

Afrontando a necropolítica no Brasil: recursos linguísticos arrojados e ativismo como formas de sobreviver

Confronting necropolitics in Brazil: Defiant linguistic resources and artivism as ways of surviving

Junot de Oliveira Maia*

*Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais / Brazil

junotmaia@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9645-0027>

Daniel do Nascimento e Silva**

**Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo / Brazil

dnsfortal@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-6098-5185>

RESUMO: Este artigo tem raízes na etnografia que nós, dois pesquisadores em Linguística Aplicada, realizamos há mais de 10 anos no Complexo do Alemão carioca. Territórios periféricos como esse são marcados por uma necropolítica imposta pelo Estado brasileiro, que violenta e executa, principalmente, a população negra predominante nessas áreas. A regulação da violência no Brasil, contudo, não é exclusividade do Estado, pois o “mundo do crime”, mesmo fragmentado, também é agente relevante nessa dinâmica. Em meio ao fogo cruzado que se estabelece entre o Estado e os outros agentes dessa gestão armada, moradores de favelas constroem formas criativas de afrontar as violências, inclusive letais, que lhes são destinadas. Aqui, exploramos os fogos digitais, o registro ativista papo reto e o ativismo como estratégias dos moradores de favela para sobreviver e construir futuros mais justos.

PALAVRAS-CHAVE: Necropolítica; Violência; Recursos linguísticos; Papo Reto; Ativismo.

ABSTRACT: This paper draws from the ethnography that we, two researchers in Applied Linguistics, have carried out for a decade in the Complexo do Alemão favelas, in Rio de Janeiro. Favelas are inhabited by a mostly Black population, who are disproportionately affected by Brazil’s notorious necropolitics. Further, the monopoly of violence in Brazil is not exclusive to the State, as the “world of crime”, even if fragmented, is also a relevant agent in this dynamic. The sociology of violence posits that the crossfire between the State and other armed agents stifle residents’ political demands. Yet we engage with some residents who speak up and create innovative ways to confront the violence that is aimed at them. In this paper, we explore digital rockets, the papo reto activist register and artivism as modes of surviving enacted by favela residents in their pursuit of more equitable futures.

KEYWORDS: Necropolitics; Violence; Linguistic resources; Papo Reto register; Artivism.



1 Introdução

No conhecido ensaio “Necropolítica”, Achille Mbembe (2016) problematiza o conceito de biopolítica em Foucault: “aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle” (p. 123). Ele se pergunta se o biopoder, o controle sobre a vida das populações no contexto da modernidade, é capaz de dar conta da política contemporânea exercida sobre grandes parcelas da população mundial submetidas aos legados do colonialismo. Essas populações, para além de terem suas vidas controladas por formas de biopoder como o censo, a estatística e a medicina, são sujeitas a uma política que “faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (Mbembe, 2016, p. 123). Para essas populações, a política não é praticada como um projeto normativo do “exercício da razão na esfera pública” (p. 124), mas sim como um estado de guerra permanente – guerra ao terror, guerra às drogas, guerra aos traficantes.

Em essência, Mbembe (2016) se opõe ao fundamento normativo do Estado moderno como aquele que interrompe o passado pré-moderno – caracterizado pela mortalidade e violência – ao oferecer aos cidadãos uma promessa de vida e progresso. Ao criticamente revisar a literatura sobre biopolítica e o estado de exceção, Mbembe argumenta que, em vez de prometer a vida, o Estado contemporâneo tem se organizado de forma a subjugar várias formas de vida aos poderes da morte. É com base nessa argumentação que Mbembe (2016) propõe o termo *necropolítica* – “política como o trabalho da morte” (p. 127).

Em pesquisa de campo que temos realizado há uma década no Complexo do Alemão, uma região oficialmente composta por treze favelas na zona norte do Rio de Janeiro, temos ouvido diversas narrativas sobre a política exercida como necropolítica. Temos também testemunhado ocasiões em que o Estado exerce seu necropoder, inclusive por meio do “fogo cruzado” (Menezes, 2015) entre a polícia e o chamado “mundo do crime”. Neste artigo, partimos desse pano de fundo necropolítico para situar nosso trabalho sobre letramentos, digitalização e construção de redes de cooperação em favelas. Mais especificamente, nosso objetivo é delinear como dois grupos de moradores – um, composto pela artista plástica Mariluce Mariá e por Cleber Araújo, e outro, o Coletivo Papo Reto, que agrega jovens ativistas locais – diferentemente calibram recursos digitais, artes e registros sociolinguísticos de forma a projetarem sua ação de sobrevivência em arenas diversas de participação política. Tendo em vista que a ação digital e comunicativa desses sujeitos tem paralelo com outras comunidades afrodiaspóricas e periferias globais, acreditamos que a evidência etnográfica agrupada aqui sobre o uso de tecnologias, arte e recursos da linguagem na sobrevivência às desigualdades do capitalismo pode sinalizar caminhos promissores para objetivos que incluem educação antirracista e estudos comparados sobre ativismo de raiz periférica.

O restante deste artigo está organizado do seguinte modo. Narramos, na seção 2, nossos relatos pessoais de encontros com a gestão armada da vida cotidiana no Brasil. Elas nos permitem abordar o conflito – e a cooperação – entre regimes de governo no país (“crime” e Estado), bem como a posição vulnerável de pessoas negras e moradores de periferias em meio a esse “fogo cruzado” (Menezes, 2015). Na seção 3, introduzimos os fogos digitais (Maia, 2017, 2019a), alertas de sobrevivência ao poder armado enunciados por moradores de favela e potencializados pelas tecnologias digitais. Essa seção também apresenta os elementos teóricos relevantes para os estudos de caso propostos. O primeiro, na seção 4, aborda o registro ativista papo reto (Silva, 2022) e discute como um coletivo cujo nome é produto dessa manifestação linguística utiliza

recursos da digitalização e da identidade afrodiaspórica para produzir evidências em vídeo contra abusos policiais e projetar visões afirmativas da favela. O segundo, na seção 5, centra-se na ação comunicativa de Mariluce Mariá, que explora os recursos do registro ativista *papo reto* e as converte em alguns dos potenciais semióticos do registro “artista”, produto transmodal emergente entre os campos da arte, do ativismo e da educação antirracista. Concluímos que práticas “enregistradas” como os fogos digitais, o *papo reto* e o ativismo evocam formas importantes pelas quais os sujeitos que vivem nas periferias globais transformam seu uso da linguagem em esperança por futuros mais justos.

2 Uma vinheta etnográfica sobre nossos encontros com o poder armado

Este texto nasce do diálogo entre cenas quase simultâneas de que participamos nós, os linguistas aplicados responsáveis pela autoria deste artigo. Cada uma delas foi marcada por uma territorialidade particular: duas áreas urbanas bastante distantes uma da outra e díspares do ponto de vista das cifras do mercado imobiliário nacional.

Baseados nessas cenas, elaboramos dois relatos que apontam para formas de gestão armada em territórios de duas das principais cidades brasileiras, quais sejam, Rio de Janeiro e Salvador – respectivamente, as segunda e terceira metrópoles mais populosas do Brasil e antigas capitais do país. Adicionalmente, entendemos que esses episódios indiciam como a economia dos corpos na sociedade brasileira, marcada por um histórico carregado de injustiças impostas a grupos e populações minoritizadas, segue diretamente afetada por uma herança nefasta do período colonial: o racismo e a expressão inequívoca de sua violência. Notadamente, quando impregnado nas práticas de controle repressor e agressor das forças estatais, converte-se em uma necropolítica cujo grande poder é o de decidir quem pode viver e quem deve morrer.

Seguimos, pois, com nossas narrativas sobre cada um dos encontros inesperados com o poder armado:

Complexo do Alemão, Rio de Janeiro. Novembro de 2021. Junot Maia, brasileiro branco, depois de mais de dois anos sem visitar o Complexo do Alemão, se organiza para lá retornar e tentar entender o cotidiano dos moradores em meio à persistente pandemia da Covid-19. Apesar de estar em contato frequente com moradores conhecidos por meio de mídias digitais, seu afastamento físico do território durante a pandemia aguçou sua percepção para a reconfiguração de grande parte dos laços e cenários que eram marcantes no período mais intenso de sua incursão no campo, em 2016 e 2017. Vivenciando essas novidades e confrontando-as com percepções que pareciam antigas, Junot encontra um grupo de conhecidos e é convidado para tomar cerveja em um bar situado em região movimentada do bairro. Lá chegando, um dos moradores lhe oferece uma Corona para celebrar o reencontro: convite aceito, ele bebe sua cerveja apoiado na parede de uma das casas da rua. O momento de descontração é interrompido pela aproximação discreta de um dos “meninos”, jovens envolvidos no varejo de drogas, portando um fuzil. “Quem é esse aí? Tá fazendo o quê aqui no morro?”, indaga o garoto a mando de um outro “menino” que, naquele momento, era o responsável pela patrulha do local. Desconcertados pelo fato e preocupados com um possível desfecho trágico, os moradores intercedem pelo pesquisador, afirmando que já o conheciam e que ele era amigo próximo de alguns deles, não sendo, portanto, novidade no território. Sem jeito, o primeiro “menino” indica o segundo, que, metros distante, lhe ordenou a abordagem; os dois moradores vão até ele e dialogam brevemente. De longe, o pesquisador percebe que, além dos pre-

sententes no local, há uma pessoa envolvida na conversa via chamada de celular. Pouco tempo depois, alguém diz: “Os meninos tão tranquilos, tá liberado!” Desfeito o mal entendido, o pesquisador e seus conhecidos voltam à cerveja.

Rio Vermelho, Salvador. Dezembro de 2021. *Daniel Silva, um brasileiro pardo, estava com um amigo negro na cidade de Salvador, cuja população é majoritariamente negra (80%). Ao saírem do supermercado por volta das 20h da noite, ambos solicitaram pelo aplicativo Uber um transporte até o apartamento onde Daniel passava suas férias, no bairro de classe média alta Rio Vermelho, cuja população é majoritariamente branca. O motorista do aplicativo também era negro. Na chegada ao destino, o motorista fez um retorno, de forma a estacionar na frente do prédio e facilitar a retirada das compras do porta-malas. Nenhum pedestre passava pela rua. O motorista sai primeiro do carro; quando os dois passageiros se preparam para sair, notam que um homem branco de cerca de 30 anos, de dentro de um carro estacionado do outro lado da rua, está apontando uma arma para os três. No carro do qual o homem apontava a arma, há ainda um homem e mulher brancos, de cerca de 60 anos. Daniel ficou atônito e se abaixou para sair da linha de tiro; segundos depois, entendeu que o homem apontava a arma por se sentir ameaçado pelos três homens não brancos que haviam estacionado o carro próximo a eles. O homem provavelmente entendeu que os homens negros iriam assaltá-los, embora nenhum deles tenha dito qualquer palavra ou olhado para o carro de onde a arma era ostentada. O homem armado logo pediu para o motorista de aplicativo levantar os braços e a camisa, para mostrar que não estava armado. O motorista negro, porém, se recusou a fazê-lo, imediatamente dizendo que era um trabalhador. Daniel, seu amigo e o motorista ficaram cerca de dois minutos sob a mira da arma e dos olhares das três pessoas brancas no outro carro. O motorista branco então decide dar ignição no carro e sair. Ao sair, ele diz: “você deviam nos respeitar.”*

O retorno de Junot ao Complexo do Alemão após um período considerável de tempo distanciou-o do cotidiano de seu campo de investigação, ao ponto de levar ao limite o enquadramento de seu corpo como não representativo de um estereótipo possível de morador de favela. O distanciamento etnográfico, intuímos, pode de tal forma ter rompido com padrões de identificação e de cumplicidade anteriormente construídos, sobretudo nas épocas mais intensas de trabalho de campo, que nem mesmo a ação coletiva de moradores em sua defesa convencia os varejistas do tráfico de drogas de que ele compunha aquela paisagem da favela, ainda que eventualmente.

Em tempo, no Complexo do Alemão, desconfiar do corpo estranho que por ele transita não é simples exercício de obediência às ordens determinadas pelo “mundo do crime”, um simulacro representacional com intensa circulação em discursos de classe média (alta), a partir do qual o comércio varejista de drogas é posto como o grande adversário do Estado no intento de gerir as periferias brasileiras (Zaccone, 2007).

Esse simulacro, por sua vez, é também fortemente alimentado pela mídia corporativa. Afinal, foi no Complexo do Alemão em 2002 que o jornalista Tim Lopes foi julgado e executado por uma cúpula do varejo de drogas. Sob a justificativa de ser figura comum nas comunidades do Alemão, Tim Lopes circulava pelo território a tal ponto de ser persona que não mais ofereceria algum perigo para o microcosmo do poder local. No caso específico desse jornalista, o afrouxamento da vigilância dos corpos por parte do “mundo do crime” resultou, como é de conhecimento de muitos, em uma reportagem sobre o varejo de drogas dentro das favelas do Complexo do Alemão. Com ela, Tim Lopes ganhou um Prêmio Shell de Jornalismo e uma sentença de morte executada pelo tráfico de drogas no início de junho de 2002.

Recentemente, as milícias, um outro agente que compõe o mosaico do “mundo do crime”, passaram a disputar o monopólio da violência com o Estado e seus diversos braços institucionais. Inusitadamente sugerida na prefeitura de César Maia como uma possível solução para a gestão dos territórios periféricos cariocas, as milícias compreendem grupos de militares da ativa e da reserva que extorquem moradores de favelas em troca de serviços que deveriam ser oferecidos e controlados por empresas públicas ou privadas, tais como gás, água, luz, TV a cabo (Manso, 2021).

A sociologia da violência no Brasil explica que a disputa entre regimes normativos nas periferias – isto é, entre Estado e “crime” – gera sentimentos de apreensão e medo entre os moradores (Cavalcanti, 2008; Feltran, 2008; Machado da Silva, 1999; Menezes, 2015; Machado da Silva; Menezes, 2019), que, muitas vezes, expressam se sentirem em meio ao já mencionado fogo cruzado que impõe o medo de falar sobre a violência de seu dia a dia e, conseqüentemente, de encaminhar suas demandas políticas no mundo público (Machado da Silva; Menezes, 2019). Ao fim e ao cabo, o morador tornar-se o agente mais ameaçado no complexo xadrez que orienta a gestão da violência na cidade do Rio de Janeiro.

A segunda cena, em um bairro de classe média majoritariamente branco na cidade mais negra fora de África, Salvador, aponta para um cenário mais recente da gestão armada da vida cotidiana no Brasil. Durante o período em que foi líder do executivo brasileiro (2019-2022), Jair Bolsonaro implementou diversas ações coerentes com uma de suas principais plataformas como candidato; armar o cidadão “de bem” contra os “bandidos”. Dados do *Atlas da Violência* de 2021 indicam que, nos três primeiros anos da gestão Bolsonaro, os registros de armas pela população na Polícia Federal quadruplicaram em relação à década anterior (Cerqueira *et al.*, 2021). Os decretos publicados pela administração Bolsonaro “flexibilizam a posse, ampliam limites de compras, diminuem os impostos e possibilitam a produção de munição caseira” (Mões, 2022, s/p).

Entendemos que o homem que ameaçou com uma arma Daniel e seus dois companheiros de viagem, dois homens negros, é uma pessoa que referendava e punha em prática a política de “justiça com as próprias mãos” de Bolsonaro. Nitidamente, o pretense atirador não era um policial, pois ostentou uma arma em uma situação em que aqueles vistos por ele como “criminosos” não deram sinais quaisquer de potencial ação violenta contra ele e seus companheiros. Inábil no ostentar da arma, aquele homem exibia signos da política bolsonarista segundo a qual “cidadãos de bem” (Cesarino, 2022) – um epíteto moral que referencialmente designa pessoas brancas conservadoras ou pessoas que se alinham com essa identidade – precisam se armar contra “bandidos” – uma designação que descreve não apenas pessoas suspeitas de praticar crimes, mas também pessoas negras, moradores de favelas e outras pessoas vistas como moralmente inferiores.

Vistas em paralelo, ambas as cenas apontam para os riscos desproporcionalmente mais altos de pessoas negras sofrerem com a gestão armada de periferias e, atualmente, bairros de classe média (e alta) no Brasil. Embora Junot e seu amigo sejam lidos como racialmente brancos e, se fossem eles os passageiros do carro Salvador, provavelmente não fossem abordados violentamente por um homem que usa uma arma para questionável autodefesa, no Complexo do Alemão, eles testemunharam a ação ostensiva de vigilância e de patrulhamento do tráfico de drogas, munido de armas tão ou mais novas e potentes do que as da própria polícia militar ou das forças armadas brasileiras.

Em meio aos conflitos que tensionam essa gestão das armas no território das grandes cidades brasileiras, os moradores, como afirmamos, ficam em uma situação vulnerável. Em meio à disputa entre Estado e “crime”, buscam amparo de sobrevivência nos direitos que a Constituição Federal lhes garante e defendem-se com a criatividade de práticas multimodais diversas, incluindo o uso de tecnologias digitais como recurso de denún-

cia de violações à vida humana. “A internet salvou a gente mais que UPP” (Maia, 2019b), afirmou Mariluce Mariá em entrevista a Junot Maia, no ano de 2015. Não parece ser uma afirmação absurda, visto que, naquele mesmo ano, dois membros do Coletivo Papo Reto, os midiativistas Carlos Coutinho e Raull Santiago, conseguiram sair ilesos de uma abordagem desproporcional e truculenta da Polícia Militar fluminense justamente por estarem portando smartphones no momento em que ocorria a agressão. As câmeras acopladas aos seus dispositivos permitiram a transmissão via internet móvel do episódio de abuso, que, filmada ao vivo, funcionava como uma espécie de denúncia em tempo real da conduta inadequada dos agentes de segurança pública.

3 Ação digital, recursos semióticos e mobilidade

Diante do cenário que descrevemos na seção anterior, lançamos nas próximas seções um olhar sobre estratégias enunciativas de resistência à necropolítica. Um exemplo dessas estratégias é documentado na etnografia de Maia (2017): originalmente enunciados por seus criadores como “fogos virtual”, numa marcação não redundante do plural no sintagma nominal característico do português não padrão, *fogos digitais* são a tradução do autor para designar a maneira como Mariluce Mariá e Cléber Araújo disparavam alertas de sobrevivência no Facebook para orientar vizinhos, moradores e visitantes sobre focos instantâneos de violência no território (ver Figura 1).

Figura 1: “Fogo digital” disparado por Mariluce Mariá e Cléber Santos.



Fonte: Arquivo pessoal.

Postagens como essa, extraída da página Complexo Alemão, gerida pelos dois moradores, são uma referência aos fogos de artifício que os varejistas do tráfico costumavam soltar anteriormente à “pacificação” policial, para avisar aos moradores que uma incursão militar era iminente. A fim de adverti-los sobre o perigo, essas postagens reproduzem o efeito sinalizador do estourar dos fogos, além de circular por conexões impensadas em contextos analógicos, viabilizadas pelas tecnologias digitais (Shirky, 2008).

No post, elementos linguísticos diversos são mobilizados a fim de chamar atenção do morador e permitir que ele se proteja em meio aos conflitos armados. A criatividade dos “fogos digitais” se dá sobretudo pela integração entre modos diversos de fazer sentido, isto é, pela transmodalidade (Pennycook, 2007; Dovchin, 2018, 2020): o post combina imagens de gotas e linhas retas, que evocam noções como “chuva (de tiros)” e estilhaços; a justaposição de cores, exclamações e vocabulário indiciam a urgência do alerta; além disso, um modo implícito, o oral, é sugerido pela experiência sensorial dos fogos digitais. A combinação desses modos produz um texto híbrido e bastante eficaz para o ativismo local. Os fogos digitais, como demonstramos, são um dos exemplos dessas formas criativas de uso dos recursos da linguagem e das tecnologias digitais que abordamos neste texto. De forma a dar nuance e rigor teórico às análises que faremos nas seções seguintes, apresentamos abaixo a base teórica de nossa reflexão.

A busca contemporânea da linguística aplicada e da sociolinguística por modos de pensar a complexidade da vida contemporânea mediada pela linguagem (Moita Lopes, 2006) tem oferecido novos conceitos para fazer sentido das iterações coloniais do capitalismo e das complexas formas de resistência e sobrevivência dos sujeitos assolados pela desigualdade (Blommaert, 2019; Canagarajah, 2013; Heller; McElhinny, 2017; Izadi, 2020; Lee, 2022; Moita Lopes, 2013). Androutsopoulos e Juffermans (2014, p. 2), por exemplo, dizem que esses campos de investigação da linguagem podem eles mesmos serem “imaginados como estando ‘em movimento’, isto é, passando pelo processo de rever conceitos centrais do campo em resposta a mudanças na vida social contemporânea, além de acompanhar os desenvolvimentos na teoria social.”¹ A visada de que, mais do que ‘línguas’ ou ‘variedades’ discretas e autônomas, encontramos no campo recursos linguísticos e semióticos – que são desigual e hierarquicamente circunscritos, negociados, mercantilizados ou apagados em diferentes regimes discursivos (Bauman; Briggs, 2003; Gal; Irvine, 2019; Heller; Duchene, 2016) – é particularmente útil para entender o ativismo no Complexo do Alemão.

Por exemplo, em nossa entrevista com Mariluce e Cleber, realizada no Museu Nacional em 2015, ele chama atenção para os recursos que policiais, agentes do tráfico de drogas e moradores têm para sobreviver ao fogo cruzado:

[a] gente queria que as pessoas entendessem que um lado não tem como se defender, que é quem não tem arma, quem não tem recurso de guerrilha, entendeu? O traficante, ele tem recurso de guerrilha, ele é treinado, ele é capacitado, ele vai pros locais pra dar tiro, ele tem toda uma estratégia... a Polícia também! Tem agente, espião, tem P2... e o morador não tem essa artimanha.

Cleber explica que os policiais e traficantes possuem diferentes recursos para praticar a gestão armada e a disputa pelo território: desde itens militarizados como armas e “recursos de guerrilha” até redes de vigilância e informação. Já os moradores, destaca, não dispõem dos mesmos recursos. Adiante na entrevista, Cleber enfatiza que o morador “não tem esse recurso [...], ele não tem! A única arma que ele tem pra se defender é a consciência rápida de pensar e falar assim, ‘Eu não vou entrar para o tráfico e também não vou querer ser polícia, porque eu sou do morro’”. O parceiro de Mariluce afirma que, em vez de estratégias de guerrilha, os moradores dispõem de formas de raciocínio (“consciência rápida de pensar”), além de modos próprios de falar e indicar seu pertencimento à favela.

Em nossas interações no Complexo do Alemão, temos testemunhado transformações na vida social ocasionadas pela digitalização. Com diferentes nuances, os campos da linguística aplicada e socio-

¹ Doravante, informamos que a tradução de excertos de textos consultados em língua estrangeira foi realizada por nós.

linguística têm apontado que “o cenário sociolinguístico contemporâneo está sendo transformado pela digitalização – isto é, a reestruturação da vida social em torno da comunicação digital e da infraestrutura de mídia. Interações face a face, com foco situado em um enquadre local, estão agora rotineiramente laminadas com trocas multifocais, realizadas em múltiplos canais, fluindo tanto por nós locais quanto distantes” (Jacquemet, 2019, p. 153; ver também Blommaert, 2019; Deumert, 2014; Dovchin; Pennycook; Sultana, 2018). Mariluce e Cleber, por exemplo, apontam que tecnologias digitais relativamente baratas (smartphones – parcelados em 12 vezes, nas palavras de Mariluce – e redes de internet 4G) têm permitido que moradores e ativistas locais mapeiem tiroteios no território e alertem moradores em tempo real.

De forma semelhante, o já mencionado Raull Santiago, ativista negro do Coletivo Papo Reto, avalia que smartphones e seus recursos de filmagem e entextualização de imagens mudaram o ativismo local. Para ele:

Por mais que a gente tentava denunciar (a violência armada) a gente era criminalizado. Se as pessoas se juntavam para fazer um protesto em uma via de acesso, a imprensa vinha, discursava que aquele protesto era a mando do Crime Organizado... nunca era a nossa voz [como] central..., e aí nada dava certo, só que depois, quando a gente começou acessar internet e ter a possibilidade de ter melhores equipamentos, como um bom celular... então a gente se juntou e começou a monitorar, vamo acompanhar a violência... dentro do Complexo do Alemão.

Como relata Raull, a digitalização é participante e influenciadora do crescente impacto que moradores de favelas têm exercido na política – institucional e de segurança pública. O uso dessas tecnologias, contudo, não marca uma novidade radical na ação social e comunicativa desses ativistas e moradores. A criatividade – um elemento marcante da adaptação de recursos digitais a atividades como a resistência ao poder armado (Rampton; Silva; Charalambous, 2022) – já era uma característica conspícua das favelas, bairros auto-construídos por seus moradores (Caldeira, 2000). As primeiras favelas foram criadas no Rio de Janeiro por escravizados libertos e seus descendentes (Valladares, 2016) em função da ausência de políticas de habitação e emprego para aqueles violentados pelo maior e mais longo regime de escravidão das Américas (Telles, 2004).

Deumert (2017, p. 10) propõe que criatividade envolve “um remodelamento de algo que já veio antes, portanto refletindo a correlação entre rotina/novidade”. O remodelamento das tecnologias digitais para sobreviver ao fogo cruzado itera uma cultura de sobrevivência já presente nas favelas. Como definiu um de nossos interlocutores no campo, Raphael Calazans, a cultura de sobrevivência nas favelas pode ser entendida como práticas de solidariedade, criatividade e reinvenção que tornam a vida nesses territórios possível (ver Facina, 2020). Ele exemplifica que, “se você que mora embaixo do morro, tem uma internet, eu que moro aqui no pico da Grotta tenho que ter, né? Então pega, faz os fiozinhos e vai engatando até chegar lá”. Esse tipo de conexão amadora de internet – que desvia fios das companhias de internet e é vista em espaços de classe média como ilegal – é para Calazans um traço das estratégias de “identidade, assim como, de irmandade” entre moradores.

Nesse sentido, práticas de sobrevivência como os fogos digitais iteram criativamente modos de autoproteção e agência característicos do uso ordinário da linguagem nas favelas (Dovchin, 2017; Khalil; Silva; Lee, 2022). Bhabha (2004) sugere que a criatividade dos sujeitos pós-coloniais, caso dos favelados, é transnacional e tradutória, uma vez que sinaliza para práticas de sobrevivência que rompem com nacionalismos forjados pela modernidade civilizatória e traduzem fazeres diaspóricos. Dado esse cenário de necropolítica, a cultura de sobrevivência também indicia modos de resistir aos discursos da vida – fundantes das reivindicações dos “cidadãos de bem” (Silva, 2020) no bolsonarismo – que enxer-

gam as favelas como territórios da morte. A sobrevivência subverte a dicotomia vida-morte – como na Figura 1, em que um morador digitalmente transforma o cenário de tiroteios em agência que ressignifica a polarização entre viver e morrer.

Assumimos que a integração das diferentes formas de fazer sentido no uso da linguagem e das tecnologias nas favelas – por exemplo, os fogos digitais – vai além da mera soma de modos semióticos que buscam atrair a atenção do leitor em um enunciado. Afinal, necessariamente situado, esse uso ordinário de recursos da linguagem e das tecnologias parte da criatividade dos agentes para colocar em jogo estratégias que desafiam entendimentos notavelmente circunscritos e modernos de língua, identidade e sociedade (Bauman; Briggs, 2003; Moita Lopes, 2013).

Letramentos como os que produzem os fogos digitais, por conseguinte, são transmodais (Pennycook, 2007; Dovchin, 2018; Dovchin *et al.*, 2015). Afinal, a transmodalidade pode ser definida como as hibridizações criativas através das quais usuários da linguagem “mobilizam e transcendem, por meio de diferentes modos ao seu dispor, [...] diferentes estratégias de negociação para criar sentido” (Dovchin, 2018, p. 196). Esse conceito rompe com compreensões conservadoras sobre o contato linguístico e, ao mesmo tempo, sugere a importância da criatividade como elemento de inovação nas interações.

Abaixo, construímos duas seções analíticas nas quais estudamos diferentes camadas de criatividade e transmodalidade no uso ordinário da linguagem de ativistas e moradores de favelas.

4 O registro ativista papo reto

Nesta seção, discutimos a ação comunicativa, as cooperações estratégicas e a transmodalidade no ativismo do Coletivo Papo Reto, grupo de midiativistas organizados do Complexo do Alemão. Esse coletivo foi formado em 2013 por jovens moradores do bairro como forma de mobilizar moradores contra violações de direitos humanos e valorizar formas locais de produção cultural e econômica.

É notável que o coletivo traz em seu nome uma gíria do português, o *papo reto*. De modo semelhante a outros registros ativistas de “fala direta” no registro etnográfico – como a fala *dugri* em Israel (Katriel, 1986) e o hip-hop transmodal na Mongólia (Dovchin, 2018) – o registro ativista papo reto é uma formação reflexiva de linguagem que, como qualquer registro (Agha, 2007), conecta imagens particulares de pessoa a formas linguísticas e metalinguísticas². Dito de outro modo, como qualquer registro sociolinguístico, o papo reto associa formas da linguagem a expressões que indiciam pertencimento identitário e a modos de imaginar o uso da linguagem (o que Silverstein (1993) chamou de metapragmática). Dovchin (2018) comenta que, na Mongólia, o “hip-hop transmodal funciona como um espaço no qual jovens mongóis podem ser expressar de forma livre, sem medo de serem silenciados por falarem a verdade”. Como um registro desafiador do status quo, esse estilo

² Na literatura sociolinguística, sobretudo aquela produzida em língua inglesa, existe uma grande semelhança de família entre os termos variedade e registro. Algumas definições sugerem que uma variedade linguística se refere a um dialeto específico de uma língua, isto é, a “uma variação de uma língua que é característica dos usuários daquela língua”, ao passo que registro se refere “à variação da uma língua que é determinada pelo uso – uma situação ou contexto” (SOLANO-FLORES, 2006, p. 2357). Neste artigo, seguimos uma literatura em sociolinguística interacional e antropologia linguística (e.g., AGHA, 2007; BORBA, 2022; GAL, 2018) que desmantela essa definição: registros, neste artigo, são tanto variações de uso com referência a usuários (e.g., português não padrão) como variações com referência a situações (e.g., registro papo reto, um nível de fala que situacionalmente se enuncia em português não padrão). Além disso, registros são aqui vistos como modelos culturais que projetam imagens de usuário. Assim, por exemplo, o “dialeto caipira”, tradicionalmente visto como a variedade daqueles que enunciam marcas do português rural, ao projetar uma imagem de “falante rural”, é também um “registro caipira”.

musical afrodiaspórico valoriza índices semióticos locais, como o uso do alfabeto mongol clássico em vez do cirílico, e contextualmente desafia normas de polidez por meio de “termos vulgares e palavrões”, de forma a projetar um ethos ativista de “dissenso e insatisfação” em relação às políticas de opressão (Dovchin, 2018, p. 202).

Como uma instanciação brasileira de práticas semióticas afrodiaspóricas, o registro ativista papo reto realiza operações pragmáticas semelhantes. Thainã Medeiros, também membro do coletivo mencionado anteriormente, define o registro ativista papo reto nos seguintes termos:

Papo reto acho que ele resume muito não apenas o que é o nosso coletivo [...] como também o que é uma organização de favela. O que é um papo reto? Papo reto é um papo direto, é uma conversa franca... significa uma conversa muito sincera... na qual eu, o locutor, vou fazer de tudo para que você, o interlocutor, entenda da forma mais fácil, rápida e prática possível. É por isso que o papo reto incomoda né? ... O funk ele é papo reto. O funk fala verdades que incomodam. O papo reto são verdades que incomodam. Ao mesmo tempo que é uma expressão.

Thainã reforça a noção de que o papo reto é pragmaticamente “direto”. Essa racionalização sobre modo direto de enunciação (em vez de indireto ou evasivo) marca uma distinção desse registro ativista à circunlocução de registros de classe alta, como a fala burocrática e o “legalês”, que têm impedido historicamente que pobres e negros no Brasil tenham acesso a serviços públicos e outros direitos (Gnerre, 1985; Maher, 1998; Nascimento, 2020). Outra ativista de direitos humanos das favelas, Marielle Franco – brutalmente executada em 2018, em parte devido a sua fala desafiadora (Souza, 2020; Silva; Lee, 2021, 2024) – contextualmente explorava o modo direto e pouco polido de comunicar do papo reto, de forma a desafiar o “racismo cordial”, i.e., um interdito a ser direto sobre a desigualdade e a dominação raciais no Brasil (Roth-Gordon, 2017).

Na fala de Thainã, sua formulação metapragmática sobre comunicação direta coocorre com outras formulações sobre elementos pragmáticos do papo reto, como “franqueza”, “concisão” e referência a “verdades desconfortáveis” (ver Silva, 2022). Etnograficamente, para evitarmos o compromisso com uma noção tão metafisicamente carregada quanto a de verdade, propomos entender o discurso êmico de “dizer a verdade” no papo reto como uma forma de tradução intralingual por meio do que Agha (2015, p. 326) chamou de “tropismo indexical valorizado”. Isto é, o papo reto, como o próprio Thainã defende, é uma forma de se expressar que valoriza modos locais de pertencimento. Assim, dizer que as mensagens em papo reto são francas, diretas e verdadeiras significa dizer que elas são produzidas por meio de análogos lexicais, sintáticos e metapragmáticos nesse registro a outros itens de repertórios de registros contra os quais o papo reto se opõe. Cleber Araújo, por exemplo, nos disse em entrevista que não adianta direcionar, como a esquerda brasileira costuma fazer, um debate em mídias sociais aos moradores propondo a “desmilitarização da polícia [porque] o morador não vai entender.” Cleber sugere, ao invés disso, utilizar uma “linguagem acessível ao morador.” O item lexical ‘desmilitarização’ – comum no discurso de classe média na esquerda – é visto pelo ativista como “empolado”, uma espécie de soberba que mascara a “enrolação” e não se traduz em ação prática. Ser franco e dizer a verdade, assim, significam enunciar mensagens com análogos em registros locais a termos como “desmilitarização”.

Além dessa ação metapragmática, o Coletivo Papo Reto encaixa essa postura ativista e desafiadora em modos digitais de denúncia a violações de direitos humanos. Inicialmente, os membros do Coletivo perceberam que o uso de imagens e vídeos como evidência de abusos policiais ou outras violações eram efetivos para avançar sua agenda de proteção à vida dos favelados, no território ou fora dele. Por meio de coopera-

ções estratégicas com agentes parceiros de outras favelas e de territórios outros no Rio de Janeiro e além, o Coletivo Papo Reto tem sido capaz de usar essas imagens para disputar versões sobre ações da polícia no território e, nos termos de Raull Santiago, disputar “o significado da segurança pública no Rio de Janeiro.”

Em fala no Perifa Fest, festival sobre cultura e economia em favelas realizado em São Paulo no ano de 2022, Raull declarou com humor que a estratégia digital para “monitorar a violência no Complexo do Alemão” é fruto de uma “tecnologia profunda usada na NASA... que é um grupo de WhatsApp.” A plateia, que, como a maioria dos brasileiros, utiliza grupos de WhatsApp em sua interação cotidiana, imediatamente riu. Em tom mais sério, ele continua explicando que o Coletivo de que faz parte criou estrategicamente grupos de WhatsApp com até 80 pessoas, algumas das quais se repetem em diferentes grupos. Assim, “se, em um dos grupos, uma pessoa diz, ‘ó, tá dando tiro no Alvorada’ (uma das favelas do Complexo do Alemão), a gente imediatamente vai a outros grupos: ‘e aí, alguém ouviu um tiro’, e alguém diz, ‘Ah, ouvi, é aqui na Alvorada em tal canto’, [...] a gente pega essa informação, vai no Facebook e posta, ó galera cuidado está dando tiro na Alvorada”. Essa organização dinâmica de grupos permite uma efetiva cobertura geográfica do Complexo do Alemão, além de oferecer possibilidades diversas de verificação de fatos.

Fundamentalmente, a ação digital do Coletivo Papo Reto visa não apenas a “monitorar a violência [...], mas também as potências que existem dentro do Complexo do Alemão.” A valorização do registro ativista papo reto e do ativismo de Mariluce Mariá, a ser discutido de forma mais aprofundada na próxima seção, são alguns desses signos de potência a que Raull se refere. Além disso, o linguajar cotidiano desse coletivo é transmodal, na medida em que seus atos de fala conectam ação comunicativa, denúncia digital de violações de direitos humanos e valorização de signos locais de identidade – todos “integra[dos] e mistura[dos]... de forma a alcançar seus objetivos comunicativos cotidianos” (Dovchin, 2018, p. 196).

Essa integração e essa mistura também se espriam na forma de parcerias estratégicas e cooperação. O Coletivo se conecta com ativistas de outras favelas, além de defensores públicos, jornalistas e outros ativistas, seja do/no Rio de Janeiro, seja de/em outros locais. Um desses parceiros estratégicos é a ONG Witness. Sediada em Nova York, a Witness “ajuda pessoas a usar vídeo e tecnologia para proteger e defender os direitos humanos” (Witness, 2021, s/p). Trata-se de uma organização que tem oferecido recursos para a segurança dos membros do coletivo, que exploram “o potencial do audiovisual e das mídias digitais para denunciar – e com um grande risco pessoal” (Witness, 2017, s/p). Como discutimos na seção 2, os residentes de favela, em geral, têm medo de falar sobre a violência – e, portanto, de denunciá-la – dados os riscos de retaliações vindas de agentes armados (cf. Cavalcanti, 2008; Menezes, 2015). Os ativistas com quem dialogamos, todavia, possuem recursos de defesa de que outros moradores não dispõem. Lana de Souza, ativista negra do Coletivo Papo Reto, explica que:

Muita gente pergunta se a gente não tem medo de botar nosso rosto, principalmente diante de todas essas violações que acontecem. E a gente acredita que na verdade se expor é uma forma de se proteger. Pode ser uma forma arriscada. Tem gente que fala que nós somos loucos, mas é uma maneira que a gente encontrou pra se proteger de alguma forma. As pessoas sabem o tempo inteiro o que a gente tá fazendo, então se alguma coisa acontece elas vão saber.

Embora a exposição dos membros do coletivo e suas redes de apoio lhes tragam certa proteção, é importante ressaltar que a segurança dos defensores de direitos humanos, comunicadores populares e ambientalistas no Rio de Janeiro tem se tornado mais vulnerável. Como dissemos, em 2018, a vereadora Marielle Franco, mulher negra que erguia sua voz (hooks, 2019) contra a opressão vivida pelas pessoas negras, foi brutalmente assassinada.

Apesar de os dois assassinos estarem presos, não se sabe ainda quem são os mandantes. Além de Marielle, outros defensores de direitos humanos têm sofrido ameaças.

Em resposta a essa ameaça constante direcionada àqueles que se arriscam e se expõem ao denunciarem injustiças e abusos, os deputados André Ceciliano e Renata Souza propuseram, em 2019, um projeto de lei na Assembleia do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) para que o estado ofereça proteção a defensores de direitos humanos ameaçados. Aprovou-se a lei em 2021, mas a vulnerabilidade desses ativistas permanece. A seguir, focaremos no ativismo de Mariluce Mariá, que, como o Coletivo Papo Reto, situa seu uso da linguagem desafiador em diferentes camadas de cooperação estratégica e ação digital.

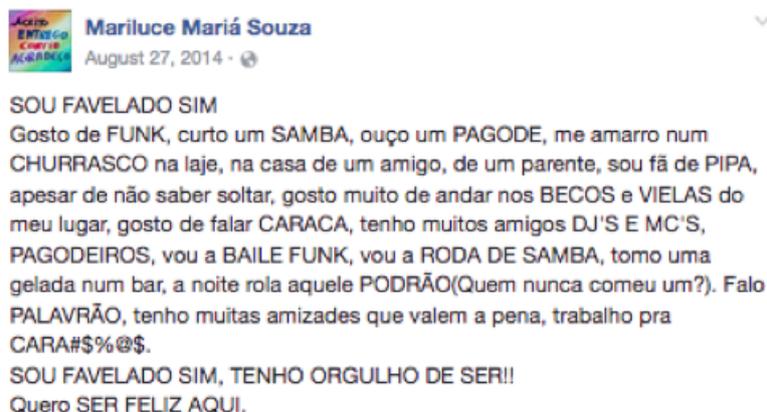
5 Artivismo: arte, educação, direitos humanos e culturais

Mariluce Mariá nasceu na Alvorada, uma das favelas do Complexo do Alemão. Neta de uma das primeiras moradoras dessa área, destacou-se no início da década de 2010 por fundar uma das primeiras agências de turismo em favelas e, posteriormente, em meio à derrocada da “pacificação”, por denunciar violações de direitos humanos. O Brasil, naqueles tempos, era modelo de desenvolvimento aos olhos de outros países. O Rio, especificamente, era sua grande vitrine, pois vivia os efeitos do boom econômico que caracterizam a era Lula (2004-2010). O Complexo do Alemão, considerado fortaleza da facção Comando Vermelho, ganhava destaque como favela “pacificada”, era enaltecido como celeiro de jovens talentos em diferentes campos, o que justificava investimentos em infraestrutura como a construção de um teleférico que visava facilitar o trânsito dos moradores e atrair turistas. O conjunto de favelas chegou, inclusive, a ser tema e cenário de novela da Rede Globo, exibida nos anos de 2012 e 2013.

A atuação de Mariluce como guia turística fez com que ela tivesse contato com pessoas de diversos lugares do mundo, algo que nos interessa por duas razões principais. A primeira corresponde ao fato de ela, como esclareceram os fogos digitais, ter se tornado voz representativa dos moradores do Complexo do Alemão devido a suas postagens no Facebook. A segunda está relacionada a sua atuação como artista (Maia, 2019), agência por ela assumida em decorrência da demanda por souvenirs vinda dos turistas em visita ao Alemão. Dessas duas razões, respectivamente, passamos a tratar adiante.

Um aspecto valioso para análise conforme nossos propósitos é o de os fogos digitais usarem do papo reto para performatizar um outro aspecto da sobrevivência: a valorização de determinadas práticas culturais da favela. A seguinte postagem, feita por Mariluce em 2014 em seu perfil pessoal do Facebook, é um exemplo disso.

Figura 2: Identidade do favelado



Fonte: Arquivo pessoal.

Mariluce inicia sua escrita com uma proposição contundente que enaltece sua identidade favelada e, por extensão, daqueles que a leem e se reconhecem em sua condição. Essa proposição funciona como tópico que, de forma metapragmática, orienta a leitura dos enunciados seguintes. É um ato performativo que ganha força com a primeira pessoa verbal, o advérbio de afirmação “sim” e o uso da caixa alta.

A caixa alta exerce papel fundamental ao chamar atenção para práticas culturais do favelado. Referências aos aspectos geográficos da favela (BECOS E VIELAS), a itens consumidos localmente (CHURRASCO, RODA DE SAMBA, PODRÃO), a ritmos musicais lá produzidos e escutados (FUNK, SAMBA, PAGODE) integram-se em destaque tipográfico – visual, portanto – para construir uma gradação que culmina no fragmento “TENHO ORGULHO DE SER”, e em um pedido final marcado por um dêitico que indicia o apego do morador ao seu lugar: “QUERO SER FELIZ AQUI”. Uma sensível convergência de todos esses símbolos em direção a um desejo de felicidade é condensada na explosão, indiciada também pela caixa alta, de um palavrão representado de forma multimodal por letras e símbolos – CARA#\$%@\$.

O grito catártico de Mariluce confronta a polidez típica de discursos de classe média, ecoa e convoca outras vozes periféricas a fim de valorizar o favelado nos territórios da cidade.

O conjunto desses artifícios semióticos materializa-se em um texto atravessado pelo coloquialismo e pela franqueza do papo reto, um conteúdo que dificilmente seria veiculado pelas mídias corporativas. O Facebook, no caso, é a mídia que, além de tornar iterável uma postagem transgressiva, viabiliza conexões impensadas em contextos analógicos e que fazem o enunciado se entextualizar por audiências diversas, ainda mais em um perfil de grande alcance como o de Mariluce, cujas postagens já chegaram a alcançar mais de 5 milhões de pessoas (Maia, 2018).

Essas semioses todas estão calcadas em práticas transmodais. Por meio delas, fica claro como um cruzamento de elementos expressivos não implica simples adição de sentidos determinados *a priori*, justapostos em um produto final. Pelo contrário, trata-se de uma transcendência, conforme argumenta Dovchin (2018) ao analisar produções de hip-hop transmodal na Mongólia. Dovchin propõe que esse hibridismo mescla modos e outros recursos semióticos “de modos que transcendem crenças estabelecidas em categorias separadas” (p. 196). As reflexões dessa autora explicam com consistência como práticas de mesclagem entre linguagens borram fronteiras pré-estabelecidas.

Do ponto de vista linguístico, as práticas de Mariluce culminam no “enregistramento” (Agha, 2007) de estilos de fala e de modos de pertencer da diáspora africana no Brasil. A rigor, o enregistramento, processo cultural de cristalização de registros sociolinguísticos, é responsável por dar origem a estereótipos de ação cultural e a imagens de pessoa pela linguagem em uso (Agha, 2007). Registros, por sua vez, são intervalos em processos de enregistramento. Ao indicarem “tipos de pessoas expressíveis” e conectá-los a “um agregado convencional de formas expressivas” (Borba, 2022, p. 58), registros como o papo reto se tornam eficazes porque ecoam um processo sociocultural de identificação e, além disso, atingem o/a morador/a “instantaneamente”. O papo reto permite que o/a morador/a se reconheça como público-alvo, provocando certa sensação de segurança e de pertencimento comunitário. Além disso, esses registros locais confrontam a força daqueles burocratizados e autorizados do asfalto: assim, sua enunciação instaura um enfrentamento à lógica da criminalização, pois traz vivacidade ao modelo de pessoa criminalizado pelos regimes de linguagem hegemônicos dos territórios cariocas.

Uma das ações “enregistradas” distintivas de Mariluce pode ser descrita por meio do neologismo ‘artivismo’. Surgido em 1997 a partir do encontro de artistas chicanas de Los Angeles com Zapatistas de Chiapas, no México, o termo artivista “significa o trabalho criado por indivíduos que veem um relacionamento orgânico entre arte e ativismo” (Sandoval; Latorre, 2008, p. 82). O artivismo de Mariluce é uma intervenção social que consiste no apelo à produção artística para diferentes propósitos de sobrevivência e de mudança social em uma realidade marcada pela violência iminente. Como exemplificado nas Figuras 3, 4 e 5, sua agência tem uma importante dimensão histórica, racial e pedagógica. A Figura 3, além disso, aponta para a relação etnográfica entre Mariluce e Junot, com ele mesmo exercitando o traçado da pintura em muros das casinhas do Complexo do Alemão – traçados e cores que se tornaram uma marca do estilo de Mariluce, mas que também iteram traços locais de pintura naif e práticas criativas de intervenção urbana das culturas periféricas juvenis³.

Figura 3: Mariluce e Junot durante oficina de pintura



Fonte: Arquivo pessoal.

³ Posteriormente à defesa da tese de Junot, em 2017 – evento em cuja discussão Mariluce e Cleber ativamente participaram, quebrando, de forma autorizada, o protocolo formal de teses no Brasil –, Mariluce passou a utilizar o termo artivismo para se referir a suas pinturas e em entrevistas a jornalistas e em outros pronunciamentos públicos.

Figura 4: Mariluce ensina crianças a pintar em escola pública



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 5: Crianças praticando pintura ensinada por Mariluce



Fonte: Arquivo pessoal.

Em sua dimensão racial, o ativismo de Mariluce faz parte do enregistramento de signos do Atlântico Negro, i.e., das formas culturais sensórias, transmodais e translíngues “produzidas pelos negros em diáspora (embora não sejam mais uma propriedade exclusiva deles), em sua dispersão por estruturas de sentir, produzir, comunicar e lembrar” (Gilroy, 1993, p. 3). As Figuras 4 e 5 exemplificam a presença majoritária de crianças negras nas oficinas nas quais Mariluce ensina técnicas de pintura. Artista que aprendeu informalmente a pintar, a artista ecoa modos de transmissão não canônicos de formas artísticas, linguísticas e culturais – que, no Atlântico negro, enregistram práticas culturais de destaque, como o inglês vernacular norte-americano (hooks, 2017), o português (Gonzalez, 1988), a capoeira, o soul, o jazz, o samba e o funk (Lopes, 2011).

Finalmente, o ativismo de Mariluce tem uma fundamental dimensão pedagógica. A figura 4 mostra a moradora ensinando pintura a crianças em uma escola pública no Rio de Janeiro. As figuras 4 e 5 são também fotografias tiradas em enquadres de participação educacionais – nos quais Mariluce ensina seu estilo distintivo de pintura a crianças e outras pessoas.

Essa pedagogia do ativismo é fundamental para o enregistramento na medida em que ela aponta para a vida temporal desses signos afrodiaspóricos. Dito de outro modo, as crianças e o etnógrafo nessas pinturas, de um lado, aprendem a se engajar com essas formas semióticas enregistradas; de outro, esse aprendizado habilita uma projeção futura em enquadres de participação adicionais, como este artigo, no qual entextualizamos a pintura de Mariluce para além do seu contexto original de produção. Além disso, tais enquadres de participação – tais como os workshops exibidos nas figuras 3-5, o post de Facebook na figura 2 e a defesa de Junot, que comentamos na nota de rodapé 3 – também “autenticam” o registro de Mariluce (Agha, 2007: 78-79; Gal, 2018; Silverstein, 2016). Nesse sentido, ao conectarem eventos semióticos, esses enquadres de participação socializam os usuários da linguagem a reconhecerem a organização linguística dos registros, a verem sua coerência intertextual e a aprenderem a reproduzir os elementos do registro artista.

6 À guisa de futuros possíveis...

Neste artigo, inicialmente, apresentamos a crítica de Achille Mbembe ao conceito de biopolítica em Michel Foucault. Buscamos dar sentido à necropolítica que caracteriza a gestão de territórios periféricos no Brasil a partir de um exame do governo armado dos corpos negros e periféricos. Mostramos que, no país, o monopólio da violência não é exclusividade de um único regime normativo (o Estado), estando em disputa com um outro regime – o “mundo do crime”, que, embora não seja homogêneo, é majoritariamente representado pelo tráfico de drogas e pelas milícias, estas apoiadas por Jair Bolsonaro.

O conflito entre Estado e “mundo do crime” insiste em suspender a existência das pessoas negras: nas vinhetas que apresentamos relatando experiências próprias de paralisação diante da ameaça de agentes armados, testemunhamos o susto (quase) ordinário de pessoas negras e periféricas em seus encontros com a gestão armada. Diante dessa situação opressiva, talvez a resposta mais esperada fosse se comportar “como um poste, [...] ficar parado e intacto” – como relatou um informante de Menezes (2015, p. 377) sobre a tensão diante do fogo cruzado dos agentes armados na Cidade de Deus.

Entretanto, muitos moradores “erguem a voz” (hooks, 2019) e denunciam esse estado de coisas, mesmo que sob grande risco pessoal. Nosso artigo buscou analisar a complexidade da prática de artistas que decidem

erguer sua voz contra esse cenário de necropolítica. Significativamente, os agentes aqui mencionados exploram o “enregistramento” (isto é, a cristalização de registros ou modelos culturais de ação semiótica) de práticas de sobrevivência, além de formas culturais e atos de fala da diáspora negra transatlântica. O uso de recursos dessas práticas de sobrevivência – como o registro ativista *papo reto* e o *ativismo* – é largamente transmodal, pois criativamente transforma modos linguísticos que coocorrem, se interpenetram e recursivamente se entrecruzam, produzindo força ilocucionária para a defesa de vidas negras. A digitalização é fundamental nesse processo, na medida em que permite conexões impensadas em contextos analógicos.

As práticas de sobrevivência de Mariluce, Cleber e do Coletivo *Papo Reto* refletem a necessidade que esses sujeitos têm de criar a partir de seus contextos de vida, colocando em jogo estratégias locais que buscam minimizar os efeitos da violência na favela. Como escreveu o MC Raphael Calazans, “criam vida a partir daquilo que nega a própria vida” (Lopes et al, 2019, p. 42). Além disso, suas ações enregistradas têm uma importante dimensão educacional. A insistência em reinventar o cotidiano na luta por condições mais dignas para a comunidade permite que caminhos menos trágicos possam ser vislumbrados, principalmente pela juventude que vive em seu entorno e nele é educada (Maher, 2007).

A agência projetada por esses ativistas, com quem temos dialogado por uma década, é fundamentalmente afrodiáspórica. Ela é produzida na linguagem e valoriza uma favela racializada, cujos caminhos têm sido traçados há muito tempo (Werneck, 2010). Podemos também entender a produção dessa agência como uma prática de esperança, afinal, conforme Heller & McElhinny (2017, p. 254-255), a esperança pode ser definida como “as estratégias mobilizadas no terreno da linguagem para reparar danos passados e, com base nisso, seguir adiante rumo a futuros mais igualitários e pacíficos” (ver também Silva; Lee, 2021).

Os ativistas com quem nos engajamos nutrem precisamente essa orientação voltada à esperança. Criando na sobrevivência, eles planejam estratégias semióticas nos limites da desigualdade e da violência. Com base em suas reimaginações criativas, eles projetam seus corpos negros – assim como o de seus colegas de bairro – na luta por futuros mais vivíveis, cujos alicerces devem ser construídos agora.

Referências

- AGHA, A. *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- AGHA, A. Tropes of Slang. *Signs and Society*, v. 3, n. 2, 2015, p. 306-330.
- ANDROUTSOPOULOS, J.; JUFFERMANS, K. Digital language practices in superdiversity: Introduction. *Discourse, Context & Media*, v. 4-5, 2014, p. 1-6.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. *Voices of Modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLOMMAERT, J. Sociolinguistic restratification in the online-offline nexus: Trump’s viral errors. *Tilburg Paper in Culture Studies*, 234. 2019. Disponível em: https://pure.uvt.nl/ws/portalfiles/portal/48995544/TPCS_234_Blommaert.pdf. Acesso em: 24 set. 2023.
- BORBA, R. Enregistering “gender ideology”: The emergence and circulation of a transnational anti-gender language. *Journal of Language and Sexuality*, v. 11, n. 1, 2022, p. 57-79.

- CALDEIRA, T. P. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Editora 34, 2000.
- CANAGARAJAH, S. (ed.) *Literacy as Translingual Practice: Between Communities and Classrooms*. London: Routledge, 2013.
- CAVALCANTI, M. Tiroteios, legibilidade e espaço urbano: Notas etnográficas de uma favela consolidada. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito de Controle Social*, v. 1, n. 1, 2008, p. 35-59.
- CERQUEIRA, D. et al. *Atlas da violência 2021*. São Paulo: FBSB, 2021.
- CESARINO, L. *O mundo do avesso: verdade política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.
- DEUMERT, A. *Sociolinguistics and mobile communication*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2014.
- DEUMERT, A. Mimesis and mimicry in language: Creativity and aesthetics as the performance of (dis-)semblances. *Language Sciences*, v. 65, 2017, p. 9-17,
- DOVCHIN, S. Translocal English in the linguascape of Mongolian popular music. *World Englishes*, v. 36, n. 1, 2017, p. 2-19.
- DOVCHIN, S. Dissatisfaction and dissent in the transmodal performances of hip-hop artists in Mongolia. In: ROSS, A.; RIVERS, D. (eds.). *The sociolinguistics of hip-hop as critical conscience: Dissatisfaction and dissent*, 2018, p. 191-211.
- DOVCHIN, S. *Language, Social Media and Ideologies: Translingual Englishes, Facebook and Authenticities*. Cham: Springer, 2020.
- DOVCHIN, S.; PENNYCOOK, A.; SULTANA, S. *Popular culture, voice and linguistic diversity: Young adults on-and offline*. Cham: Springer, 2017.
- DOVCHIN, S.; SULTANA, S.; PENNYCOOK, A. Relocalizing the translingual practices of young adults in Mongolia and Bangladesh. *Translation and Translanguaging in Multilingual Contexts*, v. 1, n. 1, 2015, p. 4-26.
- FACINA, A. “A Escada da Memória”: Arte e sobrevivência no Complexo do Alemão. *Iluminuras*, v. 21, n. 54, 2020.
- FELTRAN, G. O legítimo em disputa: As fronteiras do “mundo do crime” nas periferias de São Paulo. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 1, n. 1, p. 93-126, 2008.
- GAL, S. Registers in Circulation: The Social Organization of Interdiscursivity. *Signs in Society*, v. 6, n. 1, p. 1-24, 2018.
- GAL, S.; IRVINE, J. *Signs of difference: language and ideology in social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993.
- GNERRE, M. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1985.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92/93, p. 69-82, 1988.
- HELLER, M.; McELHINNY, B. *Language, capitalism, colonialism: Toward a critical history*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- HELLER, M.; DUCHÊNE, A. Treating language as an economic resource: Discourse, data and debate. In: COUPLAND, N. (ed.). *Sociolinguistics: Theoretical debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 139-156.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- HOOKS, B. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.
- IZADI, D. *The Spatial and Temporal Dimensions of Interactions: A Case Study of an Ethnic Grocery Shop*. Cham: Springer, 2020.

- JACQUEMET, M. The Digitalization of the Asylum Process (and the Digitizing of Evidence). In: HAAS, B.; SHUMAN, A. (eds.). *Technologies of Suspicion and the Ethics of Obligation in Political Asylum*. Athens, OH: Ohio University Press, 2019, p. 153-174.
- KATRIEL, T. *Talking Straight: Dugri Speech in Israeli Sabra Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- KHALIL, S.; SILVA, D.; LEE, J. Linguaging Hope: The Transgressive Temporality of Marielle Franco in Brazil. In: KAIPER-MARQUEZ, L.; MOKWENA, L.; MAKONI, S. *The Handbook of Language and the Global South*. London: Routledge, 2022, p. 19-29.
- LEE, J.; DOVCHIN, S. (eds.) *Translinguistics: Negotiating innovation and ordinariness*. London: Routledge, 2019.
- LEE, J. *Locating translingualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022
- LOPES, A. C. *Funk-se quem quiser: no batidão negro da cidade carioca*. Rio de Janeiro: Bom texto, 2011.
- LOPES, A. C.; FACINA, A.; SILVA, D. N.; CALAZANS, R.; TAVARES, J. Letramentos de sobrevivência: costurando vozes e histórias. In: LOPES, A.; FACINA, A.; SILVA, D. (eds.). *Nó em pingo d'água: Sobrevivência, cultura e linguagem*. Rio de Janeiro e Florianópolis: Mórula e Insular, 2019, p. 31-57.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Criminalidade violenta: por uma nova perspectiva de análise. *Revista de Sociologia e Política*, n. 13, p. 115-124, 1999.
- MACHADO DA SILVA, L. A.; MENEZES, P. V. (Des)continuidades na experiência de “vida sob cerco” e na “socialidade violenta”. *Novos estudos CEBRAP*, v. 38, p. 529-551, 2020.
- MAHER, T. M. A Educação do entorno para a interculturalidade e o plurilinguismo. In: CAVALCANTI, M. (ed.), *Linguística Aplicada: Suas faces e interfaces*. Campinas: Mercado de Letras, 2007, p. 255-270.
- MAHER, T. M. Sendo índio em português... In: SIGNORINI, I. (org.) *Língua(gem) e Identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 1998, p. 139-171.
- MAIA, J. *Fogos digitais: letramentos de sobrevivência no Complexo do Alemão/RJ*. Tese – (Doutorado em Linguística Aplicada). Unicamp, 2017.
- MAIA, J. O. Letramentos de sobrevivência em redes digitais: caminhos possíveis na luta por direitos humanos. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 57, p. 954-974, 2018.
- MAIA, J. Fogos Digitais: letramentos de sobrevivência e participação cidadã no Rio de Janeiro/RJ. In: SZUNDY, P.; TÍLIO, R.; MELO, G. (eds.). *Inovações e desafios epistemológicos em Linguística Aplicada: perspectivas sul-americanas*. Campinas: Pontes Editores, 2019a, p. 115-142.
- MAIA, J. “A internet salvou a gente mais que a UPP”: tecnologias digitais conectadas em meio a uma cultura de sobrevivência. In: LOPES, A.; FACINA, A.; SILVA, D. (eds.). *Nó em pingo d'água: Sobrevivência, cultura e linguagem*. Rio de Janeiro e Florianópolis: Mórula e Insular, 2019b, p. 58-76.
- MANSO, B. P. *A república das milícias: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. São Paulo: Todavia, 2021.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v.32, p. 122-151, 2016.
- MENEZES, P. *Entre o “fogo cruzado” e o “campo minado”: Uma etnografia do processo de “pacificação” de favelas cariocas*. 2015. Tese – (Doutorado em Sociologia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- MÕES, M. 2022. Importação, porte e registro de armas disparam sob Bolsonaro. *Poder 360*. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/importacao-porte-e-registro-de-armas-disparam-sob-bolsonaro/>. Acesso em: 20 set. 2023.
- MOITA LOPES, L. P. Org. *O português no século XXI*. São Paulo: Parábola, 2013.

- MOITA LOPES, L. P. *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.
- NASCIMENTO, G. *Racismo Linguístico – Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2020.
- PENNYCOOK, A. *Global Englishes and Transcultural Flows*. London: Routledge, 2007.
- RAMPTON, B.; SILVA, D.; CHARALAMBOUS, C. Sociolinguistics and (in)securitisation as another mode of governance. *Working Papers in Urban Language & Literacies*, v. 293, 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/69161113/WP293_Rampton_Silva_and_Charalambous_2022_Sociolinguistics_and_in_securitisation_as_another_mode_of_governance. Acesso em: 20 set. 2023.
- ROTH-GORDON, J. *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press, 2017.
- SANDOVAL, C.; LATORRE, G. Chicana/o Artivism: Judy Baca's Digital Work with Youth of Color, In: EVERETT, A. (ed.). *Learning Race and Ethnicity: Youth and Digital Media*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008, p. 81-108.
- SHIRKY, C. *Here comes everybody: The power of organizing without organizations*. Nova York: Penguin, 2008.
- SILVA, D. Enregistering the Nation: Bolsonaro's Populist Branding of Brazil. In: THEODOROPOULOU, I.; WOYDACK, J. (eds.) *Research Companion to Language and Country Branding*. London: Routledge, 2020, p. 21-49.
- SILVA, D. Papo reto: The politics of enregisterment amid the crossfire in Rio de Janeiro. *Signs & Society*, v. 10, n. 2, p. 239-264, 2022.
- SILVA, D.; LEE, J. "Marielle, Presente": Metaleptic Temporality and the Enregisterment of Hope in Rio de Janeiro. *Journal of Sociolinguistics*, v. 25, n. 2, p. 179-197, 2021.
- SILVA, D.; LEE, J. *Language as hope*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- SILVERSTEIN, M. Metapragmatic discourse and metapragmatic function. In: LUCY, J. (ed.) *Reflexive language: Reported speech and metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 33-58.
- SILVERSTEIN, M. "The "Push" of Lautgesetze, the "Pull" of Enregisterment." In: COUPLAND, N. (ed.) *Sociolinguistics: Theoretical Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 27-67.
- SOLANO-FLORES, G. Language, Dialect, and Register: Sociolinguistics and the Estimation of Measurement Error in the Testing of English Language Learners. *Teachers College Record*, v. 108, n. 11, p. 2354-2379, 2006.
- SOUZA, R. 2020. *Cria da Favela: Resistência à Militarização da Vida*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- TELLES, E. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- VALLADARES, L. *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: FGV, 2016.
- WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 1, n. 1, p. 1-11, 2010.
- WITNESS. Coletivo Papo Reto: Combating Police Violence in Brazil, 2017. Disponível em: <https://www.witness.org/coletivo-papo-reto-combating-police-violence-in-brazil/>. Acesso em: 24 set. 2023.
- WITNESS, 2021. Witness: See it, film it, change it, 2021. Disponível em: <https://www.witness.org/about/>. Acesso em: 26 set. de 2023.
- ZACCONE, O. *Acionistas do nada: quem são os traficantes de drogas*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.