

Capítulo 2. A lógica excludente na constituição da cidade do Rio de Janeiro

*“As luzes que inventaram as liberdades
inventaram também as disciplinas.”*

Michel Foucault

2.1 - O empreendimento da modernidade: do domínio do homem sobre a natureza à “colonização do homem pelo homem”

*“A racionalização não é outra coisa
senão a perversão da razão.”*

Eugène Enriquez

Nos primórdios da Era Moderna, a grande tentativa do ser humano fora a de superar a rotina de um viver sacramentado e marcado pela imobilidade social. Tratava-se do movimento daqueles que, na Idade Média, desejavam, segundo Nunes e Pereira (1996), ultrapassar sua condição caracterizada pela “repetição” (p. 44). Havia um ritmo monocórdio: a existência na Terra não podia mais ser concebida como preparação para a vida no céu. O paradigma emergente nos séculos XVI e XVII ergueu-se em torno de um projeto revolucionário que aglutinava de burgueses a camponeses e tinha como principais objetivos a emancipação do homem e da sociedade e a regulação da vida social. Rompendo com o Universo e com as remotas formas de convivência, o antigo servo de Deus inaugurou uma nova postura diante do mundo físico e se permitiu conhecer a si mesmo¹. Separado da natureza, o novo homem forjou sua identidade.

Emancipado, o ser da razão chamou para si a tarefa de construir sua história; interesse que tomou corpo na proposta iluminista fundada numa lógica conceitual e científica de pensamento, num tempo linear e sempre *a posteriori*, e na comprobabilidade como requisito de verdade. Coube ao novo método da ciência buscar primeiro o domínio sobre a natureza, depois, já no século XIX, o controle do homem e da sociedade. No cenário político, garantida a hegemonia da burguesia, o objetivo regulador se impôs sobre o emancipador, e o empreendimento científico de descoberta da “essência humana” foi orientado pela solidificação da aliança entre o paradigma moderno e o capitalismo.

¹ É desse período a famosa frase “conhece-te a ti mesmo”, do renascentista Marsílio Ficino.

Definido pela sua racionalidade, o sujeito foi entendido como uma mônada isolada. A esse pressuposto ontológico somou-se o seu correspondente pressuposto epistemológico de que a única forma de conhecer validamente um objeto exterior a si mesmo é através da consciência (Coelho Jr, s/d; Santos, 2002). “Nesse contexto o homem foi reduzido a sua consciência racional e a natureza pensada como uma máquina determinada”. (Plastino, 2001: 24)

Compreendida a natureza como objeto a ser conhecido em sua essência inteiramente organizada de acordo com uma lógica racional e o ser humano como sujeito racional desse conhecimento, a criatividade deu lugar a um olhar maquínico e fragmentador. Como extensão da máquina, o sujeito que conhece perdeu a espontaneidade; como alvo do próprio conhecimento, tornou-se massificado. A imaginação, antes possibilidade criadora, passou a ser concebida como momento secundário da percepção; nada mais do que uma mera representação do que há na natureza – ou seja, determinação exclusiva. O existente se tornara presente com leis constitutivas de determinação. (Plastino, *op. cit.*)

Para Nunes e Pereira (1996), na Modernidade, o sujeito trazido (e que se trouxe) à luz pela palavra pagou o preço da alienação de seu próprio nome. De acordo com Milner, “a ciência se constitui pela exclusão do desejo para fora do seu campo (...) e se desenrola num mundo aonde a verdade só pode falar do lado das coisas” (s/d: 225). O “senhor” instrumentalizado por uma ciência pretensamente neutra tornou-se escravo de suas próprias fórmulas. Com o avanço da técnica e da tecnologia, perdeu-se a acuidade frente à natureza e o homem permaneceu com medo. Fragmentado pelo progresso, ele se distanciou dos mitos e de seu potencial criativo.

Com a negação do mito, renunciou-se também ao sentido. Desvinculada a vida da experiência, tudo que é humano começa a ser percebido com estranheza. Perdida a espontaneidade, a modernidade ganhou tal autonomia que nela se perdeu a possibilidade da multiplicidade, de subjetividades várias. Surge a burocracia. Tempos Modernos ou falta de tempo? Surge o mal-estar: o homem precisa estar sempre à frente de seu próprio tempo.

Encarregado de tornar o presente sem nexos, o progresso perseguido pela modernidade conduziu tanto à irresponsabilidade em relação a si, quanto à indiferença em relação ao outro (Costa, 2000).

Para Buber,

“as antigas formas de convivência eram comunidades que quantitativamente não deveriam ser mais amplas que o necessário para reunir em relação direta os homens, e nas quais estes entravam pelo nascimento e viam na sua pertença a elas, obra do destino e uma tradição vital.” (Buber, 1987, apud Soares, 2001: 11)

Com a decadência desse tipo de organização social, as relações sociais que passaram a ser estabelecidas favoreceram a produção de subjetividades voltadas a uma concepção extremamente individualista de vida. De lá para cá, a intensificação do narcisismo na contemporaneidade se apresenta de maneira bastante peculiar. Se o “delinquente arrogante” perde a noção de interdito e mergulha na cultura regida pelo cinismo, encontramos em sua contraface o “burocrata servil” que rotineiramente volta-se para o desejo de obedecer e anula-se a si mesmo. Embora em posições aparentemente opostas, ambos, como faces da mesma moeda, desvalorizam o sentido de um ideal (Castelo, 1994). O paradigma ético que observamos em nosso mundo contemporâneo expressa-se pelo vazio de sentidos, de premissas e de valores, pela ausência de ideologias, e pelo individualismo narcíseo e hedonista que corrói a estrutura social (Bauman, 1997).

Desde a formação dos Estados Modernos, reorganizado o espaço social, o indivíduo foi declarado livre de todas as obrigações para com os seres humanos – exceto as reguladas por lei. Todas as relações entre o indivíduo e a sociedade passaram a ser intermediadas pelas instituições sociais. Encarregadas de preservar, proteger e defender os interesses dos indivíduos, não raro tais instituições acabam por sustentar um discurso social de exclusão da responsabilidade construída no relacionamento.

A incerteza moral e a inadequação da afeição provocada pela presença do outro é a lógica que sustenta esse discurso. Como legado da Revolução Francesa, “ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude de lei”, mas “ser um trabalhador livre, ser um ‘self-made man’ significou perder um sistema de grande certeza social, apesar de opressivo”. (Zamora, 2003: 01)

Afastado o homem da natureza, costumes e tradições são substituídos pelo Estado como Poder Legislativo exclusivo. Numa sociedade como a brasileira, alvo das políticas neoliberais, um sistema universal de valores sucumbe a

inúmeras formas de *apartheid*². Aqui parece plenamente possível a manutenção de instituições que, embora se digam “democráticas”, foram criadas para preservar uma igualdade que sabemos hoje ser formal. É nesse momento que o Estado deixa de ser o regulador e torna-se incapaz de fazer políticas sociais. A democracia perde seu potencial distributivo e, assim esvaziada, torna-se compatível com o liberalismo. Conforme Eco, apud Vilhena (2001), “(...) é preciso legislar de novo... A dimensão ética começa quando entra em cena o outro”. (p. 08)

De acordo com Santos (1997), vivemos um tempo de “horror econômico” onde as chamadas “crise de regulação” e “crise de emancipação” nutrem-se mutuamente. Nesse contexto, a cegueira social é alimentada pela mídia que se compraz com a realidade virtual. Ainda segundo o autor, se as angústias de outrora provocavam indignação, hoje precisamos nos perguntar se a subjetividade contemporânea está sendo construída sob as bases de um autoritarismo crescente do pensamento único.

Para Costa (1999), assistimos hoje a uma brusca mudança no sentido do valor da vida entre nós. Ao abordar o “apolitiquismo” do *ethos* atual, salienta que nem as virtudes públicas nem as privadas são cultuadas pelos indivíduos. Segundo ele (1994, 2000), vivemos na ideologia do bem-estar, onde “o que conta”³ não é a virtude, é o sucesso. Para ele, antes éramos felizes ou infelizes, bons ou maus, agora, à medida que deixamos de lidar com a contingência do desejo do outro, tornamo-nos obsoletos, imprestáveis, inutilizáveis ou, ao contrário, algo que tem liquidez.

Kosik (1995) afirma que o século XX trata de afastar o trágico, reduzindo a vida humana à causalidade. Apesar da crença de que estamos mergulhados na tragédia, estamos, na realidade, defrontando-nos com desastres que permitem serem reduzidos a suas causas técnicas. Essa visão de mundo que minimiza tudo à banalidade é fruto de um poder que no seu íntimo não reconhece heróis. O olhar dos lacaios impele à morte do outro pouca significação.

Podemos dizer que a “alma do lacaios” evidenciada por Kosik corresponde a dos “amoladores de facas” descritos por Baptista (1999). De acordo com este último, a violência se encarna no cotidiano do brasileiro também travestida de

² Ao que Santos (1997) denomina de “fascismos pluralistas” (*apartheid* social, fascismo do Estado paralelo, fascismo contratual, fascismo da insegurança, “fascismo do capitalismo financeiro”).

³ Em seu duplo sentido, o que pode ser incluído é o que pode ser contabilizado por seu potencial de lucro, o que tem valor de venda.

miséria. Assumindo suas mais variadas formas (“miséria do pobre”, “miséria da diferença”, etc.), ela tem como aliados determinados modos de viver e discursos que se difundem em nossa sociedade, privando a vida da experiência, da criação coletiva e da luta política. Engana-se quem atribui apenas aos atos homicidas a qualidade de violentos.

Para Baptista (*op. cit.*), os “*amoladores de facas*”, os supostos baluartes da razão, da modernidade, do humanismo, contribuem indiretamente na fabricação de vítimas e no incentivo disfarçado ao ato genocida. Suas constantes formulações afetam a sociedade enriquecidas por um discurso aparentemente individual e desligado de sua implicação coletiva e de sua dimensão histórica, sociopolítica e de relação com o poder.

Numa operação de exclusão para evitar o trágico, nossa época se ocupa com a institucionalização do grotesco. Kierkegaard afirma que é possível descrever o período moderno como:

“o tempo do isolamento e da atomização: os seres humanos se relacionam uns com os outros como meras cifras e indivíduos isolados. Ao criarem associações e organizações, eles não negam, nem superam, de modo algum, essa atomização. Grandes ou pequenas, essas associações reúnem números e não sujeitos vivos e concretos.” (Kierkegaard, apud Kosik, 1995: 06)

Kosik (*op.cit.*), a partir dessa constatação, prossegue assinalando que se pudéssemos, como nos propõe Kierkegaard, esboçar o perfil de uma Antígona⁴ moderna, ela não deixaria “transparecer nenhum poder capaz de romper o isolamento e contribuir para o embrião de uma comunidade humana, de uma *polis*⁵ moderna”.

A Antígona moderna se distinguiria da Antígona de Sófocles fundamentalmente porque, segundo Kosik, ela se limitaria a sofrer pelo conflito entre a admiração que sente pelo pai e a consciência de culpa dele⁶.

⁴ Personagem da tragédia antiga escrita por Sófocles: Antígona é filha de Édipo, que matou seu pai e se casou com sua própria mãe.

⁵ Cidade-Estado da Grécia Antiga, que se destaca pela maneira como seus habitantes participam e se responsabilizam pela vida pública, fazendo-se cidadãos.

⁶ Segundo Garcia Rosa (1999), em Kierkegaard, a noção de repetição distingue-se em duas outras: o que ele denomina de repetição numérica e aquela circunscrita por ele como repetição propriamente dita. A primeira, como simples reprodução de algo, é a repetição do que encontramos na natureza: uma forma de manutenção do mesmo expressa sob a forma da lei. A segunda assume um ‘sentido grego’ e é produtora de diferenças. Ou seja, esta repetição que podemos chamar de diferencial, indica que o eterno retorno de que nos falam os gregos diz respeito a uma singularidade que afirma uma eternidade e não uma permanência. Trata-se de um exercício de liberdade, de uma repetição “como potência de interioridade, como subjetividade”. (p 31 e 32)

Deslocado de sua aclamada posição de sujeito e fim de seu próprio mundo, o homem torna-se objeto de abstrações normativas e instrumento de funções sociais. No centro dessa prática está o “disciplinamento” (com as disciplinas que lhe dão suporte), exigindo a submissão total a uma ordem artificial e autoritária, determinante da normalidade ou anormalidade da conduta.

Goffman (1974) vai se debruçar sobre alguns dos objetivos e efeitos desse controle, elegendo o que vai denominar de “instituições totais” e optando por uma análise intramuros de um sistema de segregação social que, se não é uma construção própria da modernidade, dela recebeu alguns contornos.

Dentro dessas instituições sociais, o internado assiste ao rompimento de suas três esferas de vida: lazer, trabalho e descanso. Nesse espaço, sob a égide da tríade homogeneidade-isolamento-ruptura, o sujeito não é dono de seu tempo e sua vida é formalmente administrada por um outro. Sob um mesmo poder, um “grupamento” de pessoas é obrigado a fazer as mesmas coisas, da mesma maneira e ao mesmo tempo. Ocorre um contraste do “grupamento” *versus* a autoridade: essa relação de imposição nas instituições sociais totais atribui a toda fala do internado a categoria de sintoma. Disso emerge um plano racional único pelo qual parece mesmo não haver a viabilidade de uma resultante qualitativa da intermediação entre as pessoas, ou seja, a possibilidade da emergência do que o autor entende por grupo.

A racionalidade da modernidade não deixou para trás as insígnias da exclusão e a cada dia foi “inovando” em seus métodos. Zamora (1999) sugere que um novo paradigma de intervenção do espaço vem se consolidando na modernidade, tendo no que denomina de “tecnologias privatizantes” uma das “molas mestras” na “construção de um novo tipo de cidade, talvez menos humana” (*op. cit.*, 09). Hoje, embora cada vez mais recorramos a elas, as instituições sociais responsáveis pelo isolamento territorial dos pobres já são traços do passado. Mais atualizados, portamos as marcas do confinamento.

2.2 - “E a cidade com seus braços abertos num cartão postal...”

“A vida é a arte do encontro.”

Vinícius de Moraes

Nascida a partir do processo de sedentarização, a cidade inaugura uma nova relação entre aquele que a habita e a natureza. A escolha de um único território para plantar implica no seu correspondente domínio.

Instaladas as cercas, segue-se a necessidade de organização da vida em sociedade. Desde sua origem, a cidade é portadora de dimensão política.

A realeza é a primeira versão de um poder urbano encarregado da gestão da produção coletiva. Como meio de conquista e defesa de territórios, a guerra torna-se o pilar de sustentação desse poder real. Na cidade fortificada, o súdito está protegido.

No centro de um poder altamente despótico, a realeza administra a divisão do trabalho e com ela hierarquiza a participação na vida pública. O palácio, o templo e o silo são os símbolos de uma cidade que, desde o nascedouro, traduz a diferenciação social em seus aspectos espaciais. Na cidadela fortificada, o súdito era visivelmente controlado.

Marcada, desde seus primórdios, pela conjunção ‘centralização do poder’- ‘diferenciação social’, a cidade se configura como um modo de organização territorial e uma relação política.

Dentre as mais diversas cidades, a *polis*, Cidade-Estado grega, destaca-se por evidenciar essa dimensão política do urbano. Ela era geograficamente organizada em duas áreas: a *acrópole* – colina fortificada e centro religioso –, e a *ágora* – grande praça que, por ter sido escolhida como centro do poder urbano, afastava-se do templo das divindades e se encaminhava para o mundo dos homens nela os cidadãos participavam desse poder e decidiam sobre a vida pública. A *polis* era mais uma prática política exercida pelos seus concidadãos do que a designação de um território específico.

Vê-se que a *ágora* também traduzia a centralidade do poder na cidade, limitando as regras para o exercício político. Todavia, essa definição se apresenta mais como uma redefinição. Na *polis* grega, sobretudo em Atenas, podemos dizer que o poder se democratizara. Mesmo restrita, pois incluía apenas os aristocratas,

a democracia direta da Grécia Antiga fora capaz de deslocar o poder das mãos de um único rei para reparti-lo entre os que eram considerados cidadãos.

Já, ao tomarmos espacialmente as cidades do século XXI, não nos deparamos com limites definidos. Prescindindo de um único local específico como sede do poder urbano, a cidade-mercado se abre e lança seus tentáculos sobre todo o espaço que possa redundar em acúmulo de riquezas. Contraditoriamente, nestas metrópoles sem centro, nunca o poder urbano foi tão centralizado. Se na cidadela fortificada o súdito era visivelmente controlado, nas metrópoles contemporâneas o cidadão circula reprimido pelas muralhas invisíveis que regulam a cidade.

Em seu esplendor e voracidade, a cidade contemporânea é movimento. A cidade é movimento e movimento de separação das classes sociais e funções no espaço urbano. Cinco e meia da manhã, “O sol desperta a cidade”: morro e asfalto. Enquanto no asfalto as primeiras padarias abrem suas portas, no morro (já) “lá vem o Brasil descendo a ladeira”.

A aparentemente desenfreada movimentação de pessoas, mercadorias e capital obedece a uma determinada ordem na cidade. Verificamos em nosso cotidiano um intenso controle de fluxos. O vai-e-vem urbano que caracteriza a cidade do capital é a todo tempo regulamentado. Agora o ritmo é alucinante e permanentemente dirigido. Supostamente protegido, o cidadão não pára.

Como na *agoge* espartana⁷ descrita por Vernant (1998), o comportamento do homem possui um significado institucional expresso por atitudes morais e padrões psicológicos que se impõem como obrigações. De acordo com a imagem comum que a cidade faz do futuro cidadão, espera-se que ele domine suas emoções e afetos. A concórdia social é, hoje, um “comportamento imposto” marcado pelo comedimento que se deve observar ao andar, ao olhar, ao se expressar de um modo geral.

De acordo com Zamora (1999), na cidade grande, para algumas camadas da população, “saber viver” representa a forma encontrada ante a ameaça do reconhecimento de sua própria dignidade. Mais especificamente para os habitantes das favelas cariocas, a restrição aos movimentos na cidade, verificada,

⁷ Com Atenas, Esparta dividia a condição de Cidade-Estado mais poderosa da Grécia no Período Clássico (séculos V e IV a.C.). Mas, diferentemente de Atenas, Esparta preferiu o estabelecimento de um governo oligárquico.

sobretudo, numa parcial renúncia ao lazer, surge como tática de sobrevivência – um “*comportamento prudente*” em face da atuação repressiva da polícia e da crueldade do narcotráfico.

Entre as análises de Vernant e a de Zamora, permitimos-nos construir uma sutil diferença que, acaso possa parecer irrelevante, constitui para nós um referencial importante em direção ao resgate do protagonismo das camadas empobrecidas da população. Da imposição não se consegue escapar. A prudência é uma dentre as mais variadas escolhas que podem, aos poucos, ser assumidas.

Longe do entendimento que naturaliza a passividade dos moradores das localidades economicamente mais desprivilegiadas da cidade, mas sem desconsiderar o poder de segregação de nossas elites, Zamora auxilia nossa aventura no sentido da desconstrução da lógica da “cidade partida” (Ventura, 1994).

Com o mesmo intento, Rocha (2000) sugere a noção de “cidade cerzida”. Este autor defende a tese de que unir a cidade em torno do propósito cidadão de torná-la verdadeiramente mais democrática demanda a costura de um pacto social capaz de fundar uma sociedade da qual todos façam parte. O enfoque, se a princípio dá preferência ao encaminhamento de soluções para a melhoria das condições de vida daqueles que se encontram em desvantagem econômica, não é, por conta disso, assistencialista e nunca perde de vista a totalidade do corpo social. Esse é um processo de construção que, por sua complexidade, é gradual, reconhece a participação dos setores marginalizados da população e requer o cuidado típico que as propostas humanitárias pressupõem. Por estar, por enquanto, muito longe de sua plena implementação, a noção tem ainda mais a forma de princípio norteador de ideal. Desta feita, a expressão “cidade puída” (Vilhena, 2003, nota de aula) nos parece mais apropriada para ilustrar o atual desenho de nossas contradições urbanas.

Sem dúvida, na organização das grandes cidades brasileiras, o espaço social sofre suas demarcações e, respeitando essas fronteiras invisíveis, cada um sabe o seu lugar. Por outro lado, dentro desse mesmo modelo que integra proximidade física e distância social e participa da destituição dos segmentos subalternizados como atores sociais e políticos, podem brotar, como veremos, ações coletivas emancipadoras. Vale ressaltar que o discurso sobre a “cidade partida” foi elaborado com a intenção de denunciar as desigualdades sociais e a

conseqüente conformação de lugares marginalizados na cidade. Todavia, ele não tem surtido os efeitos esperados, de modo que as populações residentes nesses territórios continuam a ser responsabilizadas pelas próprias mazelas vividas e é sobre elas que tem recaído o medo que se difunde nas grandes metrópoles.

De acordo com Ricoeur (2000), quando as crenças e as convicções do outro estão sujeitas tanto à desaprovação quanto ao impedimento a que se manifestem tem-se uma situação de intolerância. Para esse autor, o “poder de impedir” e a “crença na legitimidade desse poder” são os elementos constituintes dessa realidade que, embora se revele como uma “propensão universal” de todos os humanos⁸, incorpora sua dimensão histórica quando sustentada por um Estado que desconsidera a diferença do peso social como regra de justiça.

A desigualdade social também aparece na abordagem de Walzer (1999) inviabilizando a tolerância. Dessa forma:

“(...) o lupemproletariado de uma sociedade, ou uma subclasse, é, com certeza (,) foco de extrema intolerância (...). Os outros cidadãos, sem dúvida, se resignam com sua presença, mas essa não é uma espécie de resignação que conta como tolerância, pois vem acompanhada do desejo de que esse grupo fosse invisível.” (Walzer, 1999: 77)

Segundo Wacquant (2001a), no momento em que se recoloca em cartaz o antigo filme do mercado auto-regulamentado, substitui-se a participação efetiva do Estado econômico e social pela onipresença ostensiva do Estado policial e penitenciário.

A transfiguração do Estado-providência em Estado-penitência pressupõe a reafirmação da onipotência predatória do Leviatã. Pela manutenção da ordem pública e da paz social ouvem-se clamores por mais segurança que, sob a ótica dos “zeladores do Novo Éden neoliberal”, assumem sua face meramente criminal.

O aumento da repressão e da violência policial ganha força, no entanto, porque suas raízes estão bem fincadas numa história de controle dos miseráveis, construída não apenas sob a égide de uma tradição escravista como reforçada pela ditadura militar. Culpabilizara miséria, tornando real sua penalização, significa tornar irreal as responsabilidades da sociedade como um todo pela crescente pauperização de imensos contingentes do proletariado urbano.

⁸ Entendemos que até aqui a definição de Ricoeur para a tolerância toca na questão da alteridade. A crença do indivíduo em seu poder de impedir de que nos fala esse autor, para nós, fundamenta-se na arrogância onipotente que inviabiliza a possibilidade do ser humano em lidar com as diferenças e, quiçá, reconhecer o outro como constitutivo do próprio eu.

E Wacquant (*op. cit.*) nos indaga: “quem pode dizer, uma vez reafirmada a legitimidade dessa gestão autoritarista da ordem social pelo uso sistemático da força na base da estrutura de classes, onde se deterá o perímetro de sua utilização?” (p. 10)

De fato, o inchamento contínuo da população prisional é apenas um dos resultados dessa ideologia punitiva. O encarceramento em massa não deixou de ser uma das diretrizes da nova ordem, mas a prisão deixou-se efetivamente entrever como a materialização de um olhar anterior sobre a cidade.

O governo e o controle da cidade exigem a localização da violência nas chamadas “classes perigosas”. “(...) Com os punhos fechados p’ra vida real”, a cidade elege seus condenados.

2.3 - Favela: nem “terra sem mal”, nem “inferno verde”

“A favela supera e rompe os grilhões da disciplina, do controle e da autoridade autoritária, com a ousadia da festa, da poesia, do samba, da arte, da coragem do trabalho e da produção, apesar de conviver com a criminalidade, com o tráfico de drogas e com a violência (...).”
Adair Rocha

Escrita no processo de lutas pela apropriação do espaço social, nossa história oficial marca violentamente os corpos daqueles que pretende excluir.

Mesmo antes do surgimento dos primeiros vilarejos, o Brasil que se pretendia europeu já havia dado indícios de como se inscreveria e se descreveria em relação à ocupação de sua geografia. “É como se lugares e seres exóticos estivessem vivendo num limbo, numa ausência de sentido, até que, ‘descobertos’, pudessem aceder ao reino do significado” (Augras, 1991: 20). O domínio dos colonizadores ia sendo assegurado a pena e a fogo. Ao poder das armas somava-se um outro: a narrativa dos antigos navegadores.

A despeito das expectativas de que a nova humanidade estivesse próxima da monstrosidade, nos relatos de uma terra sem males revelava-se o sonho dos viajantes: recuperar no exótico uma inocência anterior ao pecado. No contexto das guerras religiosas que afligiam o antigo continente, o pensador europeu,

desiludido com sua própria sociedade, deixava-se guiar pela idéia de paraíso. O ocidente esperava que o “Novo Mundo” brotasse como seu correlato, mas renovado. Somente diante do espelho, maquiado, o cenário jamais visto podia ser apreendido. Pelo disfarce, a “Velha Senhora” procurava a si própria nos habitantes da América, negando-lhes as diferenças. Na esteira de uma cultura que se constrói valorizando o mesmo, edita-se o “bom selvagem”: cópia imperfeita do homem civilizado.

Ao despertar no europeu a própria estranheza, o índio brasileiro foi definido pela falta: nu. Para o europeu, o nativo das belas costas brasileiras, marcado pela sua condição de ser da natureza, não só desconhecia a fé, a civilidade, e a lei, como ignorava suas próprias riquezas.

Embora sem lei, os nativos não eram bárbaros. A incapacidade de nossos antepassados era destacada de tal forma que aqui há uma curiosidade: mesmo a nudez das mulheres selvagens era menos “perigosa” do que a das européias.

Em nome do idealismo do encantamento com o mundo ou da possibilidade de encontrar no que lhe parecia estranho uma natureza impoluta, cabia ao ocidente lançar-se à sua suposta tarefa civilizadora. Primeiramente sob as bênçãos da Madre Igreja, depois regido pela razão, mas sempre mantendo uma preocupação essencialista que, intentando decifrar o “verdadeiro” discurso do outro, reifica-o.

Quer pelo deslumbramento, quer no desencanto com os “tristes tropiques”⁹ “por mais que o mundo se transforme, o imaginário do homem ocidental continua povoado pela projeção de arcaicos desejos” (Augras, *op. cit.*: 23).

No Brasil contemporâneo, o modelo importado das grandes metrópoles européias a partir do advento da Era Moderna não parece ter produzido e estendido à maioria da população o tão sonhado cenário de “Ordem e Progresso”. Com as mudanças no mundo do trabalho, proporcionadas pelos avanços tecnológicos e pela crescente substituição da força de trabalho humana pela máquina, o mercado não foi capaz de absorver, como prometera, o chamado exército industrial de reserva.

Wacquant (2001b) destaca que esse contexto de redução de mercado se duplica à medida que se faz acompanhar tanto da falta de políticas estatais,

⁹ Expressão utilizada por Lévi-Strauss na descrição de sua viagem ao Brasil central. Como no mito cristão, o Jardim do Éden, jamais é alcançável.

configurando o abandono urbano, como de seus corolários – os aparatos repressivos da polícia e do sistema penal.

Eleita como a principal meta nas agendas de governo, a segurança também deixa, nesse caso, de ser entendida como política pública, para, como instrumento de purificação da paisagem da cidade, transformar-se na violência que recai sobre as populações das favelas.

De acordo com Rocha,

“a ameaça que o asfalto sente, de um dia a população desvalida descer o ‘morro’, é apenas um sintoma da defesa e do reforço de um modelo de organização de cidade que já invadiu o ‘morro’ há muito tempo, desde que privou seus moradores de condições dignas de existência.” (Rocha, 2000: 19)

O asfalto teme que a população do “morro” desça a ladeira, mas finge não ver no cotidiano os pontos de contato entre as duas realidades. É preciso produzir disfarces... Define-se a “cidade partida” “para não se misturar”, “não dar confiança”, pois, “empregado é assim: quando se dá uma mão, ele quer as duas”. Balançando os alicerces que sustentam o discurso da dicotomia favela/asfalto, continua “o Brasil(,) descendo a ladeira”.

É exatamente nesse instante, quando se torna útil ao funcionamento das engrenagens que movem a cidade, que a favela é admitida na urbe. Em verdade, ela é “acolhida” nessas ocasiões; mas, sempre dentro da lógica mercadológica do asfalto. Tanto que, não raro, ela é cantada em verso e prosa como o espaço genuíno da produção cultural popular. Lembremos que, segundo a ótica dos primeiros viajantes europeus, o índio, no que dizia respeito ao corpo, era melhor em tudo. Hoje, guiados, sobretudo pela indústria do Carnaval, os que vêm de fora à procura de festa “descobrem” (e acreditam) que na favela a encontrarão em seu estado natural.

E quão amistosa é a “mão que balança o berço”! Essa é a mão das “Marias”, a quem confiamos a guarda de nossos lares e o cuidado de nossos filhos. “‘Amistosa’ e ‘perigosa’ são características de ruptura e de interação que desmontam e ao mesmo tempo dão forma ao conjunto da cidade-metrópole, em sua ordenação hierarquizadora” (Rocha, *op. cit.*: 19). Desrespeitada em suas particularidades, a favela é vista sob um único e, muitas vezes, monocromático prisma: território de aglomeração de camadas pobres, lugar de privação e perigo. Desrespeitado em sua singularidade o morador da favela é visto como mais um na

“massa”. Eis o retrato em branco e preto de a quem só é dado brilhar sob as fantasias...

Ribeiro (2001) acrescenta que a pretexto de se descrever uma situação socialmente homogênea, o termo “favela”, acaba por dissimular as significativas diferenças quanto às funções que esses territórios empobrecidos desempenham na economia e na sociedade das grandes cidades brasileiras.

Na trilha das reflexões de Wacquant (2001b), o autor aproveita as análises comparativas feitas entre os guetos negros dos Estados Unidos e a periferia urbana francesa, para questionar as conclusões acerca da “guetificação de nossas favelas”. Segundo ele, “os favelados não apresentam o mesmo grau de isolamento que os moradores dos guetos norte-americanos” (Ribeiro, *op. cit.*: 15). Ribeiro reforça as fileiras dos que pensam as conexões da favela com a sociedade, tomando igualmente como referência à inserção dos “favelados”, ainda que subalternizados, na divisão social do trabalho.

Mas sem ingenuidade, Ribeiro (*op. cit.*) não ignora os limites existentes para a heterogeneidade social da favela. Em nosso desejado mundo ordenado, a diferença torna-se insuportável. Banalmente patologizada ou criminalizada, ela transforma as “vozes” do “morro” em personagens esquecidos ou invisíveis da vida urbana. No afã de disfarçar as imperfeições próprias de nossa condição humana, produzimos estranheza na relação com o outro e não uma prática sistemática e edificante de estranhamento. Construimos um espetáculo¹⁰ que, ao prescindir de disfarces, deixa exposta as chagas do frustrado empreendimento de construção da metrópole moderna.

Se já não bastasse nosso próprio cuidado para não cairmos nas armadilhas do deslumbramento, os sucessivos governos (ou desgovernos), oficiais ou paralelos, resolveram nos dar uma “ajudazinha”. E nos deparamos com a escassez sim, mas de políticas sociais, com o perigo sim, mas da polícia subir o morro!

A favela é, atualmente, a terra aonde os males, produzidos pela cidade como um todo, fazem sentir-se mais agudamente. No entanto, isso não nos autoriza a descrevê-la como “a” imagem do inferno encravado na floresta. Se durante muito tempo as populações subalternizadas se constituíram como objeto de análises acadêmicas, sendo percebidas ora como carentes, ora como perigosas

¹⁰ A esse respeito consultar KEHL, M. R. Visibilidade e espetáculo. In **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2002. Vol. 14/1, p. 25-39.

ou perversas, e sempre necessitando de tutela e categorizações, isso não legitimiza a manutenção de um discurso especializado que continue a remeter nossas ações mais para a “situação de risco” da “comunidade assistida” do que para as suas capacidades e seu potencial.

Muitos de nossos *experts*, ao construírem um saber sobre seu objeto – a pretexto da garantia de uma suposta neutralidade científica –, não observam, ainda hoje, segundo Baremlitt (1999), que as “comunidades”, sobre as quais vão se debruçar em suas análises, portam um saber sobre elas mesmas (“auto-análise”). O diálogo entre o saber dos “especialistas” e o construído pela “comunidade” não é estimulado, desconsiderando-se, ainda de acordo com este autor, que esta tem condições de organizar e pôr em prática seus projetos e soluções encontradas a partir de sua própria leitura da realidade – autogestão.

Para Foucault (1992), as “massas” não apenas sabem e possuem um discurso sobre esse saber, como o que impede ou invalida esse discurso. E, tal saber é a totalidade de um sistema de poder que se capilariza sutilmente no tecido social e do qual os intelectuais também fazem parte. Saber é poder: Foucault (1992, 1999a) explicita a intrínseca relação entre os dois conceitos, advertindo quanto aos perigos do que ele e Deleuze vão denominar de “totalização teórica”.

No mesmo artigo com Foucault, Deleuze (1992) salienta que da alternância de uma teoria a outra é imprescindível que nasça a prática. “É uma ação de alternância”, pois segundo ele, teoria e prática assim se entrelaçam. Distantes de uma perspectiva totalizadora, seus componentes irão se dispor, simultaneamente, em rede.

Na “práxis” – termo também utilizado pelos autores para dar sentido a essas ações de múltiplos revezamentos entre teoria e prática – multiplica-se a teoria.

O “intelectual” agora é aquele que age, fazendo de todo o seu estoque de conhecimentos uma “caixa de ferramentas”¹¹ a fim de facilitar a emergência de “ligações laterais” entre todos aqueles que aderem à transformação social (Foucault, 1992: 71). É essa a função precípua do intelectual imaginado por Foucault e Deleuze: ser um instrumento de luta contra uma hierarquia de poder que busca invalidar o discurso daqueles sobre quem ela é exercida. Nesse norte,

¹¹ Expressão cunhada por Deleuze.

desconsiderar a possibilidade da neutralidade já é um referencial importante se desejamos, da maneira como observamos pelas análises de Baptista (1999), não contribuir simbolicamente com a violência.

Foucault (1992) nos lembra que o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Ou seja, nas malhas do poder os indivíduos não só circulam, mas, se estão sempre em posição de sofrer sua ação, estão também em condições de exercê-lo. O poder não somente se aplica aos indivíduos, como também passa por eles.

Dentro de uma perspectiva semelhante, mas acrescentando o conceito de ideologia, Lapassade (1989) indica que “as mediações institucionais penetram em toda sociedade” (p. 239). Através delas, a noção de ideologia aparece como o resultado da ação do Estado e, portanto, não pode ser simplesmente considerada como mera ignorância das estruturas e do funcionamento da sociedade por parte de seus membros. Em meio a esse fluxo pelo qual o Estado se faz visível – muitas vezes invisivelmente – o autor distingue dois outros termos: instituído e instituinte.

Vimos que Goffman (1974) define “instituição total” como o estabelecimento em que se exerce a norma; o “aparelho físico” onde uma relação historicamente datada está em jogo. Com Lapassade verificamos a ampliação do conceito de instituição. Para este último autor, num Estado que é guardião do instituído e a instituição é a norma geral de comportamento, enquanto grupo instituímos o tempo inteiro.

A partir da leitura de Lapassade, o que garante a sobrevivência do instituído – mesmo em se tratando de uma “instituição total”, onde a “dádiva” do isolamento para reinar é levada às últimas conseqüências – é o próprio sistema de privilégios, assegurado na teia de relações que se estabelece institucionalmente. É o “acordo” dentro da ótica do terror. É a interação do “vigiar e punir” suscitada por Foucault (1999b) na aliança “Soberania e Disciplina” (Foucault, 1992). Para Lapassade, ao Estado, através do fechamento do ciclo desigualdade-poder-decisão-alienação, é dada a prerrogativa de organizar, mas no seio de uma proposta autogestora está a possibilidade do sujeito não transferir a sua soberania.

Conforme ressalta Guirado (1987), mesmo que não se deva ignorar que sobre-determinação significa a ‘presença’ da instituição nas formas organizacionais e grupais de relação, não há entre os níveis da realidade social sobre-relação, e sim, inter-relação. Numa crítica às antigas noções estanques de super e infra-estrutura

provenientes do Marxismo, a autora passa a compreendê-las como um fenômeno único, mas, para nós, nem por isso menos complexo.

Nestas condições, também numa alusão a Marx, a autora desloca o lugar da burocracia para a política; lá “onde quer que se separe a decisão da execução, e o pensar do fazer”. O “inimigo público número um” não é mais o corpo administrativo Estatal a ser derrubado “aos golpes” de Estado, mas tudo aquilo que impede a construção coletiva e o “esforço instituinte” de um novo sistema institucional. Embora se possa admitir que “no processo de institucionalização o instituinte acaba instituído”, numa analogia a Freud, o reprimido é capaz de transbordar e impulsionar mudanças.

Entramos no terreno do desejo, motriz da vida. Félix Guattari (1999) vem reforçar aquilo que mencionamos no primeiro item deste capítulo: a filosofia e as ciências humanas costumam apresentar o sujeito como circunscrito no mundo da natureza (humana). Diferentemente dessa tradição, Guattari prefere ao invés de sujeito, utilizar a expressão “agenciamento coletivo de enunciação”. Este autor pretende nos chamar a atenção para o fato de que, segundo ele, a priori a produção do desejo não está vinculada ao que concebemos como individual nem ao social. Diferentes instâncias, extra e infrapsíquicas, são postas em conexão no registro do social e as transformações da subjetividade ocorrem não apenas no terreno da ideologia, da representação. No sistema capitalístico¹², a subjetividade é fabricada. Ela é também fabricada na dependência das estruturas pesadas de produção (superestrutura), mas não somente. A subjetividade é “matéria-prima” de toda e qualquer produção em escala mundial e, como tal, revoluciona “os setores de ponta da indústria”. Em outras palavras, as transformações da subjetividade ocorrem igualmente no “coração dos indivíduos”.

O indivíduo existe, mas atravessado por uma imbricada rede de determinações coletivas (sociais, econômicas, tecnológicas, de mídia, etc.). Como consumidor final dessa subjetividade que circula nos conjuntos sociais, ele pode se submeter aos componentes da subjetividade numa vivência de alienação e opressão. A mídia exerce nessa linha de montagem um papel fundamental. Produtora de cultura de massa, ela, a fim de “serializar” o ser humano, tenta impor

¹² O termo capitalístico é empregado pelo autor para indicar que é possível também encontrarmos os processos de serialização descritos nos regimes socialistas que, do ponto de vista dos modos de produção de subjetividade, podem em nada se diferenciar das ditas sociedades capitalistas. Ao longo deste trabalho, faremos diversas referências ao termo.

a ele, cotidianamente, modos de viver universais. Instaurados esses sistemas, denominados por Guattari como “processos de individuação”, a experiência deixa de iluminar a existência.

Aqui uma pausa para exemplificarmos sucintamente o papel, muitas vezes nefasto, que a imprensa brasileira teima em desempenhar. Escolhemos apenas uma matéria, mas o suficiente para ir ao encontro dos propósitos deste trabalho. Intitulada “Ônibus vetados do Recreio a Grumari” (O Globo, 28/10/2003), a reportagem sugere que a medida adotada pela prefeitura com o notório intuito de restringir o acesso de banhistas de “cidades vizinhas” a uma faixa da orla carioca, tem como objetivo “reduzir os congestionamentos nos acessos a essas praias e evitar brigas entre moradores de comunidades rivais”. Segundo o presidente da Superintendência Municipal de Transportes Urbanos (SMTU), coronel Marcos Paes, “criaremos bolsões de estacionamento onde os banhistas terão que descer. A dispersão ajudará a evitar a guerra entre facções e a reduzir as retenções”.

“Dar a cada um o que é seu”¹³: ao pobre a pobreza, ao rico a riqueza... Se há “bolsões de miséria”, porque não bolsões de estacionamento?

Mas, retomemos Guattari e às maneiras pelas quais os indivíduos assumem uma subjetividade que, segundo o autor, é eminentemente social. Já nos demoramos o necessário para ilustrar a relação de submissão do indivíduo à subjetividade tal com ele a recebe. Importa agora dizer que, num outro movimento ‘desejante’, o indivíduo pode, em sua existência particular, viver essa subjetividade de maneira criativa. Mas como, se ao afirmamos em outros termos que a subjetividade é modelada por agentes coletivos de enunciação, revelamos a existência de uma opressiva subjetividade dominante? A resposta pode ser curta, mas é complexa, ainda exigindo o auxílio da própria definição provisória de Guattari. Vejamos:

“A subjetividade é o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.” (Guattari, 1992: 19)

Se mesmo assim houver dificuldades quanto à compreensão do conceito, a definição de Vilhena nos possibilitará uma maior clareza:

¹³ Princípio do direito natural

“A subjetividade não é uma imanência, mas [é] intersubjetivamente produzida. Os elementos desta produção estão articulados na cultura que os sujeitos partilham uns com os outros, numa formação social determinada e em um tempo histórico delimitado. O meio ambiente cultural torna-se, nesta perspectiva, a tela que oferece os elementos para a produção de subjetividades.” (Vilhena, 2001a: 6)

A partir do que foi dito, resta-nos a nossa interrogação anterior: como pode o indivíduo, diante da subjetividade dominante, permitir-se experimentar seu desejo de vivência criativa da subjetividade? Basta que consiga se reapropriar dos componentes da subjetividade em circulação no partilhado meio ambiente cultural para produzir o que Guattari denomina de “processo de singularização”.

Basta?! Falamos como se a tarefa de confrontar, revelar e fazer desmoronar a subjetividade capitalística com seus equipamentos de segregação de alguns setores da população fosse fácil. Não, não o é...

Quanto aos profissionais do campo das ciências sociais e psicológicas, cabe-lhes refletir se farão, a pretexto da garantia da suposta objetividade e neutralidade científica, a reacionária opção de reforçar as engrenagens de produção da subjetividade dominante; ou, vão se colocar a trabalho para o funcionamento dos agenciamentos que permitam a eclosão de processos de singularidades desejantes.

E quanto aos próprios indivíduos dos setores segregados? Ah, estes mais do que ninguém sabem o preço a pagar por qualquer que seja sua eventual escolha! E voltamos a mirar a favela, já tão acostumada a ser alvo... Contudo, miramos o morro destacando-o sempre ao nosso modo: apontamos para a cidade, morro em articulação com o asfalto. Se a cidade nasce da garantia de domínio permanente sob um território, naquele acidente geográfico é preciso esforço redobrado e contínuo para se fazer cidade na cidade.

2.4 - E no Santa Marta...: a trajetória da localidade¹⁴ e o Grupo Eco

“A gente não quer só comida, a gente quer bebida, diversão e arte. A gente não quer só comida, a gente quer saída para qualquer parte. Desejo, necessidade, vontade (...).”

Titãs

Localizada numa encosta extremamente íngreme da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, a favela Santa Marta abriga cerca de sete mil pessoas. Conta a tradição oral que seus primeiros habitantes, à procura de trabalho na capital, deixaram o interior do Estado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais para ocuparem, de início, a parte mais alta do morro Dona Marta, e posteriormente, o meio da encosta em Botafogo.

Nessa época, década de 40, as moradias eram construídas de madeira e cobertas por telhas francesas. A expansão imobiliária nos bairros da Zona Sul “facilitava” o trabalho dos arquitetos do morro. De antigos casarões abandonados vinham as telhas; dos muitos canteiros de obras, as madeiras.

O aumento do contingente populacional na área se deu no sentido do asfalto. No livre jogo do mercado, as “trocas” na cidade estavam asseguradas. Do asfalto para a favela seguiam os bens de consumo, sobretudo materiais de construção para as novas casas de alvenaria. A favela fornecia sua mão-de-obra barata para os setores de produção, serviços e principalmente para os lares de classe média e alta.

Se a princípio a estratégia de ocupação parecia simplesmente apropriada, posto que os barracos construídos entre as árvores não podiam ser visualizados pela vigilância da cidade formal, hoje a escolha parece-nos revelar a importância que a vida no campo tinha, e ainda tem, para a maioria de seus moradores.

É bem certo que o desejo de construção de uma ordem ideal tenta impor um modelo de subjetividade marcada pelo individualismo e sociabilidade burguesa, mas as relações pessoais, os costumes e a proximidade com a natureza que podemos observar no Dona Marta são indícios do que nos relatam Vilhena, Dimenstein e Zamora (2000). Segundo as autoras, nas sociedades tradicionais e

¹⁴ Sobre a inadequação do termo comunidade em relação ao campo de pesquisa que descrevemos e sua substituição pelo conceito de localidade, ver, respectivamente, Coimbra (1995) e Alvito (1998).

hierárquicas, como em geral nas populações faveladas, a existência individual orienta-se por uma perspectiva mais holista. Para seus antigos moradores que aprenderam a conviver com a modernidade urbana da metrópole – e até mesmo para as gerações nascidas e criadas na favela –, a coletividade, a rede de reciprocidade e a solidariedade parecem predominar sobre a cultura e a ideologia individualista.

Zamora (1999), em sua tese de doutoramento, elucida ainda mais a questão. Mais uma vez fica claro por que, ao pensarmos a valorização da vida privada, não nos é suficiente tomar como aporte teórico o conceito de isolamento social. Se não se pode dizer que o individualismo e o comportamento intimista, construídos historicamente e característicos dos moradores dos condomínios de alto luxo, constituem-se no modo de vida predominante nas “comunidades” do morro, é possível apontarmos aí a difusão da reclusão voluntária como um valor.

Ao longo de seu trabalho, a autora, a partir de um profícuo diálogo entre teoria e prática, vai tecendo a noção de confinamento. “Medo, recolhimento forçado, sociabilidade retraída” foram os elementos que, encontrados na resultante do convívio metrópole-favela, tornaram possível compreender a configuração que a privatização da vida vem aos poucos assumindo para os favelados.

A partir das análises de Michel Foucault e Benjamin, Zamora (1999) lembra-nos que “o poder não cria apenas parcialidade e conclusões (...) Produz também esquecimento”. Mergulhada na compreensão dialética de Walter Benjamin acerca da modernidade, ela se lança no resgate da memória “dos vencidos”. Na contramão do movimento de privatização da vida, o valor que se atribui é a experiência em sua plenitude, rastreando a viva história não oficial.

“Salvar o passado no presente é transformar os dois: o passado escapa do seu esquecimento, que equivale a seu nunca existir e à inutilidade da vida de milhões de pessoas que sofreram e lutaram. O presente alcança a possibilidade de realizar a promessa anterior, repleta de esperança, recuperando sua inteireza e continuidade e deixa de ser fragmentário, preenchendo o vazio de um cotidiano reificado pelo imediatismo dos atos rotineiros.” (Zamora, 1999: 22)

Já na década de 50, encontramos o embrião do que se tornaria a forte relação que a favela mantém com a Igreja Católica: - o “ambulatório de caridade para pessoas pobres”. Além desse trabalho que marcaria o início de sua inserção junto à “comunidade”, a Igreja Católica, promoveu, ainda nesse período, os

chamados “círculos operários”. Orientados pelo que pretendia ser uma teologia libertadora, os trabalhadores iam se mobilizando em seu local de moradia. Registra-se assim a presença da “Ação Católica” na localidade, sob a liderança do Pe. Velloso.

É dessa época a organização da primeira passeata de protesto contra uma ameaça de remoção. Ao lado da fé cristã, a favela começava a respirar outros ares, chegando a receber para a ocasião o apoio de um político de opção comunista.

Os anos 50 também assistiram à criação da “Comissão de Luz”. Aliás, a responsabilidade pela distribuição de energia elétrica na favela coube inicialmente a essa Comissão e posteriormente à Associação de Moradores – quando de sua instauração. Vale ressaltar que a intervenção do governo no gerenciamento desse serviço apenas se deu nos fins da década de 70. Marcada pela instalação dos relógios da Light no morro, a “preocupação” do Estado evidenciava-se no velho “se não pode com eles, junte-se a eles”. O implemento da proposta de eletrificação desta e de outras favelas entra no bojo de uma série de projetos que até hoje passam ao largo de um real interesse pela melhoria das condições de vida da população dessas áreas da cidade.

Nos “anos dourados” aumentava a participação das organizações católicas e o empenho dos militantes comunistas da comunidade. Com eles, crescia a mobilização. Resultado: foi construída uma caixa d’água. O abastecimento de água potável no Dona Marta também nascia da iniciativa dos moradores locais. Já não era mais preciso fazer uso do líquido da última chuva empoçada nas telhas ou subir até a parte mais alto do morro para encontrá-lo cristalino na mina.

Se a melhora no abastecimento de água já havia intensificado a ocupação da encosta, a intensa migração de nortistas e nordestinos ocorrida no início dos anos 70 provocou um considerável aumento no número de construções. Espaços vazios, quase já não havia; áreas para o lazer, também não.

Da nova configuração brotavam becos e ruelas; da integração com o asfalto, a demanda por uma nova ordem. A urbanização chegava requerendo o mapeamento da favela. E mais uma vez a “comunidade” respondia com criatividade, mostrando a sua cara. Driblava-se o controle como finalidade única, e a fria nomeação das ruas e numeração das casas recebeu o colorido proporcionado pelo resgate da memória da localidade e pelo reconhecimento de alguns dos personagens que fizeram a história do “morro”: “Beco dos poetas”, em

homenagem aos compositores que nele residiam (“Zé Pretinho” e “Zé Prego”); “Rua das Crianças”, lembrando a aglomeração da criançada que, em frente aos terreiros de Umbanda, esperava a distribuição de doces por ocasião das festividades de São Cosme e São Damião; “Rua do Almirante”, referenciando o caminho para quem desejasse ir ao mirante; “Beco do Jabuti”, porque... “Ah, o Sr. Jabuti morava ali!”; “Rua Diamante Negro”, por ser o local de residência de uma das mais ilustres famílias do Santa Marta: os Silva. E aqui um parêntesis. Uma pausa para reverenciar aqueles que se confundem com a própria trajetória da favela. Os Silva da Folia de Reis, da Escola de Samba, do jornal comunitário, da Associação de Moradores. Os Silva do ECO e do Ecoar das vozes do morro. Os Silva que ganham o asfalto; os Silva da Cidade; os Silva de todos os Brasis...

“Brasil do Milagre”, Brasil do consumo: o pobre podia adquirir seus eletrodomésticos e era estimulado a isso. Os primeiros televisores chegavam, então, à favela. Se o aumento do contingente populacional já trouxera problemas no abastecimento de energia elétrica, a facilitação para a compra de aparelhos eletro-eletrônicos agravava os transtornos. Eram constantes as brigas entre vizinhos por causa de luz (ou pela falta dela).

A carência de água também se tornara um problema com o crescimento da favela de 1972 a 1976. O final dos anos 70 e a década de 80 foram testemunhas da mobilização dos moradores em torno dessa e de outras questões relativas à melhoria das condições de vida na e em “comunidade”. A abertura política mostrava seus efeitos.

Nesse tempo, alguns jovens participantes da Pastoral de Favelas e do Movimento Negro Unificado decidiram abandonar sua militância nesse último e formar um jornal. Com sua sede na casa de um dos Silva – o Itamar –, surge o “Sombra”. Além de não agradar ao tráfico de drogas, esse nome, diga-se de passagem, sugerido por um jovem que não era morador da Santa Marta, parecia não traduzir os objetivos que o jornal pretendia atingir. As jovens lideranças queriam fazer ecoar novas propostas. Nasce o jornal ECO, o “eco das nossas idéias”¹⁵ para a favela e para a cidade.

Dos mutirões para a substituição dos barracos de madeira para os de alvenaria à limpeza das valas e abertura de novos acessos, tudo passava pelas

¹⁵ Essa frase pode ser encontrada num quadro afixado na sede do Grupo ECO, do qual falaremos mais adiante.

lideranças do jornal. O periódico aglutinava os moradores. E o periódico que aglutinava os moradores virou Grupo.

A Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo Eco funciona há 23 anos no morro Dona Marta, em Botafogo. O Grupo ECO, como é carinhosamente denominado pelos moradores da localidade, define seu próprio perfil da seguinte maneira:

“O grupo ECO é uma instituição não governamental de identidade jurídica, sem fins lucrativos, apartidária e suprarreligiosa (,) formado por moradores da Favela de Santa Marta em Botafogo – RJ – que, desde de 1978, desenvolve uma série de atividades recreativas, educacionais e de promoção social, visando o exercício mais consciente e cotidiano da cidadania.” (Projeto Colônia 2002, 2001)

O Grupo se dedica ao esporte e ao lazer, à educação e à cidadania, ao teatro, às atividades do Projeto “Direito à Alegria/ Colônia de Férias”, e ao Jornal ECO¹⁶ – 24 anos de edição regular por uma equipe formada por moradores da “comunidade Santa Marta” e pelo apoio (desde 1999) de estudantes de comunicação da PUC/Rio, veiculando notícias, não só da própria favela, mas algumas discussões da sociedade em geral que afetam a cidade como um todo e, em especial, a população do morro.

Ao longo do ano, o ECO promove atividades esportivas e recreativas para diversas faixas etárias e, diariamente, atividades recreativas e educacionais com crianças e adolescentes.

Sua proposta de educação e cidadania envolve, além da formação de instrutores para a colônia de férias, cursos temáticos pontuais (Prevenção à AIDs e DST, Educação sexual, Ecologia e Meio ambiente, Estatuto da Criança e do Adolescente, etc.), reforço escolar, curso profissionalizante (Escola de Informática e Cidadania da Santa Marta), um centro cultural (Centro Cultural Pe. Veloso), um Comitê para Democratização da Informática e uma “Garagem de Computador” – o primeiro curso de montagem e manutenção de computadores em uma favela do RJ.

Coordenado pelo ator Eduardo Tornaghi, o Grupo oferece um curso sistemático de teatro – teatro de marionetes, peças infantis, contadores de histórias, divulgação de debates e campanhas da comunidade – e uma atividade

¹⁶ A primeira edição do jornal se deu um ano antes da fundação do grupo.

mensal nas escadarias do morro envolvendo diversas manifestações culturais – “A voz do Morro”¹⁷.

O projeto “Direito à Alegria / Colônia de Férias” inclui a formação de instrutores para a própria colônia de férias. O curso ministrado para adolescentes contém dinâmicas de grupo e estudos de cidadania. São variadas as temáticas abordadas como: Prevenção à AIDS e DST; Respeito; Companheirismo; Trabalho em equipe; Direitos da criança e do adolescente com base no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente); “Compreendendo a criança e o adolescente”; Preconceitos e discriminação; Conhecimento da comunidade; Função da escola; Solidariedade e voluntariado; A importância do trabalho comunitário; Como trabalhar com crianças; etc.

A trajetória da favela Santa Marta se confunde, sobretudo a partir do final da década de 70 e início dos anos 80, com o percurso do Grupo ECO. Tanto o momento reivindicatório pela entrada da Light na favela, quanto o de empenho para a construção de quatro creches que funcionam até hoje na localidade, ou ainda os de estruturação e reestruturação da Associação de Moradores, são exemplos de ocasiões em que se verifica a participação do Grupo ECO.

A história da localidade Santa Marta está recheada de episódios de luta pela ocupação do espaço social. Como nos demais espaços da cidade, foi preciso muita imaginação e esforço conjunto para que uma segunda natureza fabricada se erguesse desafiando a primeira. Mas, se mais uma vez a cidade se afirmava como um trabalho coletivo de domínio sobre a natureza, ali em cima esse empreendimento é festejado. No morro se celebra, como comunidade, cada “laje virada”: sabor de rabada, sabor de mocotó, sabor de feijoada, sabor de conquista. Conquista e desafio que mostram que do instante celebrativo vem a força para encarar outras batalhas.

Na teoria, Marc Augé (*apud* Vilhena, 2001a, 2001b) nos aponta como os “lugares” são mesmo fundamentais para a construção de nossas relações e identificações. No mesmo norte, Vilhena (2001a, 2001c) confere ao território sua importância simbólica na produção de subjetividades. Segundo a autora, tanto o lugar onde se nasceu, ou aquele de onde se vem, quanto o espaço onde se trabalha,

¹⁷ O Grupo de Teatro ECO, com a montagem “Da fome da vida”, foi premiado no 2º Festival de Teatro da Universidade Veiga de Almeida.

ou o lugar onde se *mora* podem ganhar um lugar representacional no imaginário do sujeito.

Na Santa Marta, embora as inúmeras batalhas travadas tenham se iniciado com a apropriação territorial da encosta de Botafogo, a ela não se restringem. Tampouco se limitam à constante organização de seus moradores pela melhoria das condições de vida na favela. Nas palavras de Vergne (2002), “o lugar é um *locus* de construção histórica insubstituível” (p. 86). Nesse espaço, onde o poder também circula de uns tempos para cá alcunhado de cidadania, trata-se de, cotidianamente, de acordo com Itamar Silva (2000), “buscar a realização do ideal da cidade cerzida”. Nas palavras desse que sempre foi uma das lideranças da localidade e hoje é presidente do Grupo ECO:

“A cidade é o espaço privilegiado do encontro. (...) o ideal da cidade cerzida seria que nenhum morador, nem do asfalto nem da favela, fosse tratado como estranho.” (Silva, 2000: 10)