelas serviram como uma ferramenta de espacialização do racismo para as políticas oficiais, tanto da necropolítica, na violência direta do Estado, como do controle social e das tentativas de destituição do modo de vida negro/indígena/favelado, em políticas socio-pedagógicas de cunho civilizatório, como vimos. Ao mesmo tempo, são também espaços de confluência não só da negritude, mas também dos povos que foram postos à margem do processo de colonização e de modernização, numa dimensão afirmativa de suas existências e potencialidades.

Neste sentido, Pires (2018), aponta algumas premissas que articulam a relação entre ditadura e raça, de modo a complexificar nossa atenção às formas de violência perpetradas pelo racismo, onde neste tipo de estudo é preciso fazer uma crítica a:

1) uma visão simplista sobre o racismo, entendido puramente na sua dimensão intersubjetiva e dolosa; 2) a ideia de que só é possível entender o racismo a partir de seus efeitos sobre corpos negros; 3) na incapacidade de atribuir humanidade a corpos que habitam e representam a zona do não ser. (PIRES, 2018, p.1056)

Estas premissas nos interessam, não apenas para entendermos a violência às formas associativas pretas na Ditadura, mas também para entendermos como essa população se organiza hoje em face à violência do Estado e ao seu legado autoritário constituinte da construção mesma da cidade, em sucessivos processos modernizadores e excludentes. A primeira premissa expõe a inabilidade de se pensar o racismo de forma estrutural por identificar a violência racial de brancos, não brancos e instituições racistas, na Ditadura, ou em qualquer contexto, a partir, somente, de agressões verbais e físicas dadas por motivações explicitamente raciais. É o que Oyèwúmi (2000) chama de *solipsismo branco*: aquela tendência a pensar, imaginar ou falar como se a branquitude descrevesse o mundo. A partir desta noção de solipsismo, Pires (2018) oferece uma explicação à falta do teor racial nas investigações que observamos até aqui, que, por exemplo, privilegiam as formas associativas historicamente brancas (instituições, sindicatos, partidos), dificultando que enxerguemos a hierarquização da humanidade pela raça como um componente estrutural das violências de Estado.

A segunda premissa diz respeito à branquitude enquanto forma de racialidade, onde se faz representativa do universal e da forma com qual analisamos as estruturas sociais (as instituições e as formas associativas, por exemplo), onde o modelo da supremacia branca pode ser observada nos efeitos desproporcionais e violentos sobre os corpos pretos e indígenas, mas também nos sistemas de privilégios e vantagens que beneficiam a branquitude. Ora, se temos políticas de remoção de uma população majoritariamente preta, e que vai, por consequência possibilitar a especulação imobiliária e o enriquecimento deste setor majoritariamente branco, a própria política urbana possui em si mesma um teor racial, mesmo que não enunciado.

A terceira premissa, em consonância às duas últimas, tem a ver com os efeitos da desumanização de corpos pretos que tem como consequência o não reconhecimento dos seus processos singulares de organização e de agência por democracia e liberdade, tomando como base conceitual as zonas de não-ser de Fanon (2008), já apresentadas anteriormente. Pensar na violência de sujeitos que

sofreram censura, ligados à produção artística e cultural de massa, ou no cerceamento de liberdades políticas a senadores, deputados e vereadores, ou ainda no desmantelamento de instituições formais de representação, como sindicatos, partidos e associações formalizadas, é, por outro lado, não enxergar a humanidade e a luta por democracia e liberdade da população preta, amplamente cerceada pelo autoritarismo do período, mas que possuía formas diferentes de associativismo. Não é estranho de se pensar, mesmo que implicitamente, que um baile *black* ou uma escola de samba seria menos relevante para a luta contra a Ditadura do que um partido político ou mesmo uma associação de moradores. No entanto, estas formas de associativismo da população preta foram mais comuns, historicamente, sobretudo por esta população ter sido excluída, durante muito tempo, dos processos formais de associação, sendo obrigadas a inventar outros caminhos.

Além disso, ao entender as disputas sociais apenas pelos critérios de classe e renda, outras nuances observadas ao considerar raça, gênero e sexualidade são invisibilizadas. E isso é muito significativo no caso das favelas: ao colocar os(as) sujeitos(as) pretos(as) no centro da análise, quais universos investigativos são abertos? Quais instituições serão investigadas? Quais espaços, trajetórias, formas sociais? Posta estas considerações, nesta seção utilizei, principalmente, a bibliografia que buscou entender a questão da favela a partir do contexto sócio-histórico da Ditadura Civil-Militar brasileira, articulando as leituras hoje clássicas com os renovados esforços investigativos ocorridos na CEV-Rio, principalmente nos dois capítulos supracitados do seu relatório final a fim de entender melhor os contornos da Ditadura na população preta e favelada, principalmente em termos associativos.

Em termos diaspóricos, as remoções produziram uma série de processos de desenraizamento da população afroameríndia e favelada, como vimos anteriormente, e ao olhar para os períodos dos governos Lacerda e da Ditadura Civil-Militar, vislumbramos como que as remoções foram transformadas em política pública de forma eficiente e sistemática. Como ponto de partida, temos o que Brum (2012), Valladares (1978; 2005) e Burgos (2006), entendem como período remocionista, ou era das remoções. Valladares e Burgos centram sua análise na política de remoções da Ditadura Civil-Militar, e Brum traz maior enfoque ao período iniciado por Lacerda, considerando o período de 1962 a 1965 como parte deste mesmo processo, ainda antes da consolidação do Regime Militar.

Como vimos, a política remocionista da segunda etapa do governo de Carlos Lacerda, iniciada com a demissão de Arthur Rios, foi considerável. E no mesmo caminho de Brum (2012), Oakim, Pedretti e Pestana (2021) consideram que o período remocionista pode ser dividido em dois momentos: o primeiro, entre 1962 e 1966, quando a execução do programa era liderada pelo governo estadual (incluindo, portanto, o governo de Carlos Lacerda e de Francisco Negrão de Lima); e o segundo de 1967 a 1973, quando o governo federal assumiu a direção do programa, resultando no aumento da violência e da quantidade das remoções. Como saldo dramático do período, de acordo com Valladares (1978) houve 48.643 pessoas removidas de 27 favelas de 1962 a 1966, e 90.575 pessoas removidas de 53 favelas entre 1967 e 1973.

O caso do Morro do Pasmado mostra, com bastante clareza, a intensificação da política de remoções ainda no governo de Lacerda, mas que já anunciava a escalada de violência que viria a ser experimentada na Ditadura. Após a ofensiva contra o morro houve uma expansão das remoções pela cidade. Ainda em 1964 ocorreram as remoções totais do Pasmado (911 famílias removidas), Getúlio Vargas (113), Maria Angu (460), João Cândido (665), Maneta (41), Vila do Sase; e remoções parciais no Conjunto São José (20 famílias), Macedo Sobrinho (14), Del Castilho (9), Marquês de São Vicente (32), Ladeira dos Funcionários (8). E em 1964: (totalmente) Rio Joana (23), Esqueleto (2027), e parcialmente no Turano (34), Morro do Quieto (46), Praia do Pinto (20), Brás de Pina (366) (LEEDS e LEEDS, 1978; BRUM, 2012, p.80).

Com a Ditadura Civil-Militar instaurada em abril de 1964, há, simbolicamente, uma vitória ideológica das políticas de remoção como solução do “problema-favela”, alardeada em diversos jornais:

No ponto em que chegamos, não há no Rio qualquer outro problema que apresente tanta urgência em ser resolvido quanto as favelas (...). A extinção das favelas justifica a paralisação de todos os programas de embelezamento urbanístico da cidade, pois não há melhor forma de ressaltar o esforço de melhoria da Guanabara do que a eliminação do contraste brutal e injusto das favelas com o perfil dos edifícios e a linha da paisagem favorecida. (JORNAL DO BRASIL, 1966, p.6)

O autor reitera que a partir do período militar, por conta da centralização política do governo, houve maior disponibilidade técnica e de recursos aliados ao modelo estadunidense de ordenar o espaço urbano, em uma modernização

autoritária, como defende SILVA (2000). Este contexto pode ser observado no material da CHISAM (Coordenação de Habitação e Interesse Social da Área Metropolitana), autarquia federal que passou a ser responsável pela questão das favelas em 1968. O material foi publicado no jornal Diário de Notícias em 1971:

Ninguém tem a menor dúvida, antes, tem a sólida experiência de que, antes de 31 de março de 1964, tentar efetivamente a extinção das favelas, com a indispensável remoção dos favelados, seria obra praticamente impossível. E não só pelas dificuldades financeiras, na obtenção de novas moradias em que alojar os moradores das favelas; principalmente, pela reação organizada, não tanto pelos favelados, mas sobretudo pelos que tinham e têm grandes interesses na exploração desses infelizes conglomerados humanos. (CHISAM, 1971 apud BRUM, 2011, p.84)

Em agosto 1964, é criado o Banco Nacional de Habitação (BNH) com a lei 4.380 de 21/08/1964, onde o governo federal, através do Ministro do Planejamento, formula a política nacional de habitação e cria, além do BNH, o Serviço Federal de Habitação e Urbanismo (BRASIL, 1964). Nesta mesma diretriz, fica, preferencialmente, a cargo do governo federal coordenar, orientar e dar assistência técnica e financeira aos estados e municípios, ficando a cargo deles a elaboração e execução dos planos diretores, com auxílio da iniciativa privada na promoção de projetos de habitação. Assim, neste primeiro momento, o governo federal permite uma certa autonomia dos estados e municípios para a elaboração e execução dos seus projetos urbanísticos, o que encontrará, no caso do governo da Guanabara de Lacerda um espaço onde atuará mais abruptamente por assumirem ambos, governo federal e estadual, semelhante ideologia remocionista.

Esta aliança ficará marcada pela nomeação de Sandra Cavalcanti à presidência do BNH, dois meses após a criação do órgão. Ela que foi a antiga secretária de Lacerda e grande entusiasta da política das remoções. Neste ponto, as remoções e a construção de conjuntos habitacionais é impulsionada pelo governo federal sob o argumento de geração de empregos do setor de construção civil. A aliança de Sandra com os militares, assim como de Lacerda, é, no entanto, curta. Em 1965 ela se demite do BNH por conta da suspensão de eleições presidenciais naquele ano (FREIRE e OLIVEIRA, 2002), onde aguardava que a candidatura de Lacerda à presidência decolasse. Neste momento, vemos consolidar-se um contexto de grandes contradições na política remocionista, com a eleição do opositor Negrão de Lima para governador do estado em 1965.

O candidato de Lacerda e seu antigo secretário de educação, Flexa Ribeiro perdeu a eleição para Negrão de Lima, e de acordo com Perlman (1976), muito por

conta da votação expressiva de moradores(as) de favelas e de conjuntos habitacionais que acreditaram na candidatura de Negrão de Lima, no qual se comprometeu a interromper a política de remoções. Assim, a autora mostra que os conjuntos habitacionais e as remoções não eram o “sonho dourado” do favelado, como defendiam Lacerda e seu grupo.

Negrão de Lima estava de volta ao executivo do Rio de Janeiro, e tudo indicava que ele retomaria a política do SERFHA, criado em seu governo como prefeito do Distrito Federal indicado por Juscelino Kubitschek, em 1956, onde a opção pela urbanização das favelas tinha maior enfoque, e onde as estratégias de aproximação do governo com a população favelada eram maiores, criando situações de cooptação de lideranças pelo Estado (BURGOS, 2006), mas que em comparação com a política remocionista de Lacerda, tratava-se de uma via de maior interlocução. No entanto, a representação hegemônica do favelado na década de 1960 era bastante diferente daquela da década de 1950, quando o SERFHA foi criado.

Além da vitória do ideal católico-liberal na década de 1960 e construída ao longo das décadas de 1940 e 1950, temos o que Perlman (1976), ao olhar para a forma com que a Ditadura Civil-Militar enxergava a favela, denomina como *mito da marginalidade*, onde há a vitória de uma representação mais estigmatizadora e menos disposta à incorporação destes moradores, como, de certa forma, a ideologia católica pregara até então, vendo-os como pessoas que deveriam ser recatolizados e instruídos para uma vida “civilizada”. Parece que neste momento há uma radicalização do estigma da favela, como apresenta a autora:

(...) A crença comum é que nos anos de rápida urbanização do pós-guerra, a cidade foi invadida por hordas de camponeses rurais. Esses migrantes são vistos pessoas que chegavam solitárias e sem as raízes que tinham no campo, despreparados e incapazes de se adaptar totalmente à vida urbana e perpetuamente ansiosos para retornar às suas moradias. Em defesa, eles se isolam em enclaves ruralistas paroquiais, em vez de aproveitar o contexto mais amplo da cidade. Suas "favelas imundas e infestadas de doenças" supostamente manifestam todos os sintomas de desorganização social - desde o colapso familiar, anomia e desconfiança mútua até o crime desenfreado, a violência e a promiscuidade. Os migrantes nascidos na zona rural são vistos como apegados a valores rurais mal-adaptativos, ou assumindo os traços igualmente autodestrutivos da "cultura da pobreza". Qualquer escolha produz altos graus de fatalismo e pessimismo e uma total incapacidade de adiar a gratificação ou planejar o futuro. Essas pessoas são acusadas de serem parasitas ou sanguessugas da infraestrutura urbana e de seus recursos limitados. Mais importante para muitos analistas, posseiros e migrantes representam a ameaça de uma "massa furiosa e

frustrada" apta a ser presa fácil aos apelos da retórica radical. (PERLMAN, 1976, p.1-2, em tradução livre)¹.

O mito da marginalidade, descrito pela autora, é perceptível enquanto base ideológica no discurso oficial do governo, como nas passagens já citadas de Sandra Cavalcanti, onde entende o favelado como um habitante do campo e sem meios de se integrar, por si mesmo, à cidade. Burgos argumenta sobre este contexto que:

Diante dessa reelaboração da identidade do *favelado*, nem mesmo a lógica de negociação baseada na cooptação de lideranças, experimentada no início dos anos 60 pelo SERFHA, poderia ser implementada; afinal, ela fora desenvolvida tendo em vista uma outra identidade do *favelado*, aquela que vinha sendo politicamente construída e que, inclusive, dera lugar a uma entidade federativa, a Fafeg. A polarização entre o mundo da ordem e o lugar da desordem devolve a representação da favela aos termos da década de 40, da favela como o hábitat de indivíduos pré-civilizados, e, por isso, não cabe mais o diálogo com suas entidades políticas. (BURGOS, 2006, p.34-35).

É relevante para nossa análise a consideração de três aspectos sobre esta representação da favela e dos e das faveladas da década de 1960. O primeiro é que há, de certa forma, um (re)agenciamento de memória do favelado como ser rural, numa relação entre habitantes do espaço rural e habitantes de favelas, de forma estigmatizadora, como aquele estudado por Valladares (2016) no mito originário da favela do século XIX, e desenvolvido no capítulo 3. Tal agenciamento restaura e atualiza o imaginário do retrógrado, do atrasado, e daquele que deveria passar por medidas de higienização e modernização em suas habitações precárias. Não que esta representação tenha saído de cena, de forma absoluta, em algum momento, mas neste contexto torna-se mais hegemônica do que àquelas que se aproximavam de uma interlocução com as favelas. Como afirma Bispo (2015), a urbanização pós-guerra é, também, um fenômeno da colonização ao delegar aos “contra-coloniais”, (como denomina camponeses, quilombolas, afrodescendentes, povos originários) a modernização forçada do modo de vida urbano e industrial, ao mesmo tempo em que há a proliferação da indústria no campo e da expansão do latifúndio. É notável

¹ No original: The common belief is that in postwar years of rapid urbanization, the city has been invaded by hordes of rural peasants. These migrants are seen as arriving lonely and rootless from the countryside, unprepared and unable to adapt fully to urban life, and perpetually anxious to return to their villages. In defense, they isolate themselves in parochial ruralistic enclaves rather than take advantage of the wider city context. Their "filthy and disease-ridden shantytowns" supposedly manifest all the symptoms of social disorganization—from family breakdown, anomie, and mutual distrust to rampant crime, violence, and promiscuity. The rural-bom migrants are seen as clinging to maladaptive rural values, or taking on the equally self-defeating traits of the "culture of poverty." Either choice produces high degrees of fatalism and pessimism, and a total inability to defer gratification or plan for the future. Such people are accused of being parasites or leeches on the urban infra-structure and on its limited resources. Most important to many analysts, squatters and migrants pose the threat of a "seething, frustrated mass" apt to fall easy prey to the appeals of radical rhetoric.

também a criação da Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara (FAFEG)¹ em 1963, como uma organização que disputa, de forma afirmativa, a favela e seu termo enquanto símbolo social positivo, justamente no momento de transição entre as distintas políticas de Lacerda, ao experimentar uma certa autonomia na gestão de Rios.

O segundo aspecto é que, novamente, as análises feitas em relação a esta representação não consideram o aspecto raciológico que, em diversos momentos, produziram o imaginário sobre os sertanejos e camponeses no Brasil, como também discutimos no capítulo 3. Obviamente que não é possível traçarmos um paralelo direto entre as teorias raciológicas da virada do século XIX com a representação dos favelados da década de 1960, no entanto, é preciso considerar o contexto no qual o mito da miscigenação recrudescer-se (como já discutido, em diálogo com NASCIMENTO, 2016, no capítulo 1). Assim, reitera-se a exclusão ou a interdição dos termos raciais na linguagem, mas mantém-se as estruturas racistas enquanto políticas de exclusão através da violenta atuação do Estado em espaços favelados, que circunscrevem a maioria da população negra ao mesmo tempo que são alvos diretos dessas políticas, como zonas de não-ser, para utilizarmos o termo de Fanon (2018).

O terceiro aspecto tem a ver com a falsa dicotomia universalizada entre capitalismo e socialismo, de onde os favelados serão disputados simbolicamente e eleitoralmente. O local da cultura, como discutido em Bahba (1998), na sessão 1.3, como ferramenta criadora de horizontes de possibilidades, ou de terceiros espaços, é relevante para se pensar o papel da favela neste contexto, que muitas vezes se assemelhava ao comunitarismo organizativo pregado pelos comunistas, mas não necessariamente se viam como socialistas ou integrados a este bloco no contexto do paradigma ideológico dicotômico da Guerra Fria. Quando olharmos para o associativismo da população preta mais a frente, veremos que mesmo comumente

¹ Brum (2006) destaca a União dos Trabalhadores Favelados (1954) como um marco inicial da organização de moradores de favelas, surgida, inicialmente, no Morro do Borel, no bairro da Tijuca, e que se expandiu para as favelas do Jacarezinho, Esqueleto, Santo Antônio, Santa Marte, Formiga, Providência, Alemão, Turano, Mangueira, Rocinha, Salgueiro e Mata Machado. Nesta organização atuavam também militantes ligados ao PCB e ao PTB. Em 1959, é criada a Coligação dos Trabalhadores Favelados da Cidade do Rio de Janeiro, com representações em vinte e duas favelas da cidade. Na gestão de Rios, as associações de moradores de favelas tiveram maior contato entre si, e neste contexto há uma necessidade de criação da FAFEG, visto que as duas organizações mais antigas estavam, à época, esvaziadas. A FAFEG começou a ser organizada em 1962 e só conseguiu ser fundada no ano seguinte, desvinculada a qualquer grupo político, devido a dificuldade de unificar politicamente as diferentes lideranças.

integrados à esquerda, traziam formas diferentes de associação, notadamente menos formalizadas ou institucionalizadas do que o associativismo branco (PIRES, 2018).

Bom, voltemos a Negrão de Lima. Em 1967, assina o decreto nº 870, onde as associações de moradores ficaram sob o controle da Secretaria de Serviços Sociais, onde só poderia haver uma associação por favela e que suas atividades deveriam ser submetidas à apreciação da Secretaria (GONÇALVES, BRUM e AMOROSO, 2021; BURGOS, 2006). De acordo com Burgos (2006), este decreto é reorientado em 1968, pelo decreto E, nº 3.330, que estipula diversas exigências para o reconhecimento das associações de moradores pelo Estado, já no contexto do AI-5¹. No entanto, mesmo alinhado politicamente sob estes aspectos ao governo federal, existiram algumas complexidades no governo de Negrão de Lima.

Uma certa indecisão na política executiva em relação às favelas, mesmo optando pelo controle dos excluídos, como argumenta o autor, possibilita um hiato que é explorado por um grupo de intelectuais. Por conta de compromissos na campanha, Negrão de Lima autoriza que um grupo de arquitetos, intelectuais, economistas e sociólogos formem a Companhia de Desenvolvimento de Comunidades (CODESCO) (PERLMAN, 1976), onde, em tese, havia a ideia de se incentivar a posse legal da terra, a permanência dos moradores de favelas na proximidade do trabalho, e que valorizava a participação dos moradores na melhoria dos serviços públicos e na construção das casas. De acordo com Burgos (2006), três favelas pilotos foram selecionadas para a atuação da CODESCO: Brás de Pina, Morro União e Mata Machado, onde o plano, seguindo estas premissas, ocorreu somente nas duas primeiras. À revelia do processo iniciado pela CODESCO, há, no entanto, um conflito com os planos do governo federal. Olhemos em outra escala.

Também em 1968, o governo federal cria a Coordenação da Habitação de Interesse Social da Área Metropolitana do Grande Rio (CHISAM), e a partir desta coordenação, passa a ditar uma política de habitação única para as favelas dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. Valla (1985) destaca a visão empregada na CHISAM:

¹ Ato Institucional nº5 de 13 de dezembro de 1968, durante o governo Costa e Silva, que possibilitou a que o governo federal decretasse o recesso do Congresso Nacional, a intervenção nos estados e municípios, a cassar mandatos de deputados e a suspender direitos políticos de cidadãos e de habeas corpus, e representou um momento de intensificação do autoritarismo do período.

A CHISAM detalhou as razões para a sua criação: 1) a população favelada era alienada da sociedade por causa da sua habitação; 2) a população favelada não tem os benefícios de serviços porque não paga impostos; 3) a família favelada necessitaria de uma reabilitação social, moral, econômica e sanitária; 4) é necessária a integração dos moradores à comunidade, não somente no modo de habitar, mas também no modo de pensar e viver; 5) é necessário alterar o panorama urbano deformado. (VALLA, 1985, p.286)

Neste trecho é possível perceber diferenças acentuadas entre as visões da CODESCO e CHISAM. Além dos estigmas latentes no discurso da CHISAM, o trecho exemplifica uma tentativa de culpabilização dos moradores de favelas pela ausência de políticas do Estado (pois não pagariam impostos), como também a necessidade de lidar com o “problema-favela” sob o viés moral e sanitário, atuando inclusive nas famílias dos moradores. Diante deste cenário que coloca a favela como um “problema nacional”, a solução escolhida pelo governo foi sua erradicação, solucionando essa “deformidade” do panorama urbano, e institucionalmente, a CHISAM passa a subordinar a COHAB, numa política financiada pelo BNH. De acordo com Burgos (2006), Negrão de Lima, isolado, à época o único governador da oposição, não esboçou reação, e assim a CHISAM passa a determinar uma política massiva de remoções, onde, de acordo com Perlman (1976), seu objetivo era de remover 100 famílias por dia. Mas não sem resistência.

A FAFEG (com o lema *urbanização sim, remoção não!*), os moradores e moradoras de favelas lutariam desesperadamente contra remoção. De acordo com Burgos (2006), entre 1968 e 1975, os favelados e faveladas enfrentariam o momento mais violento do autoritarismo militar. Em diálogo com Perlman (1976), Burgos relata que:

Um dos momentos de triste memória foi o processo de remoção dos moradores da favela da Praia do Pinto. Diante da resistência dos moradores, a favela foi incendiada, sem que os bombeiros, insistentemente chamados, acessem ao local. As famílias perderam seus haveres, e os líderes da resistência passiva desapareceram. No lugar da favela, construiu-se um conjunto de prédios – hoje conhecido como Selva de Pedra – com apartamentos financiados para militares. (BURGOS, 2006, p.55)

Ao ler o registro de Perlman e Burgos me lembro de uma aula-campo que fizemos no pré-vestibular da Maré, ao sábado com diversos alunos(as). Estávamos em frente ao Museu da Maré e tivemos a felicidade de nesse dia, um convidado especial integrar a aula e contar um pouco da sua história de luta. Trava-se de um ex-professor do pré-vestibular da época do CEASM e da criação da REDES, junto com Ernani Alcides e Eliana Souza (muito presentes nos relatos aqui trazidos por mim), e ajudou a escrever alguns dos livros supracitados, produzidos em seu

trabalho no Núcleo de Memória e Identidade da Maré. Falava, apaixonadamente, da associação comunitária da Maré de onde atuava desde novo, sobretudo por ver sua mãe, Maria Amélia Belford, uma importante ativista da geração anterior à Eliana, como uma grande liderança comunitária. O momento mais expressivo foi quando contou da sua remoção da Praia do Pinto para Nova Holanda, onde com quatro anos de idade viu o governo botar fogo na sua casa, literalmente. Essa lembrança, jamais esquecida, serviu como marca simbólica fundamental para a memória de sua luta que continua nos dias de hoje. Ficou marcada em mim também, e me fez entender melhor como que a Ditadura Civil-Militar atuou em relação às favelas, uma história ainda pouco difundida, mas que vem ganhando fôlego nas últimas décadas. No entanto, além dos danos materiais e simbólicos da remoção, ainda existem outros meandros a serem abordados neste período, principalmente no que diz respeito aos movimentos sociais favelados e da população preta.

Para além das políticas de remoção, como vimos acima, Oakim, Pedretti e Pestana (2021), trazem mais dois aspectos de violência da Ditadura Civil-Militar em favelas: a desarticulação do associativismo favelado, principalmente no que diz respeito à atuação da FAFEG; e a violência policial. No que diz respeito à desarticulação de lideranças políticas em favelas, Pires (2015), também a partir da atuação da CEV-Rio, chama atenção para a investigação deste período sob os contornos da violência contra a população preta e suas formas associativas. Neste sentido, entendemos que a desarticulação do associativismo favelado na Ditadura se dá também em espaços informais de organização da população preta, como bailes blacks, coletivos negros e escolas de samba, como aponta o estudo da autora.

A primeira tentativa de remoção de favelas após o golpe militar de 1964, o caso da Favela de Brás de Pina, em setembro do mesmo ano, é representativo para a organização do movimento contra as remoções simbolizados na luta da FAFEG. Mesmo a Federação atuando de forma menos explícita, apoiando a mobilização e a atuação do padre José Sanz Artola e do arquiteto Carlos Nelson Ferreira dos Santos, é notável que esta mobilização foi a única que conseguiu impedir, de fato, uma remoção em todo período entre 1962 e 1973. No intuito de desarticular a resistência dos moradores, diversas informações foram sendo propagadas, como:

(...) a propagação de ameaças de queima de barracos e de fuzilamentos, a invasão de casas por funcionários da Companhia de Habitação da Guanabara (COHAB/GB), a retirada de faixas de protesto e a proibição da

venda dos jornais que estavam denunciando o processo. Apesar destes procedimentos, a luta dos moradores surtiu efeito e a remoção não foi efetuada. (RIO DE JANEIRO, 2015, p.117)

Ao invés da remoção, 10 mil moradores dispuseram-se a realizar a urbanização da área, que ocorreu em 1968 no governo Negrão de Lima, já no contexto da atuação da CODESCO e coordenada, justamente, por Carlos Nelson Ferreira dos Santos. De uma forma geral, a crítica à remoção tornou-se consensual entre as mobilizações faveladas.

A FAFEG que chegou a congregar cerca de 80 associações de base, em um universo de 147 favelas na década de 1960 (*ibidem*, p.196), possuía grande atuação nas favelas no período¹. Como constava em seu estatuto, todas as lideranças da FAFEG deviam ser moradores de favelas, perdendo seu status no caso de mudança para outras áreas da cidade (OAKIM, 2014). A Federação atuava a partir da congregação de núcleos de base, constituídos pelas associações de moradores de favelas, sendo seus congressos, justamente os espaços da ampla participação dos moradores de favelas, que aconteceram nos anos de 1964, 1968 e 1972 (MELLO et al, 2012), onde a opção pela urbanização ao invés da remoção foi sendo consolidada.

O caso da remoção da favela do Esqueleto, para a construção do que seria futuramente a UERJ, e a transferência de moradores para a Vila Kenedy é um ponto de partida interessante para se pensar a atuação da FAFEG na Ditadura. A remoção, anunciada em outubro de 1964, colidiu com o I Congresso de Favelas, realizado pela Federação. Os moradores, junto com militantes da FAFEG, organizaram a resistência, como é relatado na CEV-Rio, os moradores:

Organizaram um plebiscito na favela para os dias 12 e 13 daquele mês, cujo objetivo era demonstrar para o poder público que a remoção não era um desejo das pessoas que ali moravam. Contudo, o então presidente da Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara (FAFEG), Etevaldo Justino de Oliveira, foi preso para averiguações pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) no dia 95. No dia 10, uma “turma de policiais” foi à Favela do Esqueleto e “encontrou a sede da Associação dos Amigos da Vila São Jorge com suas dependências fechadas, nenhuma movimentação ocorrendo na favela”. Somente na noite do dia 10 a família de Etevaldo o localizou. Ainda assim, ele permaneceu mais cinco dias detido. Dessa forma, o plebiscito foi oficialmente cancelado e a remoção da Favela do Esqueleto pode ser efetuada. (RIO DE JANEIRO, 2015, p.117)

¹ Fundada em julho de 1963, existiu enquanto tal até 1975, quando transformou-se em Federação das Associações de Favelas do Estado do Rio de Janeiro (FAFERJ), englobando todo estado do Rio de Janeiro após a fusão dos antigos estados da Guanabara e Rio de Janeiro.

Os autores chamam atenção para a escalada de violência a partir da criação da CHISAM, em 1968, aliada à intensificação do aparato repressivo a opositores políticos, com o Ato Institucional nº 5 (AI-5). Neste contexto, é possível observar dois momentos representativos. O primeiro é o caso da remoção da favela na Ilha das Dragas (1969), que se localizava próxima ao canal do Jardim de Alah, entre os bairros do Leblon e Ipanema, onde Carlos Santos de Jesus, Laureano Marins, João Ribeiro de Almeida e Nicanor Rios, quatro lideranças locais, foram sequestrados por homens armados à paisana. As famílias buscaram pressionar o governo, tendo sido recebidas inclusive por Negrão de Lima, mas de acordo com a CEV-RIO, não foi possível ainda encontrar quaisquer registros de prisões ou mesmo se os desaparecidos reapareceram. No entanto, a estratégia coercitiva funcionou e a favela foi removida sem grande oposição.

O segundo caso consistiu na remoção de nove mil moradores da Praia do Pinto, no bairro do Leblon em março de 1971. O anúncio da remoção, feito logo após a destruição da favela Ilha das Dragas, reuniu a atenção de membros da FAFEG. No entanto, em 12 de março de 1969, três diretores da Federação foram presos por agentes do Departamento de Organização Política e Social (DOPS), sob a alegação de que incentivaram os favelados a reagir contra a remoção. Os dirigentes ficaram detidos por dez dias e o advogado da FAFEG também foi preso. Após o incidente, o advogado foi indiciado por pertencer à Ação Popular e chegou a ser enviado para a Ilha das Flores, onde foi preso e torturado (RIO DE JANEIRO, 2015, p.119). Após a remoção forçada, a favela foi incendiada e logo após o incêndio o Governo do estado anunciava que a área seria urbanizada e posta à venda.

É notável que a FAFEG, depois de enfrentar duramente a repressão política, passaria ainda por entraves na própria eleição da sua diretoria em 1969. Após a vitória nos pleitos de 1965, 1967 e 1969, tendo como figura mais representativa Vicente Ferreira Mariano, militante do PCB, a FAFEG exerceu uma concepção baseada na luta de classes e no entendimento do fenômeno das favelas como partícipes de um processo de exploração do trabalho, que tem como consequência o baixo nível habitacional. No mesmo ano, em 1969, cercados pelo aparato policial da Ditadura, houve a nomeação, em chapa única, da oposição à Mariano. A partir deste momento, com a nova diretoria, de acordo com Oakim, Pedretti e Pestana (2021), há o retorno à uma perspectiva mais restritiva em relação à identidade e à luta favelada,

ficando mais reduzida a questões da condição imediata de moradia, substituindo a mobilização das bases pelo contato direto com dirigentes e com a burocracia estatal. Visão esta que será questionada apenas em 1978.

Além da desarticulação da FAFEG, houve uma atuação direta dos órgãos repressivos do regime militar em relação à organização política da população preta, aliados a uma intensificação de violência direta e de controle social destas populações pela política.

Pires (2018), em diálogo com Hanchard (2001) faz uma ressalva sobre a relação entre a Ditadura e o mito da democracia racial:

O fato do regime empresarial-militar ter adotado o mito da democracia racial como um dos seus mecanismos ideológicos de controle (HANCHARD, 2001), consubstanciado na Lei de Segurança Nacional, mas não apenas, faz com que o relato responsável do período passe necessariamente por essa lente, sob pena de serem reproduzidas as falaciosas memórias incolores que reforçam os lugares de subalternidade e encobrem as agências de negros e negras que determinam seus percursos políticos em primeira pessoa, com sangue, suor e gritos (de ordem e de dor). (PIRES, 2018, p.1058)

Em termos associativos, esta perspectiva ideológica da Ditadura atuou, principalmente, no que chamou de “Racismo Negro”, onde associações culturais dos movimentos negros estariam inflando uma espécie de “racismo inverso”, onde “subversivos” atuariam denunciando o “racismo branco” que estaria velado na nossa sociedade. Eram os militares descobrindo os processos de letramento racial e a negritude crítica ao mito da democracia racial e da miscigenação, presentes em diversos coletivos pretos. Esta perspectiva pode ser observada na Informação 437/74 da Divisão de Segurança e Informações do Ministério da Justiça¹, coletada pela autora:

Existe no BRASIL, já há alguns anos, embora com certa raridade, a intenção velada do movimento subversivo em suscitar o problema da discriminação racial, com o apoio dos órgãos de comunicação social. [...] Pela análise realizada pelos Órgãos de Informações, em 1971, conclui-se que indivíduos inescrupulosos e ávidos, para aumentarem as vendas de seus jornais ou revistas, e outros, principalmente por estarem ligados ou viverem na subversão ou terrorismo, estavam constantemente, difundindo boatos e notícias que exploravam o assunto, [...] Nesses anos, a repercussão do assunto foi considerável, chegando a influir na moda com o aparecimento de um novo tipo de cabeleira, gestos típicos e dísticos alusivos em peças de roupas, visando a dar uma conotação de presença e fortalecimento da raça de cor negra.[...] Nos Estados Unidos da América do Norte, a criação. e atuação dos grupos e movimentos conhecidos por ‘PANTERAS NEGRAS’, ‘BLACK POWER’ e outros de menor expressão, tem extensões que extrapolam os problemas locais, repercutindo em vários outros países, assumindo formas de organizações internacionais, sempre

¹ Disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 78482/74, CNF, I/I.

seguindo as premissas do M. C. I. [Comunismo Internacional], em colimar o agravamento das tensões sociais, visando à destruição das sociedades ocidentais.[...] O assunto se presta à ideia-força do movimento subversivo terrorista, por ser sensível à nossa população e contrário à formação brasileira. É explosivo e aglutinador, capaz de gerar conflitos e antagonismos, colocando em risco a segurança nacional. (PIRES, 2018, p.1060)

De acordo com a autora, esta informação pertence a um conjunto de documentos produzidos pela Agência Central do Serviço Nacional de Informações, que trabalhava compilando e enviando relatos e informações de agências regionais sobre o tema, enviando-os para o Serviço Nacional de Informação (SNI). Este arquivo, com quase 400 páginas, foi chamado de *Racismo Negro*, e demonstra o controle do regime sob as associações culturais negras, entendidas como subversivas e interpretadas como partícipes de um “racismo” feito por negros contra brancos no período militar¹. Para o regime:

As Associações Culturais desenvolvem, em primeiro plano, o trabalho de recrutar associados da raça negra, desenvolvem freqüentemente ciclos de palestras sobre o desenvolvimento da cultura negra no Brasil. Nesta fase, os conferencistas preocupam-se em não falar ostensivamente em política, mas condicionam os ouvintes a aceitar a existência de um disfarçado racismo branco no Brasil. (PIRES, 2018, p.1060)

Assim, passa-se a monitorar os espaços de fortalecimento das identidades pretas, onde além de espaços culturais, de afirmação da cultura afrodescendente, também eram locais de discussão e enfrentamento do racismo e da violência. Além disso, há também alusões a incorporação da discussão racial por outras organizações de esquerda, como o MR-8, em um documento de 1976:

Da mesma forma, para as organizações subversivo-terroristas o acirramento de antagonismos raciais é um meio útil a seus propósitos. A publicação clandestina "INDEPENDÊNCIA OPERÁRIA", porta-voz do MR-8 (Movimento Revolucionário 8 de Outubro), em seu n.28, edição de Jul. 77, instiga claramente a revolta racial com "palavras de ordem" como "contra a educação racista", "contra a discriminação racial" e "por uma autêntica democracia racial". Preconiza, também, a introdução, nos currículos escolares, da disciplina "História do Negro", além da criação de um periódico noticioso exclusivamente da "Comunidade Afro-brasileira"². (PIRES, 2018, p.1060-1061)

Como espaços de monitoramento do regime, os militares apontam como pontos de encontros de “radicais” o “Calçadão” (na Praça do Relógio em Duque de Caxias) e a Adega Pérola (em Copacabana). E dentre as lideranças, Maria Beatriz

¹ Entre estas associações no Rio de Janeiro, os militares destacaram: Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN); Cultura Negra do Brasil; Grupo Apache; Centro de Estudos Brasil-África (CEBA); Gran Quilombo; Associação de Intercâmbio Brasil-África (jornal SINBA); Grupo Olorum Baba Mim. (PIRES, 2018, p.1060).

² Informação coletada pela autora a partir da Informação 580/19/AC/78, disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 109622/76, CNF, I/4, p. 17

do Nascimento e Abdias Nascimento, são consideradas como aquelas que disseminavam ideias que contrariaram a harmonia de raças no Brasil. Abdias Nascimento é retratado pelos militares como “racista brasileiro, fundador e diretor do antigo Teatro Experimental do Negro” (PIRES, 2018, p.1061)¹.

Os militares temiam, além do potencial explosivo de união da população preta em ambiente interno, também a possível interferência de organismos internacionais que, na época, se atentavam para questões raciais no mundo, sobretudo a partir dos processos de independência de países africanos, os movimentos de direitos civis nos EUA e a questão do apartheid na África do Sul. Neste sentido, a intelectualidade preta da época era tida como agentes que promoviam uma campanha “antibrasileira no exterior”, como o caso de Abdias do Nascimento, em um documento de 1973²:

Encaminha-se, para conhecimento desse órgão, reportagem intitulada "Contra o Racismo por uma Nova História", publicada na 'VERSUS', edição de Out. de 77 abordando o I Congresso de Cultura Negra das Américas", no qual um dos itens das "recomendações aprovadas", de autoria do brasileiro ABDIAS DO NASCIMENTO – conhecido esquerdista - é mais um capítulo da campanha antibrasileira no exterior". Disponível em Arquivo Nacional. (PIRES, 2018, p.1061)³

Dentro deste contexto, defende a autora que houve um esforço no regime militar para neutralizar processos de articulação negra, afetando tanto aquelas pessoas engajadas nos movimentos reconhecidos pelo regime, quanto aquelas não inseridas nestas organizações, através dos órgãos de Justiça Penal⁴. Articulação esta, exercida no intuito de apaziguar as tensões raciais brasileiras na imagem do exterior, onde o Brasil era tido como um “paraíso racial”, e pelo temor da capacidade aglutinativa que os movimentos negros tinham de unificar um contingente significativo de pessoas dispostas à questionar os processos de subalternização econômica, política e cultural da população preta. Ao atentar contra o associativismo preto, na prática, forjou-se a imagem intocada do modelo social da supremacia branca e seus privilégios, ao mesmo tempo que sufocava as possibilidades de

¹ A partir da Informação 580/19/AC/78 disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 109622/76, CNF, I/4, p. 46. Além disso, destaca a autora o grande acervo que tinham os militares sobre Abdias, e sua suposta relação com Cuba, em documento disponível no Arquivo Nacional (AMA ACE 2671/82 CNF I/I, pp. 28-29).

² A autora destaca que entre 1968 e 1969 importantes documentos foram trazidos e difundidos no Brasil a partir de convenções internacionais sobre a questão racial: a Convenção OIT (1958), a Convenção relativa à luta contra a discriminação no Ensino (1960), a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1968).

³ Parte do Encaminhamento 129/19/AC/77, disponível no Arquivo Nacional: AC ACE 109622/76/003, p.78.

⁴ Onde considera a atuação do Ministério Público, da Polícia, do Sistema Carcerário e demais agências formais de controle, atuando através da engrenagem do Poder Legislativo e Judiciário.

enfrentamento e de tomada de consciência da população preta. Além da desarticulação política, é preciso olhar também para a violação de direitos humanos através da atuação arbitrária das polícias Militar e Civil, entre os anos de 1964 e 1985, mas que são mais bem explicadas, justamente, quando olhamos mais uma vez alguns aspectos do governo de Carlos Lacerda.

Leitão (2014a) explica que desde o fim da década de 1950, o governo cria, a pedido da Associação Comercial do Rio de Janeiro, o Serviço de Diligências Especiais (SDE), um grupo de elite da Polícia Estadual (antiga Polícia Civil). Sem planejamento específico das atividades do Serviço, basicamente, foi dada “carta-branca” aos inspetores da SDE para executar supostos assaltantes. O SDE neste contexto, possuía 30 funcionários, onde muito deles estavam envolvidos em processos de suborno, extorsão e estelionato, onde o próprio chefe de polícia, à época Amaury Kruehl, também se enquadrava, acusado de suborno, com contribuições provenientes desde o jogo do bicho até clínicas de aborto clandestinas. As operações do SDE lhe confeririam o título de Esquadrão da Morte, política que seria oficializava apenas na década seguinte.

Após alguns escândalos, o governo dissolve o SDE e redistribui suas funções para outros departamentos. E entre eles, surge a Invernada de Olaria¹, já no governo Carlos Lacerda, em 1962, justamente, no ano em que modificaria sua política de urbanização de favelas pela política de remoção. A Invernada, assim como a extinta SDE, também tinha licença para matar, e de acordo com Leitão (2014a), não raro pairavam denúncias de tortura, espancamentos e assassinatos (onde relata alguns afogamentos no rio Guandu e da Guarda). Em 1964, Lacerda, orgulhoso de seu esquadrão de elite, declara à imprensa: “Com a Invernada eu sei que posso contar” (LEITÃO, 2014a, p.2)

O autor relata a atuação da Invernada não só em supostos assaltantes ou criminosos, mas também em presos políticos, como caso da prisão de Clodomir Moraes, advogado das ligas camponesas. Chamados para o Palácio Guanabara para defender Lacerda durante o golpe civil-militar em 1964, com a Ditadura, a Invernada de Olaria foi reaproveitada, criando uma extensão da Invernada no Alto da Boa

¹ A Invernada de Olaria atuava, originalmente, na Região da Leopoldina. Junto com Olaria, estão inseridos na região os bairros de Manguinhos, Bonsucesso, Ramos, Complexo do Alemão, Olaria, Penha, Penha Circular, Vila da Penha, Brás de Pina, Vila Kosmos, Cordovil, Parada de Lucas, Vigário Geral e Jardim América. Além destes, também faz parte da Região da Leopoldina o Complexo da Maré. Com o tempo, expandiu sua atuação para o subúrbio carioca e para parte da Baixada Fluminense.

Vista, onde seus agentes seriam colocados a serviço do regime, como parte do Centro de Informações da Marinha (CENIMAR), órgão de detenção para presos políticos. O caso da Invernada de Olaria é sintomático para nosso tema. Ao mesmo tempo que o Governo Lacerda, construiu o Centro de Habitação Provisória em 1962 em Nova Holanda, garantiu uma fiscalização e monitoramento dos favelados não só pela atuação da Fundação Leão XIII, internamente, mas também pelas forças policiais na circulação de moradores fora da favela, fronteirizando os territórios e dividindo-os onde haveria o assujeitamento disciplinar dentro da favela, e onde haveria a necropolítica ou a violência direta do Estado em suas margens ou em espaços de encontro de favelados.

Em 1968, o Esquadrão da Morte é oficialmente criado no Rio de Janeiro. A distinção com a violência policial anterior, obviamente existente, é de que o Esquadrão passa a ter um contato muito próximo com a imprensa. Leitão (2014b) relata que:

Os crimes foram acompanhados de perto pela imprensa popular: A Última Hora, A Luta Democrática, Notícias Populares e O Dia estamparam em letras garrafais e fotografias sanguinárias as denúncias na primeira página. Após uma semana e dois defuntos, um grupo que assinava como “E.M.” assumiu a autoria dos assassinatos. A intenção do Esquadrão da Morte era se fazer conhecer. Por isso, eliminou Ulisses Padrão, conhecido como “Morcegão”, e envolvido no tráfico de drogas: sobre seu cadáver pendia um cartaz com a imagem de uma caveira. E, depois, um jovem mulato, largado sobre um banco de praça em Bonsucesso. Em seu corpo, uma ameaça: Os próximos serão Flávio Vilar [referência ao assaltante de carros e bancos, Lucio Flávio Vilar Lírio], Nijini Vilar e Fernando C. O. Acusados de participação em roubo de veículo. Ao lado da advertência assinada pelo Esquadrão, um anúncio: *A caveira está solta*. (LEITÃO 2014b, p.1, grifos do autor)

Segundo Alves (2007) a partir de 1967, ocorreu um intenso crescimento no número de homicídios dolosos com características de execução sumária¹. O autor, ao fazer um estudo na Comarca de Nova Iguaçu² demonstra que entre 1956 e 1962 haveria 6 homicídios com características de execução sumária, entre 1963 e 1975, 654 casos, e no primeiro semestre de 1975, 198 homicídios na baixada fluminense. Pires (2018) chama atenção para a semelhança entre as execuções sumárias do período com as execuções consideradas como “auto de resistência”, onde em 2017, por exemplo, executou preferencialmente jovens (92% dos homicídios) e negros (71% dos casos). Era a Ditadura produzindo formas de violência de Estado que

¹ Dentre as características o autor cita o caso de pessoas alvejadas de cima para baixo e a curta distância, marcas de algemas no pulso das vítimas ou possuindo outros indícios que revelam que as vítimas teriam sido presas pela polícia antes da execução.

² Que engloba os municípios de Nova Iguaçu, Belford Roxo, Mesquita e Queimados.

seriam replicadas em ambiente democrático, através de estruturas ideológicas e jurídicas intocadas pela política de reabertura da democracia.

Há no contexto da Ditadura Civil-Militar também a sistematização de determinadas formas de violência policial, como o caso das “duras” ou “blitz”. Sobre estas violências, o depoimento de Xavante, liderança da favela da Rocinha, para a CEV-RIO é bastante explicativo:

Naquela época as blitzes... usava o nome de blitz, aqui na comunidade, você tava deitado na sua casa, os caras entravam, não tinha esse negócio de mandado, nada não. Eles batiam, se não abrisse eles metiam o pé na porta. Entravam, se tivesse deitado era: “levanta, malandro”. Amarrava e levava embora, entendeu? Era dessa forma que eles agiam aí. Desciam com a gente amarrado lá de cima. Botava no “coração de mãe”, que era aquele carro, um ônibus todo cheio de grade que você entrava ali e ia para a delegacia. (...) Aí eu ia pegar o ônibus, simplesmente os caras pararam, olharam na minha cara dentre outras pessoas que estavam ali e me prenderam. E eu fiquei aí no mínimo, rapaz, uma semana e meia. (...) Aquelas rondas aquelas blitz dentro do morro, eles entravam com suporte militar, entrava e desciam com a gente amarrado tipo arrastão de peixe, que você joga aquele espinhal. Todo mundo amarrado na mesma corda, descendo o morro. (...) E quando dava dez horas da noite onde você estivesse, você tinha que correr da polícia, se você não corresse... depois de dez horas da noite os caras te prendiam e dependendo, se fosse preso na sexta-feira à noite, só saía na segunda-feira.” (RIO DE JANEIRO, 2015, p.122- 123)¹

Sobre as duras, o depoimento de Dom Filó é explícito de que as mesmas não ocorriam somente nas favelas, mas atingiam a população negra em diversas áreas da cidade. A cor de pele, vinculadas à instrumentária negra, típica da década de 1970, de cabelos *blackpower* e de roupas vinculadas à identidade negra, tornam-se, sistematicamente, marcadores sociais para a atuação da polícia:

A gente recebia alguns pentes manufaturados, na época os garfos...porque inicialmente tinha que produzir, tirar alguns aros de bicicleta e fazer o pente. E a gente fazia dez por mês e a polícia levava os dez, porque para eles aquilo era uma arma. Então aquilo era complicado, porque meu cabelo era grande, então eu precisava de um aro que eles achavam ... o arame tinha tipo 30 centímetros, porque quanto maior melhor, só que para eles aquilo era considerado uma arma. Então você andava com aquilo dentro do cabelo, eles vinham e tomavam da gente, levavam aquilo, etc. (...) não era direto, não era encomendado. Era repressão policial natural, aquela natural, entendeu? Ou seja, olha, como é que era a juventude naquela época? A gente saía do baile andando. Não tinha bonde e não tinha lotação. Você curtia, saía da Praça Saens Peña até a Praça Sete a pé. (...) A polícia vinha e dava aquela geral nos jovens para ver se ele... qual a arruaça que eles fizeram? Era assim. Mas isso não era só negro não, era geral. Mas para o preto era... ele já era culpado de cara. Ele já era de cara culpado. Então a primeira geral era nele. Já manda encostar. Naquela época era encostar na parede, era assim a abordagem. E era constante. Então a partir do momento em que o visual daquele negro muda, agride a esse policial. Ainda mais os policiais negros, os capitães do mato que chegam e acham que tem

¹ Depoimento prestado por Xavante para a CEV-Rio em 20/03/2015. Disponível no acervo da CEV-Rio.

que priorizar, tripudiar em cima daquele negro, entendeu? Então essas abordagens passam por aí. (RIO DE JANEIRO, 2015, p.127)¹

Além das duras e blitz, havia também a lei da vadiagem², que no contexto militar, tratava de, na prática, obrigar indivíduos a andarem com carteira de trabalho e documentos de identidade para não irem pra a prisão. Sobre os efeitos da lei nas favelas, um panfleto da União Pró-Melhoramentos dos Moradores da Rocinha (PPMMMR) de 1981 é esclarecedor:

Nos últimos 3 anos, a UPMMR apresentou diversas queixas e denúncias sobre violências e arbitrariedades cometidas por policiais na Rocinha, tais como: cobertura sistemática dada a grileiros da favela (...); invasão de barracos; arrombamentos de residências; espancamentos de moradores e prisões ilegais; diversos tipos de extorsões cometidas contra trabalhadores ou marginais. (...) Nas “BLITZ” que estão sendo feitas na Rocinha, o fato de MUITOS MILHARES de moradores da Rocinha trabalham como autônomos, em biscates, inclusive na própria comunidade (existem mais de 2.000 biroschas na favela, supermercados, lojas de todos os tipos, pequenas industriais, CENTENAS DE OBRAS EM ANDAMENTO). QUASE NENHUMA DAS PESSOAS ACIMA TEM CARTEIRA DE TRABALHO ASSINADA, e nem todas tem documentação de autônomo legalizadas. Já houve muitos casos destas pessoas serem levadas para as delegacias de polícia, ficando detidas, e até mesmo de serem acusadas de vadiagem. (OAKIM, PEDRETTI, PESTANA, 2021, p.205, *destaques do autor*)³

Além de afetar, estruturalmente, a população preta e favelada, como referido no trecho acima, a prisão por “vadiagem” produzia, muitas vezes, uma grande desorganização na estrutura familiar, como é possível observar nesse relato de Marlucy Siqueira, moradora de Nova Holanda, retratando sua realidade, vivida em 1981:

O que acontece, eu parei de estudar várias vezes, porque eu tive que pegar uma responsabilidade com 11 anos. Eu fui tomar conta dos meus cinco irmãos porque minha mãe precisou trabalhar. Foi um período que minha mãe não trabalhava e meu pai acabou sendo preso por vadiagem. Eu vejo isso como racismo. Aí minha mãe que tinha oito filhos ficou passando necessidade. Foi muito complicado, eu estudava, mas quem tinha responsabilidade de tá cuidando dos meus irmãos, era eu, de tá levando na escola, se tinha médico e ainda bem que tinha um médico aqui próximo de casa. (...). (MELO, 2020, p.77)⁴

Dentre as violações de direitos pela polícia no período, Pires (2018) aponta como representativa um “arrastão” da Polícia Militar em 1982, que após uma *blitz* nos Morros da Coroa/ Cachoeirinha (no Engenho Novo, zona Norte do Rio de

¹ Depoimento prestado por Asfilófilo Oliveira Filho (Dom Filó) para a CEV-Rio em 07/07/2015. Disponível no acervo da CEV-Rio.

² A tipificação de “vadio” não é uma invenção da Ditadura, sendo observada desde o Código Criminal de 1890. Paulino e Oliveira (2020) apontam as relações entre o dispositivo legal e a população preta, como parte do aparelho repressivo e ideológico do Estado sob indivíduos egressos da escravidão, servindo como ferramenta de manutenção do resquício escravocrata na vida urbana.

³ Disponível no APERJ, Fundo Polícias, Setor DGIE, Notação 293A.

⁴ Depoimento cedido por Marlucy Siqueira para o autor em junho de 2020.

Janeiro), a polícia “escoltou” um grupo de homens negros amarrados por uma corda no pescoço. Este evento foi publicado na primeira página do Jornal do Brasil, em 30 de setembro de 1982 (figura 8). E junto à fotografia, a seguinte notícia:

(...) “Não tivemos algemas, para todos. Por isso tivemos que coagi-los psicologicamente”, explicou um tenente. Indiferente às vaias, os soldados agiam como se a prática fosse rotineira, enquanto as mães, mulheres e irmãs dos suspeitos agitavam suas carteiras profissionais, para mostrar que eram trabalhadores¹.

Pires (2018), afirma que, de acordo com documentos do SNI sobre a Reunião da Comunidade de Informações do I Exército, este exercício não era pontual, mas sistemático. No caso em questão, desfilaram com 18 homens negros, amarrados como escravos na comunidade em que viviam, simplesmente por estarem sem documentação, e por isso tipificados como bandidos.

Figura 8: Capa do Jornal do Brasil em 30/09/1982, na legenda: Todos negros, em fila, corda no pescoço, os detidos caminham para a caçapa. Como escravos



Fonte: Acervo do Jornal do Brasil (1982)²

Além da atuação direta das forças repressivas e da violência policial no regime militar, a autora chama atenção para alguns elementos da Lei de Segurança Nacional, sob o Decreto-lei 314 de 13 de março de 1967. Dos artigos que afetaram mais diretamente o associativismo negro, em associações culturais como a do

¹ Ibidem.

² Ano 1982/Edição 00175 de 30 de setembro de 1982, primeira página. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_10&pagfis=80782

Movimento Black Soul (também chama de Movimento Black Rio), se tem a suposta promoção de *guerra psicológica adversa*, onde:

Entre os tipos definidos na Lei de Segurança Nacional, dois permitiriam mais diretamente a incursão das forças repressivas contra os movimentos negros: o tipo definido no artigo 21 (Tentar subverter a ordem ou estrutura político-social vigente no Brasil, com o fim de estabelecer ditadura de classe, de partido político, de grupo ou de indivíduo) e o descrito no artigo 33, VI (Incitar publicamente: VI - ao ódio ou a discriminação racial). As condutas definidas pelo decreto eram processadas e julgadas pela Justiça Militar, independentemente da condição (civil ou militar) do acusado. (PIRES, 2018, p.1068)

A partir da década de 1970, há um aumento da preocupação do regime militar com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978. Como parte do monitoramento destes movimentos pela Ditadura, um documento de 09 de setembro de 1982, lista no Rio de Janeiro sete entidades ligadas à luta do movimento negro¹. Os documentos mostram a perseguição e o monitoramento de diversas lideranças dos movimentos negros, como Abdias Nascimento, Lélia Gonzales, o fotógrafo Januário Garcia, entre outros. No caso das organizações antirracistas, desenvolvidas na década de 1970, houve um monitoramento sistemático da polícia política, como registrado em diversos documentos. Ao analisar um documento de 20 de outubro de 1976, sob o assunto “Racismo Negro no Brasil”, Pires ressalta que

Constata-se no documento forte preocupação em destacar nas palestras a propaganda racista e socialista. Caracterizam os “radicais” como aqueles que defendem a ‘libertação do negro’ das sociedades capitalistas, inspirados nos Panteras Negras e cultuadores de IDI AMIN DADA. De acordo com o *Informe*, os negros deveriam ser identificados mais pelos cabelos “encarapinhados” do que pela cor da pele, em razão das diversas etnias envolvidas. Teriam o socialismo como base ideológica: “Dizem que a forma imperialista não dará alcance para a evolução da raça negra no mundo”. Suas reuniões seriam em caráter bastante restrito e seriam denominados “Almas Negras”².

Parte do controle direto do associativismo preto no período ditatorial, temos o caso do Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN), interpretado pelos militares como o órgão responsável pela organização das atividades de resistência negra do estado do Rio de Janeiro. A autora relata as diversas vezes que o IPCN foi invadido pelo Departamento de Organização Política e Social (DOPS), onde pegavam

¹ : 1- Movimento Negro Unificado (MNU), 2- Grupo de União e Conscientização Negra (GRUCON), 3- Movimento Negro da Baixada (MNB), 4- Clube Palmares (Volta Redonda/RJ), 5- Grupo de Danças OLORUM BABA MIM, 6- Associação Cultural Afro-Brasileira e 7- Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA). Disponível em Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Assunto ““Movimento Negro – Reunião de Militantes”, 6 de setembro de 1982, DGIE 296, 171-174 (PIRES, 2018, p.1069).

² Disponível em Arquivo Nacional, AMA ACE 109622/76 CNF I/4, p. 30. De acordo com a Pires (2018), não se sabe a articulação feita pelos militares entre os movimentos negros no Brasil e a figura de IDI AMIN DADA, ditador ugandense entre 1971 e 1979.

documentos e vasculhavam arquivos como sinais de advertência. No relato de um agente sobre as atividades do instituto, é possível observar o desconforto em relação à atividade antirracista promovida:

O raciocínio seguido pelo IPCN, conduz a uma desvinculação do que até aqui foi observado em termos de história do negro no Brasil. Assim, tratam eles de desmistificar as datas históricas significativas para a compreensão da Cultura Negra (o 13 de maio, por exemplo), da forma como eram (!) apresentados, emergindo, modernamente, o fato da libertação dos escravos como uma obrigação, e não como um ato de caridade do SISTEMA. (PIRES, 2018, p.1071, *grifos e exclamações nos documentos originais*)¹.

Além dos movimentos antirracistas organizados como tal, os espaços de associação da cultura negra também foram alvos do regime militar. Dentre eles, o mais emblemático no caso do Rio de Janeiro foi o Movimento Black Soul, liderado por Dom Filó². O movimento teve seu auge entre 1972 e 1974, no Clube Renascença. Com equipes de cunho político, uniam noites de filmes com palestras e música *black*. Na “noite do shaft”, aos domingos, surgiu a Equipe Soul Grand Prix, liderada por Dom Filó, onde projetavam fotos e filmes de ícones negros estadunidenses, servindo como ferramentas para discussão e letramento racial. Os bailes chegavam a um milhão de jovens no Rio de Janeiro e a Equipe Soul Grand Prix já estreava seu segundo disco, em 1976 pela Warner. Com a maior exposição, Dom Filó relata um aumento da perseguição do regime, que vai resultar no seu sequestro pelo governo militar em 1976 (PIRES, 2018).

Estes movimentos, de acordo com a autora, foram alvos do regime por dois motivos. Primeiro pelo temor de serem “movimentos infiltrados” por agentes externos como os Panteras Negras, ou mesmo por conta de sua posição anti-colonialista, ao defender processos de independência na África. Estes posicionamentos os colocavam na onda de denúncias por serem interpretados como marxistas ou anti-imperialistas, portanto, “subversivas” para o regime. O incômodo, era, também, de cunho eminentemente estético:

Quanto mais o regime endurecia, mais cabeleiras orgulhosamente se encrespavam, roupas extravagantes eram expostas e a partir de tudo isso a desconstrução de imagens naturalizadas de subserviência e subalternidade. O incômodo que geravam era evidente, não fosse isso não haveria a necessidade de mostrar aos que foram apreendidos (ilegal e arbitrariamente) a postura que nunca deveriam ter deixado de ter: cabelos

¹ Disponível em Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Assunto: “Movimento Negro do Rio de Janeiro”, 18 de maio de 1977, DGIE 296, 624.

² Segundo Filó, do movimento surgiram a Banda Black Rio, Gerson King Kombo, União Black, Tim maia e outros. Quando se começou a fazer festas itinerantes, houve ainda maior capilaridade do movimento entre a zona norte, onde começaram a aparecer muitas equipes de som.

raspados, aparência uniforme, olhar desviado para baixo, de preferência, invisíveis. (PIRES, 2018, p.1075).

Assim, não apenas as lideranças do movimento black eram reprimidas pelo regime, mas também os outros frequentadores destes bailes. Como é possível observar no depoimento de Xavante para a CEV-Rio:

Teve uma época que eu me lembro muito bem, que a gente saindo do baile tinha aquela polícia naval que fazia ronda ali e a gente saiu e eles foram atrás da gente, entendeu? Correram, saíram atrás da gente, pegaram o nosso grupo, que a gente saía daqui da Rocinha e ia dançar lá pra aqueles lados. (...) E aí, rapaz, eu tinha um cabelo que era isso assim, era um black grande, e os caras cortaram nosso cabelo, deixaram a gente careca. (...) levaram a gente para dentro do quartel, deram um banho de água fria na gente (...). E ficamos lá até a tarde do outro dia. (...) Final da década de 70 (...), a gente pregava na época o fim da ditadura nos bailes, a igualdade. E o movimento black era discriminado. Diversas vezes, também, nesses bailes, você tinha a presença da PE [Polícia do Exército]. Às vezes a PE na porta também, monitorando ali. (...). Sempre nos finais do baile, ou no início (...) a viatura parava lá na porta. (...). Eles não olhavam a gente com bons olhos porque era um movimento que crescia, que pregava sempre a transformação, alertava, sinalizava ao povo que precisava de mudança. Os bailes, quando ia lá o Toni Tornado, Gerson King Combo, o negócio fervia, e sempre tinha lá, viaturas que chegavam e ficavam ali monitorando para ver se ia haver algum excesso, alguma coisa parecida. (...) Uma vez a gente foi ao Caramujo, lá em Niterói. Saímos de lá a base de porrada. (...) Era perigoso, a gente saía e não sabia se ia voltar, ou se ia entrar em cana, o que ia acontecer. (...). Lá na Penha cortaram nosso cabelo, deram banho na gente, era inverno, deram banho de água fria, água gelada. E você ficar em uma celinha menor do que isso aqui, tudo escuro e o cara chegava por cima... o cara depois de cortar nosso cabelo, depois de botar naquela cela nu, ainda por cima jogava água. (RIO DE JANEIRO, 2015, p.133)¹

O corte forçado dos cabelos *black* era bastante sintomático do racismo no período. Os cabelos eram uma forma de afirmar positivamente a raça e a cultura preta, mostrando uma mudança de referência em relação à centralidade estética e cultural branca. Os militares ao apostarem no mito do paraíso racial não admitiam que sujeitos historicamente subalternizados pela racialização pudessem se dizer pretos, mesmo que através de um corte de cabelo, considerando-os demasiadamente subversivos. As torturas, os cortes de cabelos e as humilhações não precisavam de porões, elas aconteciam em plena rua aberta, na saída dos bailes, na chegada das favelas, nos pontos de ônibus da Avenida Brasil.

O panorama abordado nesta seção, onde foi possível compreender com maior profundidade a violência da Ditadura Civil-Militar sobre as favelas e sobre sua população majoritária, a população preta, nos permite entender outros contornos na investigação do associativismo favelado de Nova Holanda. Nas entrevistas que realizei, respostas vagas foram obtidas ao perguntar aos(as) interlocutores(as) sobre

¹ Depoimento de José Fernandes (Xavante) para a CEV-Rio em 20/03/2015.

o período da ditadura, tanto para moradores(as) mais novos(as) ou mais antigos(as). As respostas eram de quem não vê, necessariamente, contornos específicos de violência da Ditadura Civil-Militar em Nova Holanda. O trabalho da CEV-Rio, no entanto, mostra algumas especificidades ou mesmo discute como problemas vivenciados pela população preta e favelada de hoje podem ser melhor entendidos a partir da investigação do contexto da Ditadura, como por exemplo a sistematização das incursões policiais e a atuação oficial e organizada dos Esquadrões da Morte.

Além disso, é interessante notar que para entender o associativismo da população preta, é preciso considerar espaços não formais de congregação política, como os bailes *blacks*. Neste sentido, o vácuo associativo em Nova Holanda, de sua criação em 1962 à década de 1980, pode ser explicado não só pelo desenraizamento de uma política de Estado, que removeu e destruiu uma grande quantidade de favelas guanabarinhas; ou mesmo, pela desarticulação política exercida pelo regime militar, tanto nas favelas, como em seus representantes oficiais (como no caso da FAFEG). A partir destas investigações abrem-se caminhos para se refletir sobre a atuação direta do regime contra a população preta nas blitzs, duras, arrastões e na produção do medo generalizado de transitar pelos espaços associativos, onde pessoas deixavam de se associar pelo medo de não voltar para casa.

De acordo com Valladares (1978), o desejo de destruir a forma de vida favelada, presente no período remocionista foi, historicamente, derrotado. As favelas, à revelia do que acreditavam Lacerda e os militares, continuaram a crescer. No entanto, em nossa análise do período ditatorial, torna-se muito evidente que outros contornos precisam ser melhor investigados, em estudos sobre os espaços religiosos nas favelas e sobre a dinâmica associativa da população preta do período de uma forma gera. Além disso, estudos que consideram de forma mais central a espacialização dessas violências, com trabalhos locais em diversas favelas, no sentido de complexificar espacialmente o trabalho da CEV-Rio parecem ainda necessários. No caso de Nova Holanda, tive a certeza de que será preciso ainda abrir muitos caminhos com a investigação historiográfica e de memória para entendermos melhor os efeitos da Ditadura nesta área em específico, para além do controle social da FLXIII e do medo da morte pela Invernada de Olaria. Como podemos observar no relato de Paulo Victor Lino:

Eu já perguntei isso (...) sobre a Ditadura Militar pra minha mãe, ela falou que, é... Ela não sabia, não entendi o que que tava acontecendo, né? As pessoas daqui não entendia o que que tava acontecendo, só que vire e mexe tinha toque de recolher, então você podia ficar na rua acho que até 9h, 10 horas, uma coisa assim, e só. Era permitido pessoas ficar mais tarde do que isso gente que tava vindo do trabalho. E ela falava também que na escola ela tinha uma matéria, tinha todas as matérias, mas ela tinha uma matéria de (...). Acho que é isso, assim, porque pelo que minha mãe tava contando, ela tem... Ela tem ideia, ela não tem ideia, na verdade, do que que ela viveu, mas ela tem coisas que você vai... Que vai te indicando, então, quando ela fala isso do toque de recolher aí é uma... Pra uma pessoa, né? Que eu tava estudando na época, é... Já automaticamente me recorre a isso assim, sobre esse controle, sobre essa ronda policial dentro desse território e também como essa população era controlada também ali educacionalmente também falando, né? Mas que se a galera tinha esse conhecimento de que estava vivendo sob uma Ditadura Militar, eu acho que não.¹

Paulo Victor Lino, que além de morador de Nova Holanda é professor de História, relatou que tinha interesse em trabalhar a memória da Ditadura Militar na favela, mas que achou muito difícil de executar o trabalho, justamente, porque sempre que tentava conversar sobre o assunto com familiares ou outros moradores(as), não via uma memória que distinguisse ou que apontasse as nuances da Ditadura na favela. No caso da entrevista com Kelly Santos, novamente a figura da Fundação Leão XIII é evocada, mas sem que ela fosse atrelada ao período ditatorial:

Leão XIII era um braço do Estado... Ditadura total. Porra, quando os caras contam, assim, as pessoas que eu entrevistei, os mais velhos, assim, ele não entende isso como ditadura militar. Eles não entendem isso como ditadura militar, mas eles falavam assim: "não, porque tinha um posto policial que dava toque de recolher, isso era muito bom na época", isso é ditadura irmão! Isso aí não é... Não é bom não. "Pô, mas era maior barulhão, não sei o que, não sei o que lá...", tipo assim, tudo bem. O bagulho a gente resolve de outro jeito, mas o cara ter toque de recolher? Isso aí é ditadura militar e é da época... É tipo, a Nova Holanda é de 61, então quando eles contam isso, eles estão falando de 64... 65... Eles tão falando desse momento, né? É... E aí eles atribuem isso a uma ideia de não... A uma ideia de controle, controle positivo. Não são todos que eu entrevistei que falam desse jeito não, mas alguns viam isso como uma coisa muito positiva. Mas assim, eu não considero que eles eram a favor da Ditadura Militar, eu acho que dentro das circunstâncias, de um espaço sem muita... Sem muita regra, né? Regra de convívio mesmo, que, por exemplo, no asfalto depois das 10 horas, você tem como acionar uma autoridade para você mandar baixar o som. Aqui você não tem. Então... E aí você está falando de um espaço majoritariamente composto por trabalhadores, e não por pessoas que não vão fazer nada no outro dia. Então você ter o toque de recolher, por qualquer motivo que seja, é encarado como uma coisa positiva. Por uma questão prática, da vida. Não sei se necessariamente eles entendiam que isso era um braço do Estado ou um reflexo da Ditadura Militar da favela, dentro da favela, mas o que eu... Eu sinceramente, eu acho que a favela ainda vive uma Ditadura Militar. Fechar a escola por que a polícia entrou? Fechar comércio por que a polícia entrou? Acabar com os

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

serviços de saúde por que a polícia entrou? Isso é uma Ditadura Militar. É censura, irmão. É censura. "Ah, Kelly, mas você também tem algumas censuras por parte dos civis armados", eles não são militares, são civis, sabe? Existir, ninguém tá falando que não existe. Eles não deveriam existir.¹

Neste relato, existem dois pontos de interesse para esta sessão. O primeiro diz respeito ao relato de alguns moradores mais antigos, percebidos pela entrevistada, que viam o controle social da Fundação Leão XIII de forma positiva. Estes relatos são interpretados por Kelly Santos através da percepção de ausência do Estado na favela, em uma dimensão reguladora. Em termos de convivência, sob a égide de leis que funcionam diferentemente em outros espaços da cidade. Assim, alguns problemas encontrados por determinados moradores no trato cotidiano entre vizinhos, que em sua maioria são trabalhadores, foram lidados pelo autoritarismo da FLXIII, e isso repercutiu positivamente para alguns. Além disso, Kelly relata uma falta de associação entre o controle social da FLXIII com a Ditadura. E no fim de sua fala, a entrevistada faz menção ao fato de que ainda hoje, a favela sofre com políticas violentas de Estado, que de acordo com ela, faz com que a ideia de que a favela vive sob um Estado ditatorial e autoritário torne-se permanente. Ou seja, quando pergunta-se sobre "o período autoritário" do Estado em relação a favela, moradores respondem que este período nunca acabou.

Não é estranho o caso de que, quando no momento mesmo em que houve possibilidade de consolidação do associativismo em Nova Holanda, isso ocorreu sob a representatividade de uma liderança branca. Ressalto que, para além disso, esta liderança foi, sem dúvida, muito atuante e de fundamental importância para a organização comunitária da favela. Seguiremos na próxima sessão com o surgimento do associativismo em Nova Holanda, onde é possível ver que mesmo em meio às sucessivas diásporas enfrentadas pelas populações faveladas, e mesmo em meio ao contínuo processo de desenraizamento, plantaram-se ali muitas "rosas", que hoje se multiplicam entre diferentes cores.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

5.4. A Memória da Chapa Rosa

A memória da Chapa Rosa é muito forte na minha experiência na Maré, principalmente em Nova Holanda. De uma forma geral, buscar entender as instituições que hoje articulam o território, de uma forma ou outra, faz com que este período histórico seja acionado. Quando comecei a refletir sobre a Chapa Rosa, pensei se tratar de um caso menos típico de memória “heroica” (GONÇALVES, 1996), ou seja, aquela alegoria no qual o patrimônio cultural se constitui, ao representar figuras míticas, e de onde o narrador desaparece. Afinal, escutava através de diversos interlocutores(as) a respeito de Eliana Souza e Silva, e sobre como a atuação política dela e de um grupo de moradores foi fundamental para a Maré “ser hoje o que ela é”. Sei que parece estranho olhar para a política e as memórias de uma favela e pensar num tipo de estratégia discursiva utilizada na produção simbólica do inventário patrimonial de uma nação, mas, para além de trabalhos que discutem uma ideia de nação na Maré (CARVALHAL, 2019) aquelas memórias me vinham de forma consistente, objetiva e com uma grande clareza de detalhes. Esta linguagem patrimonial, ou mesmo de agência de memórias, ficou muito ligada ao estudo que fiz sobre o patrimônio nacional (GENIAL, 2015) em um período imediatamente anterior ao trabalho em Nova Holanda, ainda quando era estagiário no Instituto de Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN). A imbricação destas experiências me suscitaram fortemente as reflexões acima, no entanto, hoje vejo estas questões através de outras complexidades.

Primeiro de que, em certa medida, a memória da Chapa Rosa tem um caráter combativo às memórias nacionais e da cidade (pensando-a como linguagem socio-territorial mais ligada à produção oficial de memórias), que não consideram, por muito tempo, as representações afirmativas da favela, e conseqüentemente suas memórias afirmativas, como vimos até aqui. O associativismo de Nova Holanda é um exemplo representativo da força política de seus moradores, e narrar isso é, de certa forma, uma atitude decolonial ao entendemos que no caso brasileiro há um histórico apagamento de memórias pretas e de seus espaços característicos, como as favelas. Além disso, eu acreditava que havia, contemporaneamente, uma tentativa de ruptura entre a memória da Chapa Rosa e a memória de grupos que buscam racializar e interseccionar o seu passado. Até porque, e muito por conta também da época em que a Chapa Rosa se organizou, estas questões decoloniais e

interseccionais não estavam em pleno debate na favela, mesmo se tratando de um movimento liderado por mulheres.

Ou seja, acreditava estar evidenciando um processo no qual a memória da Chapa Rosa tornava-se cada vez mais alegórica e próxima das estratégias discursivas de memórias que funcionam a partir de outras escalas de aproximação com a experiência favelada, no sentido de se constituir através de um inesgotável sentimento de perda e parte do processo natural de surgimento de novas gerações, mais afastadas da experiência de luta do passado, e que vêm lidando com o sucessivo distanciamento temporal da herança material destes processos. Pensei, por conta disso, que as novas gerações buscavam uma ruptura a esta estratégia narrativa, trazendo novas experiências para o agenciamento das memórias, pautadas nas representações sociais do presente, que se dá, cada vez mais, de forma interseccional. Na realidade, isso se dá entre alguns meandros a mais.

Ao observar este processo, ou algo de certa forma semelhante, no caso de outras favelas (ROSEMBERG *et al.*, 2018)¹, o que acontece em Nova Holanda, talvez seja um pouco diferente. Primeiro, há o contexto político de reabertura da democracia da década de 1980 com a eleição de Leonel Brizola, onde há uma retomada do processo de organização popular através de diversos segmentos, entre eles, o das associações de moradores (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012). Este processo ocorreu em diversas favelas que fiz contato, com o surgimento de associações combativas na década de 1980 e 1990, mas que hoje é menos expressivo, onde não há associação de moradores formalizada em muitos dos casos, e em outros, nem mesmo coletivos ou lideranças representativas oriundas destas décadas. Desta forma, porque em Nova Holanda tivemos uma continuidade do processo associativo, numa transfiguração progressiva na forma em que os grupos se organizam? Neste sentido, o trabalho de Castro (2012) é relevante para entendermos o contexto de transformação do movimento social em Nova Holanda ao longo das décadas. Voltemos a isso mais à frente.

¹ Falo do trabalho realizado junto a uma equipe transdisciplinar ao longo da minha atuação na Fundação Oswaldo Cruz em 36 favelas no Município de Petrópolis (RJ). Nesta época, evidenciávamos, ao longo de entrevistas e conversas com moradores antigos, uma relação entre memória e organização política, cujas favelas onde o agenciamento da memória era menor (e portanto, o trabalho de entender a história da favela era mais difícil), também era menor a atuação da associação de moradores (principal elemento associativo nos espaços que atuamos). Acreditava que, por se tratar de um trabalho de associação de moradores já não mais atuante (a Chapa Rosa não existia mais), o mesmo ocorria em Nova Holanda.

Por hora, voltemos ao contexto político de surgimento da Chapa Rosa, experimentado por Nova Holanda e por outras tantas favelas fluminenses. Consolidado no fim da década de 1970 e início da década de 1980, temos o movimento associativo de Nova Holanda como um movimento que se deu na busca por direitos e por cidadania de forma não dissociada de outros grupos políticos que tomavam força e forma no período. De acordo com Emir Sader (1988), durante os anos 1970, novos atores políticos, além dos sindicatos e partidos foram sendo incorporados à sociedade civil. Dentro destes, destacam-se, em nossa análise, os movimentos populares urbanos que demandavam terra e moradia, mas também bens e serviços públicos. Além destes, o autor chama atenção para o surgimento do que chamou de “novos movimentos sociais”, que lutavam pelo reconhecimento de direitos sociais e culturais, atrelados à raça, gênero e direitos humanos. Dessa forma, durante a década de 1970, de acordo com o autor, se constituía a sociedade civil brasileira.

Por conta do governo ditatorial, de acordo com Dagnino (2002), a ideia central de referência a estes movimentos era a noção de autonomia, num movimento contra-hegemônico em relação ao Estado autoritário experimentado nos anos de chumbo. Assim, havia a necessidade de se reconhecer não apenas o direito ao acesso às instituições formais, mas também passa a haver um laço constitutivo muito mais forte entre política e cultura, numa luta contra a desigualdade e a exclusão, mas também, em torno do reconhecimento das diferentes subjetividades, que de acordo com a autora, seriam um direito de um novo tipo.

É o que Arendt (1981) traduzirá na concepção do “direito a ter direitos”, num horizonte em que há a possibilidade de invenção e criação de “novos” direitos pela população, emergidos da prática social concreta. Dagnino reitera que por conta deste momento em pleno Brasil ditatorial, se constituiu uma representação virtuosa da sociedade civil em oposição ao Estado, principalmente nos debates da década de 1990, o que será melhor explorado no contexto da consolidação das ONG’s e do terceiro setor no Brasil. Falaremos disso mais à frente.

Neste contexto, é preciso olhar mais atentamente para a construção da cidadania no caso brasileiro. Se olharmos a cidadania brasileira desde o Estado Novo, por exemplo, há, de acordo com Castro (2012) em diálogo com Marshal (1967), uma inversão na ordem do surgimento de direitos no Brasil, onde os direitos sociais foram introduzidos antes dos direitos políticos. A autora defende que na era

Vargas, há a construção de um modelo de *representação corporativista*, ou de acordo com Santos (1987), uma *cidadania regulada*, como vimos anteriormente. Os direitos sociais se expandiram para trabalhadores formais, que tinham um ofício reconhecido e regulamentado pelo Estado, mas por onde ficaram excluídos, por exemplo, trabalhadores rurais e toda uma gama de pessoas que viviam em trabalhos informais (desde empregadas domésticas à “biscateiros”, ambulantes etc.). Não é difícil intuir que esta política excluiu, majoritariamente, a população preta e favelada.

Assim, o grande primeiro período de expansão dos direitos sociais, das leis trabalhistas e dos direitos previdenciários, ocorreu com grande ou nula participação política de grande parcela da população, além da precariedade da vigência, na prática, dos direitos civis a estas populações. De acordo com Carvalho (2002), a antecipação dos direitos sociais produziu uma noção de que os direitos eram dependentes das ações do governo, como um objeto de favor ou de troca, gerando uma cidadania passiva e receptora, antes que reivindicatória. Castro (2012) afirma que, neste contexto, cria-se no Brasil uma concepção de cidadania como uma busca de relações mais diretas e paternalistas com o governo, gerando dependência ou desconfiança, além da confusão entre as noções de direitos e privilégios.

Por consequência, ao longo da década de 1970, justamente na disputa pela redemocratização, há a consolidação destes “novos” movimentos sociais, onde a ideia de luta pela cidadania é apropriada como luta por direitos, entendida como um projeto de não-cidadãos e de excluídos (CASTRO, 2012; DAGNINO, 1996), onde:

Essa concepção requer a constituição de sujeitos sociais ativos (agentes políticos), definindo o que eles consideram ser seus direitos e lutando por reconhecimento, assim como uma abertura do Estado a uma participação desses sujeitos nos processos decisórios. (CASTRO, 2012, p.21)

Assim, a autora defende que essa nova concepção de cidadania não busca apenas o direito de ser inserido sob as regras do jogo político, já instituído pela sociedade do seu tempo, mas sim, atua na luta por participar da redefinição da sociedade e do sistema político, na busca pela abertura do Estado aos novos partícipes, e por reconhecimento enquanto sujeitos de direitos ativos e passíveis de reinventarem novos lugares a serem constantemente reinterpretados e redefinidos. No caso brasileiro, a representação máxima da luta por esta nova cidadania se dá na promulgação da constituinte de 1988, também chamada de “constituição cidadã”.

O início dos anos 1980 é marcado por uma intensa mobilização social, com participação de diversos atores, incluindo os(as) moradores(as) de favelas. O Rio de Janeiro viria a ser palco deste cenário, justamente por conta da primeira eleição livre para governador do estado desde 1965, onde no pleito de 1982, Leonel Brizola saiu vencedor. Marcado por figuras representativas da esquerda nacional, como Darcy Ribeiro, como vice, e o líder indígena Mario Juruna, havia nesse momento uma expectativa de ampliação da negociação com o poder público e de maior autonomia do associativismo favelado. Assim, a consolidação do associativismo de Nova Holanda precisa ser vista como parte deste contexto político, mas ligada aos movimentos sociais urbanos, com maior enfoque na luta por direitos básicos como saneamento, água e luz, do que na luta por direitos culturais e sociais, mesmo tendo como maior representação a participação de mulheres brancas e não-brancas.

Refletir como o movimento associativista de Nova Holanda pensou a questão da cidadania faz a gente retornar para minhas indagações iniciais, presentes no começo desta sessão. Hoje enxergo mais claramente que a progressiva expansão da luta por direitos (entre direitos sociais básicos da vida urbana, defendidos pela Chapa Rosa, à direitos humanos, gradualmente complexificados para abarcar questões da própria subjetividade favelada, entre gênero, raça e sexualidade) como vemos hoje, é parte do mesmo processo, e não necessariamente uma ruptura entre os grupos do passado e do presente nas lutas sociais em Nova Holanda. Esta ampliação em termos da concepção de luta por direitos por ser observada no relato de Kelly Santos:

Eu acho que a Nova Holanda foi muito foi, muito pensado nesse lugar do lazer. E no lugar de ir.... No lugar do carnaval, né? O samba. Samba sempre foi muito presente, assim, quando você pensa. E aí quando você me faz essa pergunta, assim, eu não consigo acessar muito esse lugar das reivindicações, tipo, água, luz... Eu, tipo, eu consigo acessar mais, talvez, o que me toca, que me atravessa, é pensar esses aspectos culturais, esses aspectos artísticos, esses aspectos de troca coletiva.¹

Assim, observar as bases associativas da Chapa Rosa e sua transformação ao longo do tempo, é fundamental também para entender as dinâmicas políticas do território hoje. Desta forma, aprofundaremos as questões relativas ao surgimento da Chapa Rosa na próxima seção.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

5.4.1. Rosas que brotam da diáspora

Os anos de chumbo da Ditadura Civil-Militar e a política de erradicação de favelas produziu, como vimos, grandes dificuldades para a consolidação das iniciativas associativas em Nova Holanda. Foram pessoas que vivenciaram sucessivas diásporas e enfrentaram o desenraizamento. Em meio a representações negativas da favela e do medo da remoção, houve um terreno pouco fértil para a consolidação da organização popular. Com o passar do tempo, no entanto, a habitação provisória de Nova Holanda foi se tornando permanente, e as pessoas começaram a entender aquele espaço como seu lugar:

Então, o negócio é que depois de ficar aqui por um tempo ninguém mais queria sair. Você está entendendo? Por que a gente ia sair? Ficamos acostumados com a Nova Holanda. Até porque era mais perto do centro da cidade. Quem ia querer lá para aonde Judas perdeu as botas? Zona Oeste, Campo Grande, Jacarepaguá e não sei mais pra onde. Se tivesse tido essa opção antes a gente iria. Minha família quase toda mora na CDD até hoje. (MELO, 2020, p.51)¹

Mesmo que entendamos o processo associativo como construído de forma gradual, pouco há de registro sobre iniciativas políticas em Nova Holanda na década de 1960 e na primeira metade da década de 1970. Tomando como referência os estudos de Silva (1995;2009;2015) Carvalho (2006), Diniz, Belford e Ribeiro (2012), busquei nesta sessão apresentar como que o movimento associativista de Nova Holanda foi sendo construído até a eleição da Chapa Rosa para a Associação de Moradores.

Como veremos, a associação entre agentes externos e atores internos ao território foram fundamentais para a mobilização comunitária na favela. No entanto, trabalhos mais recentes como de Melo (2020) e de Lino (2021), além das entrevistas que realizei, mostram que há um trabalho de se repensar estas narrativas. Estes autores consideram que, mesmo havendo a presença central de figuras como Eliana Souza e Silva e Maria Amélia Belford, como veremos mais a frente, a participação de mulheres pretas no movimento social de Nova Holanda foi fundamental.

O trabalho de Melo (2020) é desenvolvido a partir da história de vida de quatro mulheres negras (Helena Edir², Elza Jorge¹, Marlucy Siqueira² e Miriam

¹ Entrevista concedida por Marlucy Siqueira ao autor em junho de 2020.

² Helena Edir Vicente é moradora de Nova Holanda desde da década de 1970. Foi atuante no movimento católico e participou da criação da Chapa Rosa, onde Dona Helena, como é chamada, participou na diretoria da associação até os anos 1990. Hoje é uma das diretoras da Redes da Maré. (MELO, 2020, p.68)

Santos³) que participaram desde o começo dos movimentos políticos em Nova Holanda. Ao dar o protagonismo da narrativa à estas mulheres, Melo traz à tona estes novos agenciamentos da Memória Política que vêm ocorrendo na favela, e é pioneiro ao registrar que a maior parte das mulheres participantes do movimento associativista em Nova Holanda eram pretas. O trabalho de Melo difere-se de estudos anteriores, onde a narrativa se baseia, principalmente, em lideranças brancas, como podemos ver neste relato de Elza Jorge, em que relata a sua participação, mas também de outras tantas mulheres pretas⁴:

Eu sou uma mulher negra que desde muito nova já me interessava pelos problemas das mulheres negras e não só as mulheres negras como podemos dizer assim, todos os moradores da favela, né? Não só eu como outras da minha geração se interessou e acabou participando desse movimento, né? As mulheres começaram a crescer já daí e se empoderar já daí. Foi tudo dessa época, né? Tinham algumas, né? Que se interessava e chegava mais, né? Todas elas eram de um mesmo grupo. Esse grupo tinha bastante gente, né? Tinha a Sidicléa, tinha a Roseni, tinha Bernardete tinha uma porção, tinha a Marli, tinha a Roseni a outra Roseni. Tinha uma que eu não estou lembrada. Como é que é o nome dela mesmo? Selma. Tinha uma porção uma porção. Elas vieram da primeira comunidade, de uma das primeiras comunidades que foi retirada do local era lá na onde é a UERJ hoje. Favela do Esqueleto. Ao que me parece elas eram da esquerda quer dizer sempre foi, entendeu? Elas eram assim envolvidas nessas coisas. Aí foi quando surgiu a oportunidade de fazer parte da associação. (MELO, 2020, p.86-87)⁵

Assim, é preciso considerar como parte explicativa do sucesso associativo de Nova Holanda o trabalho político destas mulheres pretas, que mesmo sem terem obtido, necessariamente, a centralidade discursiva nas narrativas que constituíram a historiografia de Nova Holanda, tiveram um papel basilar no movimento. Para além dos agentes externos, que olharemos mais a frente, ao olhar para estas memórias pretas, outros elementos são evocados:

¹ Elza Jorge é moradora de Nova Holanda desde que foi removida da favela Macedo Sobrinho em 1971. Teve uma participação muito grande no Postinho e na organização comunitária em Nova Holanda que gerou a Chapa Rosa.

² Marlucy Siqueira nasceu em 1970 na favela de Nova Holanda, um mês depois da sua família ter sido removida, com sua mãe ainda grávida, do morro da Catacumba, na Lagoa Rodrigo de Freitas. Foi bastante atuante na Associação de Moradores, na época da Chapa Rosa, e na Creche Comunitária. Hoje, graduada em Serviço Social, atua em diversas organizações na Maré.

³ Miriam Santos foi removida de Macedo Sobrinho em 1971, onde com ainda 13 anos de idade foi morar em Nova Holanda. Teve uma grande participação na Associação de Moradoras, onde ocupou cargo de diretora, além de ter ocupado cargo de coordenação na Creche Comunitária. Hoje ainda é bastante atuante em Nova Holanda a partir do trabalho em organizações na Maré.

⁴ As entrevistadas por Melo utilizam, comumente, o termo “mulheres negras”. Preferi manter o termo “pretas” no intuito de seguir com a nomenclatura utilizada até o momento no trabalho. É interessante ressaltar a diferença de uso dos termos “mulheres negras” por moradoras mais antigas (como as entrevistadas por Melo) e do termo “mulheres pretas”, em maior uso nas entrevistas que realizei (com moradoras e moradores mais jovens).

⁵ Entrevista cedida por Elza Jorge ao autor em junho de 2020.

Na história da favela Nova Holanda, a atuação das mulheres negras deve ser interpretada, antes de tudo, como um processo gestado na esteira da ancestralidade, tendo em vista que a atuação política é um processo geracional que teve início com as mulheres atuando no postinho, na comunidade católica e na associação de moradores. Miriam Santos fez questão de exemplificar este fato ao destacar que a mulher negra carrega, em suas vivências um antepassado representado por mulheres guerreiras que abriram caminhos nessa constante disputa pelo lugar de fala e o lugar de memória. (MELO, 2020, p.90-91)

Assim, a atuação de mulheres pretas, muitas vezes atuantes fora dos espaços da política formal, como por exemplo, uma Associação de Moradores, é relevante para pensarmos nas sementes associativas que em meio à diáspora, puderam florescer, como é visível na fala de Miriam Santos:

Então, esse movimento aqui na Nova Holanda eu vou te dizer que foi basicamente de mulheres negras. Eram na grande maioria mulheres negras. Foram mulheres valentes que lutaram pra tudo isso acontecer, entendeu? Uma grande maioria, quando eu digo uma grande maioria porque nós tivemos as avós, as mães, né? Elas que vieram antes e que tomavam conta das crianças enquanto as mães, as responsáveis estavam na guerra, né? Então, isso dá um nível bem grande de mulheres negras nesse negócio envolvida nessas ações. Entendeu? As mulheres negras são as melhores. Nessa época já tinha mulheres dobrando as mangas e caindo pra dentro aqui na favela. Muito boa essas mulheres. Elas eram mulheres de fibra e muito boas pra ações na favela. (...) Eu participei de diferentes movimentos aqui na Nova Holanda, né? Da associação de moradores, da creche comunitária, do processo de cadastramento dos removidos das palafitas, né? Eu acompanhei os mais velhos, né? Aprendi muita coisa com a luta das questões surgidas aqui no território (MELO, 2020, p.75;97)¹

Neste contexto, é preciso olharmos para o movimento político de Nova Holanda através de lentes que enxergam a violência de forma interseccional, como defende Akotirene (2020), num conjunto de opressões interligados à ideia de raça, gênero e classe, e que, como aponta Hooks (2020) afeta, diretamente, a mulher preta, como um descobrimento da colonialidade que é além de orientada racialmente, também é patriarcal e cis heteronormativa. Em relação a esta última dimensão da violência, em seu caráter interseccional, Lino (2021) aponta a necessidade de se articular também as memórias da população LGBTQIA+, sobretudo as *bixas pretas* que também fizeram parte da construção de Nova Holanda, como o movimento Noite das Estrelas que ocorreu entre os anos 1980 e 1990 formado por travestis.

Retomaremos a essas questões mais a frente, por hora, focaremos na trajetória associativa de Nova Holanda que teve como consequência a formação da Chapa Rosa em 1984. Neste sentido, reitero que, mesmo considerando os apagamentos históricos das memórias pretas, é preciso que considerar que junto a

¹ Entrevista de Miriam Santos prestada ao autor em junho de 2020.

elas, as mulheres brancas de origem nordestina, como Eliana Souza e Silva e Maria Amélia Belford, ultrapassaram a barreira do patriarcado e conseguiram mostrar sua força na luta política local. Como reitera Miriam Santos, quando questionada daquilo que destacaria neste período de organização política:

Eu destacaria primeiro a força da Eliana, né? A atitude dela primeira coisa que eu destacaria foi a mulher que ela foi ela ter conseguido trazer pra comunidade coisas que a comunidade precisava de verdade, entendeu? É o asfalto que a gente não tinha, a gente pisava em lama Marcos, quando chovia os a pessoa que fosse trabalhar lá fora tinha que sair com saco plástico na perna porque a coisa era feia, ela trouxe o asfalto pra dentro da comunidade foi uma das primeiras coisas que ela se importou foi com a asfaltar a comunidade, o esgoto e a iluminação, cara isso foi uma coisa muito importante e a água também, né? Porque nós também não tínhamos água (...). (MELO, 2020, p.66-67)¹

Postas estas considerações, é possível mapear, pelo menos, três agentes principais no processo de organização associativa em Nova Holanda. Estes agentes, como dito acima, fazem parte de um contexto mais amplo de abertura política e de intensificação dos movimentos sociais, mas que tiveram atuações específicas neste território, são eles: os profissionais da saúde pública, a Igreja Católica e os partidos políticos. Além desses agentes, temos a atuação direta de atores políticos, notadamente as moradoras da favela que exerceram um papel determinante na constituição da Chapa Rosa. Estas pessoas começaram a se mobilizar no fim dos anos de 1970 por conta das condições precárias do CHP, que por não sofrer intervenções do poder público nestes primeiros anos, passou a não ter condições suficientes de infraestrutura a partir do progressivo aumento populacional de Nova Holanda.

Como antecedentes, temos, primeiramente, a formação do Posto de Saúde, ou o “Postinho”. De acordo com Carvalho (2006), a partir de 1977, um grupo formado por profissionais do Centro Brasileiro de Estudos da Saúde (CEBES), composto por profissionais de saúde, iniciou um trabalho em Nova Holanda. Como relata Eliana Souza e Silva, presidenta da primeira gestão da Chapa Rosa:

Eu acho que o quê acabou dando uma forma a esse processo foi a chegada desses médicos na década de 70. Eram médicos sanitaristas que queriam fazer um trabalho de base. Eles eram ligados ao Partido Comunista na época. Tinha uma questão política de tá fazendo algum trabalho numa área popular e tinha toda essa questão de inserção pela via política. Tinha essa questão política e tinha a coisa de serem sanitaristas e quererem uma outra ligação, em uma certa profundidade, com o povo. E esse grupo de profissionais, médicos principalmente, encontraram essas mulheres e eu

¹ Entrevista concedida por Miriam Santos ao autor em junho de 2020.

acho que contribuíram pra dar alguma forma a esse processo. (CARVALHO, 2006, p.74)¹

O trabalho de profissionais sanitarianos da CEBES fez parte do que ficou conhecido como Reforma Sanitarista e se deu a partir da atuação política de profissionais de saúde dentro do espectro da esquerda, principalmente (mas não absolutamente) ligados ao PCB. A base epistemológica da reforma é constituída através do conceito de *Determinação Social da Saúde* (NOGUEIRA, 2010)², sobretudo a partir da década de 1970, no Brasil e em grande parte da América Latina. De forte cunho marxista, a saúde, neste sentido, é entendida como um produto das condições materiais da sociedade capitalista, num processo de revisão das teorias por onde se conformaram historicamente as pesquisas e práticas do campo da epidemiologia, em oposição a perspectivas exclusivamente clínicas ou ambientais, foi desenvolvido o que se chamou de epidemiologia crítica³. Assim, estava aliada a pesquisa em saúde a uma perspectiva que pensava a atuação do profissional de saúde como agente provocador da discussão sobre problemas de ordem social, a partir da mobilização política, como explica o autor:

Em outras palavras, para lidar (no sentido de controle, contenção, solução ou superação) com o problema das desigualdades em saúde hoje, teríamos que enfrentar, simultaneamente: uma questão teórica, uma problemática metodológica e um desafio político (NOGUEIRA, 2010).

Foi através destas bases que o trabalho dos profissionais de saúde se iniciou em Nova Holanda. Desta forma, eram realizadas, além dos atendimentos médicos, também reuniões periódicas com moradores para se discutir questões atreladas a este conceito ampliado de saúde, trazendo temas relativos ao cotidiano dos(as) moradores(as). Parte da atuação sistemática deste tipo de trabalho sanitariano é formar grupos menores de participantes ativos para se discutir questões específicas ou mais gerais com certa periodicidade. Destes encontros surge o grupo de mulheres, como é possível observar neste outro trecho da entrevista de Eliana:

Na realidade esse processo de mobilização na Nova Holanda começou a partir dessa necessidade de estar resolvendo o problema da água, de como

¹ Entrevista concedida por Eliana Souza e Silva à autora em fevereiro de 2005

² Livro produzido pela CEBES no intuito de sistematizar a história do pensamento da epidemiologia crítica no Brasil e da Reforma Sanitarista.

³ Cabe ressaltar que grande parte do trabalho realizado por relevantes instituições de saúde hoje, como a CEBES e a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), tem como orientação as mesmas bases epistemológicas, resultando em trabalhos nas mais diversas áreas da sociedade e não diretamente em buscar produzir a ausência de doença, conceito normalmente atrelado à saúde. A saúde neste sentido é entendida como um amplo espectro que é resultado de condições de vida mais saudáveis, onde a diminuição da desigualdade social e dos problemas urbanos são parte intrínseca da diminuição de doenças e da promoção da saúde, de uma forma mais ampla. Para mais informações ver Nogueira (2010).

conseguir a canalização da água. Esse foi o fator mobilizador. Quem começou isso foram as mulheres, lá no Grupo de Mulheres, que teve Maria Amélia como ícone disso. Na verdade, esse foi o primeiro grupo na Nova Holanda organizado que detonou todo esse processo de mobilização. A associação já foi um resultado desse processo, mas a mobilização pra mudar aquela situação foi o Grupo de Mulheres, eu era criança, não participei, mas eu conheci e convivi com essas pessoas. (CARVALHO, 2006, p.75)¹

Neste relato, Eliana destaca a importância de Maria Amélia Belford², como uma das responsáveis pelo início da mobilização em Nova Holanda, ainda quando Eliana era uma criança. Maria Amélia Belford passa a integrar o Grupo de Mulheres onde mobilizam-se em torno da questão da água, inicialmente. Além de Maria Amélia, outras mulheres, como Dona Cléia, Dona Hilda, e Dona Josefa se engajaram na luta (DINIZ, BELFORD E RIBEIRO, 2012). Com uma gradual consolidação do grupo, estas mulheres passam a fazer conversas com moradores(as) sobre as condições de vida em Nova Holanda. A atuação do Postinho passa a ser cada vez mais representativa, integrando outras pessoas às reuniões. A ideia é que os moradores buscassem construir formas coletivas de organização, no sentido de construir entidades geridas pelos próprios moradores para que os problemas fossem solucionados coletivamente, obtendo, com isso, maior força política para pressionar o poder público, como é visível no relato de Elza Jorge, moradora de Nova Holanda e agente comunitária na época de atuação do Postinho:

Essas mulheres do postinho não davam mole pra ninguém. Elas agitavam mesmo. Nossa mãe! Tu nem imagina! Elas começaram os primeiros trabalhos, as primeiras lutas aqui acolá e quando fomos ver elas já tinham tomado conta de tudo. Elas eram fogo! Eu era novinha, né? Mas me lembro sim. Acho que a maioria já morreu. Tem muitos anos isso. Inclusive a Maria Amélia que hoje é nome de posto médico, nome de escola e de praça aqui na Nova Holanda. A Maria Amélia tinha vindo removida da Praia do Pinto. Ela foi uma das primeiras mulheres de luta aqui da favela.(MELO, 2020, p.58)³

A partir de 1981, o Posto de Saúde passa a formar Agentes Locais de Saúde, com o intuito de formar novos grupos e aumentar a participação da população local. Neste contexto, começam a serem realizadas reuniões de ruas, para possibilitar a

¹ Entrevista concedida por Eliana Souza e Silva à autora em fevereiro de 2005.

² A partir de uma entrevista com seu filho, a história de Maria Amélia Belford pôde ser melhor esclarecida. Oriunda do processo de remoção da Praia do Pinto, chega em Nova Holanda na década de 1970 com seis filhos. Com pouca instrução, teve sua vida modificada quando, aos 33 anos, descobriu que estava com câncer. Este momento coincidiu com a vinda dos profissionais do CEBES, e foi justamente neste momento que ela, devido a esta questão pessoal, passou a questionar questões mais estruturantes da vida dela em sociedade. Assim, Maria Amélia Belford se inseriu com grande intensidade naquele movimento que se iniciara em 1978 (CARVALHO, 2006, p.77).

³ Entrevista concedida por Elza Jorge ao autor em junho de 2020.

participação de todos e todas. Ao longo do trabalho, os(as) agentes locais circulavam por dentro do território ao mesmo tempo em que prestavam primeiros socorros aos necessitados e promoviam discussões nas salas de espera do posto.

Aliado a este núcleo associativo, tendo como principal referência o Posto de Saúde, há também a participação fundamental da Igreja Católica, onde se formou o Grupo Jovem. O grupo foi formado na capela do Parque Maré, favela limítrofe de Nova Holanda, e única capela existente na área. Como conta Eliana Souza Silva, que fez parte deste grupo:

Eu participava do grupo jovem em 1980, mas não era na Nova Holanda, era no Parque Maré, No grupo jovem tinha um trabalho que era esse trabalho de assistência às famílias mais pobres e nesse momento eu passei a ter uma atuação muito voltada pra esse lado, que era um lado assim, muito assistencial. O que a gente fazia era ir visitar e tinha que levar uma bolsa de comida todo mês. (CARVALHO, 2006, p.81)¹

Além de Eliana, participavam outros(as) moradores(as) no grupo, como Amarildo, Miriam, Wanda, Flávio, Bernadete (DINIZ, BELFORD, e RIBEIRO, 2012). A união entre os dois espaços, da igreja e do Postinho, se dá, justamente a partir do processo de formação de agentes comunitários, em 1981, onde com a chegada de profissionais da Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP), os profissionais do Postinho passaram a buscar pessoas já inseridas em dinâmicas associativas na favela, e por conta disso, começaram a visitar os diferentes espaços de sociabilidade existentes, como a Igreja, a Escola de Samba Mataram Meu Gato e o Grupo de Mulheres. Além disso, é notável uma mudança de postura da própria Igreja Católica no período, que passava a buscar novas práticas sociais e de evangelização, como explicam os autores:

(...) inovadoras práticas de evangelização fizeram com que a Igreja criasse uma série de organizações e entidades que refletiam as múltiplas instâncias a que ela se submetia, como a Juventude Operária Católica (JOC) e a Ação Católica Operária (ACO), ambas ligadas ao operariado; a Juventude Estudantil Católica (JEC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), ligadas aos estudantes; e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), voltadas para as classes populares. (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012, p.93-94)

É neste contexto que Eliana e Amarildo são selecionados para atuarem como agentes. Neste sentido, o relato deste médico que atuou no Postinho é esclarecedor:

O posto de saúde era muito mais que um posto de saúde, era um local que, quando não estava tendo atividade de assistência, era um local de reunião, era um local de convívio. Quando as pessoas falam no posto de saúde é porque os agentes de saúde tinham a chave do posto de saúde, eles abriam e fechavam, eles cuidavam daquilo como um patrimônio de Nova Holanda, mais do que isso, como um patrimônio público de Nova Holanda. Então nas

¹ Em entrevista cedida à autora em fevereiro de 2005.

reuniões nasciam discussões em relação à questão de valas a céu aberto, à questão do lixo, à questão da falta de vagas na escola, eram coisas que eram discutidas pra dentro do centro de saúde. (CARVALHO, 2006, p.83)¹

De acordo com Diniz, Belford e Ribeiro (2012), a partir de 1981 há uma mudança no corpo técnico do Postinho, com a chegada de psicólogos, sociólogos, enfermeiros, ampliando o trabalho social já praticado no posto. Assim surgem novos projetos, como a formação de agentes comunitários de saúde e de educação, de forma integrada. É neste contexto que o projeto de Educação e Saúde, a partir do Programa de Saúde Escolar (PROSE), insere a Escola Municipal de Nova Holanda nas ações comunitárias. Nesse momento, as agentes comunitárias passavam de casa em casa indagando os moradores sobre os principais problemas da favela, atrelando o trabalho territorial ao espaço da escola em projetos educacionais, aumentando a capilaridade do grupo. Esta transformação pode ser exemplificada neste outro relato de Elza Jorge:

Eu sou dessa geração aí dos anos 80. Eu fiz o curso e a partir dali eu comecei a atuar na comunidade como agente de saúde. Eram palestras, a gente saía pra fora para as coisas lá, as conferências, os encontros para falar e debater de saúde com outros agentes e em outras favelas. Sem contar que a gente podia tratar de coisas que aqui na comunidade a gente não tratava. A gente falava de doenças, a gente falava de anticoncepcional, a gente explicava para as adolescentes como se cuidar e como conhecer o próprio corpo. Essas coisas aí. (MELO, 2020, p.59)²

Este contexto faz com que problemas de resolução mais complexa passem a ocupar a agenda do grupo, como relata Eliana:

A partir do aumento da inserção dos membros da equipe na localidade, novas questões passam a ser colocadas para o movimento. A exigência de respostas às necessidades básicas mais complexas, como a habitação, o saneamento, a posse da terra, a segurança pública, entre outras, levam à reflexão sobre a organização de novas formas de luta, expressas em novas entidades, tais como a Associação de Moradores e a Cooperativa de Materiais de Construção. Ao mesmo tempo, a consolidação do trabalho no campo educacional se fundamenta na constituição da Creche e Escola comunitárias. (SILVA, 1995, p. 92).

Como relatado acima, houve, no meio deste processo a construção da Creche e da Escola Comunitária. O caso da Creche é significativo, visto que, por se tratar de um movimento composto, principalmente, por mulheres, a necessidade de se pensar num espaço para o cuidado das crianças era essencial, em franca oposição à estrutura patriarcal que as colocavam, muitas vezes, como únicas cuidadoras responsáveis, como relata Helena Edir:

¹ Médico sanitário que atuou no Posto de Saúde na década de 1970 em entrevista concedida à autora em fevereiro de 2005.

² Depoimento cedido por Elza Jorge ao autor em junho de 2020.

Então, as mulheres aqui sempre teve uma atuação muito forte, né? As mulheres deram início a primeira creche, né? Aqui, o nosso posto de saúde elas também começaram com um trabalho de formiguinha. Elas que precisavam de trabalhar e juntar numa casa, numa casa de uma outra pra poder ficar com aquelas crianças e foi daquele movimento delas que nasceu a primeira creche comunitária aqui, né? A creche Nova Holanda, depois creche comunitária que é hoje esse EDI que tem aqui do lado da rua. A gente lutou pra não deixar morrer justamente por isso. Porque foi a primeira luta das mulheres aqui na Nova Holanda, né? E isso veio assim de muitos anos. A Maré é composta praticamente só de mulheres, né? (MELO, 2020, p.87-88)¹

Assim, o processo de luta por uma Associação de Moradores, passa a ser parte do processo associativo, que precisava de entidades mais abrangentes para a resolução de problemas de extrema complexidade. No entanto, neste momento ainda havia um grande controle da liberdade associativa dos moradores pela FLXIII, principalmente em relação a possibilidade de formarem, de forma autônoma à instituição, uma Associação de Moradores. Este contexto é relato por Ernani Alcides da Conceição, que participou da primeira gestão da Chapa Rosa:

A associação de moradores era controlada pela Fundação Leão XIII, e seu administrador era o Waldemar, homem altamente conservador, que cooptava as lideranças para impedir que a comunidade se organizasse. Começamos a discutir com aquela população de jovens, a partir da “Opção preferencial pelos pobres”, adotada pela igreja, e a produzir massa crítica sobre os problemas da Maré. Simultaneamente, havia um pessoal da Escola de Saúde Nacional de Pública, da Fundação Oswaldo Cruz, desenvolvendo um trabalho bem interessante na área da Maré; uma das pessoas ligadas à Fiocruz era o Fernando William, que hoje é deputado estadual. (PANDOLFI e GRYNSPAN (2003, p. 152)²

O relato de Ernani, também ligado à igreja católica e ao grupo jovem à época, mostra a gradual necessidade da disputa pelo espaço formal da Associação pelos moradores que passavam a intensificar a mobilização em Nova Holanda. Este desejo dos moradores vai ser intensificado em 1984, devido à possibilidade de ocorrer novas eleições para a Associação, que por ser ter seus membros indicados pela FLXIII, não atendia os interesses da população local. Assim, em oposição à Associação de Moradores gerida pela FLXIII, um grupo constituído por integrantes destas instituições que iniciaram a mobilização local formaram uma chapa. Por conta da chapa ser constituída, principalmente, por mulheres (e agora sabemos, por mulheres pretas), tendo Eliana Souza e Silva como principal liderança, foi batizada de Chapa Rosa. Assim, após tantos processos de remoção e perda da noção de lar, Nova Holanda conseguia unir as populações que vieram de diferentes diásporas

¹ Depoimento de Helena Edir Vicente ao autor, em junho de 2020.

² Entrevista cedida por Ernani Alcides Alexandre da Conceição para os autores em agosto de 2000.

num chão que tornou possível o nascimento social de diversas lideranças mulheres, processo esse que continua a dar frutos nos dias de hoje.

5.4.2. Surgimento e atuação da Chapa Rosa

A primeira associação de moradores de Nova Holanda foi formada em 1981 no contexto do Projeto Rio, e formada, principalmente, por pessoas aliadas à gestão da FLXIII, sem eleição direta. Os fatores que foram decisivos para que outros atores sociais de Nova Holanda buscassem o caminho de disputar a Associação de Moradores se deu por dois principais motivos. O primeiro tinha a ver com a precariedade de direitos básicos que o CHP dispunha, havendo a necessidade da organização dos moradores pela melhoria da oferta de água, luz e esgotamento sanitário. Estas questões foram sendo discutidas e complexificadas a partir das discussões comunitárias, principalmente a partir de 1977, com o trabalho no Postinho. O segundo motivo tinha a ver com a tutela da FLXIII na Associação existente, que não permitia eleições abertas a todos os moradores, e de acordo com alguns relatos, não era representativa na favela.

Como já mencionado, o Projeto Rio a partir de 1979 traz uma intensificação do movimento associativista na Maré, com a criação da Comissão de Defesa das Favelas da Maré (CODEFAM). Em Nova Holanda, os moradores viam no projeto a possibilidade concreta de afastar o fantasma da remoção de forma definitiva. Este contexto coincide, justamente, com o processo de mobilização gestado no Postinho e na Igreja. Como parte da exigência do governo federal em desenvolver a urbanização da Maré através do Projeto Rio, foi criada a Comissão para Melhoramento do Parque Nova Holanda, ainda sob tutela da FLXIII.

Como afirma Diniz, Belford e Ribeiro (2012), esta Associação foi formada pela FLXIII que ainda funcionava como administradora de Nova Holanda, com a participação de um pequeno núcleo de apoiadores, não havendo uma eleição direta. Carvalho (2006) afirma que por conta dessa falta de representatividade da Associação de Moradores de Nova Holanda, sua participação na CODEFAM foi bastante reduzida, e Nova Holanda acabou não se beneficiando de forma expressiva das reformas de saneamento que ocorreram na Maré, apenas tendo algumas palafitas removidas (figura 9). Este fato fez com que a luta por uma Associação representativa se tornasse uma prioridade para os(as) moradores(as).

Figura 9: Palafitas na Maré em 1973, fotografia de Eurico Dantas.



Fonte: Acervo Dona Orozina Vieira (Museu da Maré) ¹

Assim, a luta pelo problema de acesso a água, até então não resolvida com o Projeto Rio, passa a ser o principal motivo que fez os grupos se organizarem para a disputa da Associação, como fica evidente neste de Marcelo Belford:

O elemento que foi deflagrador da mobilização foi a questão da água na Nova Holanda, que, como eu disse, em função da saturação das estruturas, simplesmente não existia. Mas eles tinham clareza que o movimento pela água era apenas um movimento estratégico. A intenção era realmente ampliar esse movimento. Então, o objetivo na verdade, era tomar a Associação de Moradores e criar, através da Associação, um elemento de agregação, de elaboração e de ascensão a uma condição cidadã. (CARVALHO, 2006, p.90)²

Neste contexto, o grupo formado por agentes comunitárias, o Grupo Jovem e o Grupo de Mulheres passam a ter como estratégia a luta por direitos básicos, agenciando a memória da precariedade das décadas de 1960 e 1970, e se colocando como uma alternativa a esta situação. Com o fim do último mandato da Associação instaurada pela FLXIII, o grupo liderado por Eliana Souza e Silva vê a possibilidade de forçar novas eleições. Com um processo acompanhado de perto pela FLXIII e pela FAFERJ, em 15 de novembro de 1984, a Chapa Rosa vence a Chapa Verde, que foi formada com apoio da FLXIII. Assim, Eliana, aos 22 anos se torna a primeira e mais jovem mulher eleita em uma Associação de Moradores em

¹ Disponível em museudamare.org.br

² Entrevista realizada pela autora com Marcelo Belford, que além de ter sido um dos agentes comunitários do Postinho também foi diretor da 2ª gestão da Chapa Rosa. Marcelo depois trabalhou nas instituições CEASM e Redes da Maré, sendo muito atuante no Núcleo de Memória e Identidade da Maré (NUMIM).

favelas, obtendo grande repercussão na mídia, como é visível nesta reportagem de novembro de 1984, intitulada *Nova Holanda elege estudante de 22 anos para Associação* (figura 10):

Eliana Sousa Silva, de 22 anos, venceu ontem a eleição para presidente da associação de moradores da Favela Nova Holanda, em Bonsucesso, com uma campanha pela união da comunidade e “pelos diretas já”. A chapa Rosa derrotou a Verde, de situação, encabeçada por Totonho da Comlurb – 43 anos, sambista, compositor, cinco filhos e fiscal da empresa pública.¹

A reportagem do jornal, junto com algumas páginas que falavam das *Diretas Já* e de Brizola, demonstravam justamente o contexto de efervescência social do processo de reabertura da democracia brasileira, após décadas de regime militar.

De acordo com Carvalho (2006), a vitória da Chapa Rosa marcou a ruptura definitiva do “fantasma” da remoção, onde os moradores escolheram não serem mais administrados pela FLXIII, marcando a derrota e a perda de poder político desta instituição na favela. Foi assim que a Chapa Rosa ficou, muito fortemente, marcada na memória de moradores, principalmente porque a partir deste momento houve um fortalecimento da identidade coletiva no território, representada pela Associação e seu trabalho de grande capilaridade entre os(as) moradores(as).

Além disso, a atuação da Chapa Rosa se deu em diversas áreas. De acordo com a autora, a Chapa Rosa se manteve à frente da Associação por três gestões consecutivas². As duas primeiras, amplamente marcadas por obras de infraestrutura e pela intensa participação dos(as) moradores(as), e a última marcada pela crise do movimento e pela desarticulação dos(as) dirigentes.

¹ Acervo Jornal do Brasil, reportagem de 16/11/1984, Edição 00222, p.14. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_10&pagfis=130863

² A primeira gestão, de 1984 a 1987, a segunda de 1987 a 1990, e a terceira (e última gestão), de 1990 a 1993.

Figura 10: Trecho da reportagem do Jornal do Brasil, com grande repercussão da vitória de Eliana para a associação de moradores



Fonte: ibidem.

Desde 1984 o processo foi bastante participativo entre lideranças da Chapa Rosa e os(as) moradores(as). O primeiro espaço de diálogo aberto pela Associação foram as assembleias gerais, onde eram definidas as prioridades de atuação, passados os informes mais importantes, e delegadas pessoas para lidar com determinadas demandas. Já em 1984, na primeira assembleia geral, se decidiu pela representação por ruas, onde haveria representantes em cada uma das ruas da favela, e deles se constituiria um conselho de representantes de rua. Além disso, o nome da Associação foi modificada para Associação de Moradores e Amigos de Nova Holanda (AMANH). Com seu novo estatuto, a associação se colocava da seguinte maneira em relação ao Estado:

O Estado deveria cumprir com as suas obrigações, realizando obras de infraestrutura básica (urbanização); construindo escolas e assumindo as despesas que uma escola de qualidade exige; oferecendo um bom serviço de saúde, com a construção de Postos de Saúde, inclusive odontológico; criando espaços de lazer e cultura dentro da própria favela; ou seja, contribuindo para que o espaço favela fosse visto e vivenciado como qualquer outro de classe média da nossa cidade, respeitando-se, evidentemente, a cultura e a história de cada lugar. (SILVA, 1995, p. 96).

Assim, se posicionava não no lugar de substituir as ações do Estado, mas sim de reivindicar direitos a serem garantidos por ele. Durante as gestões da Chapa Rosa, de acordo com Diniz, Belford e Ribeiro (2012), Nova Holanda foi quase totalmente urbanizada, com conquistas consideráveis em relação ao saneamento básico, saúde, educação e habitação, onde diversas instituições foram criadas,

como a Escola Comunitária, o posto odontológico e a cooperativa COOPMANH. O problema da luz, por exemplo, foi enfrentado pela Associação, impactando no programa de iluminação pública de Nova Holanda, implementado no governo Brizola em 1985, como relata Dona Helena Edir:

A luta pela luz aqui era desde 1970 ou 1973 eu acho. Lógico que depois da Chapa Rosa a coisa ficou mais forte. Aí fomos lutar pela luz. E a gente vai todo mundo lá para Av. Presidente Vargas e vamos em frente a LIGHT e vamos fazer isso. Então os mutirões eram muitos fortes, né? E isso sempre me: me incentivou, né? Aí eu nessa época eu trabalhava, né? Eu trabalhava fora, mas à noite quando eu chegava eu ia para as assembleias depois eu: fui pra: é: para a associação de moradores, né? (...). (MELO, 2020, p.73)¹

A Escola Comunitária, criada em 1983, tinha como objetivo unificar a luta social com o projeto educativo, coletivo e horizontalizado, no intuito de valorizar a realidade do(a) aluno(a), morador de favela, e foi consequência da atuação de militantes do Postinho que almejavam um espaço de alfabetização para crianças em idade pré-escolar. Assim a Chapa Rosa conseguiu um “barraco” cedido pela FLXIII e instalou ali a escola, onde se iniciou o trabalho de diversos educadores populares. Depois, os moradores buscaram a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social (SMDS) da Prefeitura do Rio de Janeiro para firmar um convênio, garantindo a continuidade da escola, mas sem perder seus aspectos ligados à educação popular (DINIZ, BELFORD e RIBEIRO, 2012).

A Cooperativa de Materiais de Nova Holanda (COOPMANH) criada pela Chapa Rosa, talvez seja uma das ações mais representativas dos seus mandatos em frente à Associação. Por conta das condições precárias de diversas habitações em Nova Holanda, resquícios da proibição de se realizar reformas pela FLXIII desde os anos de 1960, a questão da moradia foi se tornando pauta central na atuação da AMANH, onde diversas casas encontravam-se em risco iminente de desabar, sobretudo as moradias de famílias mais pobres que viviam nos *duplex*. Por intermédio de um programa do governo federal chamado Fala Favela, a Chapa Rosa recebeu uma pequena quantia destinada à urbanização das moradias.

Com o intuito de democratizar o acesso a essa quantia, que não era suficiente para a reforma de todas as casas que precisavam, a Associação criou uma Comissão de Habitação, que tinha como objetivo fazer um levantamento preciso dos barracos que necessitavam de reparo, e a missão de discutir e chegar num consenso entre os moradores de como o dinheiro seria utilizado. Como o valor seria

¹ Entrevista realizada com Helena Edir Vicente pelo autor em junho de 2020.

insuficiente para realizar alguma transformação considerável na favela, se sugeriu a criação de um banco de materiais de construção com o recurso do projeto, e dirigido pelos próprios moradores. A ideia era de financiar os materiais para os moradores com os recursos do banco, e conforme as pessoas fossem pagando os empréstimos, outras habitações poderiam ser beneficiadas. Assim, a COOPMANH foi fundada em 1988, funcionando, basicamente, como um banco de economia solidária voltado ao financiamento habitacional local, com recursos iniciais originários do Estado. Por conta de diversos problemas em financiar as construções, sobretudo devido a falta de recursos das populações afetadas, principalmente pelo fato de serem identificadas como as mais pobres de Nova Holanda, se buscou apoio de técnicos da Universidade Santa Úrsula para a criação de uma fábrica de materiais, que produziria materiais subsidiados para esta população, e parte dos seus recursos serviriam para manter a cooperativa.

Posteriormente, já na década de 1990, com um convênio firmado com a Caixa Econômica Federal, a COOPMANH assegurou a construção das casas nos *duplex*. De acordo com Diniz, Belford e Ribeiro (2012), tratou da primeira favela a conseguir um financiamento direto da Caixa, onde a Associação exercia pleno controle sobre as obras e fazia com que o Estado cumprisse os pagamentos para a continuação do processo de urbanização das moradias. Ernani Alcides, que buscava uma atuação mais voltada a premissa de construção de uma consciência coletiva entre moradores e membros da Associação, explica sob seu ponto de vista, os objetivos do trabalho da AMANAH:

As pessoas tinham problemas bem objetivos, através dos quais queríamos politizá-las: “Para que estamos nos organizando? Para lutar pela água encanada? Sim. Pela rua asfaltada? Vamos ter uma praça, resolvemos batizá-la de praça do Valão, para que ninguém se esqueça de que aqui existia um valão, que prejudicava a saúde das pessoas. Todo mês, nas assembleias, fazíamos painéis de fotografias, mostrando como era antes e como as coisas estavam se transformando, para que as pessoas nunca se esquecerem de que tudo o que acontecia de mudança naquela comunidade tinha relação direta com a forma como ela estava se organizando. (PANDOLFI e GRYNSPAN, 2003, p.154)¹

Na fala de Ernani fica evidente que além do trabalho pragmático de aquisição de melhorias para a favela, havia também um trabalho sócio-pedagógico, e já naquela época, Ernani promovia um trabalho de memória. Ao longo das melhorias urbanas que Nova Holanda foi recebendo, os nomes das ruas eram escolhidos em

¹ Entrevista realizada com Ernani Alcides Alexandre da Conceição pelos autores em de agosto de 2000.

assembleias. Neste processo, fotos antigas eram exibidas nas reuniões para se discutir as transformações que ocorreram, onde havia a preocupação de não se esquecer coletivamente o que a Nova Holanda era antes da mobilização dos moradores. De certa forma, ainda vejo esta narrativa presente no trabalho dos militantes desta época, trazendo a memória do CHP e da FLXIII como referências de um passado de precariedade material que foi “vencido” politicamente. Além disso, as reuniões tinham, de fato, uma presença muito massiva de moradores, como relata Dona Helena Edir:

A gente conseguia colocar dentro da escola Nova Holanda no final de noite, no início de uma noite duzentas e poucas pessoas ali naquele pátio, né? Por que? Porque todo mundo precisava de alguma coisa, o desejo de um era o desejo de todos, né? Que que a gente precisa? Água, então: vamos todo mundo: todo mundo precisava de água. Vamos fazer, vamos tirar representante de rua, vamos pra CEDAE, vamos buscar uma solução, né? Aí: combinado, né? Daí a água só vinha até o meio da Teixeira Ribeiro precisava de um grupo de homens pra poder vir cavando /.../ então no domingo os homens ficavam cavando pra trazer água mais um pouco, né? Os homens cavavam a gente fazia lanche, a gente fazia coisa pra aquelas pessoas que tavam ali trabalhando, então era assim: era uma luta muito: prazerosa porque de repente você conseguia, né? (...). (MELO, 2020, p.68)¹

No entanto, a gestão da COOPMANH fez com que algumas tensões ideológicas entre membros da Chapa Rosa se aprofundassem, como afirma Eliana Souza e Silva:

(...) a entrar em um campo desconhecido, que é gerir uma empresa competente, na qual em tese não pode haver especulação financeira, o lucro tem de ser buscado com o fim social, cujas relações de trabalho devem ser humanizadas; e não se deve perder de vista a busca incessante da participação comunitária. (SILVA, 1995, p. 128).

De um lado, o alto nível de organização de Nova Holanda permitiu que se fosse construídas bases para a transformação material da realidade da favela, mas por outro, isso impôs também uma série de desafios, muito parecidos, inclusive, com o que algumas dessas pessoas iriam lidar num futuro próximo na criação de ONGs, buscando a negociação entre a eficácia econômica da instituição e a premissa de promover o acesso aos direitos sociais dos mais pobres. Os desafios da COOPMANH geraram diversos atritos, demonstrando posicionamentos ideológicos distintos entre grupos internos da própria Chapa Rosa, onde uma parcela deles estavam ligados à um movimento sócio-pedagógico, na construção de um pensamento comunitário entre os moradores, e outros enxergavam mais os aspectos empresariais da cooperativa. Com o tempo, a COOPMANH foi perdendo

¹ Entrevista concedida por Helena Edir Vicente ao autor em junho de 2020.

seu caráter social e o reconhecimento dos moradores, até ser finalmente fechada (SILVA, 1995).

O fim da COOPMANH marcou também uma crise na Chapa Rosa, que em seu terceiro mandato passava a perder a legitimidade entre os moradores, além de ver a saída de diversos membros presentes no início do processo associativo. Como relata Eliana Souza e Silva:

(...) vários militantes das instituições comunitárias acabaram por assumir uma perspectiva moralista, estabelecendo uma subordinação das reivindicações materiais à consciência crítica, pois acreditavam não adiantar priorizar as reivindicações materiais, enquanto os moradores não desenvolvessem a consciência sobre a importância de assumirem uma nova perspectiva política, uma nova consciência sobre o seu papel como 'sujeito histórico'. Eles desconsideraram que a cultura política existente no conjunto da sociedade e a forte influência de valores que estimulavam o individualismo, a competição e o pragmatismo exerciam relevante papel nas posturas e perspectivas das pessoas. (SILVA, 1995, p.135)

Assim como fatores internos aos movimentos, Ernani Alcides aponta a conjuntura socioeconômica do país como parte de um contexto que dificultou a continuidade da mobilização massiva dos moradores:

(...) Eu acho que o liberalismo, o neoliberalismo, ele esmagou com tudo. Cara, se você olha... O socialismo utópico, né? Aí você pensa naqueles caras, Saint-Simon, o Fourier [Jean Batiste Fourier], as propostas deles de sociedade... Qual é a análise que o Marx fez? Olha, por que eles foram utópicos? (21:13) Porque eles pensavam em sociedades ideais, até conseguiram construir a sociedade da harmonia, algumas experiências localizadas, mas não funcionaram porque eles eram românticos. Por que não funcionaram? Porque era uma ideia encaixada dentro de um quadro que era completamente liberal e capitalista. Não tem como o Socialismo funcionar dentro de um quadro mais amplo do Capitalismo, porque quando saía para poder disputar, a lógica da disputa, era de mercado [risos]. E atendia às... Às organizações econômicas, elas fracassaram, isso aconteceu, mas isso deixou frutos do ponto de vista de imaginar como outra sociedade era possível. E também do cooperativismo, tudo isso... Então a nossa experiência tem um pouco disso, entendeu? O neoliberalismo ele veio... E aí também tem outras questões, né? Qual era a lógica, qual era o paradigma? Era o paradigma da luta de classe. Então é óbvio que as questões econômicas e socio materiais, elas tinham uma centralidade na hora de informar todas as nossas lutas, e tudo... Inclusive, foram as questões materiais que motivaram a gente. Mas agora vão surgir e emergir outras questões, né? Que estão vinculadas... (...) Que vem essa questão das múltiplas identidades, né? Que a questão do recorte étnico-racial e as outras questões. (...) A gente tem agora... O que move não é mais a esquerda, mas são os movimentos progressistas. Percebe a diferença? Muito grande, né? Então você tem as... As questões identitárias é que estão pautando e construindo, constituindo as pautas políticas. Não são mais as pautas, as questões vinculadas à exploração do trabalho, do ponto de vista do Capitalismo... Então tá percebendo isso? Essa mudança, ela foi muito importante. Agora não é uma mudança que aconteceu, e isso é importante falar né? "Ah, por causa do capitalismo"... A questão não é essa, não é simples assim não. Aí você tem que imaginar que todos nós fomos criados dentro de uma cultura, dentro de uma tradição, lembra da discussão sobre a identidade? Que a identidade ela é eterna, ela é fixa, ela é imutável. Aí depois você vem e "bum!", a pós-modernidade, tudo, agora, ao mesmo

tempo. Você percebe que você pode de manhã, né? Você ser hétero, a tarde você pode ser mais... Né? Qualquer coisa que você quiser, pode ser uma drag queen a noite, né? Ou pode ser tudo ao mesmo tempo. Caraca, então por onde que passa a construção da sua identidade? (24:11) Então não passa só pelo trabalho, não é? Percebe? Então isso transformou, e claro que isso é muito importante, agora isso também tem um preço.¹

O relato de Ernani traz diversas complexidades a este contexto. Primeiramente, a questão em torno das identidades coletivas que se formavam em no contexto do trabalho e das demandas materiais da favela vão se transformando com o tempo. Além disso, com as múltiplas identidades, a centralidade do movimento associativista, no contexto de hoje, vai também perdendo força, e, de acordo com ele, a opção pelo modelo da ONG torna-se uma via de executar projetos descentralizados, que não abarcassem apenas um tema ou uma demanda em específico.

No contexto da época de dissolução da Chapa Rosa, os modelos societários em cheque naquele momento, muito bem representados na disputa presidencial entre Luis Inácio Lula da Silva e Fernando Collor, na primeira eleição direta após a Ditadura Civil-Militar, se manifestavam no seio daquela organização de Nova Holanda, como explica Eliana Souza e Silva:

Este distanciamento [entre direção e moradores] ocorreu porque as concepções de Homem presentes no conjunto da sociedade acabaram por manifestar-se de forma conflituosa no interior da localidade. De um lado, o cidadão-parcial-consumidor, disseminado pelos setores dominantes e de outro, o cidadão-pleno, proposto pelos setores democráticos. Assim, a questão ética acabou por tornar-se um elemento significativo no impulsionamento das ações dos agentes envolvidos no movimento popular de Nova Holanda, que passam a exigir, gradativamente, o mesmo tipo de comportamento que assumiam também por parte do conjunto dos moradores, beneficiados pelas melhorias. (SILVA, 1995, p. 136).

Dentro deste contexto, houve um gradual afastamento dos militantes da Chapa Rosa de suas premissas iniciais, assim como, um distanciamento do movimento associativo em relação à população da favela, o que fez com que em 1993 a Chapa Rosa fosse derrotada em votação direta. No entanto, é visível que a mesma deixou um legado fortemente lembrado por diversos moradores até os dias de hoje. Além disso, criou com seus esforços, o esboço da rede sócio-pedagógica que tempos depois seria a base do conjunto de instituições que existem hoje na Maré.

Ao longo desta sessão, busquei trazer o depoimento de moradores(as) mais antigos(as) que vivenciaram, diretamente, o processo organizativo de Nova Holanda

¹ Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

desde o fim da década de 1970. A diferença entre as temporalidades em que os depoimentos foram colhidos, trouxe também perspectivas distintas entre as narrativas observadas em diferentes estudos sobre este movimento em Nova Holanda, principalmente com a inclusão e o enfoque dado a narrativas de mulheres pretas, que participaram direta ou indiretamente da Chapa Rosa, mostrando que a Associação de Moradores foi um espaço de atuação política, majoritariamente ocupado por mulheres pretas de Nova Holanda. Na próxima sessão, buscarei dar melhor contorno à transmutação do legado da Chapa Rosa em formas de atuação política mais contemporâneas, principalmente com a criação das ONG's que hoje atuam, massivamente, no Complexo.

5.4.3. Da Chapa Rosa de Nova Holanda à Redes da Maré

Não é possível entender o contexto social e político das últimas décadas de Nova Holanda, sem compreender o papel das organizações da sociedade civil que hoje são extremamente atuantes no território. Destas, é necessário um enfoque maior a organização não governamental de maior alcance em Nova Holanda (e na Maré), a Redes da Maré. Para tanto, o estudo de Castro que buscou investigar a transformação social promovida pelas ONG's na década de 2010, tendo como estudo de caso a Redes, foi de grande importância para pensar a atuação dos sujeitos(as) com quem tive maior interlocução nos últimos tempos.

É notável que o contexto político da década de 1990 é bastante diferente daquele enfrentado pela Chapa Rosa no início da sua mobilização. O primeiro aspecto é a gradual modificação em termos de autonomia do movimento associativista em relação ao Estado. Enquanto os movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970 buscavam ser os mais autônomos possíveis do Estado, se insurgindo enquanto movimentos contra-hegemônicos e críticos à Ditadura Civil-Militar, no fim da década de 1980 e ao longo da década de 1990, a reestruturação da política representativa tem efeitos sobre os movimentos sociais organizados. Em paralelo à isso, no fim da década de 1980 as políticas públicas de maior enfoque destes movimentos vão se transformando, onde o acesso aos aparelhos do Estado se torna objeto de desejo destes grupos (de forma mais ou menos clientelista, a depender da concepção política do grupo em questão).

Como defende Dagnino (2002), a década de 1990 é marcada pela implementação e aprofundamento das políticas neoliberais pelo governo federal. Este contexto é visível, também, na fala supracitada de Ernani Alcides, ao olhar para a crise de representatividade do movimento associativista de Nova Holanda, onde a Chapa Rosa vai perdendo sua capacidade de mobilizar a população. O panorama geral era de que o Estado brasileiro seria responsável pelo endividamento público, e, portanto, visto como burocrático e ineficiente. Esta perspectiva aparece como justificativa para as políticas de privatizações, que engendram o funcionamento do Estado como uma empresa, cuja eficiência se daria pela boa gestão dos recursos em parcerias público-privadas, num entendimento do Estado como prestador de serviços, despolitizando o acesso aos direitos sociais.

Obviamente que a herança econômica dos militares e da profusão de empresas públicas criadas no período que apresentaram problemas financeiros, sobretudo após a década de 1970, é evidente na consolidação desta perspectiva, como parte da *modernização conservadora* (BECKER e EGLER, 1998). No entanto, a crítica ao endividamento das nações em desenvolvimento, sobretudo através de ditaduras impostas pela geopolítica da Guerra Fria no mundo globalizado, não era exatamente um aspecto recorrente das reflexões neoliberais.

Este contexto socioeconômico e ideológico faz com que um tipo específico de parceria público-privada tome maiores contornos. É o caso das Organizações Não Governamentais (ONG`s). De acordo com Castro (2012), a reestruturação do papel do Estado em relação aos direitos sociais é da forma a considerar a atuação de organizações da sociedade civil como parte integrante da prestação de serviços essenciais, como saúde e educação. Neste sentido, defende a autora, a pobreza e a desigualdade social passam a ser tratadas, exclusivamente, no âmbito técnico e filantrópico, e, portanto, “retiradas da arena pública (política) e do domínio da justiça e da igualdade” (CASTRO, 2012, p. 23). Ao desvincular as causas históricas e sócio-materiais da desigualdade, é assim que direitos se tornam custos e impedimentos à “modernização” da economia, ou mesmo privilégios corporativos (TELLES, 1997), descaracterizando a noção de direitos construída na década anterior.

Como defende Castro (2012), o cidadão passa a ser entendido a partir de dois diferentes ângulos. Sob o ângulo do *projeto* liberal, onde o cidadão é aquele que, sob uma responsabilidade moral-privada, torna-se um cliente e consumidor do serviço público. E sob o ângulo do projeto *democratizante*, que pretenderia complexificar a própria ideia de cidadania, radicalizando a noção de direitos, construindo o direito a criar e construir novos campos de direitos sociais, políticos e jurídicos, como visto em Arendt (1981). Estes dois ângulos em disputa, geram, de certa forma, uma intensificação da responsabilidade compartilhada do Estado e da sociedade civil para a resolução de problemas sociais. E como resposta jurídica à este contexto, surgem as Organizações Sociais (OS`s) em 1998¹, e as Organizações

¹ As bases jurídicas do funcionamento das OS`s são criadas através da lei nº 9.637 de 15 de maio de 1998 do governo federal que dispõe sobre a qualificação de entidades como organizações sociais, e entre outras coisas, extingue órgãos e entidades a serem absorvidas por estas novas organizações. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19637.htm

da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP`s) em 1999¹, em condições distintas, mais ou menos atreladas a liberalização do Estado ou à efetiva participação da sociedade civil organizada na atuação dos governos.

Ao mesmo tempo, há o que Dagnino (1996) chama de “confluência perversa”, onde os dois projetos se indistinguem ao passo que seus conceitos estruturantes, como cidadania e sociedade civil, se deslocam, e no processo, as iniciativas democratizantes, gestadas nas décadas anteriores, são inseridas na linguagem do capitalismo financeiro global. A sociedade civil é, portanto, gradualmente, e, simbolicamente, transformada. Esta transformação se dá de uma arena política formada por setores populares e mais ou menos autônomos em relação aos governos, que buscavam a partilha efetiva do poder institucionalizado, para o que vem a ser chamado de Terceiro Setor, com a ativa participação das ONG`s, numa participação privada motivada, à princípio, pela ideia de filantropia ou caridade. Este é, basicamente, o contexto nacional e global que traz um panorama mais amplo por onde surge a fala dos militantes da Chapa Rosa sobre a sua crise. Justamente como consequência destes aspectos ideológicos, há um esvaziamento do associativismo da década anterior, assim como a gradual marginalização dos movimentos sociais organizados.

No entanto, ao investigar o caso da Redes da Maré e de outras ONG`s na experiência brasileira, Castro (2012) entende que essa classificação dualista entre projetos distintos é menos precisa na prática social dos mais diversos tipos de organizações que vão surgindo na década de 1990 e 2000. A dificuldade aplicar esta dualidade é investigada pela autora desde o caso das ONG`s “cidadãs”, que, autointituladas desta forma, surgem no Brasil das décadas de 1970 e 1980, em apoio aos movimentos populares, na luta contra o regime militar e com o objetivo de formação e mobilização da população mais pobre.

Estas primeiras ONG`s, de acordo com Landim (1998), em dinâmicas nacionais ou internacionais, adotam uma postura de menor protagonismo entre os movimentos sociais que apoiavam, situando-se num papel menos visível e dentro de

¹ A lei que regula o funcionamento das OSCIP`s é a de nº 9.790, de 23 março de 1999, que dispõe sobre a qualificação de pessoas jurídicas de direito privado sem fins lucrativos, instituindo também o termo de parceria entre estas organizações e o governo. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19790.htm

atividades de assessoria, onde, a partir da intensificação da mobilização e da progressiva formação de quadros locais, elas poderiam sair de cena¹.

A autora aponta que, principalmente, nos anos 1980² a atuação das ONG`s se modificam, adotando uma perspectiva de intervenção direta e, muitas vezes, desvinculadas dos próprios movimentos sociais. De acordo com Gohn (2005), as organizações passam a se especializar e se profissionalizar em determinados temas, como aquelas que se voltam para atuação direta em políticas públicas, na área do direito, saúde ou educação, por exemplo. Castro (2012) afirma que esta postura acaba fazendo com que o regime de trabalho nas organizações se modifique da atuação muitas vezes voluntária das décadas anteriores, para regimes de trabalho integrais sob condições trabalhistas formais.

A autora afirma que a consolidação das organizações no fim da década de 1980 e na década seguinte se dá por dois fatores: pelo protagonismo que obtiveram na constituinte de 1988, ao apresentar diversas emendas importantes; e pela visibilidade que ganharam na Eco 91, onde chamaram a atenção de organismos ligados à cooperação internacional, ampliando a oferta de recursos provenientes de outros países, agora voltados ao terceiro setor em projetos atrelados, principalmente, à redução da pobreza. Esta condição é assim modificada mais abruptamente no fim dos anos 2000, principalmente após a crise de 2008, onde as ONG`s passariam a buscar mais ativamente recursos oriundos de fontes nacionais, disputando editais fornecidos pelos governos, nas diferentes escalas da federação. É neste ponto, afirma Castro (2012), que as ONG`s passam a substituir cada vez mais o Estado na execução das políticas públicas em áreas sociais.

Dado o contexto das ONG`s ao longo destas décadas, é possível que articulemos aquilo que ocorreu no movimento popular de Nova Holanda na década de 1990, onde a Chapa Rosa perde a eleição na Associação de Moradores em 1993, através de um contexto mais amplo de refluxo dos movimentos sociais no

¹ Um caso característico de uma ONG “cidadã” para nosso estudo é o do Centro Brasileiro de Estudos da Saúde (CEBES), uma instituição sem fins lucrativos com atuação nacional. Criada em 1976 foi bastante importante na discussão e na implementação da Reforma Sanitarista no Brasil, tendo como representante significativo de sua luta pelo direito universal à saúde, a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, onde foi grande defensor. Como vimos nas sessões anteriores, o trabalho da CEBES em Nova Holanda, com a atuação do Postinho, foi, de fato, realizado sobre estas bases. Após a consolidação do trabalho de mobilização e formação, a CEBES sai de cena para dar lugar às próprias organizações criadas pelos(as) moradores(as).

² Castro (2012) aponta como ONG`s surgidas neste período, mas não necessariamente desvinculadas dos movimentos sociais, o IBASE, Pólis, Centro Luís Freire, Geledés e Cfemea.

país, principalmente no caso das Associações de Moradores, e da transformação de parte da sociedade civil em ONG`s, ou atreladas a outras formas de luta. Como relata Ernani Alcides:

Houve um refluxo do movimento popular. Acho que as ONGs inclusive são filhas desse processo. De alguma maneira são filhas. E tem gente que tem uma crítica mais ácida que vai dizer que as ONGs é que desmobilizaram o movimento e tal. Eu acho que não. Eu acho que é uma conjuntura que uma coisa leva a outra. Não é porque a ONG apareceu que desmobilizou. Acho que já tinha uma desmobilização acontecendo por conta da relação capital-trabalho, movimento partidário, direita-esquerda, enfim, e que as ONGs aproveitam esse vácuo e aparecem. (...) E eu acho que tem ONGs e ONGs, né? (...) Tem gente que vai dizer assim: 'Ah, as ONGs são todas neoliberais, as ONGs estão todas aí pra desmobilizar.' Eu acho que uma grande parte está. Acho que tem uma outra grande parte equivocada. (...) Então eu acho que a coisa é mais complexa do que muita gente apresenta. (CASTRO, 2012, p.47)¹

Quando entrevistei Ernani em 2022, perguntei novamente a ele o que achava das ONG`s, no intuito de perceber se havia alguma mudança em seu discurso, desde a entrevista citada acima. De acordo com ele:

(...) Caiett, é óbvio que em muitas coisas eu mudei, claro que eu mudei! Então é claro que o surgimento, as ONGs surgiram e ocupar um espaço aí importante. É ruim que tenha se desenvolvido da maneira que se desenvolveu, né? É um grande mercado... (...) Há muita diferença. É claro que a gente já estava vivendo ali um momento, né? Naquele período tinham duas grandes ONGs que era a FASE e o IBASE. Inclusive eram instituições que foram importantes para a formação política da gente, porque eram instituições que trabalhavam com os movimentos sociais. E na Escola Nacional de Saúde Pública também tinha um pessoal, era um pessoal que estava aqui e que foi importante na formação, inclusive, desses primeiros jovens, dentre eles a Eliana, entendeu? Esse foi um ambiente. Então o ambiente que acreditava, né, no trabalho na democracia construída pela base. (...) E aí cara, também, tem uma questão, né? Aí é uma crítica, voltando àquela questão de um lugar que... Aí uma crítica é o papel da OSCIPs, as ONGs, né? Nesse quadro geral, nesse mercado geral de possibilidades de... Digamos assim, de construção de uma certa... De uma sociedade melhor, né? Então dentro dessa disputa, né? E as ONGs, tudo..²

Percebo, assim, que dez anos depois do primeiro relato supracitado, Ernani apresenta outras complexidades em relação às ONG`s. Dentro de uma análise macroeconômica, percebe-as em relação às transformações do capitalismo e, de certa forma, critica sua relação mais direta com o mercado. No entanto, entende que elas ocupam um papel que atualmente é importante no território, e que conseguem fazer com que a luta por direitos sociais se faça nos termos das formas associativas do presente. Elas são, inclusive, parte integrante da sua militância nos últimos vinte anos.

¹ Entrevista cedida por Ernani Alcides da Conceição para a autora.

² Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022

Esta reflexão sobre o papel e a atuação das ONG's sempre foi tema de conversas que tive com Ernani e com outros militantes que faziam parte da Redes da Maré e de outros coletivos e instituições. Nessa experiência, a princípio, me percebia analisando as ONG's como parte do processo de neoliberalização das funções do Estado, substituindo-o e terceirizando o acesso à direitos básicos. O trabalho da ONG, nesta perspectiva, aparece num movimento duplo de atuação, onde o Estado é historicamente ausente, mas ao mesmo tempo, cria situações de gradual diminuição, mesmo que simbólica ou prática, de sua responsabilidade e do seu dever. No entanto, hoje eu olho esta questão sob alguns ângulos distintos. O primeiro se dá em relação a quem atua nas ONG's, e falo isso, principalmente a partir do trabalho que vejo e faço parte na Redes da Maré.

É muito possível que se não fossem as condições formais de trabalho muitas dos moradores(as) da Maré não conseguiriam atuar no trabalho social, mesmo que, como vimos, trata-se de uma situação trabalhista instaurada justamente no contexto de proliferação das ONG's e da privatização e terceirização do papel do Estado. As condições precárias de trabalho a que muitos precisam se submeter no contexto brasileiro, simplesmente, tornam a participação no trabalho de mobilização e transformação social da favela, muito dificultada se não houver vínculo empregatício ou algum tipo de salário, mesmo que temporário ou não necessariamente sob condições permanentes de atuação (como no caso de pessoas que atuam em projetos específicos e pulam de instituições e instituições), o que já difere muito do trabalho voluntário com que muitas organizações atuavam no passado. Neste sentido, a transformação do trabalho associativo em uma ONG, cada vez com maior estrutura, possibilita que mais pessoas da favela atuem nos movimentos sociais, e eu vejo isso acontecer o tempo inteiro com ex-alunos(as) que hoje são militantes bastante representativos em diversas áreas na Maré, mas que fazem isso atrelados ao trabalho nas ONG's, e são bastante críticos à burocracia institucional deflagrada pela formalização deste trabalho e destas instituições.

Ao mesmo tempo, o enquadramento formal do trabalho muitas vezes suscita uma postura menos compromissada com atuações que fujam daquilo que é negociado dentro do contrato trabalhista, e que portanto, não possui remuneração. Assim, atuações voluntárias ou mesmo que façam parte da vida das pessoas para além do trabalho institucional, em muitos momentos se enfraquecem. Dessa forma, existem diversas contradições neste espaço e nesta forma associativa, algumas

específicas à forma com que as ONG`s se consolidaram no Brasil, outras referentes às contradições próprias da sociedade brasileira ao enfrentar as transformações do capitalismo nos dias atuais. No entanto, independente das posições ideológicas tomadas em uma ou outra forma associativa que se apresenta, o fato é que dentro das condições existentes, as populações da Maré se organizam através das formas políticas e jurídicas de cada período, buscando a transformação social de suas próprias realidades.

Como consequência direta da reação de militantes da Chapa Rosa a este refluxo que atingiu o movimento associativista de Nova Holanda, conforme mencionado acima, surge o Centro de Ações Solidárias da Maré (CEASM), em 1997. O primeiro projeto do CEASM foi o pré-vestibular, justamente, no entendimento de que naquele momento havia uma baixa adesão e conscientização da população local sobre a mobilização política. Assim, pela via da educação, eles poderiam atuar em toda Maré discutindo e encaminhando estas questões. Fazendo com que houvesse o deslocamento de um campo mais voltado para a reivindicação de direitos básicos, como faziam na Chapa Rosa, para uma discussão mais estrutural sobre as questões sociais e políticas que a favela enfrentava naquele momento. Outro fator importante é que diversas pessoas, como é o caso de Eliana e Ernani, foram para a universidade antes ou durante o movimento associativista. A entrada no ensino superior, foi entendido por estas pessoas como parte da construção do pensamento crítico que obtiveram em suas trajetórias, e assim, o acesso à universidade passa a ser um direito desejado por este grupo para a população da Maré, de uma forma geral. Como relata um(a) dos(as) fundadores(as) do CEASM:

Aí a gente começou a pensar que toda ação até então, seja na associação de moradores, seja no envolvimento em algumas organizações que a gente criou, seja nessas lutas mais gerais empreendidas envolvendo outras associações, outras favelas, todas essas lutas estavam num campo muito da conquista do direito, mas não de uma permanência desse direito e ao mesmo tempo de um certo controle disso, de como é que isso impactaria de fato a vida do morador. E uma coisa ainda mais grave pra mim era que nesse período, anos 2000, a gente percebe que cada vez menos os moradores se envolvem com essas questões. Na década de 80 existia um processo de mobilização que de fato levava os moradores a se reunirem, a discutirem esses problemas, a buscarem soluções. (CASTRO, 2012, p.48)¹

¹ Entrevista cedida para autora de forma anônima por um dos fundadores do CEASM, à época parte da diretoria da Redes da Maré.

A partir da experiência empresarial da Cooperativa de Materiais, alguns integrantes da Chapa Rosa utilizaram o capital político gestado pelas conquistas obtidas e dali desenvolveram os moldes desta nova instituição. O modelo ONG foi assim escolhido, justamente no momento em que há o crescimento de pré-vestibulares comunitários em favelas, em face a uma Maré ainda distante do acesso ao ensino superior. Além disso, havia o desejo de ampliar o trabalho realizado em Nova Holanda para todo o Complexo:

Então, em 1998 esses grupos, algumas pessoas que saíram desse movimento de mobilização todo que eu falei resolvem fazer o seguinte: 'A gente precisa intervir mais na realidade da Maré, sobretudo na questão da educação, que para a gente é um ponto crucial.' Não é que a educação vai resolver tudo, vai salvar o mundo, não é nada disso. A educação de fato tem um poder de intervenção na realidade grande, inclusive na vida de pessoas, individualmente. E aí, em 1998, algumas pessoas desse grupo se juntam e decidem fazer uma intervenção. 'Ah, vamos fazer o que então? Vamos criar um partido? Ah, o partido é ruim porque limita muito a ação. E que partido seria? Não, partido não. Tem que ser suprapartidário. Tem que ser uma coisa política, mas suprapartidária. As associações são muito localizadas e a gente quer agir na Maré inteira, então também não pode ser associação de moradores. Ah, o que vai ser?' Então se decide pela criação de uma ONG, já que na época era a grande febre das ONGs. (CASTRO, 2012, p.49)¹

Como relata a autora, este movimento buscava criar uma cultura de acesso à universidade na Maré, obtendo, já no primeiro curso do CEASM a aprovação de metade dos estudantes para a universidade, gerando grande repercussão midiática e fazendo com que a organização ganhasse diversos apoiadores. Neste relato de Ernani Alcides, é possível observar a mudança entre a iniciativa da Chapa Rosa que se esgotou, e o Pré-Vestibular, que posteriormente deu origem ao CEASM:

Então quando vem o esgotamento funcional, a crise das grandes narrativas, tudo isso, e emergiu os novos atores, e a gente também foi se esgotando aqui, no final é claro que nós já vínhamos dado conta de tudo que era possível dentro daquele conceito de movimento associativo. Ao longo de todo o nosso processo nós sempre valorizamos a formação. Não apenas isso, nós fomos propositivos. Sempre apresentamos propostas, então a formação sempre foi importante para nós. Portanto a relação com a Academia e mais uma coisa: já viu como é que vem gente de fora aqui? Sempre fizemos questão de trazer pessoas de fora para cá para dentro, para dentro da favela para todo mundo ver como é que é a favela e botar favela para todo mundo ver. Então a gente foi conseguindo manter essa tradição. E aí chegou um momento em que a história da ONG tá vinculada... Claro, como já tinha... A Maré já tinha a RA [região administrativa], já era um bairro, né? Tudo isso... Já tinham os movimentos organizados, os meninos e os trabalhadores do tráfico já estavam organizados em comandos, né? Tudo isso. E aí foi dentro desse contexto que nasceu é o pré-vestibular, porque a gente já estava num outro nível, né? Já tinha esgotado as possibilidades ali, no nosso entendimento a gente foi intervir de

¹ Entrevista concedida para a autora de forma anônima por um dos fundadores do CEASM, à época parte da diretoria da Redes da Maré.

uma forma mais propositiva na lógica da cidade. E a gente podia fazer isso dentro do território no nível local, né? (...) Então, todo nosso movimento e organização está no campo da educação popular, porque sempre fui inspirado no Paulo Freire. Educação bancária, educação como prática da liberdade, todos aqueles livros do Paulo Freire a gente usou, entendeu? (...) Aí fundamos, foi fundado o CPV, né? (...)¹

Depois do pré-vestibular, o CEASM criou outros projetos, como o preparatório para o Ensino Médio e 6º ano, além de projetos em parceria com escolas da Maré. Outro projeto importante na época, já mencionado anteriormente, é o projeto Rede Memória, que buscava sistematizar e difundir a memória da Maré, tendo como consequência a criação posterior do Museu da Maré.

Ao longo do trabalho encabeçado por lideranças do Morro do Timbau e da Nova Holanda, diferenças políticas se acirram e há, em 2007, uma cisão entre os grupos que fizeram parte do CEASM. Como relata Eliana Souza e Silva, o enfoque dado às questões do território foram fundamentais para que parte deste grupo criasse a Rede de Desenvolvimento da Maré (Redes da Maré), onde se iniciou um trabalho mais intenso no enfrentamento à violência, visando a garantia do direito à segurança pública:

Eu acho que no caso o Ceasm, eu acho que a experiência foi legal por um tempo, mas ela esgotou. Ela tem muitos méritos (...), mas eu acho que o Ceasm não conseguiu dar o salto de qualidade que precisava. Então, por exemplo, como eu falei pra você, no começo aqui nos anos 80, o movimento de mobilização dos moradores é muito na coisa imediata: do esgoto, da água, da luz que precisava porque tem que ter condição e tal. Depois teve que dar o salto porque isso se conseguiu. (...) Deu o salto porque, além disso, precisava agora de saúde, educação, cultura. E aí o movimento popular deu o salto. Então o Ceasm estava nesse movimento de: mais escolas, melhor educação, mais cultura e tudo mais. E eu acho que não conseguiu dar outro salto, que era, por exemplo, tratar de outras questões fundamentais que são: a segurança pública, que é fundamental hoje; a questão da relação da favela com a cidade, com o mercado, com o Estado... O Ceasm não conseguiu tratar disso. Eu acho que o Ceasm também não conseguiu dar conta da questão da mobilização dos moradores. (CASTRO, 2012, p.51)

A Redes é assim criada como uma OSCIP, no intuito de representar um movimento político autônomo na Maré, e sobretudo, de aprofundar e consolidar a rede socio-pedagógica construída desde a época da Associação de Moradores. Neste sentido, a Redes passa a atuar entre território, empresas e Estado, não só no trabalho de assessoria, como era comum nas ONG's da década de 1980, e não somente na atuação direta em políticas públicas. A Redes se coloca como um espaço criado por favelados e faveladas que produzem conhecimento, ações sociais e formativas para o território e para a sociedade de uma forma geral, sendo a

¹ Entrevista realizada pelo autor com Ernani Alcides em 02/02/2022.

primeira ONG's a trabalhar explicitamente com o tema de segurança pública, mas que gradualmente vai expandindo sua atuação para uma grande variedade de temáticas, atuando hoje, entre outros temas, em questões de segurança alimentar, incidência política, promoção da saúde, clima, enfrentamento ao racismo, preconceito à população LGBTQIA+ e machismo.

Retomando à reflexão que iniciou esta sessão, o movimento de hoje não busca, necessariamente, uma ruptura com o passado vitorioso da Chapa Rosa. Ao que parece, há em outra medida uma complexificação do conceito de cidadania e uma ampliação pela luta por direitos. Em termos de representações sobre o passado, a memória da Chapa Rosa e a figura de Eliana Souza é, ainda, muito marcante em relação a novos ativistas do território, ao passo que outras figuras tomam cada vez mais espaço na (re)elaboração destas memórias. Como vemos no relato de Douglas Oliveira:

Chapa Rosa pra mim é assim... Para mim é o despertar de uma consciência de que é possível transformar aquilo que você não... Que você não imagina que é possível transformar, tá ligado? Desconfiar do... Aquela poesia do Brecht, né? Mesmo nada é impossível de mudar, bagulho assim, né? É desconfiar do mais trivial, é você... Mexer com aquilo que já tá aí, tá ligado? Que você acha que você não pode mudar. Muito mais do que um movimento de mulheres da década de 80 que desencadeou no processo de democratização de eleições pra ocupar associação de moradores de Nova Holanda e que teve na Eliana principal figura como presidente da associação de moradores e que teve três gestões de três anos, depois o grupo se desintegrou. Muito mais do que isso, para mim tem a ver com o despertar de uma consciência e que ficou simbolizado como Chapa Rosa para simbolizar o protagonismo das mulheres desse período. Muito mais do que essa história, né? Do que essa memória... Muito mais do que isso tem a ver com consciência para mim e que eu vejo na figura da Eliana, por causa da minha proximidade... Da minha experiência e vivência próxima a ela. É um período da minha vida que eu consegui ver a... O remanescente desse significado ainda, muito mais do que a história de que se conta é aquilo que você preserva dentro de você como caráter inabalável e sentido final das coisas que você faz, tá ligado? (...) Eu acho que como... Como um gatilho que dispara a consciência das pessoas. Acho que por... Quando você faz uma coisa que é impossível anteriormente você começa a acreditar que o impossível ele pode ser repetido, ele pode ser educado numa próxima geração que chega que aquilo que pra aquela geração nova é impossível, é possível. Então acho que o poder da Chapa Rosa é isso, porque até onde eu tenho conhecimento é o primeiro, realmente, movimento de... De coisas nesse conjunto aqui de... Desses quatro quilômetros quadrados, de pessoas que... Que de fato acreditaram e fizeram acontecer. Então para mim Chapa Rosa é uma lição de fé, né? De certeza de coisas que se esperam e convicção de coisas que você não enxerga. Então, assim, Chapa Rosa é importante para mim porque ela... Ela é um dado histórico, ela é um argumento histórico, ela é um... Um... Como é aquela coisa que... Um precedente histórico. Que funciona como validador da fé de pessoas que elas podem continuar fazendo. Que elas podem transformar, tá ligado? Aquilo que elas anteriormente não acreditam e que isso é feito coletivamente. Então assim, a fé de que algo que você pode transformar.

Aquilo que você vê como... Como obstáculo, como desafio e que pra fazer isso você precisa fazer coletivamente.

Conforme apresentado nesta sessão, não é possível refletirmos sobre o trabalho social na Maré nos dias atuais sem compreendermos a sua ligação com o terceiro setor e os reflexos deste contexto às formas associativas de coletivos e grupos políticos que atuam no território. Buscarei na próxima sessão apresentar os caminhos associativos de construção de memórias e representações sobre a favela de Nova Holanda por uma nova geração de ativistas. É notável que, basicamente, a maior parte destas pessoas trabalharam ou ainda trabalham em projetos ligados a instituições do terceiro setor, mesmo que hoje alguns prefiram atuar de forma não institucionalizada. Na próxima sessão, buscarei trazer outras complexidades em torno das memórias pretas em Nova Holanda, onde, para além da memória do movimento associativista, diversos outros contornos vêm sendo evocados.

5.6. Nova Holanda e suas cosmografias pretas

Neste capítulo proponho apresentar o registro e as reflexões trazidas pelas entrevistas com alguns atores dos movimentos sociais de hoje em Nova Holanda que fazem parte de sua população afrodescendente. Antes de apresentar o registro desses memórias pretas, no entanto, preciso trazer algumas reflexões que vão de encontro ao tamanho desafio de registrar aquilo que foi transferido de geração em geração por sons, ritmos, entonações, volumes, timbres, corpos e gestos, numa plataforma que busca a representação da oralidade por intermédio do conjunto de palavras e do seu nexos gramatical, da composição sistemática de um alfabeto trazido à força pela centralidade europeia em consonância com sua produção de saber, atrelada à primazia da escrita. À revelia deste processo, no entanto, a oralidade permitiu a continuidade material e ontológica da população preta e favelada. Foi a oralidade que fez com que suas sabedorias ancestrais não se perdessem com o tempo.

Na tentativa de transpor memórias pretas para o papel, objeto material desta dissertação, fui pedindo ajuda para aquelas(as) que buscaram operar este feito no passado. É o caso do trabalho de Leda Martins que denomina as memórias pretas e seus registros de afrografias da memória (MARTINS, 1997). Como nos lembra a autora:

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. (...) Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral; quis invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias; impôs, como verdade absoluta, novos operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar, interpretar, organizar-se, uma ova visão de mundo, enfim. (...) No entanto, a colonização da África, a transmigração de escravos para as Américas, o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/*corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história. (...) As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira (...). (MARTINS, 1997, p.24-26, *grifos da autora*)

Assim, pensar em trazer parte das entrevistas para cá é parte do esforço de (re)codificar os sistemas de transmissão de memória, saber, cultura e cosmovisões da população preta, fortalecendo-os ao estabelecer um diálogo com o mundo branco. E eu fui me dando conta da dificuldade deste processo, principalmente, a partir do momento em que tive que recortar, selecionar, sistematizar e inserir a maior parte das entrevistas no texto. Desta forma, escolhi começar este último trecho trazendo estas dificuldades e reflexões, que atravessam, obviamente, não só esta etapa final da dissertação, mas toda ela.

Como as entrevistas foram construídas através de espaços-tempo da memória dos(as) entrevistados(as), não havia, como é de se esperar num trabalho de inscrição e registro de memórias, uma linearidade histórica, tampouco elementos eminentemente factuais, ou ao menos com aspectos que comumente dão aos discursos a aparência de um “fato”. Muito por conta disso, a todo momento em que busquei iniciar o trabalho de inscrição das entrevistas no texto, acabava as vendo como de pouca relevância, ou fora de contexto. Elas se diferenciavam em termos de forma daquelas que fui entrando em contato a partir da leitura das referências bibliográficas sobre favelas e sobre a Nova Holanda, as mesmas que usei, majoritariamente no texto até aqui. Li e reli muitas vezes as falas destas pessoas que me concederam seu precioso tempo para a realização das entrevistas, na tentativa de escrever sobre o que elas “de fato” traziam, ao buscar não moldá-las em elocubrações teóricas prévias, que as transformariam em mero enfeite, ou reafirmações de conceituações pré-concebidas.

Duas coisas me ajudaram nesta tentativa. A primeira foi o conceito de oralitura, trazida por Leda Martins, que a define como:

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas. (MARTINS, 2003, p.77)

A oralitura seria, portanto, uma expressão que busca formalizar terminologicamente o esforço de grafar a enunciação dos mundos pretos, através de suas vozes, corpos, ritmos e performances. Penso que ao evocar este conceito, Martins possibilita que falemos, mesmo que de forma incompleta, daquilo que constitui parte do registro das

memórias pretas, que buscam serem incluídas no mundo gráfico das letras e dos papéis.

A segunda foi de entender as entrevistas como pequenas janelas em que podemos olhar para os mundos que tomam e constituem a favela, numa totalidade incomensurável da vida coletiva na qual a população preta favelada está inserida. Mundos, ou em outras palavras, *cosmos*, que não são fixos e que se intercambiam e reconfiguram-se permanentemente entre representação e experiência. Os mundos das mulheres pretas, da população LGBTQIA+, dos homens pretos na favela. Aqueles mundos criados por tecnologias que encruzilham a experiência da colonialidade e que dão novos sentidos à vida moderna, em estado permanente de reapropriação e de reinvenção do cotidiano. São mundos funcionais, mais do que ficcionais, visto que neles vêm se garantindo a preservação e a transmissão do patrimônio cultural negro, além de enfrentar a necropolítica, permitindo a sobrevivência material de sua população.

É sob estas considerações que são evocadas as cosmografias pretas, onde as percepções destas realidades são registradas nos códigos da escrita, transfigurando a oralidade – afrografia da memória preta – em texto. Ao mesmo tempo em que há o entendimento da perda de sentidos, nexos, conteúdos e formas neste processo, entendo que há também a possibilidade de uma transmissão ética destas realidades para espaços que historicamente valorizam a linguagem escrita, como a universidade. Se apenas pela fala as memórias pretas não cruzam as cidades da escrita, talvez estejamos fazendo algo a respeito.

Assim, ao buscar dar forma àquilo que eu via enquanto práxis sócio territorial, onde muitas práticas não possuíam necessariamente um conceito já bem consolidado, busquei trazer uma síntese da Cartografia Espaço-Temporal da Memória que foi desenvolvida. Esta síntese, no entanto, não tem uma temporalidade linear, conforme o texto até este momento foi escrito, no sentido de tentar constituir, ao máximo sua inteligibilidade. É uma mistura de elementos do passado que estão sendo revistos, com práticas do presente que vem sendo realizadas sem um planejamento prévio, e que depois, na própria reflexão da prática, elas vão tomando forma, ganhando projetos, nomes, adeptos. Nesta sessão busquei apresentar algumas dessas dimensões da população preta da Maré, sem, obviamente, esgotar este esforço. Ainda há muito a ser escrito sobre o que vem acontecendo nestes territórios, e meu esforço aqui, é apenas introdutório ou mesmo ensaístico.

5.6.1. Quem cria a favela é o(a) favelado(a)

Ao pesquisar as memórias do surgimento de Nova Holanda através de interlocutores(as) de uma geração mais nova, busquei, à princípio, entender se o agenciamento destas memórias no presente vem sendo realizado de forma efetiva por militantes da época da Chapa Rosa, no sentido de compreender também como minha própria integração à construção desta memória coletiva se deu ao longo do tempo. Ou seja, a princípio, buscava entender como aquela memória “heroica” era percebida por pessoas mais jovens.

No entanto, as respostas que obtive nas entrevistas trouxeram outras complexidades. Para além das figuras históricas que passaram pelas páginas que se sucederam até o momento, que são presentes na memória das pessoas que entrevistei, há, na realidade, uma mudança de paradigma em relação à própria concepção do passado-presente a ser revivido. Como é possível observar nesta fala de Kelly Santos:

(...) quando eu penso em CHP, eu não penso que isso é Nova Holanda. Para mim, isso é um projeto cretino e ambicioso. Carlos Lacerda? isso não é... Não é Nova Holanda. Aí vem a minha ideia de que o favelado é anterior à favela. Você joga um grupo de pessoas, dentro do espaço e eles estão construindo esse espaço. CHP é um processo, de novo, racista dentro dessa política. Dessa política genocida, do Estado genocida, em todos os aspectos. Não só da morte física, mas da morte cultural, na morte subjetiva, da morte de significados desse sujeito, né? E aí você remove pessoas de outros espaços da favela, de outras favelas da cidade. De outros espaços da cidade para uma CHP e fodam-se vocês. Aí, isso não é Nova Holanda, isso não é fundação de Nova Holanda. Fundação de Nova Holanda para mim, é quando... É quando o Seu Adevanir [*um morador antigo de Nova Holanda*] fala: "a gente chegou aqui, não tinha nada, tudo que você tá pisando foi a gente que construiu". Então quando você fala de CHP para mim, só me dá raiva. Isso não é Nova Holanda para mim, Nova Holanda é outra coisa. Nova Holanda para mim é mais [do que] pensar civil-armado brigando, do que policial entrando, porque tem uma diferença aí. Você bota um monte de pessoas oprimidas dentro de um espaço e você não dá nada para essas pessoas, o que você dá é um... É um lugar, é um dinheirinho a partir do varejo de drogas. Essas pessoas vão se matar. Isso aí é resultado da máquina. Eu não estou aqui para defender civil armado, acho que civil armado tem que pagar pelos delitos e tal. Mas a gente não pode se enganar de que isso é: "olha só são eles". Não, eles são vítimas do sistema também. E é muito diferente de quando eu falo para você de pessoas mortas que estão sendo alvos do... Desse confronto entre facções e de pessoas que são mortas pela polícia. É muito diferente, então quando você fala de favela Nova Holanda, fala de espaço de favela com uma intersecção... Intersecção não, com a interferência do Estado, isso para mim não é... Não é mais favela. Isso aí para mim é a estrutura racista operante dentro da necropolítica mesmo, de corpos matáveis, vamos matar esse povo aqui, esse povo tá tudo lá dentro, vão embora matar. Isso aí não é construção de nada para mim, nem de fundação.¹

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022

A fala de Kelly, de forma bastante enfática, além de fazer uma crítica à historiografia que sustenta a criação de Nova Holanda *por* Carlos Lacerda, apresenta também uma alternativa, indicando que, dentro da sua construção da memória no presente, o *espaço-tempo* de Nova Holanda se inicia com o trabalho associativo das pessoas mais velhas que habitaram aquele lugar e ali produziram vida naquele espaço. O surgimento de Nova Holanda, portanto, não se dá a partir das edificações do Centro de Habitação Provisória. Mais à frente, Kelly discute a necessidade de se refletir, inclusive, sobre as nomeações das ruas que foram construídas em Nova Holanda, mesmo que elas tenham sido escolhidas em um processo democrático ao longo das gestões da Chapa Rosa:

(...) a avó da [cita uma amiga] veio do Macedo Sobrinho, né? E ela conta com muita tristeza ela foi... Como ela foi removida e depois botaram ela numa rua chamada Carlos Lacerda. Cara, Isso não pode! Vou chorar... Não, é assim... Isso não é um lugar. Isso não é um lugar que eu pertenco, sabe? Não é. Eu não moro no lugar que a polícia entra com Caveirão e que fala: "vim roubar sua alma". Ou que fica sobrevoando, balançando a minha janela. Isso para mim não é fundação, isso para mim é genocídio e necropolítica. Não diz nada sobre esse lugar. Assim, não é a fundação para mim. Fundação para mim é... O rola para pegar água. Fundação para mim é... São os moradores se reunindo para fazer samba, é o gato. Gato de Bonsucesso, que antes era Escola da Nova Holanda, depois foi Mataram meu gato, agora é Gato de Bonsucesso e tem que mudar essa porra desse nome, porque Gato de Bom Sucesso¹, né? (...) E aí vem o Carlos Lacerda. Aí quer... Quer modernizar a cidade, né? Aí tira as pessoas da Zona Sul, porque antes a Zona Sul não era um lugar para rico, porque rico não tomava banho na praia. Rico não tomava banho na... Não tinha essas práticas 'tribais', sei lá, não sei se a gente usa essa palavra, era um espaço indígena. Copacabana gente, esse nome é o quê? Esse nome é francês? Esse nome é europeu? Copacabana que nome é esse, sabe? Ipanema sabe? Que nome é esse? Quem deu esses nomes? Maracanã... Aí, tipo, aí tem um interesse da elite de ocupar esses espaço, aí tira as pessoas desses espaços. Tipo, Morro da Catacumba? Porra da onde que vem esse nome "catacumba", sabe? Para mim não... Não me soa europeu, eu não sei da onde vem, mas não me soa europeu, né? E aí, tira essa galera daí, traz... Joga aqui e quer assinar a fundação do que se tem hoje? É a mesma coisa de você fazer o filho, ir embora e querer ser pai, depois que o filho fica rico. Não vai... Não vai, aqui não! [risos] Tu não fundou porra nenhuma. Tu só fudeu. A gente ia ser o que a gente é sem você, a gente seria até melhor. Se você não tivesse nem feito a interferência aí... É a mesma coisa de falar que... Que foi Portugal que construiu o Brasil. "Ah, os portugueses descobriram no Brasil...", a mesma coisa para mim, falar em CHP... Falar do Carlos Lacerda, é a mesma coisa. Enfim...²

Além da Chapa Rosa, ao longo do processo de rememoração, Kelly se lembra de uma figura ancestral de Nova Holanda, e que acabou sendo presente

¹ A Escola de Samba Gato de Bonsucesso, anteriormente chamada de Mataram Meu Gato se localiza em Nova Holanda e existe desde o início do movimento associativo naquele território, sendo um dos espaços de grande importância política, com lideranças que vieram de sua ligação com o samba.

² Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022

naquilo que ela considerou como surgimento da história da favela para ela, é o caso de Jorge Negão¹:

(...) o Jorge Negão. Caraca! Por quê? Isso eu não... Isso eu não lembro... Assim, mas... Eu fui alérgica. Eu fui uma criança que tinha intolerância à lactose e minha mãe não tinha leite de peito. Então eu fui uma criança que mamei em um monte de mulher na favela. Eu tenho um monte de mãe-de-leite, que me encontra e vem falar: "ai, tá com quantos anos?", aí eu falo 32... "Nossa é a idade do meu filho... Você sabia que eu fui sua mãe-de-leite?" [risos]. (...) E aí o Jorge Negão, ele era... Ele fazia... Era marido da irmã de um tio duma... Ele era marido da minha tia, que é... Que é cunhada do meu pai. Então, tipo assim não é de sangue, né? Ele não era da minha família, ele era do outro lá... E, tipo, ele tinha uma criação de cabra. Ele tinha uma criação de cabra. E eu tenho fotos com a cabra, e ele doava... Ele dava leite de cabra para minha mãe, porque eu era alérgica a leite de vaca. E aí ele dava leite de cabra para minha mãe. (...) Ele era pequenininho, né? Negão porque não sei... Mas eu não sei também, eu não conhecia, ele morreu antes deu... Mas também as pessoas contam: "Jorge Negão era pequenininho, quando virava o boné, que ele ia matar alguém" (13:08), inclusive ele matou essa tia, essa irmã do meu tio. Ela enganou ele (...)²

O relato e a figura de Jorge Negão, embrenhado de controvérsias, faz parte da infância da entrevistada. Ao mesmo tempo que o “dono do morro”, na época, era conhecido pelo uso da violência, também atuava no cuidado e na organização da favela, em uma política bastante controversa, mas que repercute na memória viva de Nova Holanda. Jorge Negão também aparece e se presentifica no relato de Paulo Victor Lino:

Então tem essa coisa do Jorge Negão muito próximo desde sempre mesmo (*gargalhada*), então conhecendo é... Acho que respondendo à pergunta anterior sobre a história da Maré, da Nova Holanda que eu tenho é o Jorge Negão, porque o Jorge Negão tá na minha família mesmo depois de morto, assim... Como essa pessoa que é idolatrada. É... Então eu tenho essa história do Jorge Negão desde que nasci também. Desde ... Ele é a figura que conta ali, pelo menos a história da Nova Holanda na década de 80. (...) E eu, deixa ver até ver aqui, mas pode ir falando, eu tenho uma foto³ dele, que me mandaram da outra vez. Que você olha assim, tipo é... A imagem que você tem do bandido vai ser o que? Ah, tá com uma “ah, daquela época ou tá usando uma regata ou tá usando umas blusas tipo essas, short e tal”. Nada, ele tá com um casaco de pele! Deixa eu só achar aqui, sério, eu falei gente ele tá muito chique (*gargalhada*).⁴

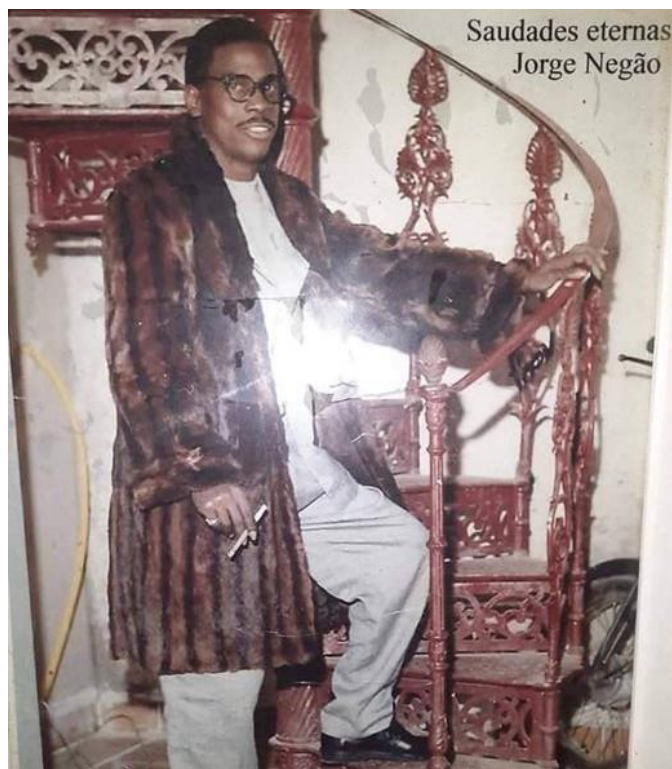
¹ Jorge Negão era conhecido como o “dono” de Nova Holanda nas décadas de 1980 e 1990. Controlou o tráfico de drogas antes da chegada dos grupos civis armados, e, contam os relatos, foi o último chefe de favela “neutro”, ou seja, que não aderiu a nenhuma facção organizada de venda de drogas. Para mais informações, ver Mattos (2016)

² Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

³ Ver figura 11.

⁴ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

Figura 11: Foto de Jorge Negão de Nova Holanda



Fonte: acervo pessoal de Paulo Victor Lino.

De uma forma geral, em torno da sua narrativa os entrevistados vão angariando sujeitos e espaços que julgam relevantes para a construção coletiva da memória na favela, uma memória preta, indígena, anticolonial, e que olha também para a construção da cidade e do país pelas pessoas que trabalharam e viveram nestes lugares, e, com certeza, uma memória não centrada naqueles que geriram, ao longo do tempo, a violência de Estado. Nesse sentido, a entrevistada apresenta uma reflexão sobre o próprio surgimento da favela:

Então, assim, como que eu vou falar que a favela é quando, sei lá, algum branco colonizador assinou o papel e disse que era. Não! Quem construiu a favela fomos nós. Eu acho que quando a gente parte desse princípio a gente entende a favela como potência e não como a definição do IBGE¹. Que a favela não é aglomerado, favela é planejamento. Óbvio, não por parte do Carlos Lacerda... Não, não é. É por parte do Seu Joaquim [*morador antigo de Nova Holanda*], né? Saudoso Seu Joaquim. (...) Porque, assim, se eu entendo o espaço da favela como espaço de potência, né? Aí essa potência é construída pela pessoa, pelo sujeito. Então, assim, não é... Não é, assim... Aí a gente volta lá pro Carlos Lacerda, quando a gente volta pro Carlos Lacerda, que a gente fala assim: "ah, o cara faz um Centro de Habitação Provisória e joga as pessoas ali"... Foi ele que construiu a favela?

¹ O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) define as favelas como parte de aglomerados subnormais, como formas de ocupação irregular do terreno de propriedade alheia (pública ou privada). Ver mais em <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-aglomerados-subnormais.html?=&t=o-que-e>

Que se a gente tá falando de espaço, é isso, né? Mas quando a gente fala de potência, é o que o favelado fez dentro desse espaço. E se você for ver as construções das favelas é assim. É um espaço que pessoas foram para lá, pessoas com uma... Com alguma afinidade e aí eu tô falando de gente branca também, né? Principalmente nordestino, né? Pessoas que foram vítimas, né? Desse Estado genocida e se juntaram muito no processo de opressão e foram construindo ali suas potências. Cara, então, desculpa eu tenho que dizer que favela é outra coisa. Favela não é, tipo, ah, um aglomerado... É porque eu juro para você que se eu concordar que a favela foi criada em 1845... Lá, 800 e pouco, pelo Morro da Favella, pelo pela construção do Morro da favela com dois "l"s, eu vou acreditar na definição do IBGE. Que favela é um aglomerado sem planejamento. Ela pode ser isso para o poder público, pro Estado. Agora para a gente não é. Pra a gente ela é cheia de significados, é cheia de narrativas, é cheio de encontro, é cheio de desencontro, é cheia de complexidade, é cheio de arranjo de sobrevivência, tecnologia de sobrevivência, tecnologia de corpo, tecnologia de andar, tecnologia cultural... É cheio de fé, é cheio de moda... (...). E aí quando chega aqui eles fazem isso, e o que que a gente fez? Que que a favela fez? A favela criou um ritmo, sabe? Como escape. Ela criou uma outra forma de protestantismo. Não dá para falar que o ser protestante da favela é o mesmo que... Que você vê aí... Sei lá, do Silas Malafaia, não é a mesma coisa. A favela criou um outro tipo de catolicismo. Catolicismo dentro da favela é de base mesmo, é de ajuda, não é... Não é isso que... Que, sei lá, tá lá no papado. Não é isso. Não é o protestantismo de sei lá, Martinho Lutero, sei lá, não tenho referência, não. Não é isso, a favela criou uma forma, criou um estilo, criou uma forma de vestir. Criou uma forma de existir... Sabe? Então a favela ela se constrói, quando você tem dentro de uma sociedade pessoas oprimidas por um sistema genocida. Por um sistema racista, por um sistema colonial, e a favela vai lá e... É isso. A ideia de favela é quando ela se cria, e essas pessoas são organizadas dentro de um espaço físico, dentro de territórios, né? Aí tô usando o território enquanto poder, e vai se organizando dentro disso. Não é... Não é o Morro Favella com dois "l"s. Não é... Não é quando o colonizador diz que a favela foi criada, tá ligado? Não é aí. É anterior a isso. Então, assim, a minha memória de favela é uma memória ancestral, é uma memória ancestral. Quando eu penso nessa memória física... " ah, em 1845 foi criado"... Pera aí, irmão, não. É lá atrás, é lá atrás. Não foi vocês que criaram, já tinha. Já tinham grupinhos, já tinham grupos, já estavam se organizando, assim. Favela é identidade, sabe? Eu sou favelada em qualquer lugar do mundo, eu não preciso morar aqui para ser favelada. Eu sou nascida aqui, eu sou criada aqui, a minha construção é toda aqui. Favela tá em mim e ela vai comigo para qualquer lugar do mundo. Os meus costumes, os meus gostos, a minha a minha postura.¹

A dimensão da favela enquanto potência é parte estruturante do pensamento de Kelly Santos, onde a mesma entende o processo de territorialização de Nova Holanda, e da própria favela, como um processo de apropriação não só do espaço, mas do espaço-tempo, que engloba o território em consonância com a temporalidade que se (re)territorializa em sua fala e em sua prática política. Os tempos destes espaços começam, assim, a serem mexidos pela mudança de referencial político e epistemológico. Além disso, toma como referência as pessoas que viveram e atuaram neste espaço, considerando também a participação

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022

fundamental de pessoas brancas e não brancas, onde as pessoas brancas, de origem nordestina, são englobadas dentro de um ambiente de sociabilidade que ultrapassa àquele da população preta apenas. Lendo este relato, vou entendendo a as histórias de vida das populações brancas faveladas e nordestinas enquanto um movimento pulsante que fragmenta a própria invenção da branquitude. Ou como Mbembe (2018a), defende, como parte da população branca que é atingida pela razão negra, oriunda da transformação e expansão do capitalismo que reorganiza a divisão e racialização dos corpos, do trabalho e do poder.

Além disso, Kelly Santos aponta um modo de existir favelado/favelada, que se torna uma marca social não apenas da exclusão, mas também faz parte de uma estética que serve como marca de agregação social entre pessoas da favela, mesmo fora dela. Esta mesma perspectiva apareceu em outros relatos, como o de Douglas Oliveira:

Mas aí quando eu vou pro Centro, só que eu comecei a andar no Centro ontem. Eu falei: "caralho, mano, eu me identifiquei". Comecei a me identificar com o lugar. E eu comecei a me identificar com o lugar pela linguagem das coisas que estão escritas nas paredes, nas placas... Com a mesma similaridade que eu vejo da linguagem que eu vejo nas ONGs. Falei cara, então a educação que eu percebi é similar da educação que eu recebo aqui no centro, tipo assim, da orientação de placas. Da... Da maneira, como que eu vejo os textos escritos, nos papéis que eu tenho que resolver no centro. Eu falei "caraleo, então assim... eu conheço isso". É porque aquilo ali é diferente daquela... Da outra linguagem da rua, porque eu fiquei muito viciado da rua, mano. Então a rua da favela é diferente da rua do centro. A rua... Da interação com as pessoas. Só que eu comecei a conversar com a tia, a tia que vendia comércio lá, falei: "caraleo, nossa, a tia tem uma linguagem parecida com a minha", entendeu? Então assim, a formalidade do Centro tem a ver com a formalidade das ONGs. Só que o povo do Centro tem a ver com o povo da favela. Eu fiz isso na minha cabeça, tá ligado?¹

Na percepção de Douglas, a "linguagem das ONG's" era semelhante à linguagem das placas e textos que encontrou no centro da cidade. Ao mesmo tempo, identificava-se com os trabalhadores do centro, e via neles uma marca social da favela através da linguagem. Em relação às ONG's, apresenta uma visão sobre a formalidade da educação e dos espaços institucionais, mesmo num contexto onde elas atuam dentro da favela. A distância e o estranhamento que percebia ao olhar e habitar estes espaços, também era sentida ao experimentar o centro da cidade. Ao longo da entrevista, fui entendendo que a sua percepção sobre o universo das ONG's, estaria ligado também à interação entre elas e pessoas externas à favela, como relata:

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

Eu lembro que eu participei da primeira aula-campo Maré, do pré-vestibular [*da Redes da Maré*]. Foi em 2012, primeira aula-campo Maré. E foi numa aula-campo, porque acho que a gente terminou... A gente terminou lá na lona [*Cultural Hebert Vianna*]. A gente foi... Terminou numa feijoada na lona. E a gente terminou assistindo uma palestra, uma conversa com Marcelo Freixo, que ele era candidato a prefeito em 2012. Ele veio aqui. Eu lembro que a primeira aula-campo Maré foi isso. Ernani... Não sei se o Ernani tava... Talíria Petroni deu essa aula... (...) A gente foi lá na lona jantar... Almoçar uma feijoada e da feijoada a gente voltou pra REDES, porque o Marcelo Freixo queria conversar com a gente. Agora tu vê, essa coisa da política. Muito envolvido com o partido político aqui (...) Ah, mano, eu no início me encantava porque quando eu vi o Freixo, foi meu primeiro encantamento que eu tive com a política. Com 16 anos. Eu falei "caralho, mané, a figura do político tradicional"... E eu vi aquele cara que era professor conversando com as pessoas. E ele tem essa coisa, o lado educador dele me fascinou, falei "caralho, que maneiro", é possível ser político e ser honesto, mané, "caralho, que maneiro isso". Eu me apaixonei por ele. Fui fazer campanha de graça, em 2012. Eu me envolvi com isso e depois eu nunca mais quis saber, não sei porque, me desanimei e tal. Aí eu nunca... Eu tive essa coisa do PSOL com 16 anos, mas depois eu nunca mais fui, nunca mais me envolvi, eu comecei a achar que isso era um bagulho muito da infantilidade nossa da fé política mesmo, não sei. Comecei a acreditar que fazer política era fazer o que a gente faz todo dia aqui mesmo, tá ligado? (...) Enfim, aí essa parte da política sempre foi uma coisa muito de incômodo para mim mesmo, sabe? Mas assim, em relação a pessoa do Freixo, achei ele um cara, um ser humano fascinante, assim de troca de ideia, de conhecimento. E.. Sabe qual foi minha primeira surpresa quando eu vi o Freixo? Que ele era muito branco, mano. Muito branco. Caralho! E eu não tinha essa consciência de etnia, de racismo! Eu olhei assim, eu falei "caraca, ele é muito branco, caralho, o olho dele é azul!", quando você é criança, você percebe esses bagulho aqui... Tu vê alguém de olho azul aqui [faz menção à favela] "caralho, ele é bonitão, tem o olho azul", tá ligado? Aqui é isso, porque você quase não vê gente muito branca aqui, tá ligado? Se bem que o Rubens Vaz, ele é mais claro que é a Nova Holanda. E o Parque União é mais claro que o Rubens Vaz. Aí eu... Olhava assim, olhava pro Freixo falei "caralho, mané, ele é muito branco", "pô, ele é bonito, mané", ele é bonito, ele é branco e tem olho azul, mané. Caralho, nunca imaginava... (...)E o pior na imagem, assim para mim, o Freixo era moreno, mas eu achava que o Freixo era da minha cor, mané. Eu olhava assim os vídeos, ele falando, eu falei "caralho... Cara maneiro, cara da minha cor". Aí ficava escutando vídeo, o vídeo do... A música que o Caetano fez pra ele.¹

Desta forma, não apenas havia uma diferença na linguagem em termos socioespaciais, mas também em termos raciais, onde com dezesseis anos de idade percebia diferenças raciais entre figuras próximas à política formal, que atravessavam os espaços das ONG's, e a linguagem das pessoas da favela, perceptivelmente mais preta.

Assim, ao mesmo tempo que há a marca social do estigma da favela, há também uma marca simbólica de identificação entre moradores, mesmo que sejam de favelas distintas, como é possível identificar neste trecho da entrevista de Paulo Victor Lino:

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022

(...) Quando eu estudava na Berlim¹ eu tinha muito esse lugar de não pertencimento, pelo espaço, né? E aí, muito porque é isso, né? A maioria dos meus amigos, tinha gente que estudava aqui, que morava aqui, mas não era todo mundo, a maioria morava por ali, Olaria, Penha, Bonsucesso, Ramos, e eu nessa falsa ideia, né? De que lá essas áreas são melhores do que aqui, então eu “morava” em Bonsucesso. Sempre nessa história de “morava em Bonsucesso”. Pra 8ª série que eu fui falando que eu morava na Nova Holanda, porque algumas pessoas que moram aqui me viam aqui então, não tinha mais pra onde fugir. Mas quando eu senti, chego no Ensino Médio em São Cristóvão que eu tenho mais esse lugar de pertencimento, porque é uma escola que é... Eu estudava no Ernesto Farias, ali perto da Mangueira (...) Então era uma escola que passava por esse lugar, porque era uma escola que era no pé do morro, mas que a maioria dos alunos que estudavam lá era do morro, só que a escola, os diretores e todo mundo pregava que a escola era em São Cristóvão, então, não era na Mangueira. (...) Então eu começava a ficar muito nesse lugar de... Tipo, eu via os alunos de lá falando que era da Mangueira, e pra mim não era um problema falar que era da Nova Holanda, né? Então, eu tive mais contato com pessoas que eram de favelas, mas de outros territórios. Meu melhor amigo assim da escola mesmo que eu tenho contato até hoje ele era do... Ele era não, ele ainda é da Vila Cruzeiro. Então, como você vai conhecendo também pessoas de outros territórios, de outras favelas que vão falando sobre o seu território, você também vai ficando mais a vontade de falar sobre o seu. (...)²

Por ter ido estudar no bairro de Olaria, próximo da Maré, mas pertencente ao “asfalto”, Paulo relata o estigma sofrido na escola, onde se via obrigado a dizer que não era de Nova Holanda, e sim de Bonsucesso, um bairro próximo (se trata, na verdade, de uma estratégia corriqueira entre moradores da Maré). Por conta desta diferença, sentia dificuldades de construir uma identificação com as pessoas e com aquele espaço. Isso se modificou apenas quando passa para uma escola no “pé do morro” da Mangueira, e ali desenvolve uma rede de amigos(as) de outras favelas, onde o fato de ser de Nova Holanda passa a ser um elemento agregador e que amplia sua rede de afetos.

Essa dupla consciência, entre estigma (enquanto representação externa) e potência (enquanto experiência e memória), não só apenas produz fatores de agregação, mas também uma série de violências, como vimos no estigma sofrido das pessoas da favela que circulam fora dela. O caso de Douglas Oliveira é bastante elucidativo:

Então, assim, eu me deslocava pouco pela cidade, mano. Então, assim, eu tinha receio de ir. Eu tive que ir pro Centro ontem. Falei: "caralho, eu vou para o centro". Vou sozinho, tá ligado? E não sei andar lá, mano! Só que o que eu vou fazer, eu tenho que saber onde chegar, na Uruguaiana eu sei chegar. Chegar na Uruguaiana, eu olho o mapa: "pô, tenho que chegar nessa rua". Vou andando. Como eu tô adulto, tô mais tranquilo. (...) Eu falei "pô, não, tem que começar a me deslocar aqui". E todos... Isso que eu falei,

¹ A Escola Municipal Berlim se localiza no bairro de Olaria.

² Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

vai melhorar, vai mudar isso quando tiver mais na Universidade, vou ter que circular mais. Eu fico muito pela Maré, mano, 95% do meu tempo é na Maré. Até na Baixa do Sapateiro, que eu não sei andar muito bem, eu vou porque... Eu sei de onde eu tô indo e aonde eu quero chegar. Mas no centro eu sempre tive esse medo infantil e irracional de "caralho, se eu me perder como é que eu volto?" e lá... Um sentimento de estar muito distante de casa... Então pra mim ontem foi libertador, mano ir para lá. Fui de moto com [um amigo morador da Maré], mas na volta eu voltei de ônibus. Eu falei "caralho, esse aqui é só minha mente me sabotando, tem que circular mano".¹

O "centro", mesmo dentro da sua caminhada onde circula por diversas áreas da Maré, ainda se coloca de forma distante em sua memória e em seu imaginário. O estigma sobre a favela que agrega todas as questões materiais e estruturais que vimos ao longo dos capítulos anteriores, produz também uma série de "fronteiras invisíveis", que ainda existem entre as áreas centrais e as favelas, até mesmo numa área relativamente próxima do centro, fisicamente falando, como a Maré. Além deste aspecto, Douglas fala do que chama de "vício de favela":

Até pra ir pra Lapa mano, fui uma vez ou duas vezes na minha vida só, tá ligado? Tem noção? Eu sou muito pouco rodado... Fora. Então assim, isso aqui me prendeu muito... A favela. Lembra aquela época que eu falei do "vício de favela"? Me atrasou nessa questão da vivência dos outros lugares. (10:26) E eu desejava vivenciar outros lugares, só que a minha rede de amizade gostava muito de ficar aqui dentro também, entendeu? Então essa é uma coisa que é... Me é lacuna isso. (...) eu tava muito nessa coisa do... Do vício da favela, né? Porque a favela vira um vício também. Quanto mais envolvido você tá em movimentos sociais, você percebe que tem muito mais coisa para descobrir. Você tem muito mais fome, você vai crescendo dentro de você naquele sentimento de pertencimento de... "caraca, isso é meu". É a fome, a magia e o amor das descobertas, tá ligado? Que você vai tendo de você aqui dentro. Porque antes eu não tinha... Então era o meu momento de descobertas. E para isso eu queria vivenciar a favela vinte e quatro horas por dia, de manhã de tarde, de noite de madrugada e eu fui um dos poucos caras da minha geração que conseguia transitar dentro desses tecidos, dentro dessas camadas, tá ligado? Dentro dessas tribos aqui dentro.. (...) Eu vivenciava galera da igreja. Eu queria entender o crime, queria entender as ONGS, queria entender a rua, queria entender as crianças. (...) Eu comecei a mergulhar muito, ler muito, tá ligado? Pegava os livros do Jailson, livro da Eliana, começa o bagulho, tipo assim, Bira [Carvalho]... Tipo, e eu ficava muito nessa coisa sufocado aqui dentro, "meu amor!". Aquela fase romântica, né? Tipo, "nunca eu quero sair daqui, não sei o que, minha favela..." Porque se você vem naquela coisa da negação, do esquecimento da memória, daqui a pouco você descobre que "boom!", existe uma... Um universo de coisas que você não acessou e você: "Caraca! Eu quero comer isso tudo!". Eu tinha muita avidez, eu sou um cara muito ávido, faminto pelas coisas. Eu fiquei "Não, não quero. Minha vida é aqui!" e pô, e eu... Me sentindo jovem de novo assim, né? Com muita energia, com muita intensidade... Com essa minha facilidade de comunicação, de conexão com as pessoas e começando a influenciar as outras pessoas...²

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

O “vício de favela” que fala, trata-se da sua inserção nos movimentos sociais na Maré quando era mais jovem, dentro de um certo “romantismo”. Neste momento, ele relata uma afinidade muito grande, não só com as pessoas que trabalhavam, principalmente, através das ONG’s, mas também com o próprio território, que passa a ser visto entre relações de pertencimento e identidade. No entanto, ele se lembra deste momento também com ressalvas, pois no presente, enxergava ali uma perspectiva de autoisolamento do resto da cidade, por encontrar na favela um espaço de acolhimento. Ao longo do relato, Douglas fala de uma época em que os pais decidiram sair da favela para um apartamento em Anchieta, e ele decidiu ficar, muito por conta do seu momento de “redescobrir” a favela, a partir de uma mudança de paradigma. Os pais viam o movimento de sair da favela como uma ascensão social, Douglas, em sua redescoberta da Maré, passava a enxergar um grande valor em ser morador do complexo.

Em outro trecho da entrevista de Douglas Oliveira, é possível observar, justamente a grande contradição entre estas duas representações, que produzem, ao mesmo tempo, alegria e dor entre os moradores de favela:

Todas as minhas pesquisas, todos os meus trabalhos, todos os meus retornos dos investimentos que eu tenho tido na vida, como universitária, como acadêmica, sei lá... Como tudo que eu consegui de grana, que tenha que... Tudo que eu conseguir de grana vai ser esse... Foi esse espaço, foi esse território que me construiu. Tudo. Até, sei lá... Se eu trabalhar numa multinacional, sei lá, que não tenha nada a ver com uma questão social, quem me construiu para estar nessa multinacional foi esse espaço. Isso é gratidão, assim, tem muita gratidão desse espaço. Eu enquanto sujeita da minha própria história, eu enquanto alguém que... Que consigo viver nesse mundo, tem a ver com a Nova Holanda, tem a ver com a Maré. É daqui. Isso eu não abro mão. Eu posso estar em qualquer lugar do mundo que essa bandeira vai ser minha. Mas o que os agentes externos fazem com esse espaço, não é digno do que esse espaço me ensinou. Eu não posso... Eu não posso me submeter ao que os agentes externos fazem com esse espaço. O que eu tô chamando de a gente externo é: o Estado, na figura da polícia, da Polícia Militar, né? E eu tô chamando de agente externo a estrutura, de novo, né? Necropolítica e colonial, que é muito operante dentro dos espaços de favela. Então assim, eu devo... Eu devo às minhas ancestrais a prosperidade, a felicidade, sabe? O conforto... Elas vieram antes, elas abriram caminhos. Eu queria construir uma mansão aqui. Queria mesmo, moraria aqui tranquilamente com todos esses barulhos, do jeito que você tá vendo aí agora? Desse jeito que tá agora, eu... Tranquilo... Só tirando o rato, que o rato tá ali na rua, mas desse jeito aqui, assim... (...) Eu amo esse espaço e eu lamento muito... Não... Não poder viver plenamente dentro dele. E não é por minha causa. Não, é por causa dos agentes internos, não é! Desde a década de 60 que a gente tem organização de moradores enquanto Associação de Moradores para ter água, para ter luz, para ter para ter saneamento básico, para ter escola, para ter tudo. Então assim, os agentes tá construindo esse lugar o tempo inteiro. O barulho me incomoda? Me incomoda, mas é o lazer do favelado. (...) O problema que se tem na Nova Holanda sem intervenção, sem interferência do Estado na figura da polícia, sabe? Também é resultado da ausência do Estado, que só

tem a presença a partir da "não segurança", sabe? Não... Não permitir a cidade para o favelado, com certeza, meu amor. Vamos criar nosso lazer aqui. É o que tá dentro da construção da Nova Holanda desde o começo. Tiraram a gente do nosso espaço, bora fazer uma escola de samba aqui dentro. É nosso, vamos fazer aqui. Tiraram nosso esporte, pra gente jogar futebolzinho do final de semana lá na Macedo Sobrinho, vamos fazer o jogo de malha aqui. Então isso está sendo construído o tempo inteiro. (...) Eu gosto muito desse lugar, mas ele... Mas as interferências externas dele... Sabe como eu me sinto aqui? Eu me sinto muito... É foda falar isso, né? Mas talvez, vou me apropriar um pouco disso, mas eu me sinto um pouco do que eu ouço... Dos povos originários falando. Tipo assim, chegou uns branco aí que tomou conta, matou um monte de gente e falou que a terra é deles. É assim que eu me sinto quando tem operação policial. Tipo assim... E não é branco, né? Mas enfim chegou um poder aí que... Porra. Entra, faz o que quer e foda-se, sabe? E só vive matando as nossas... As nossas subjetividades. E, tipo, não vai parar... Não vai parar. Porque a manutenção tá na morte de criança, a manutenção disso. Não... Matar adulto não comove a sociedade, quando tu mata criança, aí tu tem comoção da sociedade. E é aí que você justifica as operações policiais. Está se matando criança: "caramba, tá vendo aquele lugar? Lugar da barbárie, pô até criança morre, por isso que a polícia tem que combater o crime organizado". (...) E aí eu fico pra uma situação dessa, eu com um filho de 8 anos... Mano, não vou. Não vou, não vou. Tem coisa... Eu amo mais o meu filho do que a Nova Holanda, tá ligado? Eu amo mais as minhas micropolíticas. Então, assim, mas isso é com muito pesar... (...)¹

A todo momento percebia as falas pendulando nesta dupla consciência, entre a favela-potência e a favela-ausência, onde a violência do Estado é tão intensa quanto os relatos que transcrevem a potência favelada. Neste sentido, recorro à ideia de *maafa*, a grande tragédia. O permanente, e muito próximo, infortuno da morte, a consequência terrível, o grande abismo que nasce da fissura entre a humanidade após o trauma coletivo da escravidão (MORAES, 2020). A *maafa* é uma forma de representarmos, metaforicamente, a dupla consciência negra na colonialidade. A partir dela, é possível olharmos mais de perto o abismo colonial ao passo que se aproxima da experiência da necropolítica, e que produz uma experiência de descarrilhamento (NOBLES, 2010). A ideia de descarrilhamento, o movimento contínuo de um trem fora do trilho, é a experiência da *maafa* e da população preta em diáspora que se desloca do caminho contínuo e linear, representativos da noção de progresso da modernidade. Entre o caminho do trilho e aquele fora dele, o(a) sujeito(a) em diáspora se coloca, frequentemente, sob o risco da morte, mas cuja experiência descarrilhada produz a possibilidade de se construir outras trajetórias, fora da ilusão universalista e restritiva dos tempos modernos. E é, justamente na memória que outros trajetos tomam forma.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

A marca social da favela, diante de toda sua complexidade, junta-se à marca social preta ao mesmo tempo em que suas memórias se cruzam. Ao evidenciarmos o deslocamento espaço-temporal da memória de Nova Holanda e da favela para além dos fatos históricos, lendo a memória enquanto um constructo vivo, como vimos acima, há no discurso de Kelly Santos, ainda um tensionamento, que interliga sua história com a descendência africana:

Você vai na Barra e você vê um monte de condomínio, assim, com aglomeração subnormal, que é a definição do IBGE de favela. E não é favela aquilo ali. Favela é mais do que isso, é muito mais do que o espaço. O espaço é construído pelo que vem antes, e o que vem antes é o favelado. E a favela ela é... Ela é um espaço de resistência preta. Isso começa no navio negreiro, sabe? No tráfico de pessoas do continente africano, do sequestro. As pessoas que foram roubadas e jogadas no lugar e ali foram criando... Criando o seu samba, criando sua religião.¹

A memória coletiva do navio negreiro, ou mesmo do Atlântico Negro, como diria Gilroy (2019), é evocada ao interligar a história da favela com a construção da negritude enquanto potência, atravessada pelo trauma coletivo da escravidão. A memória, enquanto memória preta, desloca a espaço-temporalidade da favela mais uma vez, para além da história de habitação dos seus moradores. Neste sentido, entra em cena, como elemento basilar, a ideia de favela como espaço de ancestralidade.

5.6.2. A favela é ancestral

A ideia de uma ancestralidade preta e favelada foi evocada, frequentemente, nos relatos das entrevistas. É dela a noção de tempo que desloca as narrativas modernas, e que territorializa temporalidades para além dos registros históricos. De acordo com Munanga:

Esse é um dado da africanidade, essa questão da ancestralidade. Está em todas as sociedades africanas, em todas as culturas africanas. O que é um ancestral? O ancestral nada mais é que um criador. Pode ser um ancestral feminino ou masculino, dependendo da sociedade, se é uma sociedade matrilinear ou patrilinear. Quer dizer, o ancestral é aquele que tem o estatuto de fundador, fundador do clã, da linhagem, que foi uma personagem importante, que é a origem, a fundação, o fundador de tudo, da nação, uma pessoa cuja memória é simplesmente lembrada, reatualizada em todos os momentos.² (OLIVEIRA, 2009, p. 201)

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

² Entrevista concedida por Kabengele Munanga à Oliveira (2009).

Dessa forma, a favela é ancestral por ser criadora da história, e dos povos que a contam. Além disso, a ancestralidade possui como referenciais, pessoas que foram importantes para a organização daquele território. Quando trago essa questão na investigação das memórias pretas, lideranças da Chapa Rosa aparecem, mas também outras, não necessariamente institucionalizadas. É o que vemos no relato de Douglas Oliveira:

Então, assim... Ela [*Eliana Souza e Silva*]. Ela é como se fosse uma Prefeita da Maré, tá ligado? A figura é essa... É mais uma bagulho assim, tipo como se fosse uma prefeita da Maré, porque tipo assim... O que é doído é porque ela pode passar muito tempo distante, mas ela nunca perde a legitimidade do território. E ela nunca perde uma coisa assim de... Mano, às vezes ela tá meses sem aparecer, aí ela quer fazer um bagulho grandioso, ela vai fazer um bagulho grandioso, tipo assim, mano. Como é que você mobiliza uma população pra tomar uma... Pra fazer o bagulho das vacinas? Como é que foi, mano? Como é que você faz um bagulho desse, mano? Sem legitimidade território? Não tem como. Então assim, aí às vezes, ela tá maior tempão sem aparecer, aí dá uma entrevista, aí uma avó tua, uma tia tua: "ah, a Eliana do REDES, a Eliana da Associação". Mano, não tem como você desvincular isso.¹

Como parte da ancestralidade de Nova Holanda, a figura de Eliana Souza e Silva, é novamente evocada. No entanto, ela aparece dentro de um contorno institucional, quase como se fosse a figura do Estado dentro do território, uma figura de garantia de direitos básicos, por exemplo. Mesmo ainda pulsante na memória e no imaginário dos(as) entrevistados(as), outras figuras também vão compondo os personagens ancestrais de Nova Holanda, como no caso de Bira Carvalho:

Quando o Bira morreu o moleque falou assim "poxa, James, eu vejo tu muito parecido com Bira, tá ligado?". E eu tô no comércio, mano, não tô mexendo com ONG. Tô no comércio, o moleque vira pra mim e fala "pô, mano, eu vejo tu muito parecido assim com o Bira, me inspiro muito em você, tá ligado? Tu é um exemplo". E eu tô maior tempão sem mexer em nada, tá ligado? Mano, quando você faz o bagulho de verdade, quem é sincero guarda. E até quem não gosta, não tem como negar a tua história, mano. Tá feito ali, foi feito, tá ligado? Foi de verdade. (...) Então assim, tem gente que não sabe como é que é cara da Eliana, mas assim sabe, "pô Eliana e tal", não tem como, mano. Tá aí, entendeu? E tipo, quando vem Bira, né? Fica muito essa coisa. Porque a... Fica aquela coisa assim... Tipo, a repercussão da Eliana tem a ver com essa... Ficou muito relacionada a ONG, Eliana é diretora da organização, da ONG, que é o chamado dela, né, mano? E essa coisa de legitimidade para fora da Brasil, parceiros, enfim, mídia... Articulações para fora e ela tem essas articulações desde os anos 80. E o Bira falava "pô, lá pra fora é Eliana" Aqui pra frente... Tipo, o pessoal daqui pra dentro a legitimidade é ele. Então assim, quando os dois se encontravam, a favela ouvia esses encontros. As duas principais, mano, Eliane e Bira, tem outras figuras, tem o Ernani, tem outra galera que ocupam lugares no imaginário das pessoas, como a figura do professor, como como alguém que tá na... Tá na faculdade, que fez coisas na favela, mas, mano, Nova Holanda é Eliana e Bira, ponto. Eliana Souza Silva e o Ubirajara de Carvalho. Não tem. São os tamanhos dela. Tem outras

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

pessoas que aspiram isso que... Que tão buscando encontrar esse lugar, tipo assim, de ser uma referência paralela... De fazer o caminho deles, que vai chegar esse tempo (...) Mas mano, aquelas coisas, aquelas figuras "pivotais", as colunas... Quando aperta o bagulho doido, quem tá lá, o líder que chora sozinho, o líder que não tem consolo, o líder que se isola de todo mundo para poder... Porque tipo a palavra dele, as decisões dele trazem implicações viscerais e afetam coletivamente multidões. E que uma palavra dele é uma ordem, e que o silêncio dele tem que ser interpretado, a figura do... Desse líder mesmo. dessa liderança é Eliana e Bira. Não tem outro bagulho, não. (...) Pra fora das redes que a REDES tem. É Eliana e Bira. Os caras lá do outro lado, os fotógrafos de lá, tipo assim, fala: "pô, da divisa para cá, tipo assim, eu faço os meu bagulho, mas, mano, da divisa para lá é o Bira, tá ligado?" (...) E o Bira levou esse bagulho do cria uma... A um poder... A uma legitimidade muito alta, porque ele se negou a fazer o caminho da formalização. Ele não se negou. Ele não foi pra Academia, né? Ele passou no vestibular um ano, não conseguiu ir, por várias questões. Mas... Enfim ele... Ele poderia ter sido um mestre na universidade, não foi. Então assim, são dois modelos, né? O modelo do sábio orgânico da oralidade e o modelo da formuladora teórica e que tem uma estrutura interior de fibra para sustentar esse lugar como uma prefeita local. E que tem uma vivência pra dentro do território por conta dessas... Da associação, do tempo da associação, e que conhece o território, tá ligado? (...) Tipo assim, o Bira... Aquilo ô, o Bira chegou onde a Eliana não chegava. E a Eliana chegava onde o Bira não chegava. E tipo assim, eu vi também e eu me espelhava muito... E me inspiro muito nos dois, porque eu sei que eu posso fazer esse caminho, tá ligado? (...)¹

O relato de Douglas expõe a importância premente de Eliana, mas também traz a figura de Bira Carvalho como uma liderança orgânica da oralidade não institucionalizada, e que possuía legitimidade no território através de uma política da rua, em diálogo com as instituições. Com sua câmera na mão em cima de sua cadeira de rodas, Bira era figura carimbada de Nova Holanda, olhando em diversos ângulos para ela e buscando registrar em sua câmera as imagens mais belas da favela, formando uma geração de fotógrafos e de ativistas em sua jornada. Assim, como parte das memórias ancestrais de Nova Holanda, habitam também lideranças que se fazem sentir no presente, mesmo que de formas distintas.

De certa forma, as memórias pretas se afinam no chão da favela e na experiência concreta da diáspora, dão forma às existências afrodescendentes, indígenas, sertanejas. A favela torna-se fonte de conhecimento sobre a realidade, a cidade e a sociedade moderna. Assim, para um ancestral nascer, outro deve morrer ou se transformar, como ressalta Paulo Victor:

Então, isso parte muito da galera, assim... Eu tava falando até com você anteriormente, de como eu não me via nesse lugar de favelado, e como eu passei a me ver nesse lugar de favelado. Porque eu precisei matar em mim muitas ideias que construíram sobre esse corpo, entendeu? Sobre esse corpo favelado, então, tem esse... Essa desconstrução pra você também se pertencer e entender que é um lugar de... De muita sabedoria, assim. Que

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

...você vai construindo um lugar de muita sabedoria, que você vai construindo um lugar de muita sabedoria através da sua vivência. É... Isso é nítido quando eu chego na faculdade, assim. É nítido quando eu chego na faculdade, de como eu já tinha ali uma carga, até de trabalho de escola que não tinha, que as minhas amigas não tinham, que a academia não tinha assim, sabe? (...) Então, tem uma coisa assim que... Acaba que a nossa vivência, enquanto favelado vai trazendo uma construção de sabedoria pra gente que não tá transcrita também.¹

O corpo, parte da oralitura negra (MARTINS, 2003) precisa, então, ser reconstruído a partir dos referenciais favelados. A favela passa a ser uma terra de produção de mundos, de cosmografias, onde aqueles mundos imaginados, referidos em memórias diaspóricas, são enraizados e tomam forma na concretude do espaço urbano. A ancestralidade se torna, desta forma, um modo de produção da favela para além da favela, fundando as noções e os conceitos que serão transmutados para a vida na cidade. Por isso as marcas sociais de pessoas nas favelas são marcas identitárias ao mesmo tempo que são uma linguagem com base estética-corporal, que une distintas estratégias identitárias e políticas, tornando vivo o discurso e transformando as memórias, como é possível vermos neste trecho relatado por Kelly Santos:

Eu fui dar minha primeira aula no estágio de docência. E aí eu quis trazer a turma da graduação de História da Arte para cá. A minha aula começou no Museu da Maré, aí eu vim andando, vindo por dentro, falei: "ninguém vai pela Brasil, todo mundo vai andar por dentro, vai subir e descer o morro, vai vir pela Baixa do Sapateiro, vai andar a [rua] Principal e a gente vai acabar lá no [Galpão] Bela [Maré]". Falei assim, aí antes deles virem para cá, eles falavam: "ah, porque tem polícia, tem isso, aquilo, tem aquilo outro, pode ter tiroteio". Aí eu falei: "pode ter tiroteio em qualquer parte da cidade, mas uma coisa que vocês precisam saber, é que essas terras são ancestrais, vocês precisam ter muito respeito pra pisar nessa terra, porque não são vocês que estão fazendo nada por elas, Não são vocês que estão dando nada para essas pessoas, o que vocês vão ter lá é uma experiência que vai ser proporcionada pelas pessoas que já estão lá construindo aquele território, construído por narrativas o tempo inteiro"².

Em meio à *maafa*, a favela mostra a origem de sua própria história, e expõe sua força discursiva para não-favelados que passam a ir frequentar este espaço para aprender sobre suas criações. Em conjunto com a ideia de ancestralidade, assim trazem nas entrevistas a ideia de favela como quilombo, como podemos ver na fala de Kelly Santos:

Navio negreiro. Favela para mim começa aí. É porque na minha memória ela [a favela] aparece quando... Quando eu penso em pessoas que se organizaram para fazer frente a um espaço de opressão. O favelado é anterior à favela. E essas pessoas se juntam no espaço físico, né? No lugar. E se constrói ali. Os quilombos, a ideia de favela para mim ela já começa aí.

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022

² Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

E que ela vai ganhando vários nomes depois. Ela se cria. Por exemplo, Morro do Castelo. O Morro do Castelo era um espaço de elite, depois ele é abandonado e depois que ele é abandonado, depois da abolição da escravidão, você tem um monte de gente que tá a margem da sociedade, assim, e que vai habitar esse espaço. Essas pessoas elas já estavam se organizando. O processo de abolição da escravidão é um processo de organização de oprimidos, assim. De pessoas vítimas de várias outras atrocidades. Então a favela aparece na minha memória assim, na minha memória histórica, social, tem a ver com o que eu tô entendendo.¹

O navio negreiro é mais uma vez evocado na forma de tortura ou sequestro, mas também navega uma favela anterior à sua denominação oficial. Anterior, inclusive ao tipo de espaço físico, ou mesmo ao conceito socioespacial que se convencionou chamar favela. A favela, nesta cosmovisão é parte de uma cosmografia que será territorializada através do trabalho de construção, invenção e resistência da população preta em diáspora, entendida numa perspectiva, também, de aquilombamento. Muito ligada à ideia de quilombo e da ancestralidade preta, Paulo Victor fala também sobre a favela enquanto espaço das tecnologias pretas:

A favela é um quilombo, a favela é um quilombo. (...) Eu acho. É isso, assim, a formação da Maré, ela já se dá por conta disso, é um território que ela vai se dar porque as pessoas, elas querem um lugar, ponto. (...) Eu não tenho um lugar onde morar na cidade do Rio de Janeiro, porque a cidade do Rio de Janeiro tá nem aí, tá só pra investir nos bolsos, então vou procurar ali um lugar. Então começa esse processo de construção que a gente já tá cansado de saber, mas existe um processo de... Se o Estado não olha pra gente, então a gente olha pra gente, entendeu? Então a gente faz pela gente, e aí é isso assim hoje em dia. Você, é... Você ter uma internet, mesmo que gato, então é muito... Assim, cara, como essas pessoas daqui se reinventaram. E se reinventaram a ponto de, tipo, de ser uma parada bizarra, de ser uma parada bastante tecnológica, eu acho a favela bem tecnológica. Além de um quilombo, é um quilombo futurístico assim... (...) Eu acho que é isso, assim, eu acho que é um quilombo, é na verdade... Nós somos já o resultado do quilombo que era panejado lá, né? No início da colonização, assim. É, nós já chegamos num lugar de tecnologia e de futuro que a gente já pode se considerar nesse lugar assim, eu considero a favela nesse lugar, um lugar bastante futurístico, bastante tecnológico. Que aí eu tô falando, tô repetindo tecnologia toda hora, mas é porque aqui dentro, pra mim, dentro desse conceito de afro futurismo, a tecnologia ela não tá num lugar só da internet, do virtual. Tecnologia tá no lugar de você aprender a manusear algum... Criar uma técnica em cima de alguma coisa assim. Por exemplo, o moto táxi, eu acho que é uma tecnologia. Explicadora, eu acho uma tecnologia. Explicadora tem aos baldes na Maré e aí, é isso, ter uma explicadora pra dar conta de uma educação podre que a gente tem, entendeu? Então é isso, acho explicadora uma tecnologia, acho os salões de cabeleireiro uma tecnologia, as lojas uma tecnologia, o tráfico uma tecnologia, acho que é isso, assim... Falando do tráfico de drogas, eu acho que há uma maneira, tem ali a maneira, né? De se pensar sobre a sociedade, o que a sociedade constrói em cima da coisa, mas tem a maneira como a funcionabilidade do tráfico, ela acontece. E quando você vai entendendo as coisas, você fala, caralho, é muito inteligente isso, esses garotos são muitos inteligentes. É muito bizarro a organização, como a organização é feita, como as ordens elas vem de lá da cadeia, mas elas

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

acontecem aqui, de como isso traz dinheiro pra eles, como eles vão recebendo também, e tiram eles de uma vida pobre, precária, né? Acho que de uma certa forma o tráfico também ajuda nesse processo de... Dessa libertação da pobreza, então como é um espaço tipo um quilombo, acho muito afro futurista. (risos), nesse sentido.¹

A interpretação trazida por Paulo Victor Lino não é de um quilombo nos moldes do período escravocrata, mas sim, um espaço de frequente aquilombamento onde diversas tecnologias foram sendo criadas para que fosse possível a vida, mesmo que inserida na trama colonial. Neste ponto, Paulo Victor Lino desenvolve a operação das tecnologias faveladas. São processos de criação que por serem muitas vezes estigmatizados ou criminalizados, não são enxergados como de grande valor para a funcionalidade da favela. Neste argumento, o morador disserta sobre a questão dos civis armados do tráfico ilegal de drogas, onde também, ali, ele enxerga como parte de uma tecnologia de sobrevivência. Um processo de se inventar e criar um jeito de se fazer algo. Neste caso, como uma forma de libertação da pobreza, mesmo que sob fortes consequências. Ao olhar para a sua Nova Holanda “do passado”, ou seja, a Nova Holanda de sua memória coletiva numa temporalidade encerrada ou que foi inserida em outro período, Paulo reflete sobre uma favela mais preta no passado, no sentido da livre execução de suas práticas religiosas, por exemplo:

Não, até da população mesmo assim, porque é isso assim, eu acho que é uma população mais... Vou falar que é de uma população mais preta, mas não no sentido de que deixou de ser preta hoje, mas existia uma relação com as tecnologias pretas, quando eu tô falando das tecnologias pretas eu tô falando sobre as relações religiosas, como existia uma relação religiosa muito profunda dentro da Nova Holanda. Desse respeito até mesmo do tráfico de drogas. Então por exemplo, tipo, quando era de ter vários terreiros dentro da Maré, eu lembro quando eu era novo tinha muito. Festa de erê na rua, mesmo assim, tinha na rua. Eu morava na rua Quatro aqui, e aí na rua Cinco tinha o terreiro do Derley que era um pai de santo, quando eu nasci ele já tinha morrido, mas o terreiro ainda tava lá que a mãe dele ainda era viva, a Maria Pobel. Então a gente tinha muitos espaços de terreiros na Maré. Tinha essa devoção, sabe? É que eu acho que ela foi se perdendo com a igreja, com a introdução das igreja, e conseqüentemente ela também foi trazendo alguns tabus desses que a gente tava discutindo anteriormente, sobre como a igreja vai construindo esse espaço, né? Um espaço patriarcal, um espaço onde que não há alternativa para outros gêneros, para se alcançar outros gêneros.²

Os terreiros situam-se na favela ancestral também como tecnologias, mas uma tecnologia, que de acordo com Paulo, foi perdendo espaço para a expansão das igrejas evangélica, muito presentes em sua família. Como uma pessoa LGBTQIA+, Paulo Victor Lino traz uma preocupação com esta transformação, onde enxerga

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

diversos tabus e preconceitos relacionados às questões de gêneros e sexualidade, com a profusão das igrejas neopentecostais na Maré.

Outras tantas tecnologias podem ser evocadas dentro da memória preta favelada, que afirma a funcionalidade de suas práticas e de seu saber sobre o território. A favela, assim, possui aspectos de uma cidade moderna, mas que se modernizou e se inventou a seu modo, como vemos neste outro trecho da entrevista de Paulo Victor Lino:

Favela pra mim, a favela pra mim é cidade. Gente, assim, eu acho que tem... Eu vou poder te dizer várias coisas aqui que é diferente daqui pra algum outro lugar, só que é como essas pessoas daqui construíram essa relação de exclusão. Tipo, delas se estarem excluídas, e mesmo tendo o entendimento de tá num lugar de excluído da cidade, eles vão construindo a sua própria cidade, entendeu? Então, quando você tipo entra na Nova Holanda você, é... Não tem, por exemplo, a Oi querendo vir aqui colocar internet pra você. Porque é área de favela, você não tem a Sky querendo vir aqui, porque é área de favela e você tem um gato, né? Sendo construído pra isso. É justamente esses moradores daqui entendendo... Eu nem entendo gato como lugar de roubo não, eu entendo o gato como um lugar também de tecnologia, assim, sabe? Porque é as pessoas daqui entendendo que, oh, não vai ter um investimento nem de empresas, nem do Estado nesse lugar, então nós vamos fazer esse lugar acontecer. Eu assisti... Quando eu fui assistir o Bacurau no cinema, eu falei: “gente, parece que eu tô assistindo a Nova Holanda!”. Porque é como eles se organizaram, como eles se organizaram ali pra sobreviver ali, sobre uma ausência do governo naquele lugar. E eu acho que é a mesma coisa, assim. Então, não vejo a favela dentro de um outro modelo que não seja o modelo de cidade. E de um modelo de cidade muito bem desenvolvido, mais desenvolvido até do que outras áreas da cidade, assim.¹

O “gato”, neste relato, é outro exemplo de tecnologia preta e favelada. No começo do CHP Nova Holanda, vimos que os gatos se tornaram, na realidade, uma invenção capaz de assegurar as condições mínimas naquele espaço, pois, de fato, o Estado não providenciou luz e água adequada para esta população. Hoje, temos também a necessidade do acesso a internet, e pelo fato de empresas em sua maioria não entrarem na favela, os gatos são reinventados como uma forma de inserção desta população no mundo digital, onde sem isso não haveria a possibilidade de acesso à internet, por exemplo, em diversas áreas da favela, mesmo nos dias de hoje. A reinterpretação do cinema brasileiro afrofuturístico, em obras como Bacurau, é também presente neste discurso, na construção de uma história não linear, onde passado e futuro se misturam.

É o caso desta memória acessada por Kelly Santos ao lembrar de sua infância, sob a referência de uma favela ancestral e tecnológica, lembrou-se de

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

quando era bem pequena e, por seus pais terem que trabalhar durante o dia, tinha que ficar sozinha em casa. Mesmo assim, se sentia cuidada pela coletividade favelada, que inventava ali uma tecnologia de cuidado das crianças de favela:

Aí minha mãe ligava para Associação de Moradores e aí: "Kelly da Rua João Severino, compareça a Associação", isso era uma coisa que era no alto-falante, então todo mundo, todo mundo sabia. Então eu, tipo, por um momento eu virei a "Kelly da Rua L", que aqui é Rua L, tipo, assim, da Nova Holanda. (...) Era ao longo do dia, até meu pai chegar do trabalho, ela ligava para saber se eu tava bem. Então ela mandava... A Associação era aqui no final da rua, então me chamava. (...) Esse monitoramento, mas só que, assim, várias crianças eram assim também. E, tipo assim, aí eu fico pensando, cara, isso é muito político. Essa é uma política de coletividade, na criação de uma... É o verdadeiro "é necessário uma comunidade inteira para criar uma criança". Era perfeito. Porque, tipo, era uma coisa que era para todo mundo, as pessoas não tinham telefone, aí a mãe tá no trabalho, preocupada com a criança, liga para a Associação dos Moradores, a criança vai lá falar. Minha mãe falava: "tá tudo bem, Mãe, você me ligou tem cinco minutos" (risos). Tipo, e aí hoje não, hoje você, sei lá, você dá um celular na mão da criança e você fica com WhatsApp, mas esse era o WhatsApp da época. Que era quando ela fazia isso. E isso era uma coisa que a gente não sabe, não tinha notícia... Não sei se, se isso é fato, mas eu não tive notícia de que isso tinha em outra favela. Acho que isso era uma coisa muito específica da Nova Holanda, né? Então é assim. É... E acontecia também de, às vezes, estarem me chamando, porque eu chegava da escola e eu fazia, tipo, festa, colocava uma pisca-pisca na parede, fazer um bolinho de fubá com lustra-móveis, assim, para fazer o bolo. Fubá com água, ficava aquela coisa mole. E eu gostava muito de Backstreet Boys na época, então eles "estavam" visitando a minha casa, e eu botava o som alto, minha mãe tinha... A gente tinha a casa, tipo, no tijolo, mas já tinha música porque a Nova Holanda é música. A Nova Holanda é barulho. (...) Quando minha mãe me chamava na Associação, o alto-falante me chamava, tinham vezes que eu não ouvia. E aí vinha um vizinho: "Kelly, vai falar 'oi' com a tua mãe". Já aconteceu, por exemplo, de um vizinho não conseguir me chamar dentro de casa e ele ir: "oh, tá tudo bem com ela, ela tá lá, tá ouvindo música", não sei o quê... "Ah, tá bom, mas depois pede para ela vir aqui" e aí "ah, vai lá, sua mãe quer falar com você". Isso aí me faz pensar hoje, assim, de como a... Acho que Nova Holanda começa para mim aí. São nessas memórias, nesse lugar, nessa construção, sabe? Desse coletivo, dessa ideia de... Do "nós por nós" que hoje a gente consegue teorizar, né? Hoje a gente consegue. "Eu sou porque nós somos". Hoje a gente consegue teorizar isso, mas sempre aconteceu, não é hoje, sabe? Sempre teve esse lugar político, esse lugar afetivo, esse lugar coletivo, esse lugar de construção mútua, assim, né? Cara, e eu acho que quando você me faz essa pergunta, é para esse lugar que eu vou, e eu nem lembrava disso.¹

O que vemos em Nova Holanda é o caso de uma tecnologia dos anos de 1980 que buscava resolver parte dos problemas relativos aos cuidados com as crianças em famílias onde pais e mães precisavam trabalhar diariamente, num contexto sem acesso a creches públicas de horário integral. A participação dos vizinhos neste processo é também notável, para se poder reafirmar a frase, entoada em favelas desde África: "é necessário uma comunidade inteira para criar uma

¹ Entrevista realizada pelo autor com Kelly Santos em 07/09/2022.

criança”, numa noção da infância e do cuidado infantil que cria um sistema de coletividade e um conceito de família ampliado, muito distinto daquilo que é prática comum em outras áreas da cidade.

Nos sistemas de cuidado, o papel das mulheres pretas é estruturante na dinâmica social das favelas. Como vimos nos relatos trazidos por Melo (2020), as mulheres pretas que se mobilizaram na criação da Associação de Moradores, e que conquistaram a escola, a creche comunitária e as melhorias no Posto de Saúde, são parte essencial de organização da política favelada. As mulheres pretas também estiveram muito presentes nas entrevistas, e são parte daquilo de positivo nas lembranças da infância de favela, num contraponto à necropolítica e a precariedade material, faziam e fazem com que a população preta e favelada continue viva para além do racismo de Estado, tecendo suas redes de solidariedade e de afeto desde a infância. Ao lembrar de suas memórias de infância, Paulo Victor Lino relata que:

E acho que a Nova Holanda é muito essa relação do coletivo. É... Eu sempre me vi, é... É isso, assim, as memórias que estão me vindo é... As memórias de infância, assim, e de como minha mãe ela, minha mãe solteira, né? Fui criado por mãe solo, é... Não porque meu pai morreu, porque meu pai fugiu. Meu pai morava a três ruas da minha só que é isso... Se ausentou da relação de paternidade. E minha mãe sempre trabalhou, e então eu tenho a memória muito assim, minha mãe saindo de manhazinha e só chegando em casa dez horas da noite. E nesse tempo inteiro eu era criado pelas minhas tias, assim, que tavam ali, então, como existe esse lugar da coletividade também e como é... As mulheres da minha família vão criando esses espaços de coletividade, como as mulheres de uma certa forma, as mães solos ali da rua vão criando esse espaço de coletividade com aquelas crianças, né? Porque, eu ficava correndo na rua e era um monte de outras crianças correndo na rua, então, como essas mulheres também vão controlando essas crianças, né? Lh, então, tem muito isso, assim. Quando eu falo do coletivo eu não falo nem só sobre a formação desse... Da formação da Maré, mas eu também falo sobre essa relação das mães, assim, de como as mães elas também vão criando esses espaços de afetividade, então, não sei, assim, essa é a memória que me veio.¹

O caso relatado por Paulo Victor Lino, trata da mãe que tinha que deixar seu filho em casa para passar o dia inteiro no trabalho, saindo de manhã e chegando apenas no fim do dia. Dessa forma, precisou contar com uma rede de apoio solidária nas ruas da favela, das outras mulheres pretas, as “tias”, as “vós”, as “pretas véias”, que são responsáveis pela gestão da micropolítica favelada e do cuidado das crianças, de forma orgânica.

No entanto, isso não se dava sem conflitos ou sem pesares, como vemos no caso de Kelly Santos, situada como uma mãe preta desta geração, com um filho de oito anos, e que vê o racismo e a violência do Estado cada vez mais intensa na

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

produção do genocídio da população preta e favelada. Mesmo amando Nova Holanda, e tendo gratidão por tudo que aquele espaço lhe forneceu, relata que sente muito pela vida de seu filho e do risco dele ser morto em alguma troca de tiros na favela, e por isso, buscava deixá-lo em outros lugares quando tinha que trabalhar (com o pai ou com familiares que não moram em Nova Holanda). Neste aspecto, Paulo Victor relata que a criação de espaços seguros pela atuação das ONG's foi muito importante na sua infância, adolescência e vida adulta:

(...) minha mãe sempre trabalhou e aí ela nunca queria deixar a gente em casa, então ela sempre colocava a gente pra fazer coisas pra fora, então fiquei estudando fora até meus, é... Na verdade, sempre estudei fora depois da 4ª série. Só quando eu comecei a ficar adolescentezinho aí ela começou a também me colocar em projetos. Então, por exemplo, se eu fazia um, estudava na [*Escola Municipal*] Berlim, né? É... Estudava na Berlim, aí depois fui fazer um curso lá no Piscinão de Ramos, aí as vezes eu comecei fazer um curso depois lá no centro da cidade. Depois que eu saí de Olaria eu fui estudar em São Cristóvão. Então, sempre teve essa coisa de andar pela cidade. Eu falo isso, assim, tipo, acho que hoje em dia sou muito que eu sou pela minha mãe, assim, porque é isso, assim, é... Não tem nada, porque às vezes as pessoas falam “ah, porque você é um preto diferenciado, você é um preto diferenciado”, só que o que me diferencia para as outras pessoas, para os meus amigos, por exemplo, é a faculdade, assim, é eu ter conseguido o acesso da faculdade. E a relação do estudo só se deu porque minha mãe falou: “você vai fazer tudo, mas o estudar você nunca vai deixar de estudar”. E ela sempre, tipo, abriu mão das coisas dela, da vida dela, pra que eu e meu irmão entrasse na faculdade. Então, ele não tinha, a gente não tinha uma outra alternativa que não seja entrar na faculdade, e aí é isso, assim. Tipo, ela não queria que a gente fizesse teatro, mas tá no teatro e tá estudando, então, ok! Mas aí sempre teve essa relação de, tipo, sempre a educação era o caminho, a educação sempre era o caminho. E aí hoje eu sou muito grato por ela, por isso, assim, eu me construo muito sobre ela, sobre a educação dela, assim.¹

Assim, estes locais de educação formal ou informal, nas favelas ou fora delas, são muito procurados por mulheres faveladas que estão na mesma situação vivida pela mãe de Paulo, que é de querer que os filhos tenham um futuro, uma vida, e um espaço seguro em relação às operações policiais e aos conflitos de civis armados, ao mesmo tempo que não podia, ela mesma estar presente no cuidado ao longo do dia por conta do trabalho. O espaço das ONG's na própria Maré, muitas vezes, ajudava a lidar com este problema, além de servirem como espaços formativos.

Por se tratarem, ao meu ver, da continuidade da rede sócio-pedagógica, construída desde a formação do movimento associativista na Maré, lá nos fins da década de 1970, trouxe este aspecto educacional para uma sessão particular do texto, que será desenvolvida abaixo. Neste sentido, venho entendendo estes espaços formativos das ONG's, de ações individuais ou coletivos informais, como

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

parte da oralitura da população preta e favelada. Espaços de transmissão da oralidade pela fala ou pela estética dos corpos, que também se conformam enquanto lugares de letramento racial e de práticas antirracistas, promovendo espaços seguros no contexto da necropolítica, ao mesmo tempo que apresentam possibilidades de enfrentamento da maafa.

5.6.3. Nova Holanda e suas oralituras

Como parte integrante das estratégias de sobrevivência e de criação de outros universos de possibilidades de existência, a população preta, ao viver a dupla consciência da raça, vai, também, criando espaços que garantem, simbólica e materialmente, a sua continuidade. Como relata Paulo Victor Lino:

Raça? Eu acho que falar sobre raça é de fato falar sobre um... É... Não tem como não falar (risos). Pode falar sobre um processo colonizador mesmo, assim, é... Que de fato vai trazendo marcas pra uma população específica, para populações específicas, porque eu acho que não tem como só a gente falar só de raça e falar só sobre o negro, né? Até porque a gente tem índio, eu não sei sobre a população indígena, mas eu vejo muito, é... A partir do momento quando eu comecei a me entender como negro, eu comecei a me... Não sei, assim, eu acho que... Foi uma chave de um entendimento, de um... Porque que de muitas perguntas que pra você não era resposta e vai se tornar resposta a partir daquele momento, daquele entendimento, assim. Então, como existe também ali uma, uma relação é... Genocida da história do Brasil, mas de sagacidade, também, você vai entendendo a sagacidade. Você vai não entendendo só uma sagacidade, mas eu não sei assim, é... Quase que como uma relação também de é... A partir do momento que você entendeu sua negritude você também começa a se ver no outro, assim. Então como você também vai encontrando pessoas que são pretas, que não viveram a mesma coisa do que você, mas tem alguma coisa ali no olhar daquela pessoa que te dá um... Uma ideia de coletivo (...).¹

É no olhar e no corpo das próprias populações pretas que a transmissão da ideia de comunidade afrodiáspórica vai se conformando. Ao longo desse processo, as sabedorias ancestrais, as tecnologias e as estratégias de sobrevivência e de (re)existência vão sendo passadas. Foi muito comum observar nas entrevistas que determinados espaços vividos pelos(as) entrevistados(as) ao longo de sua trajetória foram de vital importância para a sua conscientização enquanto sujeito(a) negro(a) e favelado(a). Busquei articular estes espaços como lugares de oralitura. Diferente dos *lugares de memória*, já discutidos anteriormente, os espaços de oralitura não tem, necessariamente, um desejo de se institucionalizar, mesmo que isso venha

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

acontecendo cada vez mais em Nova Holanda. Mais do que quererem se tornar parte da memória nacional/oficial, os lugares de oralitura são espaços de transmissão das possibilidades de vida da população preta, de criação de estratégias de sobrevivência, com também, os espaços por onde o descarrilhamento colonial é atravessado e transmutado em liberdade de escolha. São os espaços das encruzilhadas, que ao produzir outras centralidades discursivas, abrem caminho para que enxerguemos a vitalidade e a força construtiva de trajetórias sociais outras, sem os quais o genocídio negro teria consumado seu intuito primordial, de apagamento dos vestígios socioculturais destas populações. Como conta Paulo Victor em sua trajetória de problematização da questão racial:

É... Acho que foi 2009, 2010, uma coisa assim. Que é quando eu começo a fazer quatorze anos. Não, minto, foi antes. Foi 2008, por aí 2010 eu já tava no Ensino Médio. É... Mas foi isso, assim. A gente tinha essas discussão, discussões no... Eu lembro que a gente tinha, era lá no América Veloso, CMS Américo Veloso, no posto. Era um projeto de saúde, então acontecia dentro do posto de saúde, ali do Piscinão [*de Ramos*]. E aí a gente meio que recebia essas formações, né? Então iam sempre um profissional falava sobre o tema e a gente quanto adolescente tinha que multiplicar esse tema para outros adolescentes dali do... Daqui da Maré, do entorno. Onde a gente tinha que fazer alguma atividade em cima do tema, né? E aí eu lembro que teve um... Acho que era até Thiago o nome dele, que ele levou uma discussão muito forte sobre... Sobre cabelo, e eu falei uma coisa na época que me bateu muito hoje em dia. Que eu falei assim, ai, agora que eu vi uma pessoa (que agora, era na época que surgiu o Bruno Mars, assim, o Bruno Mars tava começando a bombar e ele sempre teve um blackzinho, assim, né?). Então, eu achava que todo mundo agora tava numa onda de ter blackzinho. Aí eu fui e falei assim pra ele: "ah agora o povo entrou numa moda de querer black". E já era careca, eu era careca, raspava a cabeça. Aí ele foi e falou assim: "será que é moda? Será que as pessoas, elas não aproveitaram a vibe pra elas começar a se reconhecer e começar a se ver?" Aí eu, hum, encolhi seco. Não falei mais nada. No ano seguinte está eu deixando meu cabelo crescer (gargalhada). Então eu acho que foi isso, assim, tipo, essas coisas, essas discussões vai colocando um entendimento, tipo assim, você é preto. Mas eu acho que a dimensão do racismo, né? E é... Eu acho que isso, que é o momento de como você vai começando a se entender preto, como a maneira como você se entende preto, que eu acho que é o momento do surto assim. (...) É uma das coisas que me marca muito, assim. Que eu comecei a adoecer muito sobre o racismo, por conta disso assim. Que aí você vai começando a entender, tipo, não foi só nessa situação, foi em outra situação, foi em outra situação, dentro das... Dentro de um lugar... Dentro de um lugar que você nem imaginava que poderia acontecer, com pessoas que nem poderiam (...) depois eu fui dando a dimensão, falei, gente, não isso tá até aqui na favela! Tá aqui para os moradores daqui também, foi difícil, mas, eu acho que hoje em dia eu tô mais calejado.¹

Ao entrar em contato com um espaço, o Posto de Saúde, que tinha atividades antirracistas e de letramento racial, o entrevistado se via refletindo sobre essas questões, tanto estéticas, em termos de entendimento de sua própria negritude, mas

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

também ao olhar para o latente racismo que afetava drasticamente sua vida, gerando adoecimentos, principalmente ao perceber o racismo na favela, ou mesmo em pessoas próximas, suas amigas.

Algo semelhante é observado na trajetória de Fernanda França, que vai lembrando de sua trajetória em relação às questões raciais, onde viu no espaço das ONG's, também lugares em que a discussão racial fez com que passasse a rever aspectos estruturantes em sua vida, quando se lembra do momento em que era aluna do CPV Redes da Maré, antes de virar professora de lá:

(...) eu tive uma professora de história, chamava Guaraciara, era uma mulher negra. E a Guara, eu era assim, sabe quando você olha para um professor e você é seu ídolo mesmo, né? E eu achava... Agora a Guaraciara, assim ficava nossa, caraca, cara. E ela tinha umas tranças, sabe? Usava trança, sempre chegava linda para dar aula, eu achava aquilo assim, falava, caraca, cara e ela trazia muitas coisas, né? Para dentro da história e eu nem, assim... Não era uma aluna que me interessava muito por história, né? Então assim, pela disciplina, não pela história em si. Mas pela disciplina eu ficava um pouco, e ela trazia muito isso, sabe? Então acho que com ela né? Eu tive um professor de geografia também, o Daniel que também, e era homem, e é um homem negro e assim ele trazia muitas coisas legais. (...) A Guará e o Daniel. O Daniel tenho o contato até hoje. E assim eles traziam essas coisas, né para as aulas. É, o Daniel trabalhava muito com música, né? Falava muito da África. Isso, falava de... Sabe? Então isso para mim começou a... Fora tipo as atividades em si do CPV [*da Redes da Maré*], sarau essas coisas. (...) Então, acho que no pré-vestibular foi quando eu comecei. E aí quando eu vou para faculdade e vejo... Cara, mano, eu vou para um curso, né? Que não é um curso é barato, né? Não é um curso barato. E que a maioria das pessoas são brancas, aí eu comecei também a me ver nisso, não só enquanto pessoa negra, mas enquanto favelada mesmo. Assim, porque você vai para universidade, meu irmão, infelizmente é isso, né? Então assim, eu, e aí na faculdade eu comecei a me desenvolver mais sobre isso. Mas de fato para trabalhar, colocar isso na Biologia, foi bem depois. Assim, depois de formada mesmo, assim, bem depois mesmo. Assim, 2015, 2016 que eu comecei cara, eu não posso mais dar aula de biologia que eu dou hoje assim, pensando... Porque eu também já tava lendo bastante coisa. Falei cara, eu não posso mais dar aula de biologia como eu dei até agora, não posso. Porque não posso ficar o tempo todo falando das mesmas coisas de que todo mundo já diz, assim. Eu posso, tenho que trazer outras referências pra galera, entendendo que pô, a maior parte das aulas que eu dou são dentro da Maré, são no lugar que eu moro. Então, né? Com pessoas que se parecem comigo. Eu... Eu não posso continuar reproduzindo isso, entendeu? E aí foi a partir disso, eu já tava aqui [*na ONG Luta pela Paz*], né? E aí, foi quando eu comecei a... O meu laboratório de desenvolver isso foi aqui, na Luta pela Paz, porque eu já tava aqui, eu entrei aqui em 2011. Eu já tava aqui e aí eu falei cara, quando eu entrei no reforço escolar eu falei poxa, eu vou desenvolver isso como reforço escolar.

Ao lembrar do seu próprio contato com espaços de formação, que foram também espaços de discussão racial e de letramento racial, Fernanda vai contando a história da sua atuação política hoje na Maré, por dentro das ONG's, mas tensionando a própria forma de funcionamento das ONG's, trazendo uma educação

antirracista para o trabalho na sua disciplina, a biologia, numa perspectiva afrocentrada:

Aí eu comecei a trazer experimentos. E aí, por exemplo, uma aula que eu dei ainda esse ano para eles, eu falei eu queria dar uma aula de fermentação para eles. (...) Só que eu já tinha, em outras pesquisas... Eu: “cara, onde que surgiu a fermentação? A fermentação surgiu no Egito, né?”. Aí eu falei, mano é isso. Aí eu peguei toda aula, né? Eu comecei a aula primeiro trocando uma ideia com eles para saber se eles sabiam onde era o Egito, peguei um mapa, que tem os mapas, né? Peguei o mapa-múndi, botei na sala. Vocês sabem onde é o Egito? Ai cada um foi falando um negócio. Aí teve um ou outro em cada sala que falava: “Ah, não, o Egito não é lá na África?”. Aí eu falei “tá bom, mas a África é o quê? É um país?” “Não tia”. Aí teve um que fala assim: “Ah, um estado.” Eu falei: “não gente, calma aí.” Aí, beleza, primeiro então vamos lá no mapa, eu botei todo mundo pra ir no mapa. Vamos lá no mapa. Primeiro vocês querem, vocês precisam encontrar a África. A África é continente, cheio de países, muitos países nesse continente. Aí eles encontraram. Eu falei: “beleza. Encontrou a África, encontrou continente, agora encontra para mim onde está o Egito”. (...)Aí depois que a gente trocou essa ideia, é... Aí eu contei para eles essa história, né? Que a fermentação veio do Egito, eles já tinham tido uma aula anterior, essa que eu te falei que eu dei, falei sobre Kemet lá no CPV [da Redes da Maré], eu falei aqui com eles, no contexto para idade deles. Eu “pô, Kemet, lugar que estudava filosofia, matemática, ciência, tecnologia, tudo.” Ai eu até troquei uma ideia com eles assim, sabe Wakanda? Era muito mais do que isso, sabe? E aí eles ficaram maravilhados. E aí beleza. E tipo fizemos esse rolê de localizar o Egito tal, contém essa história da fermentação. Final da aula foi quando, de fato, eu fiz um experimento de fermentação com eles. Eles ficaram malucos que quando tu faz o experimento, eles viajam (...). Aí eu botei o fermento biológico. Botei as paradas, e aí como uma bola de aniversário. E aí conforme ia inchando, né? Explicando para eles a fermentação. “Pô, tá vendo? Pô, professora e aí o pão veio lá do Egito?” “A fermentação veio lá do Egito? Como é que eles podem chamar de pão francês?” Aí a gente fez uma ótima discussão em cima disso. Eles: “pô, o pessoal rouba tudo mesmo, né professora?” E assim, isso. E aí eu falei cara, então beleza. Isso eu fiz esse ano. Mas assim anos anteriores a gente fez uma, uma coisa de é, trabalhar a questão da memória. Então levamos eles, muitos alunos aqui da Nova Holanda não conhecem a mata, por exemplo. Então levei eles para mata. Troquei olhar com ele sobre Maré, sobre como que rolou o processo da do Parque Ecológico e tal, e aí foi, foi fazendo isso. Mas assim, comecei mesmo com o reforço [escolar na Luta pela Paz] em 2016 para 2017.

São muitos elementos presentes na narrativa de Fernanda França. Primeiro vemos a busca de epistemes africanas ou pretas para se pensar o próprio ensino de biologia, onde nesta busca, ela resgata memória de Kemet, no Egito antigo, como um espaço ancestral da produção do conhecimento científico, muito presente em discussões sobre filosofia africana ou filosofia afrocentrada (PONTES, 2017). Com este movimento, amplia a prática antirracista para além de discussões legadas às disciplinas ditas “humanas”, como História, Geografia ou Sociologia, mesmo fazendo uso delas em suas práticas. Além disso, relaciona a sua prática ao cinema afrofuturista (DERY, 1994), como no caso do filme *Pantera Negra*, com representações positivas que estão marcadas em diversos momentos nas

entrevistas realizadas. No fim do trecho, Fernanda fala um pouco de como relaciona sua prática com a memória de Nova Holanda, onde discute racismo ambiental com visitas ao Parque Ecológico da Maré.

Ao longo desta trajetória, Fernanda França cria e passa a coordenar um conjunto de práticas antirracistas na ONG Luta Pela Paz que depois se torna parte do programa Sankofa, adotado pela instituição. Dentro deste programa, a partir de aulas de reforço à alunos(as) que participam de atividades ligadas ao, relata que foi criando alguns desdobramentos:

E ainda tá rolando, né? A gente ainda tá aí, porque o projeto Sankofa, a ideia dele é que ele não acabe, ele é um projeto de... De sustentabilidade mesmo. Então nós fizemos essa ação interna, que é o posicionamento e a estratégia. As ações de incidência, que são os jovens Sankofa, e os Pretos em Roda. (...) No ano passado, eles fizeram no ano passado, eles ficaram com a gente nós ficamos três meses juntos, com eles. Nossos encontros eram encontros de formação, e o encontro, e aí nesses encontros de formação tinha dividido assim, nós dividimos em como se fossem módulos. Aí nos últimos encontros né, no último mês, nós começamos a focar na pesquisa deles. Então nós construímos junto com eles. Na verdade, eles construíram né, junto com a gente, as perguntas. Todas as perguntas foram construídas por eles. Ah, o que que vocês acham da gente perguntar, quanto tempo que a galera tem é, faz, isso é, faz essa prática. Ah o que que vocês acham de perguntar se eles acham que a prática que eles desenvolvem, a atividade é uma prática antirracista. Por exemplo teve resposta que a pessoa falou: “não, não acho. Eu sei o que que é uma prática antirracista, mas eu acho que a minha é”. Teve resposta desse tipo assim.

Os jovens passavam por uma formação e depois disso começavam a pesquisar sobre práticas antirracistas na Maré, ao longo do trabalho, criaram um mapeamento de práticas antirracistas, que ainda está em fase de publicação. Alguns ex-alunos da Fernanda que participaram deste projeto, e de aulas no pré-vestibular da Redes da Maré, criaram um coletivo chamado Raízes da Mata que discute racismo ambiental e práticas de preservação na Maré. Além disso, a entrevistada conta também que criou o projeto Pretos em Roda:

Assim que acabou os Jovens Sankofa, nós fizemos um, o grupo de masculinidades, que era para discutir masculinidades negras, que era os Pretos em Roda. Que eram 20 jovens. 10 jovens da Maré 10 jovens da Pavuna. E aí esses jovens... É... Também tinham as temáticas que eles discutiam. Eles se basearam muito na metodologia que a gente usou com as meninas do Movendo Estruturas, que eu te falei que rolou em 2018. Eles se basearam nos temas, e a metodologia da forma que a gente fez com as meninas, de levar alguns temas, e eles também traziam temas que eles queriam discutir, por exemplo paternidade Negra, né? Então, eles traziam esses temas. E aí tinham momentos de introdução, aprofundamento. Eles produziram um podcast sobre masculinidades negras.

Como relata Fernanda ao longo da entrevista, o intuito é realizar um trabalho de base para a produção de novos quadros de coletivos e lideranças pretas na

favela que possam servir como agentes potencializadores destas discussões em todo complexo. Uma iniciativa similar à da rede sócio-pedagógica, mas neste sentido, através de uma temática específica, que tem como objetivo discutir questões raciais nos territórios. Além de práticas voltadas para grupos de jovens que participam da ONG, Fernanda relata que também há trabalho com escolas públicas na Maré, onde realizam oficinas ou outras atividades.

Como parte desta trajetória de conscientização racial e do início da militância pela questão da população preta na Maré, Fernanda França lembra da importância que teve algumas práticas antirracistas que participou também fora da Maré:

(...) é quando eu comecei também a participar de outras discussões, por exemplo, é... Sabe que a Katiuscia ela dá aqueles cursos de filosofia africanos? Sou apaixonada por ela. Ai gente... E aí assim, eu fiz o curso dela. Mas assim, foi um pouco mais para frente, eu já tava pensando sobre isso lá em 2015, 2016. Em 2018 eu consegui fazer o curso dela sobre, né? (...) Conheci via pesquisa, assim... (...) Pesquisando sobre, né. Ah, Katiuscia, não sei o que, eu falei pô, vou dar uma olhada. E aí ela tinha acabado de abrir um curso. O curso de filosofia africana no fundão. Aí eu falei, “ah, quer saber, vou fazer”. E fui fazer e fui fazer assim e ela tinha e ela veio aqui na Redes. O pessoal da Redes conseguiu trazer ela trazer para fazer uma roda de conversa com meninas, com mulheres jovens. E aí eu tava com um grupo de meninas aqui. (...) E aí eu levei esse grupo para encontrar com a Katiuscia. E aí comecei trocar uma ideia com ela, achava que ela era minha BFF, né? (risos) E aí falei “não Katiuscia, pô, as meninas tão num projeto, tô liderando o projeto com elas, não sei quê.” Ela até liberou umas bolsas para as garotas fazerem curso com ela. E aí, eu fui e fiz, e tinha feito esse curso dela de filosofia africana. Aí quando, quando eu fiz o curso dela eu falei cara, é isso. É sobre isso, a minha primeira aula no CPV esse ano.

Ela evoca, novamente, a ideia de quilombamento, e isso cria uma rede, assim como nos relatos sobre as pessoas da favela que se encontram fora dela e se identificam entre si. As práticas de uma pessoa, como no caso de Katiuscia Ribeiro, quilombola e professora de filosofia, trabalhando principalmente com filosofia Kemética, se encontra com as práticas que Fernanda já vinha pensando e fazendo. E isso vai ampliando as ferramentas de trabalho dela. Como é o caso do uso de jogos africanos que foi experimentando junto com seu companheiro, que é professor de matemática, morador da Maré, e também atuante em projetos antirracistas na favela:

Então a gente começou esses jogos, ele na verdade, uma pesquisa dele mesmo, ele sempre gostou muito de falar sobre etnomatemática. (...) Etnomatemática quando você consegue trabalhar matemática é... Dentro do contexto do local, do contexto daquele lugar, né? Das referências daquele lugar. E aí ele começou a pesquisar sobre a Etnomatemática. E aí ele descobriu a afroetnomatemática, que foi a afroetnomatemática. que ele trabalha hoje. Afroetnomatemática. Tipo assim, ele fez assim, ó, tipo aquele emoji do WhatsApp que explode assim. E ele pô, é isso. Ele sempre

trabalhou muito com jogos de lógica, ele sempre ensinou a matemática a partir de jogos de lógica. Ele sempre gostou de trazer essa coisa lúdica para matemática, porque a galera sempre tem essa coisa da matemática aí, chato”, e ele cara, eu falo para ele cara, todo mundo tivesse um professor como você, mano, ninguém teria problema com matemática. E aí ele sempre trabalhou muitos jogos, e aí quando ele descobre a, a etnomatemática e, mais para frente pra frente a afroetnomatemática, ele começa a trazer os jogos de lógica africanos. Que aí cara, ele descobriu vários assim, vários jogos assim, até, e jogos que inspiram não só o pensamento da lógica em si, mas de coletividade. Porque nenhum desses jogos é assim eu vou jogar, você vai perder e acabou. Não é isso, é pensar no coletivo. Tipo, como que eu posso jogar no coletivo? Isso. Então por exemplo, eu tenho o shisima. É, tem um que ele gosta muito que é o mancala. Tem um livro falando sobre o mancala, eu até comprei um para ele, um tabuleiro mesmo oficial do mancala que é bonito, tabuleiro de madeira. E aí as sementes do mancala, a peça, né? São tipo sementes, né? (...) São jogos todos para você pensar, fazer aquela estratégia, mas ao mesmo tempo é colaborar com quem tá jogando com você. E aí ele começou a fazer isso nas aulas dele. De todas as turmas que ele pega em qualquer lugar por exemplo, hoje ele dá aula no ensino médio, né? Primeiro, segundo, terceiro ano. Então todo mundo em algum momento ali do semestre tem uma atividade de desenvolver. Ah, mas não é só fazer o jogo. Pesquisar a história do jogo, entender de onde vem, de qual país está vindo, de que povo tá vindo, e a partir disso, fazer o jogo depois. E aí me falam: “não, vamos fazer com os materiais que a gente tem”. Tanto que tem os alunos fazem material com caixa de ovos... Eles que vão produzindo. Ele vê como é que é o tabuleiro. Vamos supor, ele vê como é que é o tabuleiro? Ah beleza. Tabuleiro é desse jeito? Então eu vou, ele, vou falar para eles qual é os materiais que eles podem usar. Usa tampa de garrafa PET, caixa de ovo, os alunos têm liberdade para criar, entendeu? E aí assim, ele começou a desenvolver muito isso assim de, de pensar como que ele conseguiria trazer isso para matemática, né? Trazer esse estudo da Matemática, afro centrada, assim. Muito louco. E assim, foi assim que a gente começou tudo aqui. Eu acredito assim, que para ele, o laboratório dele também assim, como eu falei cara foi aqui. E assim, deixa até ver se eu acho aqui no shisima para você ver. (...) O cuiá é um outro jogo. (...) O cuiá, você começa com 10 peças. Mas você bota quatro dentro do Tabuleiro isso outras seis fora. Então, toda vez que você tá com cuiá com uma peça só, você pode adicionar as outras três para completar quatro, até terminar. Então você tá jogando em dupla, aqui no cuiá. Então você vai movimentando, esse você pode por exemplo capturar a peça... É tipo uma dama.

Aliando a prática sócio-pedagógica aos jogos, Fernanda relata que tem grande participação de jovens em espaços públicos. É interessante pensar em estratégias de criação de jogos africanos pelos próprios jovens e crianças. Um espaço como a Maré, onde muitas crianças não têm condições de terem um celular, por exemplo, que acaba sendo uma plataforma bastante utilizada para os jogos infantis e adolescentes nos dias de hoje. Assim, podem aprender outras formas do brincar, de criar a própria brincadeira, à medida que aprendem sobre as origens africanas destes jogos e passam, além de discutir o racismo, também a se apropriarem de objetos culturais positivos da população preta. Além de realizarem as práticas em seus ambientes de trabalhos ou de forma voluntárias em alguns

espaços, como em escolas da Maré, Fernanda conta que leva estas formas de aquilombamento e de aproximação com a ancestralidade preta para sua casa:

(...) Aí tem um livro falando sobre metodologia do mancala, sobre como que você desenvolve é, as habilidades através desse jogo. Cara, lá em casa, as crianças todas jogam, assim. Tem dia que, quando tá com a gente todo mundo lá, “aí vamos jogar mancala.” Aí o Diego [seu companheiro] senta com eles lá e vai fazendo tipo duplas, né? Ah Dandara [sua filha] e o meu enteado tem 15 anos, né? O João, joga eles dois. “Ah, pai, Dandara me ganhou as quatro vezes”. A Dandara fica, tipo “mãe, ele é mais velho e eu ganhei”. Então, tipo assim, é um rolê que a gente traz para eles, não que eles não possam jogar os outros jogos, mas pô uma referência maneira para caramba, sabe? De você desenvolver isso com eles de pô, são jogos que, que são jogos de lógica africanos, você trazer essa referência acrescentada para eles sabe, importante para caramba. E aí a gente treina com eles para fazer também com os alunos, assim. Todos os jogos que..., Diego cria jogos também, é muito maneiro.

Desta forma, as práticas afrocentradas não ficam apenas nos espaços formais ou informais de ensino, mas também se tornam práticas comuns do dia a dia em família, transformando-se em espaços de afeto entre as crianças da família ou crianças agregadas, que passam a também serem agentes de transferência da ancestralidade preta quando jogam os jogos em outros espaços.

Outra prática, que ao ouvir e interpretar as entrevistas, fui entendendo também como parte desta oralitura preta e favelada, presente nas práticas dos(as) entrevistados(as). É o caso de algumas atividades relatadas por Douglas Oliveira, em seu trabalho na biblioteca Lima Barreto. Além de um espaço de estudo e destinado para o acesso à leitura, Douglas desenvolvia uma prática de contação de histórias e de acolhimento, como relata:

Oficialmente falando eu era um auxiliar de biblioteca. Alguém que tinha responsabilidade de cuidar de um acervo local de livros e de possibilitar o melhor acesso. O melhor acesso qualitativo da informação para aquele, para aquela pessoa que chegava lá na... Naquele equipamento cultural, mas nisso acabei me descobrindo como educador, como liderança, como amigo, como conselheiro, como psicólogo... Cara, tinha gente que ia na biblioteca só para chorar, mano, comigo, tá ligado? Que ia naquele horário, falava "vem esse horário", chegava lá e ficava duas horas falando da vida, chorando... E recebia os conselhos, tá ligado? (...) : Ah, eu acho que ela [*a biblioteca*] é uma cidade de refúgio, é um lugar de refúgio pras pessoas. É um lugar onde as pessoas conseguem... Parar um pouco do seu dia e pensar um pouco na vida. É um lugar onde as pessoas podem abrir o coração. É o lugar onde as pessoas podem expressar confiança. Quando uma mulher que tá em casa, que ela precisa fazer os afazeres dela de casa ou ela... Uma mãe solteira, chega e deixa a filha dela durante uma hora lá, tá confiando que aquelas mulheres e aquela galera vai cuidar bem da filha dela lá, tá ligado?¹

Dessa forma, o trabalho na biblioteca significava muito mais do que a leitura de livros ou o controle do acervo. A biblioteca passava a ser um espaço de

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

acolhimento de jovens e crianças que, como relata, às vezes vinham apenas para conversar com alguém, para pedir um conselho. Além disso, constituía-se como um local seguro para as mulheres deixarem os filhos por algum espaço de tempo. Ali naquele espaço Douglas acaba se formando enquanto um educador, o que vai marcar sua vida até os dias de hoje, e que se torna parte da sua prática corriqueira dentro da favela.

Além disso, em sua atuação na biblioteca, comenta que muitas vezes conseguia fazer passeios com os jovens que frequentavam os espaços, indo para outros locais da cidade:

A biblioteca também ela faz os passeios... Pô, tem criança que nunca viu mar, mano. A gente pega e leva pra dar um rolê... Então, assim, mano, chegar com uma criança de seis... Sete anos. Nunca saiu da maré, tá ligado? Nunca saiu da Maré! [enfático] Ou então, tipo, pegar... Levar num ônibus com... Pra assistir um filme, lá na zona sul (...) Às vezes aparecia, tipo... [fala do transporte, que as vezes conseguiam] Essa coisa assim, pô, tem verba pra fazer isso e levar para assistir ao filme ou então o cara do filme quer levar vocês, "bora, bora", leva... Leva um lanche. Aí chega lá, pô, "hoje a gente antes... Depois do filme, a gente vai dar uma volta na praia", aí leva lá na Urca. Aí anda aquela subidinha, daquela trilhazinha na Urca... Mano, aquilo ali marcou a vida da criança para sempre... Pra sempre, tá ligado? Então, assim, eu presto muita atenção nesses detalhes, mano, porque, assim, são coisas tão... Eternizadas no coração dela, daqui há 30 anos a criança vai lembrar de mim, mano. Eu fiz essa experiência esses dias. Eu me descobri conscientemente como educador na biblioteca. Tipo de... Acender a luz: "caralho, eu sou isso!". 'Pum' caiu o discernimento, uma conversão! "Pum", caraca...". A magia da revelação. As crianças frequentavam aquele espaço que chamava biblioteca de adultos, só que mudou o nome, não era mais aquilo porque elas... Eu ajudei muito nessa ponte, de desconstruir isso... De fazer com que as crianças acessassem a biblioteca lá do segundo andar, porque tem o primeiro andar que é a biblioteca infantil e tem o segundo andar que é onde ficam os adultos e os adolescentes. (...) A criança vinha fazer a atividade de contação de estória lá embaixo, ia em casa, tomava um banho, pegava a mochila e ia fazer o dever de casa lá em cima. E as vezes eu ajudava essa criança, lá em cima. E eu ajudando ali, ajudei a criança a escrever, mano, as primeiras letras, os primeiros nomes, as primeiras... Os primeiros números. E eu em casa, me emocionei que eu falei "caraca, mano, eu sou professor, sou educador". Educador foi a palavra que veio.¹

Dessa forma Douglas transformava o espaço da biblioteca, às vezes terreno bastante distante da realidade de jovens de favela, em espaços de transferência de conhecimento, de acolhimento, e, também, como parte da formação em leitura e escrita. Na época em que concedeu a entrevista, já não mais trabalhava na biblioteca, mas começava a levar parte deste trabalho para crianças nas ruas da favela:

(...) Então, eu tô muito na coisa de já aos poucos começar a levar revistinhas, gibis pra elas. Tipo, assim, introduzir elas, num... Num outro rolê

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

que elas não estão acostumadas de... De educação mesmo, de leitura. Que na biblioteca era muito simples para mim de chegar, contar uma história, brincar com as crianças. Só que ali na rua... É rua mano, elas não tão acostumadas a chegar com gibi, uma historinha. Então, assim, eu falei... Eu pensei: "pô, vou começar a fazer isso aqui devagarzinho"¹

Eu mesmo frequentei muitas vezes a biblioteca Lima Barreto, e me recordo que era um espaço ideal para estudar, conversar com algumas pessoas, se sentir acolhido. Realmente é muito distinta de grande parte das bibliotecas que já frequentei. No entanto, o paradigma da ausência/potência também se impunha naquele espaço. Enquanto para nós ela era um espaço vital para o território e para as atividades que ali ocorriam, e onde era possível observar processos de aprendizagem, com jovens da favela que aprenderam a ler naquele espaço, também presenciamos alguns dias muito difíceis. Talvez muito em resposta à estes desafios, os trabalhadores ali acabavam passando, obrigatoriamente, por muitas situações de acolhimento das crianças, e acabavam tendo uma postura bastante diferente de outras bibliotecas, como relata Douglas:

E é maior doidera porque, tipo assim, a gente, às vezes ia nas outras bibliotecas pra tentar aprender a experiência com eles, mas no fundo eles que tinham que vir aqui pra poder pegar a visão das coisas, tá ligado? (...) Eles não têm experiência de, porra, no meio de uma operação policial, você tem que acalmar as crianças. Caveirão aqui e os cara trocando tiro... E botar as crianças deitado no chão e uma tia... Resistente uma tia, uma contadora de estória resistente, contando estória pras crianças no meio de uma operação policial para acalmar elas.²

A biblioteca se torna também em espaço de proteção à necropolítica. Ela passou por muitos momentos dramáticos em termos de operações ou conflitos de civis armados. A localização dela é bastante sensível, pois fica próxima a uma área de conflito armado³, e é onde, muitas vezes, as cenas mais fortes das operações policiais acontecem. Não tive nenhum intuito de perguntar sobre a violência em Nova Holanda, em nenhuma das entrevistas, pois penso que o objetivo e o recorte do trabalho se dá em tentar descobrir melhor o que a favela vem produzindo em termos de reflexões, ações ou mesmo formas de (re)existência. Mesmo assim, algumas questões ligadas à violência policial ou de civis armados, obviamente, apareceram, como neste relato da biblioteca:

¹ Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

³ A biblioteca se localiza na Rua Sargento Silva Nunes, em uma área pertencente à facção de civis armados chamada de Comando Vermelho. No entanto, se encontra em uma área em que muitos dos conflitos entre facções acontecem, ou mesmo, são sentidas à média distância. Por estar próxima da rua Tancredo Neves, fica na mira dos conflitos que ocorrem na "divisa", a área de fronteira entre o Comando Vermelho e o Terceiro Comando. É uma das áreas mais problemáticas do Complexo., em termos de segurança pública

Eu lembro que a gente fica deitado no chão... Tava deitado no chão, às vezes no corredor, tá ligado? E ela contando histórias para poder acalmar as crianças, tá ligado? (...) Eu tava nesse momento. Eu tava também em outro muito marcante, era numa operação de 2016... Em que a biblioteca infantil foi metralhada pelo caveirão [*da Polícia Militar*]. Tava no prédio eu, Fagner e o Henrique Gomes. Eu, Fagner e o Henrique Gomes. O Henrique Gomes e o Fagner estavam na sala do "bom na lata", eu tava na sala da biblioteca de adultos sozinho, no segunda andar. E a biblioteca infantil tava vazia. A biblioteca, ela abria às manhãs. Naquele dia específico a Cláudia se atrasou e não conseguiu chegar por conta da operação. Naquele dia específico, ela não conseguiu chegar no horário. E a operação foi pela manhã, né? Aí eu... Tipo, "bala comendo, bala comendo, bala comendo, bala comendo", aí eu to lá em cima e escutei um barulho assim: "palalalalalala" [*enfático, como se fosse barulho de tiros metralhando*]. De escutar de bala... Pegando em metal, mané. Mas assim, de boa para mim, eu falei "cara, foi muito perto disso", mas eu senti como se tivesse me atingido, tá ligado? Não fisicamente. Mas assim... [*bate forte com as mãos no peito*]... Senti... Afetado, impactado pessoalmente com aquilo. Aí o Fagner Henrique entrando: "caralho, mané, isso tá muito perto", não sei o quê... "Porra, bora lá pra frente", não sei o que... Aí a gente foi lá pra frente... Tipo assim, a Luciene é... Ela me dava esporro porque eu sempre quis ficar lá, tá ligado? Tipo, eu não queria fechar a biblioteca por causa desse bagulho, tá ligado? Eu queria... Queria que continuasse o trabalho. Não continuasse atendendo pessoas, mas assim, porra... É... Porque, tipo assim, quando tinha operação parava tudo, mano. Da Redes, tá ligado? Eu vi isso, me incomodava muito. (...) Aí, beleza. Aí, quando chegou lá na frente, eu tava com a Luciene, aí Luciene chegou era meio dia, na hora do almoço, meio-dia, eu, Fagner, Luciene e Henrique, aí chegou. E Dona Helena. Aí chegou alguém na porta de trás ali da REDES da Maré e deu uma notícia assim: "caraca, vocês viram o que aconteceu lá na biblioteca de vocês?". Aí a gente: "o que cara? que que houve?". "Porra, vai lá ver, a biblioteca tá toda metralhada, mané!". Tipo, deu maior arrepio... (...) A gente tinha saído dela. O momento do metralhamento foi naquela hora que eu escutei aquele barulho muito perto batendo com metal. Aí deu um tempo. Aí eu, Fagner e Henrique saímos. A Luciene não tinha chegado. Fomos lá pra frente. Na hora que eu cheguei lá na frente a Luciane chegou logo em seguida, na hora do almoço. Era meio-dia. Não... A gente... Na entrada da recepção, a gente tava ali na porta da recepção... Alguém chegou na porta de trás ali da REDES, que tem aquela janela e foi dar a notícia pra gente do que eles viram! (...) A gente não sabia que tinha acontecido.¹²

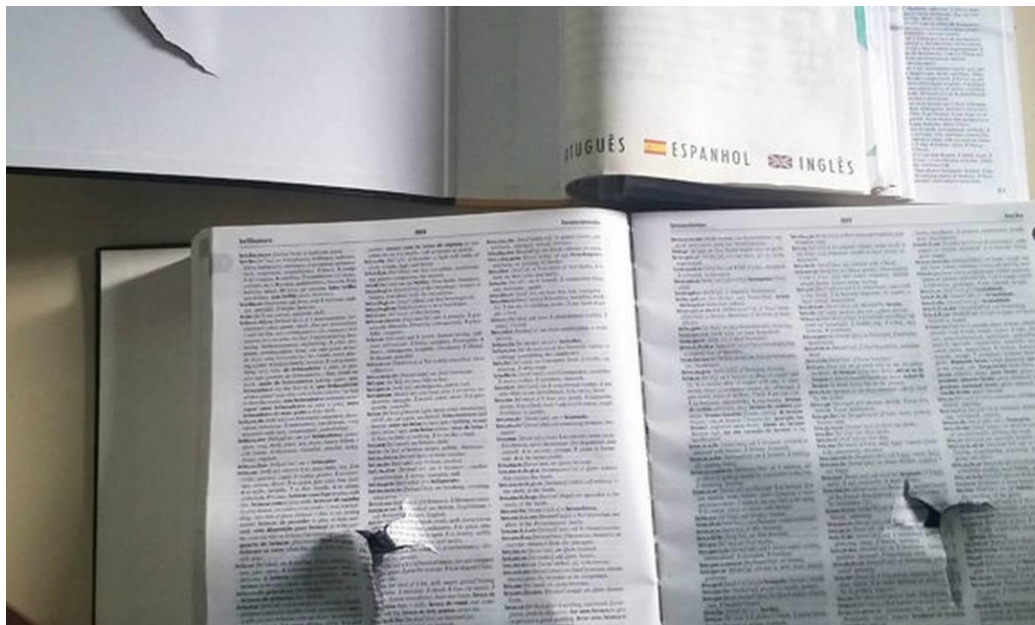
O relato de Douglas diz respeito ao evento acontecido em 26/06/2016, que se tratou de uma operação da polícia civil, com o objetivo de encontrar um civil armado, com quatro "caveirões"³ circulando a favela, policiais invadindo casas e três moradores mortos. A biblioteca ficou bastante afetada, com marcas de balas em paredes, livros, vidraças (figura 12). Felizmente, por conta da operação ter começado mais cedo, nenhuma criança tinha ido para a biblioteca naquele dia, e por uma questão de sorte, os funcionários, como Douglas, não estavam lá no momento exato dos disparos.

¹ Todas as pessoas citadas eram trabalhadoras da Biblioteca naquele dia.

² Entrevista realizada pelo autor com Douglas do Nascimento Oliveira em 14/05/2022.

³ Nome dado aos carros blindados da polícia militar ou civil no Rio de Janeiro, ligado, principalmente, aos blindados do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro (PMERJ). Os blindados tendem a ser todos pretos, com o símbolo da caveira desenhada.

Figura 12: Livros alvejados na operação que atingiu a Biblioteca Popular Escritor Lima Barreto.



Fonte: Jornal O Globo (26/06/2016)¹

Para além das tecnologias, ferramentas de transmissão da oralidade e da ancestralidade preta e favelada, alguns contornos passam a ser construídos pelos grupos do presente, num momento que busca interseccionalizar as experiências de raça, gênero e sexualidade. Uma dessas dimensões, já abordada, é o caso das mulheres pretas de favela. O outro ponto que eu senti necessidade de aprofundar, pelo conteúdo das entrevistas, foi a questão LGBTQIA+ em Nova Holanda, e de como essas memórias vêm sendo agenciadas.

¹ Foto retirada da manchete do Jornal O Globo. Busquei em diversos jornais, mas em todos, o nome da biblioteca estava errado, chamando-a de Biblioteca Maria Clara Machado. Nem mesmo o nome correto deste espaço, tão importante para moradores(as) de Nova Holanda e da Maré, brutalmente violentado pelo Estado, foi preservado na memória do ocorrido pelos meios jornalísticos. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/biblioteca-infantil-atingida-em-tiroteio-na-mare-19584643>

5.6.4. Nova Holanda se lembra de suas “corpas”¹ dissidentes

A diversidade de gênero e sexualidade são elementos fundamentais para entendermos as diferentes cosmografias pretas e faveladas. Ao longo da entrevista com Paulo Victor, fui entendendo melhor como que esses grupos vêm se organizando na Maré hoje, com um trabalho em pleno desenvolvimento no campo da Memória. Como conta o entrevistado, habitar o espaço da favela como homem preto e homossexual lhe rendeu alguns contornos específicos, e que traz algumas contradições à sua plena vivência favelada:

(...) então, é isso, assim, eu tenho muitos amores por esse espaço, também tenho muitos ódios a esse espaço. Eu não vou dizer que é um... É um mar de rosas, né? Principalmente tratando o... Tratando por eu ser uma pessoa gay, né? Num espaço em que o poder paralelo é um poder é... Homofóbico, LGBTfóbico, no modo geral, machista, evangélico e isso vai também é... Dizendo como eles vão conduzir, como as pessoas LGBTSQIA+ que moram nesse território vão também tendo que se entender nesse espaço, né? Pra não, não, acho que não tem como não sofrer nenhuma violência, mas é como você também vai evitando certas coisas que é nítido assim. Cada esquina que você vira é um: “viado!”, é um taca pedra, é um cospe, é... Uma vez eu tava passando com uns amigos meus e aí cuspiram de lá de cima os meninos de lá, então, dessas coisas... De tacar pedra também. Geralmente tacar pedra dá muito no carnaval, porque a gente sempre sai de roupa (risos), roupa feminina, né? No carnaval e aí, não sei, vira e mexe você só vê a pedra passando assim do teu lado, nunca me acertou, mas também é um episódio que é frequente, aí tu vai reclamar com quem? Se as pessoas que estão fazendo isso são exatamente as pessoas que são, que dão a ordem no espaço? Então, tem isso também, mas também, assim a gente tem o Conexão G falando sobre história, né? Tem o Conexão G que é uma ONG LGBT que tá aqui na Maré desde 2006, e que também tá aí dando a cara a tapa pra essas situações mesmo. Esse ano a Gilmara que é a presidente da instituição, tava fazendo até um mapeamento da violência LGBT dentro do território, justamente pra também a gente é... Escrever sobre isso e também encontrar uma solução sobre isso, né? Porque não dá, não dá mais pra estarmos numa situação em que a gente está em vulnerabilidade o tempo inteiro.²

Quando ouvi pela primeira vez o fato de que ele recebia “pedrada na rua”, confesso que perguntei de novo para saber do que se tratava. Não conseguia enxergar ou mesmo achar possível, enquanto homem hétero, a ocorrência corriqueira daquele fenômeno. E ao longo de sua fala, fui entendendo se tratar de uma situação com forte influência de marcadores de gênero e orientação sexual, comum à população LGBTQIA+. Além disso, Paulo traz a complexidade de ser *gay* num território controlado por civis armados que muitas vezes são homofóbicos, e, de acordo com sua visão, há uma relação específica desta população com a expansão

¹ Menção ao uso do termo “corpa” por travestis no intuito de desconstruir da palavra corpo a performance dominante masculina, que serve, de forma generalizante, para representar corpos de diferentes gêneros (LINO, 2022).

² Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

de algumas igrejas evangélicas na favela. Em sua experiência, como filho de família evangélica, relatou ser enxergado de forma estigmatizada, tido como fora das normas morais de algumas destas instituições.

Além disso, quando pensamos na intersecção entre gênero e raça, para além da divisão binária entre homens e mulheres, algumas questões aparecem, e ficam muito explícitas na fala do entrevistado:

Então como você também é... Vai encontrando pessoas que são pretas que não viveram a mesma coisa do que você, mas tem alguma coisa ali no olhar daquela pessoa que te dá um... Uma ideia de coletivo, apesar de eu não concordar com essa ideia de que a negritude é coletiva, (risos). Mas, não sei, assim... (...) Não acho. (...) Eu acho que ela é heterossexual, sobretudo (risos). (...) Heterossexual. Eu acho que muita coisa que é pregada sobre a ideia de uma negritude, de um movimento negro sempre vai se dar sobre essas relações binárias entre homem e mulher, é... Tanto que eu fico, assim... Por exemplo, quando começou-se uma discussão sobre as mulheres negras, sobre a solidão com a mulher negra e tal, aí você vai ver de um lado os homens reclamando. Os homens pretos reclamando sobre essa relação da solidão que se dá também sobre o homem preto. E de fato, quando a gente tá falando sobre racismo, ela vai ser ampla, ela vai ser tanto pra homem quanto pra mulher e vai... Todos vão vivenciar essas experiências de maneiras diferentes, mas vão vivenciar essas experiências, é... Só que quando a gente tá falando, por exemplo, sobre uma violência contra a mulher, a gente tá falando de uma violência que também é gerada por esses homens e aí, é essa dimensão que eu acho que não conseguem, é... Que alguns homens não conseguem ter. E aí, fica nessa discussão binária: “ah porque o homem também acontece isso”, “que a mulher acontece isso”, só que a gente precisa olhar como um todo, a gente dentro de uma, é... Um movimento negro a gente não tá falando só sobre homem e mulher, a gente também tá falando sobre bichas, sobre travestis, sobre pessoas, é... Com algum tipo de questão, então tem especificidades que são ignoradas porque a discussão da negritude é a central e aí acaba, é... Aí eu acho que acaba não sendo coletiva dentro desse sentido, entendeu? Eu acho que é... Somos coletivos até a página “A”, na “B” em diante cada um segue com o teu. Então, tenho essa, esse incomodo, mas ao mesmo tempo também não é um incomodo que eu vou entrar em disputa, né? Até porque é isso, acho que também não dá pra nós negros se desmobilizar e dar forças ainda maior para a um sistema racista, capitalista que vai minando a gente. Então, também tenho feito esse trabalho, tipo, assim, cara você é insuportável, mas eu vou te engolir porque você é preto (risos). Eu vou te engolir porque você é preto, mas... Quando tiver só nós dois eu vou te meter a malha (gargalhada), tem que fazer isso. Aí é basicamente isso, mas eu acho muito isso, assim, que a negritude ela é a raça, né? Quando eu entendo sobre raça, eu entendo muito desse lugar de eu me encontrar, entendeu? A partir do momento que eu vou entendendo as discussões sobre raça eu vou me entendendo dentro dessas discussões. É um lugar onde que eu me encontro e eu vou encontrando semelhantes e aí vai desses semelhantes se eles querem construir alguma relação boa ou não também, né?¹

Ao pensar na negritude e de como ela o ajuda, enquanto estratégia identitária e marca simbólica que gera agregação social em sua experiência favelada, elabora uma crítica, dentro da sua experiência de negritude LGBTQIA+. De acordo com ele,

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

a negritude vêm se manifestando historicamente de forma binária, onde as representações de homens e mulheres pretas ganham bastante espaço nas discussões entre os movimentos políticos da população preta organizada. No entanto, os sujeitos que se colocam numa identidade de gênero transitória, ou mesmo não cisnormativa, tornam-se apartados daquilo que se convencionou chamar de negritude. Muito por conta desta crítica é que Paulo Victor Lino, junto com seu(sua) irmão(irmã) Wallace Lino, passaram a revirar a memória LGBTQIA+ da Maré. Se a negritude e a favela lhes são ambientes propícios para a transmissão de tecnologias através da oralidade e ancestralidade favelada, seria preciso buscar as cosmografias que lhes cabem dentro de suas experiências enquanto população LGBTQIA+, e assim, iniciaram o trabalho de resgatar memórias pretas trans na favela. Este movimento, obviamente, não é feito de forma individual pelos dois, e de acordo com Paulo Victor, fazem parte de um momento em que há um maior empoderamento da população trans e gay na Maré, inclusive ao confrontar homens ligados à grupos de civis armados:

(...) agora recentemente é... Acho que também começou a gerar o movimento dos homossexuais e das trans também é... De denunciar. Porque, assim, os meninos batem [*civis armados que batem, fisicamente, em pessoas gays e trans*], mas de madrugada, tá todo mundo ali no aplicativo querendo um sexozinho, uma gozadinha no final do dia, né? Pra relaxar e dormir tranquilo (gargalhada). E aí é isso. Agora entrou numa onda de denunciar, então é isso se você for me bater, eu vou falar pros bandidos que você já me comeu, que você já fez isso comigo ou a gente já fez aquilo. Então, agora tem uma série de bandido que tá começando a ficar de castigo, porque se relacionou com homossexual e aí eu acho que isso de uma certa forma é... Dá margem para os bandidos continuarem a querer, na verdade, somar este ódio todo aos homossexuais. Porque é isso, assim, eu quero, eu tenho um desejo escondido, mas eu tenho que reprimir este desejo, porque senão eu vou ficar de castigo, né? E eu não quero ficar dentro de castigo, dentro da minha empresa (risos), eu associo o tráfico como uma empresa. Que é como eu penso também, de uma certa forma, e aí é isso, assim. Então, é muito mais fácil eu mostrar que eu odeio aquele ser do que eu... Tenho ali uns desejos escondidos por ele. Mas, é isso, é complicado, mas a gente vai aprendendo a empurrar com a barriga. E eu acho que hoje em dia as bichas tão muito mais pra frente, nesse sentido comparado, por exemplo, a 80, 90 até 2000, não tinha tanta, elas não tinha tanta liberdade de ser mesmo, assim. Hoje em dia eu vejo até as bichas mais novas do que eu. Adolescentes já mandando tomar no cú ou batendo boca, e se o bandido falar alguma coisa responde na hora. Eu não tinha essa coragem quando eu tinha a idade delas, eu não tinha isso (gargalhada) e eu olho pra elas... Teve uma vez que eu tava passando na rua, aí era umas bichas muito novinha, tu via na cara delas uns 12, 13 anos e aí tava passando uns caras que começaram a mexer com “uh!, ih!”, aí elas começaram a gritar: “vai tomar no cú!”, que não sei o quê, não sei que lá, aí eu fiquei, assim, tipo assim... Não as bichas gritando com... Com os meninos, é... Com os bandidos, “vai tomar no cú, me respeita”, que não sei o que, eu fiquei, assim, parado olhando pra cara delas. Aí elas: “eu tô errado, eu tô errado bicha?”. Eu: “não tá certona (gargalhada)”. Aí eu falei

com elas, cumprimentei e saí andando. Mas eu fiquei chocado, porque, assim, com 12 anos, assim, já. E eu acho que tem que ser assim mesmo, tem que ser assim mesmo, botar banca, porque senão tu é engolida.¹

Ao mesmo tempo em que relata uma presente violência contra a população LGBTQIA+ na favela, e que vai se tensionar na relação com civis armados, Paulo Victor Lino afirma que há um movimento de maior enfrentamento destas questões, principalmente por uma população mais jovem, e que ele vê isso com bons olhos, em situações em que se lembra não ter tido coragem em fazer determinados enfrentamentos.

Em relação às memórias LGBTQIA+, o trabalhado de estudar e difundir a história de pessoas trans e gay de Nova Holanda, realizado pelas irmãs Lino (Wallace e Paulo Victor), pode ser melhor entendido neste trecho:

É... Eu não sou de 80, mas eu tava estudando aí, sobre os shows gays que acontecia naquela época. E aí é, assim, tipo, a entrevista que eu vou fazer com as antigas, com as LGBTs antigas, com as travestis antigas daqui (...) É 80 é... Eu tava até fazendo ontem lá a pesquisa sobre, e, na verdade, tava transcrevendo a entrevista da Pantera que é uma das artistas que participavam do show. E aí é isso, é coisa de [dos anos de] 86, 87, 89, uma coisa assim, é... Ela vai falando na entrevista que é... Os shows que aconteciam naquela época, os shows LGBTs, eles eram traficados, traficados ó, patrocinados pelo tráfico, o tráfico contratava as travestis pra fazer uns shows na comunidade, é... Teve uma vez, aí ela dá até um exemplo, que teve uma vez, que foi a primeira vez que teve, o Jorge Negão trouxe a Furacão 2000 pra aqui pra Nova Holanda, e aí o show de abertura foi a Noite das Estrelas que foi esses shows. Então, tipo, teve os shows das travestis e foi depois funk a noite inteira. Então, com... Também essa relação tinha é... Acho que tinha uma relação ali é... De uma... Não vou dizer que a sociedade respeitava, porque era anos 80 e a gente sabe como que era os anos 80, até muito porque essas é... Elas nem se viam enquanto mulheres trans, elas se colocavam muito transformistas. Ah, eu tenho um amigo, mas tu vai ver o amigo transformista é uma travesti, é... Ela mesmo falava: "ah, eu tenho um amigo transformista que tá na Itália hoje, já tem peito", tem não sei o que, não sei que lá, ah então é uma travesti! (risos). Só que, eu acho que tem... Eu acho que isso também se dá muito por conta da época, mas também tem ali uma relação de respeito que era imposto e que eu acho que ele foi se perdendo com a chegada da Igreja assim. E a chegada da Igreja vai acontecer mais dos 90, finalzinho de 90 pra 2000 é...²

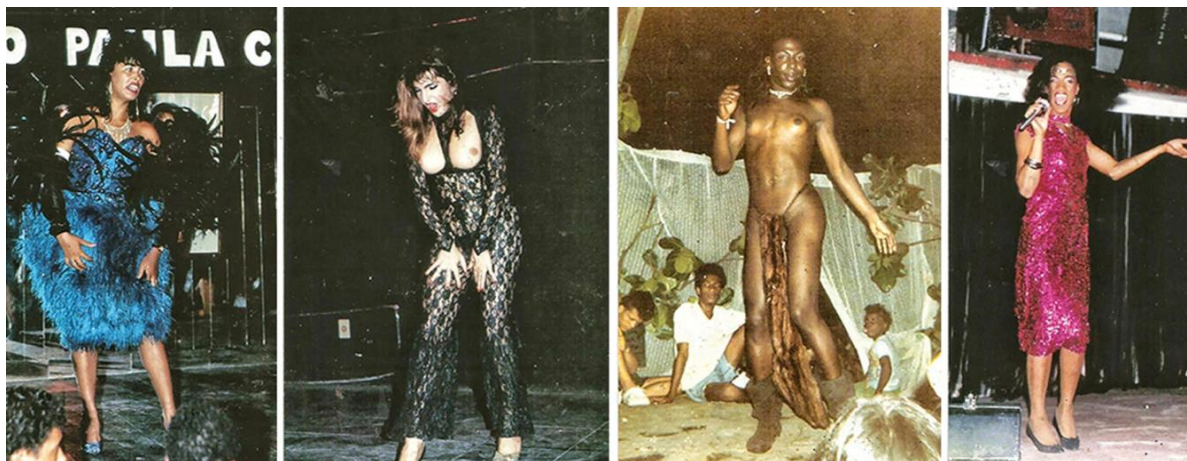
Em sua pesquisa, investigou memórias de pessoas gays e trans que realizavam shows de travestis na favela (figura 13). Além disso, aponta alguns contornos em relação ao "poder paralelo" da época, representado na figura de Jorge Negão, que apoiava o acontecimento dos shows, como também, tenta entender

¹ Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

² Entrevista realizada pelo autor com Paulo Victor Lino em 05/08/2022.

melhor o porquê de os shows terem de certa forma acabado, ao menos do jeito que aconteciam, e vê alguma relação com a questão da igreja evangélica, novamente¹.

Figura 13: Apresentações da Noite das Estrelas na Maré, na década de 1990.



Fonte: Entidade Maré ²

Esta investigação se tornou parte do trabalho do coletivo Entidade Maré³, criado em 2020 por artistas pretxs LGBTQIA+ do Complexo (figura 14). E de acordo com elxs, foi criado com o objetivo de apresentar uma memória cultural LGBTQIA+ na inscrição deste território e da cidade. Participam do coletivo artistas e pesquisadorxs de diferentes áreas, e no texto “Amar na Maré”, assinado pelo coletivo, contam um pouco da história da Noite das Estrelas:

Logo nas primeiras conversas com a Soraia, uma travesti que é nossa vizinha, percebemos a importância de retomar as histórias da Noite das Estrelas, uma série de shows que aconteciam na Maré nos anos 1980 e 1990, protagonizados por uma mistura de mulheres transexuais e heterossexuais, travestis, homens cis gays e mulheres lésbicas. Antes de se tornarem emblemáticas e lotarem as ruas da Maré, essas performances aconteciam no convívio das lajes, das festas em casa, nas reuniões de pessoas LGBTQIA+ que se encontravam para se divertir. Elas, porém, logo extrapolaram o espaço doméstico e se tornaram espetáculos para toda a favela, nos quais as gatas montavam um palco em cima de mesas e caixotes e faziam seus shows de dublagem, com peruca e figurino completo. (...) Os shows começam a se tornar públicos durante as festas juninas da Nova Holanda e da Rubens Vaz, organizadas pelo Ney, um morador que queria agradar suas amigas travestis como agradecimento por elas sempre ajudarem a costurar as roupas de quadrilha. Essas apresentações vão se expandindo pelo território até que o Menga, uma bixa da Maré, as oficializa, criando a Noite das Estrelas. À medida que o jogo vai

¹ Esta pesquisa faz parte do trabalho que Paulo Victor Lino vem realizando na escrita do Trabalho de Conclusão de Curso para a obtenção do título de graduação em História na UFRJ. Como ele ainda não foi defendido, não tivemos acesso a toda pesquisa.

² Fotos disponíveis na plataforma do coletivo Entidade Maré em <https://entidademare.com/amor-na-mare/>

³³ O coletivo tem uma plataforma virtual que contém algumas produções artísticas ou textuais. Disponível em <https://entidademare.com/>

se ampliando e ficando sério, o próprio tráfico começa a convidá-las para fazer shows nas ruas, que, inclusive, vão movimentar fortemente o comércio local. O evento ficou tão conhecido, que o primeiro baile funk da Maré com a famosa Furacão 2000 foi trazido pela Noite das Estrelas. Os shows aconteciam em todos os lugares: durante as festas juninas, junto ao carnaval, depois dos campeonatos de futebol e dentro das escolas (com as travestis de peito de fora e as crianças vendo, sem que aquilo causasse um apavoramento). Havia um sentimento de comunidade muito forte, porque os shows não se fechavam nas pessoas LGBTQIA+, conectando também a vizinhança. Nossas avós, mães, nossos tios, primos, todo mundo conhecia e frequentava. Por agregar muita gente da favela, a Noite das Estrelas era uma verdadeira potência transdisciplinar de cultura, que atravessava múltiplos espaços e experiências, envolvendo charme, escola de samba, candomblé, axé, regionalidade nordestina e festa junina. Era uma forma de esses corpos excluídos construir uma representatividade através da performance e da arte, que ainda pulsa pelas ruas da Maré e vive na memória de suas moradoras e seus moradores. Por que então essa cultura não está escrita e não é vista, mesmo sendo tão forte e importante para tanta gente? (ENTIDADE MARÉ, 2022, p.13-14)

Figura 14: Integrantes do coletivo Entidade Maré.



Fonte: Entidade Maré¹

¹ Na fotografia, da esquerda para direita: Jaqueline Andrade, Paulo Victor Lino (baixo), Wallace Lino. Disponível em <https://entidademare.com/entidade-mare-2020/>

Há, portanto, um resgate de uma memória LGBTQIA+ no trabalho do coletivo, assinado pelo(as) irmãs(os) Lino. Além do resgate, o coletivo propõe uma reflexão filosófica e política a respeito da performance de gays, lésbicas, travestis, ou como chamam, das *bichas pretas faveladas*, se colocando como *corpas dissidentes* da matriz branca heterossexual e cisgênera, e que “se desloca dos limites binários do pensamento heteronormativo colonial e de seus sistemas macabros” (LINO, 2022, p.150).

Em um movimento artístico-poético, afirmam, em diálogo com hooks (2010), o amor como ação política, trazido enquanto rota de fuga da dominação e repetição das narrativas da morte da população preta favelada LGBTQIA+, em suas palavras: “o amor neste artigo é a efetiva decisão comunitária dessa população em abrir espaços para a vida” (LINO, 2022, p. 151). Além da memória dos shows gays na Maré, Lino conta que foi também marcado pela experiência de assistir estes shows quando era criança, na década de 1990:

Era festa junina e um homem no microfone anunciava repetidamente que às 23h começaria o show gay, a “Noite das Estrelas”. A rua estava lotada, estávamos mais pra trás da multidão. Perguntei à minha tia Dila o que era show gay, ao que me respondeu que se tratava de um show de “viado”, de “homem que gosta de homem”. Ela foi à loucura quando Madame subiu no palco. Madame, artista travesti negra retinta, bem alta, muito elegante, mora na ponta da minha rua. Na performance, Madame se movia e dublava a música agitando a plateia, de todas as idades, gêneros e raças distintas. Essas imagens tecidas pela presença do espetáculo, dos gestos estabelecidos da performance abre um universo novo testemunhado pelos meus olhos escrevendo a Noite das Estrelas na minha pele, numa operacionalização limítrofe ao que Beatriz Nascimento no filme “Ori” se refere quando diz que “é preciso a imagem para poder recuperar a identidade. Tem que tornar-se visível.” Neste sentido, a Noite das Estrelas materializa a possibilidade de construção de imagens e sentidos transgressores para minha própria existência, nas elaborações subjetivas que interligam a sexualidade, raça e território na disrupção do sentido normativo das existências brasileiras. (LINO, 2021, p. 151)

Os “shows de viado”, como se refere, foram determinantes na construção identitária da vida de diversas pessoas trans na Maré, especificamente de Nova Holanda, por mostrarem, visualmente, que era possível a transitoriedade de gêneros, e que, mesmo atravessadas por um conjunto de demarcações sociais excludentes (como território, raça, gênero e sexualidade) havia ali um sentimento de orgulho e de comunhão de corpos e vivências. Testemunho semelhante é encontrado no caso de Gilmará Cunha, ativista LGBTQIA+ na Maré:

Ela também conta que a Noite das Estrelas apresenta para ela ainda criança a possibilidade de uma existência performática de trânsito entre os gêneros. “Uma cena que muito me marca é que pequena eu assisti né, ela pá pá pá e aí uma delas abaixou e eu vi o saco aí eu não entendia e eu fico

ué, ela tem saco”, disse. (...) Essa memória de Gilmara vai apresentar as multidimensões de quebra sistemática nas experiências dos shows na própria produção imaginária da existência de “mulheres com saco” apresentando para Gilmara novas possibilidades de interações e performatividades e existências de gênero. (LINO, 2022, p.153)

Gilmara Cunha foi precursora do ativismo trans na Maré, criadora da Parada LGBT+ da Maré e da ONG Conexão G¹, que realiza atividades ligadas à discussão sobre sexualidade, identidade de gênero, racismo e homofobia. Ao vivenciar uma performance da Noite das Estrelas, viu nas “mulheres de saco”, novas possibilidades de existências, que deslocavam o binarismo de gênero.

Este conjunto de relatos, trazidos de forma sucinta, apresentam um esboço da cosmografia LGBTQIA+ que vem se inscrevendo na memória e no imaginário da favela e da cidade nos dias de hoje. Certamente, o avanço no trabalho do coletivo dos(as) Lino e de outros grupos ainda em formação, trarão muitas cores e *corpas* ao desenho geral da diversidade étnica e cultural mareense, urbana e brasileira. Transmitindo um sentimento coletivo de que a vida favelada ainda necessita ser muitas vezes inscrita nos horizontes da formalidade urbana e da oficialidade escrita, para assim tornar-se o centro (sempre provisório) de novos horizontes de representação. Fazendo com que a noção de favela continue se expandindo e se complexificando a partir da diversidade de vida que apresenta para si mesma, para a “cidade” e para a sociedade moderna, descarrilhando-a, talvez para que olhemos o tempo passado sem necessitar prever a distopia dos tempos futuros, esperando o presente.

¹ Mais informações nas redes sociais @grupoconexaog.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho busquei investigar o agenciamento de memórias da população preta, tomando como ponto de partida a favela de Nova Holanda. Neste processo, atravessamos diversos espaços-tempo que fazem parte das matrizes discursivas que compõem tais agenciamentos da memória coletiva. Nesta sinuosa travessia, descarrilhamos reflexões, muito mais no sentido de refugiar alguns anseios em torno da história afrodescendente do país e sua relação com a dinâmica de disputa entre representações da favela.

Estes anseios, tomados em torno da dificuldade de se falar sobre uma favela em específico, e da subjacente generalização de suas dinâmicas internas, fizeram-me analisar as territorialidades faveladas através de cosmografias, entre estratégias identitárias de assimilação ou de produção da diferença. Mesmo buscando circunscrever ou ao menos dar maior enfoque à realidade de Nova Holanda, encontrei no processo um conjunto de inscrições de mundos, de cosmografias, que se entrelaçam a dinâmicas da memória. Este entrelaçamento, trouxeram um caminho analítico possível de se compreender, mesmo que provisoriamente, as diversas formas de percepção ou produção das metafísicas faveladas e pretas (ou afro-faveladas) que constituem suas dinâmicas territoriais. O trabalho, mesmo que limitado pelo curto tempo da pesquisa, pulsa em direção a abertura de campos de investigação da memória em favelas, considerando, de forma irrevogavelmente interseccional, a diversidade cultural, étnica, de gênero e de orientação sexual, para além de sua complexidade socioeconômica.

Ao atravessarmos a(s) história(s) da favela, busquei trazer outras cores a pesquisas que foram basilares para a construção deste campo. Se o mito de surgimento da favela foi influenciado pela obra de Euclides da Cunha, precisamos considerar a necessidade de realizamos maiores investigações entre a relação deste fato e os efeitos imaginativos das teorias raciológicas que fizeram parte da obra e do pensamento social da época. A investigação racial em torno do surgimento das favelas, ao invés de desconsiderar os aspectos econômicos da produção capitalista do espaço urbano, gerador de desigualdades sociais e espaciais, nos trouxe uma maior complexidade de caminhos para entendermos este fenômeno. Além disso, neste trajeto podemos unir a teoria literária e a pesquisa historiográfica aos processos de agenciamento de memórias pretas faveladas, construindo um

ambiente por onde a universidade e os movimentos políticos possam se fortalecer mutuamente, no intuito de rompermos, cada vez mais, com o véu de silêncio (NASCIMENTO, 2015) que por muito tempo dificultou a pesquisa e o trabalho de se pensar o Brasil em termos raciais.

Ao mesmo tempo, o caminho percorrido através da história das favelas, que inclui e contextualiza a história de Nova Holanda foi bastante sinuoso. Andamos sob os escombros da política de remoções de favelas de Carlos Lacerda, mas também da transformação violenta da Guanabara Tupinambá e dos navegantes pretos. A Maré, nomeada em homenagem ao movimento do mar, tem assim sua história reatualizada e retraduzida pelos povos que narram os mundos por onde viveram e permanecem vivendo. As memórias da hinterlândia da Guanabara nos lembraram que o Estado e suas políticas públicas, não constrói, em si, os sentimentos fraternos inerentes à noção de lar de suas populações. Assim como a Avenida Brasil não criou a Maré, o Centro de Habitação Provisória de Lacerda não criou a Nova Holanda. Suas temporalidades sinuam-se através dos diversos associativismos que foram consolidando estes territórios. Tornando possível a permanência da vida na Maré e em Nova Holanda, com sua existência onipresentemente reatualizada na memória dos(as) moradores(as). Tão dinâmica quanto os povos que a disputam, a temporalidade mareense dança entre as territorialidades que vão se (re)construindo. E é, justamente, por ter decidido olhar mais atentamente para a narrativa dos povos pretos guanabarinóis que outras nuances puderam ser apreendidas.

Uma delas foi de que a Ditadura Civil-Militar não só afetou materialmente as favelas, intensificando o programa de remoções inaugurado por Carlos Lacerda. A ação da ditadura amalgamou interditar aqueles que habitaram os espaços favelados e permaneceram lutando por eles, numa disputa que ainda precisa ser melhor contabilizada no painel geral da necropolítica ditatorial em estudos futuros. Entre lideranças desaparecidas e o desmantelamento da FAFEG, pudemos ver, pelos olhos da população preta, as dificuldades impostas à intensificação de seus associativismos. Ao longo de blitz e torturas em plena Avenida Brasil, ou mesmo nas invasões de domicílios e nos assassinatos, o trabalho de pesquisa buscou não somente documentar uma forma temporalmente marcada de genocídio da população negra, como nomeou Abdias do Nascimento, que se dá também através da destruição das suas histórias e apagamento de suas formas particulares de existência. O esforço foi, por outro lado, o de trazer o sentido duplo dessa

experiência, a dupla consciência ou o terceiro espaço, que se ergue na vida em favela através das transfluências da diáspora. É evidente, no entanto, que ainda há muito trabalho a ser feito para reconstituirmos a memória do patrimônio cultural e político afrodescendente nas suas formas particulares de luta, inclusive no período ditatorial. Mas alegra-me vislumbrar num futuro próximo o imenso florescer de outras pesquisas para que possamos olhar mais atentamente para a importância dos bailes blacks, dos terreiros e das escolas de samba, que se colocaram enquanto territorialidades pretas, espaços de unidade cultural e produção de (re)existências na luta contra a Ditadura Civil-Militar e contra a reiterada institucionalização da colonialidade.

Processo semelhante foi empreendido ao inventariar e articular, ao longo da pesquisa, a memória de Nova Holanda. Muito mais do que uma ruptura ou uma continuidade estática da memória da Chapa Rosa, as lembranças do passado associativista trouxeram um processo de diversificação e ampliação das demandas em termos de direitos sociais. A própria Chapa Rosa, a partir do trabalho de Melo (2020) é relida como parte dos movimentos pretos, onde, majoritariamente, mulheres pretas foram protagonistas de um processo efetivo de organização do território. Este processo que fez germinar muitas sementes em Nova Holanda se complexifica no presente e busca se descentralizar. Nele se inscrevem um mosaico de grupos sociais e coletividades político-culturais que constituem as forças de (re)produção ontológica da população favelada. Entre mulheres, populações LGBTQIA+ e homens pretos(as), surgem agenciamentos da memória que recriam a noção do próprio espaço-tempo de Nova Holanda, e que se difundem fazendo uso de ações de oralitura e de transmissão da oralidade (MARTINS, 1997), muitas vezes dentro de espaços construídos por ONG`s ativas no território, mas também que denotam caminhadas para além do terceiro setor. A questão preta desloca a centralidade da política formal e amplia a luta pela aquisição comunitária de direitos básicos a partir de uma política de existência, retransformada a cada encruzilhada.

Por fim, em termos metodológicos, busquei construir e aplicar o que chamei de Cartografia Espaço-Temporal da Memória, ao articular conceitualmente os campos da Memória Social e da Geografia, que compuseram uma disposição de(s)colonial em relação à análise do discurso e às formas de grafá-lo e investigá-lo. Se nas entrevistas o que obtemos é um registro do discurso sobre a memória, pensar em como acessar outras matrizes afetivas que não aquelas fecundadas no

estigma e na violência, foi tarefa que possibilitou dar forma e método à investigação das memórias da diáspora afro-favelada. A partir desta metodologia foi possível apreender processos de (re)elaboração das memórias, onde em todos os casos, as lembranças do estigma de ser favelado ou de ser preto(a) foram evocadas em conjunto com memórias que passavam por outros afetos. Seja na descrição da infância, abrangentemente vivida no chão da favela, seja na percepção das tecnologias inventadas para que a vida fosse não só possível, mas também múltipla, potente e extremamente coletiva. Foram as memórias da Associação de Moradores, do permanente trabalho das mães, mulheres de favela, que garantem a continuação de existência destes territórios, assim como, dos olhares, contrapostos e duplos, em relação às alegrias e dores de se viver tudo aquilo que vem-a-ser Nova Holanda. Neste processo foi possível vislumbrar a operação das temporalidades territorializadas que fazem com que percebamos o tempo através das dinâmicas de apropriação e de disputa do espaço e do poder, e que permitem com que a favela possa ser vista também em sua potência, onde sua representação é agenciada por grupos que reconstituem seu passado, refazendo continuamente as noções que conformam (ou não) a duração de suas territorialidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDAL, A. **Sobre regiões e desenvolvimento: o processo de desenvolvimento regional brasileiro no período 1999-2010**. 261 p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- ABREU, M. de A.; VAZ, L. F. **Sobre a origem das favelas**. In. IV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, Salvador, 1991.
- ABREU, M. de A. Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas no Rio. **Espaço e Debates**, São Paulo, v. 14, n. 37, p. 34-46, 1994.
- ABREU, R. **O enigma de Os Sertões**. Rio de Janeiro: Funarte, Rocco, 1998.
- ACHEBE, C. **Hope and Impediments: selected essays**. New York: Anchor Books, 1988.
- ACUSA O VEREADOR: Querem transformar a Favela do Timbau em campo de concentração. **Diário da Noite**. Rio de Janeiro, terça-feira, 11 de outubro de 1955, 1ª Seção, p.2. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/221961/per221961_1955_05911.pdf. Acesso em 25/02/2023.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.
- AGAMBEM, G. **Estado de exceção: Homo Sacer**, II, I. 1ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo, Editora Jandaíra, 2020.
- ALMEIDA, A. M. de. **Estado Autoritário e Violência Institucional**. MEETING OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION. Montreal, Canadá. 2007.
- ALTOÉ, L. Ordens religiosas foram as maiores proprietárias de terras no Rio de Janeiro do século XVI ao XIX. **Multirio: a mídia educativa da cidade**, Rio de Janeiro, 4 de maio de 2016. Disponível em <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/reportagens/9493-ordens-religiosas-foram-as-maiores-propriet%C3%A1rias-de-terras-no-rio-de-janeiro-do-s%C3%A9culo-xvi-ao-xix>. Acesso em 20/01/2023.
- ALVES, J. C. S. Assassinos no poder: Ação de grupos de extermínio dá lucro à contravenção e favorece a ascensão de políticos ligados ao crime na Baixada Fluminense. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ed.25, outubro de 2007. Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/revista/edicao/25>>, acesso em maio de 2023
- ALVITO, M; ZALUAR, A. **Um século de favela**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, v. 1, 2006.

AMORIM, M. **Cronotopo e exotopia**. In: BRAIT, Beth. (Org.). Bakhtin: outros conceitos-chave. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 95-114.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

ANDERSON, K. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: EdUSP, 1981.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

AZEVEDO, C. “**Essa pobre moça indefesa – Estátua da Liberdade da Vila Kennedy**”. In MENDONÇA, Paulo Knauss de (Org.) Cidade Vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro. Ed. Sette Letras, Rio de Janeiro, 1999. p. 93-116.

BAKHTIN, M. **Questões de literatura e estética – a teoria do romance**. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. **The dialogic Imagination**. 1ª. ed. Texas, EUA: University of Texas Press, 1981.

_____. **Questões de literatura e de estética: A Teoria do Romance**. Tradução Aurora Fornoni Bernardini *et al.* 7ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2014.

BARBOSA, J. L.; SILVA, J. S. O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência. **Revista Periferias**, Rio de Janeiro, v. 1, maio, 2018. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/materia/o-paradigma-da-potencia-e-a-pedagogia-da-convivencia/>>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

BARBOSA, J. L.; CUNHA, D.; BARBOSA, A. T. de A. **As águas encantadas da Baía de Guanabara**. Rio de Janeiro: Editora NUMA, 1ª edição, 2021.

BELTRAO, S. M. de A. **Estudo da política de habitação provisória e sugestão para seu planejamento**: CHP de paciência como referência. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/COPPE), 1978.

BENCHIMOL, J. L. **Pereira Passos: um Haussmann tropical – a renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esporte, 1990.

BECKER, B. K; EGLER, C. A. G. **Brasil: uma nova potência regional na economia-mundo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ed.,1998.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIDIMA, J. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. **Rue Descartes**, , n.36, p. 7-17, 2002.

BOURDIEU, P. **Homo academicus**. Florianópolis: UFSC, 2011.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 7.967, que dispõe sobre a Imigração e Colonização, e dá outras providências**. 18 de setembro de 1945. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em maio de 2023.

BRASIL. **Decreto nº 22.498 que autoriza a instituição de uma fundação denominada Leão XIII pela Prefeitura do Distrito Federal**. 22 de Janeiro de 1947, disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-22498-22-janeiro-1947-341184-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em maio de 2023.

BRASIL. **Lei 4.380 que cria o Banco Nacional de Habitação**, 1964. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4380.htm

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, v.1, 2014.

BRASIL, G. **História das ruas do Rio**. Rio de Janeiro: Lacerda, 2000.

BRITO, F. **As migrações internas no -Brasil:** um ensaio sobre os desafios teóricos recentes. Trabalho apresentado no VI Encontro Nacional sobre Migrações, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/outros/6EncNacSobreMigracoes/ST3/faustoBrito.pdf>>. Acesso em: maio 2011.

BRUM, M. S. I. **Cidade Alta:** História, memórias e estigma de favela num conjunto habitacional do Rio de Janeiro. 349 p. Tese (Doutorado em História Social), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, 2011.

BRUM, M. S. **O povo acredita na gente:** rupturas e continuidades no movimento comunitário das favelas cariocas nas décadas de 1980 e 1990. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF. 2006.

BURGOS, M. B. **Dos parques proletários ao Favela-Bairro:** as políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro. In: ALVITO, M. e ZALUAR, A. (orgs.). Um século de favela, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 5ªed. 2006

BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2003.

CALOGERAS, J. P. **Formação histórica do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Edições do Senado Federal v.118, 2009. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/575109> . Acesso em abril de 2023.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela:** a produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CAMPOS, A. **O planejamento urbano e a “invisibilidade” dos afrodescendentes:** discriminação étnico-racial, intervenção estatal e segregação sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG), UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

CARVALHAL, T. J. M. **Narrativas do narcotráfico:** o arquivo e a crônica do contemporâneo sob a perspectiva do narcotráfico na literatura e na música popular do Brasil e do México. Tese (Doutorado em Letras Neolatinas), Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas (UFRJ), Rio de Janeiro, 2019.

CARVALHO, L. de A. **Contribuição ao estudo das habitações populares:** Rio de Janeiro, 1886-1906. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/Secretaria Municipal de Cultura (Coleção Biblioteca Carioca), 1986.

CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, Julho 2001.

CARVALHO, J. M. **A Cidadania no Brasil:** o Longo Caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, M. B. **Uma Maré de Lutas:** memória e mobilização popular na favela Nova Holanda – Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social (UNIRIO), Rio de Janeiro, 2006.

CASTRO, C. **Os militares e a república:** um estudo sobre cultura e ação política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995.

CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. **Geografia: Conceitos e temas.** 16ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

CASTRO, R. S. N. D. **ONGs e transformação social:** o caso da Redes de Desenvolvimento da Maré. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colômbia, 2007.

CHALHOUB, S. **Cidade Fabril:** cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Cia. das Letras, 1996a.

_____. **Medo branco de alma negra:** escravos libertos e republicanos na idade do Rio. In: Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996b.

CLAVAL, P. **A paisagem dos geógrafos.** In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). Paisagens, textos e identidade. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 13-74, 2004.

CORRÊA, R. L.; ROZENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

COSGROVE, D. Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. **Transactions of the Institute of British Geographers**. Vol. 10, No. 1. The Royal Geographical Society, 1985.

COSTA LIMA, L. **Euclides da Cunha**: contrastes e confrontos do Brasil. Rio de Janeiro: Contraponto: Petrobras, 2000.

_____. **Terra Ignota**: a construção de Os Sertões. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

COSTA, R. S. **A Fundação Leão XIII**: Educando os Favelados (1947-1964). Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação (Universidade Federal do Rio de Janeiro), 2015.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar - Revista de Filosofía Iberoamericana**, ano 12, vol. 12-1. ISSN: 1816-2924.

CUNHA, E. da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000091.pdf>

_____. **Os Sertões**: campanha de Canudos. Edição crítica de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

_____. **Diário de uma expedição**. São Paulo: Companhia das Letras. (Coleção Retratos do Brasil), 2000.

DAGNINO, E. (org.). **Os anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DELEUZE, G. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2007.

DERY, M. **Black to the future**: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose. *In Flame Wars: the discourse of cyberculture*. Durham: Duke University Press. 1994.

DESTRI, A.; MARCHEZAN, R. C. Análise dialógica do discurso: uma revisão sistemática integrativa. **Revista da ABRALIN**. v. 20, n. 2, p. 1–25, 2021. DOI: 10.25189/rabralin.v20i2.1853. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1853>. Acesso em: 20 maio. 2023

DIANGELO, R. Fragilidade branca. **Revista ECO-Pós**, v. 21, n. 3, p. 35–57, 26 dez. 2018.

DINIZ, E.; BELFORT M. C.; RIBEIRO, P. **Memória e identidade dos moradores do Morro do Timbau e Parque Proletário da Maré**. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2013.

DINIZ, E.; BELFORT M. C.; RIBEIRO, P. **Memória e identidade dos moradores de Nova Holanda**. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2012.

DODSWORTH, H. Favelas. **Jornal A Noite**, Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1945. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/348970_04/36573. Acesso em 24/02/2023.

ENDERS, **A História do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

ERVATTI, L. R. **Dinâmica migratória no Estado do Rio de Janeiro na década de 90: uma análise mesorregional**. 155p. Dissertação (Mestrado em Estudos Populacionais), Rio de Janeiro: ENCE/IBGE, 2003. Disponível em: <http://www.ence.ibge.gov.br/pos_graduacao/mestrado/dissertacoes/pdf/2003/leila_eregina_ervatti_TC.pdf>. Acesso em fevereiro de 2022.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA, 2008.

FASSIN, D. **Nem raça, nem racismo: o que racializar significa**. In: SCHWARCZ, L. M.; MACHADO, M. H. (orgs.). **Emancipação, inclusão e exclusão: desafios do tempo presente**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 27ª reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, M. Of other spaces. **diacritics**, v. 16, p. 22-27, 1986.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976), 1999.

FREIRE, A. e OLIVEIRA, L. L. (org.). **Capítulos da memória do urbanismo carioca: depoimentos ao CPDOC/FGV**. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2002.

FREITAS, K.; MESSIAS, J. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Das Questões**, v. 6, n. 1, Universidade de Brasília (UnB), 2018. DOI: 10.26512/dasquestoes.v6i6.18706. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18706>. Acesso em: 27 jan. 2023.

FRIEDMAN, F. Notas sobre o planejamento no período João Goulart. **URBANA: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade**. Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 64–128, 2014. DOI: 10.20396/urbana.v6i1.8635294. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/view/8635294>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FUNDAÇÃO LEÃO XIII. **Estatutos da Fundação Leão XIII**: artigo 1o. Rio de Janeiro, 2 fev. 1947.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. **Brasil ser tão Canudos**. História, Ciências, Saúde. Manguinhos: ano V, jul. 1998.

GALDINO, V. fanon mbembe você eu. **Revista Rosa**, São Paulo, v. 3, n. 1º, fev. 2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/3/fanon-mbembe-voce-eu>

GALVÃO, W. N.; GALOTTI, O. (orgs). **Correspondência de Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

GENIAL, C. V. **A Arqueologia de Contrato e a Distribuição Espacial dos Sítios Arqueológicos no Estado do Rio de Janeiro**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia), UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

GOMES, P. C. D. C. **Geografia e Modernidade**. 10ª. ed. Rio de Janeiro: [s.n.], v. 1, 2011.

GOMES, F. S. **A hidra de Iguaçu**: uma história de liberdade no recôncavo da Guanabara (1812-1833). In: GOMES, F.S. História de quilombolas: comunidade de senzalas no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONÇALVES, J.R.S. **A retórica da perda**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 1996.

GONÇALVES, R. S. **Favelas do Rio de Janeiro**. História e direito. Rio de Janeiro: Pallas: PUC-Rio, 2013.

GONÇALVES, R. S.; BRUM, M.; AMOROSO, M. **Pensando as favelas cariocas**: História e questões urbanas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e Pallas, v. 1, 2021.

GOHN, M. da G. **O protagonismo da sociedade civil**: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. São Paulo: Cortez, 2005

GROSGOUEL, R. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, v. 1, p. 47-62, 2007.

GUTIÉRREZ, A. G. Cientificamente favelados: uma visão crítica do conhecimento a partir da epistemografia. Campinas: **TransInformação**, 18(2):103-112, maio/ago., 2006.

HAESBAERT, R. **Dilema de Conceitos**: Espaço-Território e Contenção Territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos. Expressão Popular (UNESP), São Paulo, 1ª. ed., p. 95-120, 2009.

_____. **O Mito da Desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda. , 2004.

_____. Região, Diversidade Territorial e Globalização. **GEOgraphia**, Niterói, v. 1, p. 15-39, Setembro, 1999. Disponível em: <<https://doi.org/10.22409/GEOgraphia1999.v1i1>>.

_____. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na "América Latina. 1ª. ed. Niterói: CLACSO, v. 1, 2021.

_____. Território e Multiterritorialidade: um Debate. **GEOgraphia**, Niterói, n.17, 2007.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. 1ª. ed. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, S. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2003.

_____, 2016. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. **Revista Matrizes**. Tradução: Elizabeth Ramos. São Paulo, v.10, nº 3, set/dez, p. 47-58, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/viewFile/124647/121877>

_____, S. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HANCHARD, M. G. **Orfeu e o Poder**: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 - 1988). Rio de Janeiro: ED. UERJ, 2001.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, v. 2, 1992.

HOLSTON, J. **Cidadania insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOOKS, B. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. 5ª edição, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

Humboldt, A. V. **Cosmos**: Sketch of a Physical Description of the Universe. London: Longmans & Murray, vol. II, 1849.

HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, momumentos, mídia. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora e Consultoria LTDA, 2004.

IAMAMOTO, M. Vi.; CARVALHO, R. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo, Cortez, 2014.

IBGE. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Brasília, 2020.

JACQUES, P. B. **Cartografias da Maré**. In: VARELLA, D. et al. Maré vida na favela. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

KIDDER, D. P. **Reminiscências de Viagens e permanência no Brasil**: Rio de Janeiro e província de São Paulo compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1050>. Acesso em 20/01/2023.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora e Editora PUC Rio, 2006.

LACOSTE, Y. A. **Geografia – Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas, Papirus Editora, 1989.

LANDIM, L. (org.). **Ações em sociedade**: militância, caridade, assistência etc. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1998.

LARA, S. H. Biografia de Mahommah G. Baquaquá. **Revista Brasileira de História**, p.269-284. 1988. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6544057/mod_resource/content/1/silvialara.pdf. Acesso em 25/02/2023.

LEEDS, A.; LEEDS, E. **A sociologia do Brasil urbano**. Rio de Janeiro, ZAHAR Editores, 1978.

LEITÃO, A. E. "A CAVEIRA ESTÁ SOLTA". **Revista de História da Biblioteca Nacional**, 2014. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20140826064110/http://revistadehistoria.com.br/secao/artigos/a-caveira-esta-solta>>. Acesso em: 06 abr. 2021.

LEITÃO, A. E. Os primeiros esquadrões. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, 16 de julho de 2014. Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/os-primeirosesquadrões>>. Acesso em 20 de janeiro de 2022.

LEITÃO, A. E. **O Esquadrão da Morte na Imprensa Carioca**: a construção narrativa da experiência social e a legitimação da violência policial. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado - Escola de Comunicação (ECO), Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFRJ), 2018.

LEITE, M.P. Entre individualismo e a solidariedade: Dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. **Revista brasileira de ciências sociais**, Rio de Janeiro, Vol. 15, nº 44, p.73-90, outubro, 2000.

LIFSCHITZ, J. A. Em torno da Memória Política. In: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. **Por que memória social?** Rio de Janeiro: Híbrida, v. 9, 2016.

LIMA, N. V. T. **Um sertão chamado Brasil:** intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan, IUPERJ, UCAM, 1999.

LIMA, N. T. V. **O movimento de favelas no Rio de Janeiro:** políticas do Estado e lutas sociais (1954-1973). Dissertação (Mestrado). Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

LINO, W. Noite das Estrelas: uma explosão de amor das grafias cosmopoéticas negras LGBTQ+ faveladas. **Revista Museologia & Interdisciplinaridade**, v.11(21), p.149–164, Brasília: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília. <https://doi.org/10.26512/museologia.v11i21.41806>. Acesso em maio de 2023.

LOCOSTE, Y. **A Geografia Isso Serve em Primeiro Lugar Para Fazer a Guerra.** Tradução de Maria Célia França. 2ª edição, Editora Papirus, SP, 1989

LUNA, M. **Projeto Registro da História da COOPMANH:** contribuição aos programas de habitação popular. Cooperativa Mista e de Consumo dos Moradores de Nova Holanda, Rio de Janeiro, 1992.

MACHADO, Irene Araújo de. **Gêneros discursivos.** In: BRAIT, Beth. (Org.). Bakhtin: outros conceitos-chave. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012. p. 151- 166

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [Online], v. 80, p. 71-114, Outubro 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.695>>. Acesso em: 25 Novembro 2021.

MARCUSCHI, L. A. **Análise da conversação.** São Paulo: Ática, 1986 (Série Princípios).

MARIÁTEGUI, J. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana.** São Paulo: Expressão Popular e Buenos Aires: CLACSO, 2008 (Original publicado em 1928).

MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status.** Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTINS, L. **Afrografias da Memória:** O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, L.. **Performances da Oralitura:** Corpo, Lugar da Memória. Editora Letras, n.26, p.63–81, 2003. Disponível em <https://doi.org/10.5902/2176148511881>

MASSEY, D. **Um sentido global do lugar.** In: NETO, A. A. A. O espaço da diferença. 1ª. ed. Campinas: Papirus, p. 176-185, 2000.

MATTOS, C. dos S. Uma etnografia da expansão do mundo do crime no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.31, nº 91, 2016. Disponível em <http://dx.doi.org/10.17666/319110/2016>. Acesso em maio de 2023.

MATTOS, R. C. **A “aldeia do mal”**: O Morro da Favela e a construção social das favelas durante a Primeira República. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004

MATTOS, R. C. **Pelos Pobres! As campanhas pela construção de casas populares e o discurso sobre as favelas na Primeira República**. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

MATTOS, R. C. **O Morro da Favela como o território das “classes perigosas” na Primeira República**. In: GONÇALVES, R. S.; BRUM, M.; AMOROSO, M. Pensando as favelas cariocas: história e questões urbanas. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio, 2021, p. 31-55.

MAY, J; THRIFT, N. (orgs.). **TimeSpace**: geographies of temporality. Londres e Nova York: Routledge, 2001

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MBEMBE, A. O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais? **Revista Rosa**, São Paulo, v. 2, nov. 2020. Disponível em: <<https://revistarosa.com/2/#vol2n2>>.

MELO, M., Silva de. **Fragmentos da Cidade na Cor de Azeviche**: A História da Favela Nova Holanda nas Narrativas das Mulheres Negras, Dissertação (Mestrado em História, Política e Bens Culturais), Fundação Getúlio Vargas (FGV), Rio de Janeiro, 2020.

MELLO, M. A. S; FREIRE, L. D. L.; SIMÕES, S. S.; SILVA, L. A. M. D. **Favelas Cariocas**: Ontem e hoje. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda., 2012.

MENEZES, P. M. L. de; COUTO, M. F. do. **Roteiro de cartografia**. Oficina de textos, 2016.

MORAES, V. M. de. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Ítaca**, nº 36 (especial Filosofia Africana), Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895/19770> . Acesso em maio de 2023.

MOREIRA, R. **O discurso do avesso**: Para a crítica da geografia que se ensina. 1ª. ed. São Paulo: Editora Contexto, v. 1, 2014.

MOTTA, M. Carlos Lacerda: de demolidor de presidentes a construtor de estado. **Nossa História**. Rio de Janeiro, nº19, p.72-25, maio, 2005. Disponível em <http://hdl.handle.net/10438/6773>

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Autêntica Editora, 2019.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 3º Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação (PENESB-RJ), Rio de Janeiro, 5 de novembro de 2003. Disponível em <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em maio de 2023.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2016.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras**: Relações raciais, quilombos e movimentos. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

NASCIMENTO, J. L. do; VALENTI, F. (orgs.). **Juízos críticos**: Os Sertões e os olhares de sua época. São Paulo: Nankin Editorial: Editora da Unesp, 2003

NASCIMENTO, T. **Cuírlombismo Literário**. 1ª. ed. São Paulo: n-1 edições, v. 1, 2019.

NATAL, J; STOTZ, E; COSTA, D; MIRANDA, D. **Cidades e capitalismo**: a barbárie urbana contemporânea em diferentes espaços. 1 ed. Rio de Janeiro: Letra Capital. 2015

NOBLES, W. S. S. Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. **Revista África e africanidades**. v. 3. n.11. nov 2010. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em maio de 2023.

NOGUEIRA, R.P (org.). **Determinação Social da Saúde e Reforma Sanitária**. Rio de Janeiro: Cebes, 2010. ISBN 978-85-88422-13-1. Disponível em <https://cebes.org.br/site/wp-content/uploads/2011/01/Determinacao.pdf>. Acesso em maio de 2023

NOGUERA, R. Exu, a infância e o tempo: Zonas de Emergência de Infância (ZEI). **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 533-554, 2020. ISSN ONLINE: 2238-1279. Disponível em: <<http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/view/7149/47966774>>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

NINA RODRIGUES, R. **Os africanos no Brasil**. 8ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 2004.

OAKIM, J. 2014. '**Urbanização sim, remoção não**': A atuação da Federação das Associações de Favelas do Estado da Guanabara nas décadas de 1960 e 1970. Dissertação. (Mestrado em História), Niterói: UFF, 2014.

OAKIM, J. GONÇALVES, R. S.; BRUM, M.; AMOROSO, M. **Pensando as favelas cariocas**: História e questões urbanas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e Pallas, v. 1, 2021.

OAKIM, J.; PESTANA, M.; PEDRETTI, L. **As favelas do Rio de Janeiro e a ditadura militar**: remoções forçadas, repressão ao associativismo e controle social. In: GONÇALVES, R. S; BRUM, M; AMOROSO, M. (org.). Pensando as favelas cariocas: história e questões urbanas. vol.1, 1ªed. Rio de Janeiro: PUC-Rio / Pallas, 2021, p. 189-213

OLIVEIRA, J. M. de. **Africanidades e Educação**: Ancestralidade, Identidade e Oralidade no Pensamento de Kabengele Munanga. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, S. S. R. D. **A “Batalha do Rio de Janeiro” e a representação da “favela”**. XIX ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH-RIO. Rio de Janeiro. 2010.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

OYÈWÚMI, O. **Family bonds/Conceptual Binds**: African notes on Feminist Epistemologies. Signs, vol. 25, no. 4, feminisms at a Millennium, Traduzido pela plataforma Filosofia Africana, pp.1093-1098, 2000. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8ronk%C3%A9_oy%C3%A8w%C3%BAmi_-_la%C3%A7os_familiares_liga%C3%A7%C3%B5es_conceituais_notas_africanas_sobre_epistemologias_feministas.pdf . Acesso em maio de 2023.

PANDOLFI, D.; GRYNSPAN, M. **Poder público e favelas**: uma relação delicada. In: FREIRE, A.; OLIVEIRA, L. L. (org.). Cidade: história e desafios. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

PANDOLFI, D. C; GRYNSPAN, M. **Favela Fala**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro, editora FGV, 2003.

PANDOLFI, D.; GRYNSPAN, M. **Memória de favelas, em favelas**: favelas do Rio de Janeiro e direito à memória. In: GOMES, M. D. C. Direitos e Cidadania: Memória Política e Cultura. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007.

PARISSE, L. **Favelas do Rio de Janeiro** – evolução, sentido. Rio de Janeiro: CENHPHA (Caderno do CENHPHA n.5), 1969.

- PAULINO, S. C., OLIVEIRA, R. **Vadiagem e as novas formas de controle da população negra urbana pós-abolição**. Rio de Janeiro, Revista Direito em Movimento, v.18, n.1, p. 94-110, 1ª sem., 2020. Disponível em https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistadireitoemovimento_online/edicoes/volume18_numero1/volume18_numero1_94.pdf. Acesso em abril de 2023.
- PEREZ, M. D. **Lacerda na Guanabara: a reconstrução do Rio de Janeiro nos anos 1960**. Odisseia Editorial, Rio de Janeiro. 2007.
- PERLMAN, J. **The myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro**. University of California Press, Berkley, Los Angeles e London, 1976.
- PIRES, T. R. D. O. Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura no Rio de Janeiro. **Revista Direito & Praxis**, v.9, nº2, 26 de abril de 2018. p.1054-1079. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n2/2179-8966-rdp-09-02-1054.pdf>>.
- PIZZA, E.; ROSEMBERG, F. Cor nos censos brasileiros. **Revista USP: Arte e Contemporaniedade**, São Paulo, 40, 28 Fevereiro 1999. 122-137.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, 2, nº. 3, p. 3-15, 1989.
- POLLAK, M. **Os Homossexuais e a aids: sociologia de uma epidemia**. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.
- PONTES, K. R. **Kemet, Escolas e Arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03**. Dissertação (Mestrado em Filosofia e ensino), Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino do CEFET, Rio de Janeiro, 2017.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, B.S, Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.
- REDES DA MARÉ. **Censo populacional da Maré**. Rede de Desenvolvimento da Maré, Rio de Janeiro. 2019.
- RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?**. Editora Companhia das Letras, 2018.
- RIBARD, F. P. G. Etnicidade: contribuição para uma história das relações entre África e Brasil. In: FUNES, E., et al. **África, Brasil, Portugal: História e Ensino de História**. Fortaleza: Editora da UFC, p. 127 – 139, 2010.
- RIO, J. do. **Vida Vertiginosa**. Ed. H Garnier (livreiro-editor), Biblioteca Midlin, Rio de Janeiro, 1911. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/65>. Acesso em maio de 2023.
- RIO DE JANEIRO. **Lei nº 2.119, de 19 de janeiro de 1994**. Cria o Bairro da Maré na XXX Região Administrativa e dá outras providências. Diário Oficial do Rio, Rio de Janeiro, p. 2, 24 jan. 1994.

RIO DE JANEIRO. **Comissão da Verdade do Rio**. Rio de Janeiro: CEV-Rio, 2015. 456p. Disponível em http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com_simplefilemanager/uploads/Rio/CEV-Rio-Relatorio-Final.pdf

ROCHA, O. P. **A era das demolições**: cidade do Rio de Janeiro: 1870 – 1920. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/ Secretaria Municipal de Cultura, 1986.

ROSENBERG, F. J.; CARVALHO, S. M. G. de; JESUS, N. R. de; IZAIAS, M. M.; MAYER, N; GOMES, L. M. V. S; GENIAL, C. V. **A Estratégia de Saúde da Família no município de Petrópolis como indutora da participação popular na avaliação e o cumprimento dos ODS em nível local**. Anais do 12º Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, vol 1., 2018. ISSN: 2965-2154

SÁ, C. P. de; OLIVEIRA, D. C. de; WOLTER, R. M. C. P; VETERE, R. A memória histórica dos Anos Dourados no Rio de Janeiro: Juscelino Kubitschek e a construção de Brasília. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, v.21, p.179–194, 2011. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6612>. Acesso em maio de 2023.

SADER, E. **Quando novos personagens entram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAGMACS. **Aspectos Humanos da Favela Carioca**. Suplementos especiais do jornal O Estado de S. Paulo, 13 e 15 de abril, 1960.

SAID, E. W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade - O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro / Salvador: Palias / EDUFBA, 2004.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. 1ª. ed. Brasília: INCTI/ Universidade de Brasília (UnB), v. 1, 2015.

SANTOS, B. D. S. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

SANTOS, C. N. F. dos; SILVA, M. L. P. da. **O Morro do Timbau**. Relatório de pesquisa para o HABITAT/ONU. Rio de Janeiro, 1983.

SANTOS, E. F N. dos. **E por falar em FAFERJ... Federação das Associações de Favelas do Estado do Rio de Janeiro (1963-1993)**: memória e história oral. 231 p. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, W. G. dos. **Cidadania e Justiça: a Política Social na Ordem Brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 – 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, C. R. R. da. **Maré: A invenção de um bairro**. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais), Programa de Pós-Graduação em História Política e Bens Culturais (PPHPBC / Fundação Getúlio Vargas), Rio de Janeiro, 2006.

SILVA, E. de S. e. **O movimento comunitário de Nova Holanda na busca do encontro entre o político e o pedagógico**. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), Rio de Janeiro, 1995.

_____. **O contexto das práticas policiais nas favelas da Maré: a busca de novos caminhos a partir de seus protagonistas**. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PUC-RJ), 2009.

_____. **Testemunhos da Maré**. 2d. Rio de Janeiro: Mórula. 2015

SILVA, F. C. T. da. **A Modernização Autoritária: Do Golpe Militar à Redemocratização 1964/1984**. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História Geral do Brasil*. 9ª. edição, Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SILVA, J. de S. e. Um espaço em busca do seu lugar: as favelas para além dos estereótipos. **Território Territórios** (Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFF), Niterói, p. 107-125, 2002. Disponível em <http://imja.org.br/pt-br/wp-content/uploads/2019/02/Um-espaco-C3%A7o-em-busca-de-seu-lugar.pdf>. Acesso em Março de 2023.

_____. **Por que uns e não outros? Caminhada de jovens pobres para a universidade**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 1, 2018.

_____. Favelas: as formas de ver definem as formas de intervir. **Revista Econômica**, Rio de Janeiro, v 13, n 1, junho, 2011. Disponível em http://inctpped.ie.ufrj.br/spiderweb/dymask_5/5.3-4%20de%20Souza%20e%20Silva.pdf. Acesso em Maio de 2023.

SILVA, J. de S. e; BARBOSA, J. L.; KRENAK, A.; EVARISTO, C.; SANTOS, A. B. dos. **Mestre das periferias: o encontro de Ailton Krenak, Conceição Evaristo, Nêgo Bispo e Marielle Franco (in memorian)**. 1ª ed, EDUN|periferias, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, J. de S e.; BARBOSA, J. L. **Favela: alegria e dor na cidade**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

_____. **A favela reinventa a cidade**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: EdUniperiferias, 2020.

SILVA, K. B. **Um divagar pouco atraente: O tema das raças em os sertões de euclides da cunha**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Natal, 2012.

SOUZA, M. L. **O território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. **Geografia: Conceitos e temas**. 16ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócioespacial**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

SPENCER, H. **Do progresso – sua lei e sua causa**. Lisboa: Editora Inquérito, 1939.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** 1ª. ed. Belo Horizonte/MG: Editora UFMG, v. 1 (4ª reimpressão), 2020.

SVAMPA, M. **Debates latino-americanos: Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo**. Edhasa,, 1a ed, Cochabamba, Bolivia, 2016.

_____. Neo-extractivism in Latin America: Socio-environmental Conflicts, the Territorial Turn, and New Political Narratives. **Cambridge University Press**, vol. 1, october, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.1017/9781108752589>.

TAVARES, J. C. **Diáspora Africana: A experiência negra de interculturalidade. Cadernos PENESB: discussões sobre o negro na contemporaneidade e suas demandas**, Niterói, Junho, p. 77-86, 2010.

TELLES, V. da S. **Direitos sociais: afinal do que se trata?** Conferência de aberturado do Módulo Direitos Sociais (Direitos Humanos no Limiar do Século XXI), São Paulo: Centro Cultural Maria Antônia, 12 de maio de 1997.

TRINDADE, C. P. da. **"Não se faz omelete sem quebrar os ovos": Política Pública e Participação Social no PAC Manguinhos - Rio de Janeiro**. Niterói, Universidade Federal Fluminense (UFF), Programa de Pós-Graduação em História. Tese de Doutorado, 2012.

TORAL, A. A. de. **A participação dos negros e a guerra do Paraguai**. Estudos avançados, USP, p.287-296, 1995.

VALADARES, L. D. P. **A invenção da favela: do mito de origem a favela.com**. 1ª edição. ed. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2005.

VALLA, V. V. **Educação e favela: políticas para as favelas do Rio de Janeiro 1940-1985**. Petropólis: Vozes/Abrasco, 1986

_____. **Educação, participação, urbanização**: uma contribuição à análise histórica das propostas institucionais para as favelas do Rio de Janeiro, 1941-1980. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro: 282-296, jul/set, 1985. Disponível em <https://www.scielo.org/pdf/csp/1985.v1n3/282-296/pt>

VALLADARES, L. do P. A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais/ ANPOCS**, Rio de Janeiro, v.15, n. 44, p. 5-34, out., 2000.

_____. **A invenção da favela**: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2016.

_____. **Passa-se uma casa**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

VAZ, L. F. Notas sobre o Cabeça de Porco. **Revista do Rio de Janeiro**, nº 2, 1986, p.29-35.

_____. (org.). **História dos bairros da Maré**: espaço, tempo e vida cotidiana no Complexo da Maré. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR). Relatório técnico-científico, 1994. Disponível em <http://hdl.handle.net/11422/7746>. Acesso em 24/02/2023.

VIEIRA, A. L. D. C.; GOMES, E. C. Novos contextos, antigas questões em memória. In: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. **Por que Memória Social?** Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

VIEIRA, A. C. P. **Histórico da Maré**. Rio de Janeiro, CEASM, 1998.

VITRINA DA MISÉRIA. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1966, p.6. Disponível em http://memoria.bn.br/docreader/030015_08/79345. Acesso em maio de 2023.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de)colonialies de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 1ª ed., 2009.

_____. **Interculturalidad y colonialidad del poder**: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.

APÊNDICE

APÊNDICE 1: ROTEIRO DAS ENTREVISTAS CARTOGRÁFICAS

<u>Cronótopo I: Surgimento da Favela</u>		
Pergunta	Ordem da pergunta	Tipo da pergunta
Quando começa a favela para você?	Pergunta-base	Ontológica
Como a ideia de favela apareceu na sua vida? Você se lembra de quando ouviu o termo pela primeira vez?	Pergunta auxiliar	Localizadora
O que é favela para você?	Pergunta-base	Ontológica
O que vem sendo a favela na sua vida?	Perguntas auxiliares	Localizadora e ontológica
O que esse termo significa para você? Como ele te afeta? Sempre foi assim ou esse significado mudou?		Localizadora e afetiva
O que você acha que esse termo significa para o mundo? Isso mudou com o tempo?		Localizadora e ontológica
Você acha que existe algo que une ou assemelha diferentes moradores de favelas no Rio de Janeiro e no país?		Localizadora e ontológica
O que é ser um favelado (a) ?	Pergunta-base	Ontológica
Você se entende como um homem/mulher favelado (a) ?	Pergunta-auxiliar	Ontológica
Esse termo significa algo para você?		Ontológica e afetiva
Você se lembraria quando ouviu esse termo pela primeira vez? Como foi ?		Localizadora e afetiva
O que ser favelado(a) muda na vida de um homem/mulher, na sua opinião?		Ontológica e afetiva
<u>Cronótopo II: Surgimento de Nova Holanda</u>		
Quando começa a história da Nova Holanda para você?	Pergunta-base	Localizadora
Você se lembra quando ouviu o termo pela primeira vez?	Pergunta auxiliar	Localizadora e afetiva
O que vem a sua mente quando você pensa na Nova Holanda do passado, de antigamente?		Localizadora e afetiva
Você se lembra de quando Nova Holanda foi criada, construída? Essa é uma história que você tem com clareza?	Pergunta-base	Localizadora

Qual importância que a Nova Holanda tem para a Maré? Tem alguma diferença em relação a outras favelas?	Pergunta-base	Ontológica e afetiva
Você se considera um(a) mareense? Esse termo tem algum significado para você?	Pergunta-base	Ontológica e afetiva
Você tem alguma memória ou imagem da Ditadura Militar na favela? (mesmo que seja a partir de familiares ou amigos)	Pergunta-base	Localizadora
Esse período significa alguma coisa para você?	Perguntas auxiliares	Localizadora e afetiva
Você já ouviu falar de alguma coisa relacionada a Nova Holanda nesse período? Ou às favelas, de uma forma geral?		Localizadora
Cronótopo III: Nova Holanda do presente		
Como é habitar Nova Holanda para você?	Pergunta-base	Ontológica e afetiva
Qual(s) significado(s) este lugar tem para você?	Perguntas auxiliares	Afetiva
Há algum aspecto de Nova Holanda que te chama muita atenção? As construções, as ruas, as pessoas?		Afetiva
A Chapa Rosa e o movimento de associação de moradores faz parte da sua memória?	Pergunta-base	Localizadora e afetiva
A figura de Eliana representa algo para você?	Perguntas auxiliares	Localizadora e afetiva
Você se lembra de outras figuras que foram importantes nesse movimento?	Perguntas auxiliares	Localizadora e afetiva
Você acha que a Chapa Rosa foi importante para como a Maré e a Nova Holanda são hoje?	Perguntas auxiliares	Localizadora e afetiva
Como é se movimentar entre Nova Holanda, Maré e outras partes da Cidade?	Pergunta-base	Ontológica e afetiva
Como você se sente em outras áreas da cidade? É como você sair da favela?	Pergunta auxiliar	Afetiva

APÊNDICE 2: ROTEIRO DAS ENTREVISTAS TEMÁTICAS

ENTREVISTA: JAÍLSON DE SOUZA E SILVA	
Pergunta	Tema
O que é a epistemologia das periferias? Ela é uma epistemologia negra? Qual a relação dela com as chamadas “epistemologias decoloniais”?	Epistemologias das periferias
Você se considera ou considera o trabalho que você faz como um trabalho “quilombista”?	Favela e colonialidade
A favela é um quilombo?	Favela e colonialidade
A favela é preta?	Favela e colonialidade
A favela resiste à cidade ou a favela é produzida pela cidade? No sentido da favela como resquício de uma sociabilidade anterior ao processo de urbanização ou a favela é como produto do processo de urbanização? Você vê ligação entre o processo de urbanização e o processo de colonização?	Favela e colonialidade
Do movimento ligado a Associação de Moradores da década de 1990 aos dias de hoje, como você enxerga as transformações nos movimentos sociais da Nova Holanda e da Maré?	Movimentos políticos na favela
O que é a Nova Holanda para a Maré? Ela possui uma centralidade?	Movimentos políticos na favela
ENTREVISTA: ERNANI ALCIDES DA CONCEIÇÃO	
A memória de luta da Nova Holanda era inclusiva aos grupos que participaram dela de forma interseccional?	Memórias pretas
Vi numa entrevista um trabalho de memória que você fazia já em 1984 com painéis de fotografia em Nova Holanda, como na história da praça do Valão. De onde vieram essas ideias?	Movimentos políticos na favela
Como é seu trabalho hoje no campo da Memória?	Movimentos políticos na favela
Numa entrevista em 2003, você disse que no começo já havia uma divisão de perspectiva política dos grupos de esquerda daqui (de Nova Holanda), como isso se dava na época? Como você acha que esses grupos têm lidado com essas questões hoje? É	Movimentos políticos na favela

um momento mais poroso e descentralizado?	
Do associativismo às ONGs, qual é a diferença?	Movimentos políticos na favela
A favela é preta? É mais preta hoje?	Memórias pretas
Há memória preta na Nova Holanda?	Memórias pretas
A favela é um quilombo?	Memórias pretas
Como se dá a centralidade da Nova Holanda em relação à Maré?	Movimentos políticos na favela
Há mais movimento de esquerda na Nova Holanda? Por quê?	Movimentos políticos na favela
Quais agentes influenciaram nesse processo político? FIOCRUZ, Igreja, partidos políticos? São atuantes hoje?	Movimentos políticos na favela
Essa geração mais antiga ainda tem protagonismo ou estamos tendo uma renovação?	Movimentos políticos na favela
Como é a memória da Ditadura na Maré e na Nova Holanda? Há relação entre a política dos CHPs e da Ditadura Civil-Militar?	Movimentos políticos na favela

APÊNDICE 3: PERGUNTAS DE CUNHO BIOGRÁFICO E QUADRO INFORMATIVO DOS(AS) ENTREVISTADOS(AS)

ERNANI ALCIDES ALEXANDRE DA CONCEIÇÃO	
Quantos anos tem?	68 anos
Gênero e orientação sexual?	Homem cisgênero heterossexual
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro
Onde viveu e vive na Maré?	Favela da Nova Holanda
Em que trabalha?	Professor de História e Filosofia e funcionário do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (Degase)

Escolaridade?	Formado em Ciências Sociais (UERJ) e cursando Filosofia na (UERJ)
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Sim, Igreja Católica (na juventude), e depois do CEASM e Redes da Maré
JAÍLSON DE SOUZA E SILVA	
Quantos anos tem?	63 anos
Gênero e orientação sexual?	Homem cisgênero heterossexual
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Favela do Quitungo, Brás de Pina
Onde viveu e vive na Maré?	Nova Holanda, se mudou há alguns anos para bairro do Flamengo, no Rio de Janeiro.
Em que trabalha?	Professor e pesquisador, com maior enfoque no trabalho frente ao Instituto Maria e João Aleixo e à Universidade das Periferias (UniPeriferias)
Escolaridade?	Graduado em Geografia (UFRJ), Mestre em Educação (PUC-RJ), Doutorado em sociologia (PUC-RJ).
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Participou da criação do CEASM, do Observatório de Favelas, do Instituto Maria e João Aleixo (IMJA) e da Uniperiferias
FERNANDA FRANÇA	
Quantos anos tem?	36
Gênero e orientação sexual?	Mulher cisgênero heterossexual
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Nova Holanda, Complexo da Maré
Onde viveu e vive na Maré?	Nova Holanda, Complexo da Maré

Em que trabalha?	Professora de Biologia (Luta pela Paz e Redes da Maré), e coordenadora de Liderança Juvenil (Luta Pela Paz), e idealizadora do Programa Sankofa (Luta pela Paz)
Escolaridade?	Graduada em Biologia (UERJ)
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Luta pela Paz e Redes da Maré.
PAULO VICTOR LINO	
Quantos anos tem?	27 anos
Gênero e orientação sexual?	Homem cisgênero homossexual, mas afirma estar repensando sua identidade de gênero
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Nova Holanda
Onde viveu e vive na Maré?	Nova Holanda
Em que trabalha?	Ator e professor de história
Escolaridade?	Graduado em História (UFRJ)
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Redes da Maré e coletivo Entidade
DOUGLAS DO NASCIMENTO OLIVEIRA	
Quantos anos tem?	26
Gênero e orientação sexual?	Homem heterossexual
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Rubens Vaz

Onde viveu e vive na Maré?	Rubens Vaz
Em que trabalha?	Estudante e comerciante
Escolaridade?	Graduando em Letras (UERJ)
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Já participou da Redes da Maré.
KELLY SANTOS DA SILVA	
Quantos anos tem?	32 anos
Gênero e orientação sexual?	Mulher cisgênero heterossexual
Qual sua raça ou etnia?	Negra
Onde nasceu?	Nova Holanda
Onde viveu e vive na Maré?	Nova Holanda
Em que trabalha?	Mestranda em História da Arte
Escolaridade?	Mestrado (UFRJ)
Participa de alguma instituição, coletivo ou movimento político? Já participou?	Núcleo de Memória e Identidade da Maré (já participou).

ANEXO 1: Configuração Territorial da Maré – Modos de Ocupação

Unidade Territorial	Ano de Fundação	Origem da Construção	Programas
Morro do Timbau	1940	Ocupação Espontânea	-
Baixa do Sapateiro	1947	Ocupação Espontânea	-
Marcílio Dias	1948	Ocupação Espontânea	-
Parque Maré	1953	Ocupação Espontânea	-
Parque Rubens Vaz	1954	Ocupação Espontânea	-
Parque Roquete Pinto	1955	Ocupação Espontânea	-
Parque União	1961	Ocupação Espontânea	-
Nova Holanda	1962	Intervenção pública Governo Estadual	COHAB
Praia de Ramos	1962	Intervenção pública Governo Estadual	COHAB
Conjunto Esperança	1982	Intervenção pública Governo Federal	Projeto Rio
Vila do João	1982	Intervenção pública Governo Federal	Projeto Rio
Vila dos Pinheiros	1983	Intervenção pública Governo Federal	Projeto Rio
Conjunto Habitacional do Pinheiros	1989	Intervenção pública Governo Federal	Projeto Rio
Conjunto Bento Ribeiro Dantas	1992	Intervenção pública Governo Municipal	Projeto Morar sem Risco
Nova Maré	1996	Intervenção pública Governo Municipal	Projeto Morar sem Risco
Novo Pinheiros (Salsa e Merengue)	2000	Intervenção pública Governo Municipal	Projeto Morar sem Risco

Fonte: Redes da Maré (2020, p.16)