

A comunicação do oprimido: malandragem, marginalidade e contra-hegemonia

Eduardo Granja Coutinho

*“- Quando uso uma palavra - disse Humpty Dumpty em tom escarninho – ela significa exatamente aquilo que eu quero que ela signifique... nem mais nem menos.
- A questão - ponderou Alice – é saber se o senhor **pode** fazer as palavras dizerem coisas diferentes.
- A questão – replicou Humpty Dumpty - é saber quem manda aqui. É só isso”.*

L e w i s

Carrol

1. “Hegemonia revestida de coerção”

No mundo das maravilhas lógico-semânticas de Lewis Carrol, o célebre personagem Humpty Dumpty exerce aquele poder que, em um contexto bem diverso, o pensador italiano Antonio Gramsci atribui ao Estado em seu sentido amplo: ditadura + consenso, isto é, “hegemonia revestida de coerção”. A busca do consenso é, aqui, amparada no argumento de força. Não importa se Humpty Dumpty **pode** (tem o direito de) significar a realidade a seu bel prazer; importa é que ele tem o **poder** (força) para fazer valer sua interpretação, sua representação do real, sua visão de mundo, com seus universais abstratos, petrificados, monovalentes. Não importa, diriam os publicitários, marqueteiros e senhores da mídia, a verdade contida na *fala histórica* de um grupo social subalterno, mas quem tem o “monopólio da fala” ou, em termos gramscianos, quem dispõe dos aparelhos de hegemonia. E estes, não por acaso, são controlados pela mesma classe que dispõe dos meios de repressão. Em última instância, é pela coerção – a mesma que garante as relações de propriedade e produção - que os grupos dominantes detêm os meios e o poder de convencer e obter o consenso ativo do dominado.

Na atualidade, a expansão de atividades e de meios voltados para o convencimento sob variadas formas (o que a historiadora Virgínia Fontes chamou de “formação humana para o capital”) convive com altas doses de violência aberta e procedimentos coercitivos. No caso das favelas e comunidades pobres cariocas, a violência policial indiscriminada permanece rotineira ao mesmo tempo em que as instituições voltadas para convencer e obter o consentimento de amplos setores da população – televisão, igrejas, futebol, etc. - reduzem a participação popular a âmbitos estreitos e bloqueiam o horizonte democrático, “blindando a política de forma a que não envolva transformações substantivas na vida social. Essa configuração parece corresponder à hegemonia do grande capital monetário, hoje dominante e dirigente”.¹

Pensar as “rotas de comunicação alternativa” ou os processos contra-hegemônicos nas comunidades periféricas da cidade do Rio de Janeiro supõe, antes de mais nada, reconhecer a maneira como se dão estes procesos de dominação em nossa sociedade, particularmente nos espaços populares. Há que se considerar que nos países periféricos, mais do que nos países centrais; nos subúrbios, mais do que na Zona Sul; e nos morros, mais do que no “asfalto”, a “violência simbólica” é inseparável da violência física.²

Não é à toa que, nos lugares onde a pressão social é mais intensa e o Estado mais opressivo, são mais escassas e precárias as organizações político-culturais populares. Nas favelas cariocas - e aqui vale utilizar a expressão gramsciana - as organizações pertencentes à sociedade civil são “débeis e gelatinosas”. Com exceção, é claro, das igrejas, cujo crescimento é proporcional ao desespero e à exclusão cultural da população.

¹ Virgínia Fontes, “Intelectuais e mídia: quem dita a pauta?” In: Eduardo Granja Coutinho (org.) *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ (no prelo).

² Hoje, a expressão mais sinistra da coerção estatal nas favelas talvez seja o temido “caveirão”: carro blindado do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (Bope) que tem como emblema o desenho de uma caveira com duas pistolas cruzadas. Com seus fuzis encarreirados e um alto-falante, o veículo entra nas favelas fazendo ameaças aos moradores - “Sai da rua!”, “Vim buscar sua alma” - e realizando execuções sumárias, indiscriminadamente, anonimamente, impunemente.

Esta debilidade das organizações culturais das comunidades pobres só pode ser compreendida como resultado de uma deliberada opressão espiritual. Basta pensar nas instituições de ensino, precarizadas pelas políticas de educação; nas associações de moradores, transformadas, muitas vezes, em sedes da chamada “polícia mineira” ou coagidas pelo tráfico; nos partidos políticos, esvaziados, eleitoreiros, sem função orgânica na comunidade; e mesmo nas escolas de samba, contraladas a ferro e fogo pelo jogo do bicho. Neste quadro, o chamado “terceiro setor”, despolitizado, patina entre o assistencialismo e o oportunismo. E a própria “comunicação comunitária”, é preciso que se diga, já viveu dias melhores.

Em larga medida, as rádios livres e comunitárias perderam sua função contra-hegemônica, pondo no ar uma programação muito parecida com a das grandes emissoras: mesmas músicas, mesmas mensagens, mesma lógica. (Sabe-se, inclusive, que existem rádios evangélicas e comerciais com a outorga de rádios comunitárias). Mas além de serem hegemônicas ideologicamente, as emissoras alternativas são reprimidas pela coerção estatal que as impedem, na prática, de existirem legalmente. Aqui fica claro como a hegemonia burguesa se reveste do exercício da coerção. A morosidade dos sucessivos governos em analisar pedidos de concessão de rádios comunitárias, cujos processos duram até oito anos, contrasta com a agilidade da Agência Nacional de Telecomunicações (Anatel) e da Polícia Federal em reprimir as emissoras populares sem outorga. Entre 1998 e 2002, mais de 10 mil pessoas foram indiciadas e 3.623 foram condenadas por radiodifusão clandestina no país. Só no ano passado, a Anatel fechou cerca de 800 emissoras.³ É inegável que, pela repressão policial, jurídica e burocrática, as elites condenam as massas ao silêncio, barrando qualquer iniciativa que represente uma ameaça de democratização da comunicação.

Sem meios capazes de amplificar e fazer ecoar a sua voz, a população dos morros e subúrbios cariocas, com raras exceções, não dispõe de instrumentos eficazes de criação e expressão de uma consciência alternativa, contra-hegemônica. *Neste sentido, minha hipótese-diretriz sugere que a comunicação do oprimido nas comunidades periféricas está reduzida, praticamente, à sua esfera mínima: a esfera da comunicação oral, dialogal, interpessoal. Esfera esta impossível de ser*

³ Cf. Phydia de Athayde. “Rádios comunitárias lutam para não ser fechadas nem apropriadas por políticos ou religiosos” in: www.piratininga.org.br.

inteiramente colonizada pelos detentores dos meios de informação. Dito de outro modo: o único meio ou canal que não pode ser anexado ao império midiático dos Marinho ou de Murdoch é o espaço – território – comunitário, onde se propaga o som da fala marginal daqueles que, apesar de tudo, têm boca para falar, para gritar e para cantar. A expressão oral das massas pode ser sufocada, esvaziada, induzida, mas não se pode impedir os homens e mulheres de conversarem, trocarem idéias, contestarem, resistirem nos barracos, botequins, becos e vielas. Apesar da repressão secular – física e simbólica -, não se conseguiu ainda calar a voz malandra e marginal do homem comum. E quando essa fala é ritmada por um pandeiro e harmonizada por um violão, ganha uma força inusitada. *Se eu contar o que é que pode um cavaquinho...*

2. Bezerra da Silva: linguagem e poder popular

O diálogo – dimensão inalienável da comunicação comunitária – é, certamente, um meio – ainda que limitado – de organização da cultura, de expressão da consciência popular. Pode-se mesmo dizer que, nas favelas – essas enormes panelas de pressão contidas por sólidas paredes de aço e eficazes válvulas de escape – a resistência ferve na expressão oral cotidiana dos moradores. Nesses diálogos e conversas em grupo, a consciência popular se renova constantemente. São raros, no entanto, os meios capazes de permitir a comunicação de cada indivíduo com a comunidade. E mais raros ainda os canais de comunicação do morro com o conjunto da sociedade.

Ao contrário do que se costuma imaginar, se não ouvimos a fala política dos habitantes das favelas – e mesmo dos moradores de rua -, não é porque eles estejam anestesiados, passivos ou não tenham nada a dizer: é porque sua voz é calada, abafada, distorcida.

O sambista Bezerra da Silva (1927-2005) é capaz de perceber criticamente o caráter unilateral da comunicação estabelecida entre as elites e o morro; tem consciência de que a música popular aparece como oposição democrática ao “monopólio da fala” exercido pelos modernos dispositivos de informação. Ele próprio é o intérprete de dezenas de compositores populares praticamente desconhecidos do grande público, “intelectuais” da periferia, que pensam e se expressam artística e politicamente.

O morro não tem voz. Ele é somente atacado, mas não se defende. (...) Como o morro não tem direito à defesa, só tem direito à ouvir – “marginal, ladrão, safado” -, como é que ele vai fazer? (...) Então, o que fazem os autores do morro? Eles dizem cantando aquilo que eles gostariam de dizer falando, E eu sou o porta-voz.⁴

Desde as primeiras décadas do século passado, a música popular, particularmente o samba, tem sido uma das principais formas de expressão das classes populares do Rio de Janeiro. Através dela, os grupos marginalizados da população habitualmente relegados ao silêncio histórico afirmaram sua visão de mundo, sua identidade, o seu "modo de conceber o mundo e a vida, em contraste com a sociedade oficial".⁵

É nesse sentido de oposição à ideologia vigente que Paulinho da Viola se refere ao samba como uma linguagem “marginal”. O samba, diz ele, “é coisa de marginais, pelo menos o samba como ele me interessa agora, um negócio *toda-vida marginal*”. Essa expressão sintetiza a idéia de tradição como *continuidade na história de uma visão de mundo não hegemônica; comunicação intergeracional de valores, idéias e práticas subalternos*. O samba aparece, nesse sentido, como uma forma que se modifica sem se desvincular de seu conteúdo histórico essencialmente marginal, isto é, como um objeto "toda-vida" articulado a um sujeito; ou ainda, como o passado de um grupo ligado ao seu futuro.⁶

Segundo Bezerra da Silva, a própria linguagem falada hoje nos morros, com suas gírias e expressões, faz parte de uma cultura negra marginal, malandra que, segundo ele, remonta ao período da escravidão.

Quando os escravos, quilombolas, queriam traçar um plano de fuga, usavam gírias para os senhores não entenderem. “É justamente, hoje, o que os intelectuais fazem com a gente. Eles vão para a escola, aprendem o *revertere ad locum tuum*,

⁴ Os depoimentos de Bezerra da Silva e de seus parceiros foram extraídos do documentário sobre o compositor, *Coruja*, de Simplício Neto e Márcia Derraik, TvZERO, 2002.

⁵ Antonio Gramsci, *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 190.

⁶ Sobre o sentido da tradição na obra do compositor Paulinho da Viola, cf. Eduardo Granja Coutinho, *Velhas histórias, memórias futuras*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

burugundum, *data venia*. E aí chegam, falam com você o dia inteiro, chamam você do que querem e você não entende nada. (...) Então, o que a gente faz? A gente também pode conversar com o doutor do mesmo jeito, ele ficar o dia inteiro sentado e não entender nada também. Aí é zero a zero.

O poder das elites, sua capacidade de determinar o sentido da realidade, de criar e impor significações, idéias, valores aos grupos subalternos, é contrabalançado pela fala popular, com seus códigos estranhos à linguagem hegemônica, seus signos escorregadios, dificilmente assimiláveis e manipuláveis pelo discurso oficial - uma linguagem viva, que se refaz permanentemente no âmbito da comunicação comunitária.

O cara chegou no xadrez, é um papo que, né, tinha um furo na área, aí, chegou um catatau que estava fora do ar, o cara tava no vacilo, aí... cerol, não teve jeito. Ficou bonito.⁷

Bezerra da Silva compreende que essa linguagem, essa forma histórica, é portadora de conteúdos históricos alternativos. A Gíria, diz ele, “é cultura do povo”. É a tradição oral, comunitária que antes de ser assimilada pela cultura de massa e se tornar clichês de programas televisivos, é a expressão de uma moral popular, uma forma que se renova com a consciência num processo ininterrupto de luta pela significação da realidade.

*Toda hora tem gíria no asfalto e no morro
porque ela é a cultura do povo.*⁸

O sambista sabe também que a cultura popular, oral, sem grandes meios de difusão, pode pouco contra a cultura letrada, alicerçada no aparato jurídico-policial; sabe que a “justiça” está do lado dos doutores, dos grupos dominantes, que detiveram, historicamente, o controle da palavra escrita; e não daqueles cujas idéias, normas e valores são transmitidos de boca em boca. Assim, canta ele:

*A balança da justiça social só pesa para a lei escrita/
Isso não está legal.*⁹

⁷ Depoimento de um compositor popular, parceiro de Bezerra da Silva. In: *Coruja*, documentário de Simplício Neto e Márcia Derraik, *op.cit.*

⁸ “A Gíria é cultura do povo”, Álbum *A gíria é cultura do povo*, Atração, 2002.

⁹ “Justiça social” (Duda – Marujo), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

Mas se os “doutores”, com sua linguagem sistemática, são capazes de afirmar sua visão de mundo e apresentar como naturais os signos dominantes, a cultura popular oral também pode, como disse Bakhtin, inverter os valores oficiais, dessacralizá-los, lançá-los por terra. Por meio do humor, da crítica, da paródia, a fala popular – sempre viva no território comunitário – revela aquela “ dialética interna do signo”¹⁰ que permite aos indivíduos recriarem seus valores sociais em confronto com os valores dominantes.

E é justamente porque a consciência popular se renova, porque os homens estão vivos e não deixam de sentir e pensar, porque eles são capazes de contestar a ideologia imposta por poderosos aparelhos, de reinterpretar o seu passado a partir de uma perspectiva não hegemônica, que são também capazes de recriar signos e fazê-los *significar aquilo que eles querem que signifique*, obrigando às classes hegemônicas o esforço contínuo de apropriação, esvaziamento e mistificação.

3. Malandragem x bandidagem

Para além do tema da malandragem, muito presente no cancionário popular nos anos 30-40, associado ao tipo malandro, característico de uma época histórica, pode-se perceber na obra de Bezerra da Silva a permanência da *linguagem* malandra dos morros e subúrbios cariocas. Linguagem que vem de Bide, Ismael Silva, Wilson Batista, Geraldo Pereira e Moreira da Silva e da qual são herdeiros os autores que compõem para Bezerra. Certo, já não existe o malandro do passado, com seu “chapéu do lado, tamanco arrastando, lenço no pescoço, navalha no bolso”, como o cantou Wilson Batista.¹¹ As condições socioculturais são outras. No entanto, a linguagem malandra, escorregadia, crítica, permanece viva na fala do homem comum, expressando uma visão de mundo não hegemônica que irrompe nas frestas do discurso dominante.

Bezerra da Silva atualiza o tema da malandragem. Seu samba é uma crônica da vida marginal das favelas cariocas, atravessada por profundas contradições sociais.

¹⁰ Sobre este conceito, cf. Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.

¹¹ “Lenço no pescoço” (Wilson Batista), 1933.

E como tal, não poderia deixar de abordar questões relativas à miséria (“Pega eu”¹²), às drogas (“A semente”¹³, “Tem coca aí na geladeira”¹⁴), à violência policial (“Na hora da dura”¹⁵), à realidade dos presídios (“Ilha grande”¹⁶, “Bicho feroz”¹⁷), ao racismo (“Preconceito de cor”¹⁸), etc.

A malandragem de Bezerra é muitas vezes identificada por seus críticos à bandidagem. O sambista contesta, dizendo que canta a realidade - “a realidade, que dói” – das comunidades periféricas. “Então dizem que eu sou cantor de bandido, porque os autores que escrevem para mim são favelados...”.¹⁹ Tais autores, como nos mostra o belo documentário *Coruja*²⁰, são trabalhadores: mecânicos, pedreiros, bombeiros, biscateiros, operários, que vivem em comunidades controladas pela indústria das drogas e convivem com moradores postos numa situação de ilegalidade por essa indústria, da qual são as grandes vítimas, como mão-de-obra e usuários.

Evidentemente a linguagem e a visão de mundo dos malandros atuais não está infensa a esta realidade; não há pureza nem glamour na malandragem de Bezerra. A consciência do malandro é a “consciência possível” de quem vive essa realidade. Ela é marginal no sentido de que está à margem da lei (“*A malandragem da Colina*

¹² “Pega eu” (Crioulo Doido), CD *Bezerra da Silva ao vivo*, CID, 1999.

¹³ “A semente” (Roxinho – Tião Miranda – Felipão – Walmir da Purificação), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

¹⁴ “Tem coca aí na geladeira” (Regina do Bezerra), CD *Malandro é malandro, mané é mané*, Atração, 2000.

¹⁵ “Na hora da dura” (Beto Pernada – Simões), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

¹⁶ “Ilha Grande” (J. Laureano), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

¹⁷ “Bicho feroz” (Tonho – Cláudio Inspiração), CD *Bezerra da Silva ao Vivo*, CID, 1999.

¹⁸ “Preconceito de cor” (Naval – G. Martins), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

¹⁹ Embora tenha composto alguns sambas, Bezerra da Silva é fundamentalmente um intérprete, um “porta-voz”, como diz ele, dos sambistas das favelas cariocas, em sua maioria desconhecidos do grande público,

²⁰ *Op.cit.*

também não anda na mão/ Usa 765, 3245 e 3 oitão”²¹), mas também por expressar a visão de mundo crítica de um grupo social marginalizado.

De fato, os compositores que escrevem para Bezerra não demonstram nenhuma simpatia pelos representantes da Lei – da “lei escrita” que está sempre do lado dos ricos –, nem pelos seus colaboradores na comunidade: os dedo-duros. “E como é bom ver um dedo-duro na cadeia, como é lindo”, diz Bezerra. Por oposição ao malandro, o “mané” é o puxa-saco, o covarde, o cagete: “*Disca denúncia a troco de nada/ E tem muito prazer em vender os irmãos*”.²² É o pobre que rouba pobre, que desrespeita as normas do grupo, que “vacila”. E por isso é desconsiderado. “*Mané é um homem que moral não tem*”.²³

Não seria exagero dizer que esta moral malandra envolve uma embrionária consciência de classe, que se manifesta no reconhecimento da existência de oprimidos (“crioulos do morro”, “favelados”) e de opressores (“doutores”, “juízes”, “colarinhos brancos”, “políticos”, “marajás”). Essa “consciência possível”, comunitária e de classe, atravessa o conjunto da produção dos compositores interpretados por Bezerra.

*Eu assino embaixo doutor
Por minha rapaziada
São os crioulos do morro, mas ninguém roubou nada
Isto é preconceito de cor (vou provar ao senhor)*

*Vê se dá um refresco
Isso não é pretexto pra mostrar serviço
Eu assumo o compromisso
Pago até a fiança da rapaziada
Porque é que o senhor não mete o grampo
No pulso daquele colarinho branco
Roubou o ouro de toda serra pelada
Somente o doutor que não sabe de nada*

*Porque o senhor não prende aquele careta
Que só faz mutreta e só anda de terno
Mas o seu nome não vai pro caderno*

²¹ “Colina maldita” (Julinho Belmiro – Jorge Garcia), LP *Partido muito alto*, RCA Victor, 1980.

²² “Catatau nervoso” (Odilon – Tião Miranda – Bezerra), CD *Provando e comprovando sua versatilidade*, Universal, 1998.

²³ “Malandro é malandro e mané é mané” (Neginho da Beija-Flor), CD *Malandro é malandro e mané é mané*, Atração, 2000.

*Ele anda na rua de pomba rolou
A lei só é implacável pra nós favelados
E protesto com isso
Ele tinha que ser o primeiro da lista
Se liga nessa doutor.²⁴*

Há nessa produção uma clara distinção entre os pobres que roubam por necessidade, “vítimas dessa elite bandida”²⁵ e os “ladroes de gravata”, que, como cantou Chico Buarque, *nunca se dão mal*. Eram esses, e não aqueles, diz Bezerra, que deveriam estar no “xadrez”. Em sambas como “Aos donos da minha nação”, o ladrão comum chora ao se defrontar com a situação de pobreza de sua vítima, isto é, com a sua própria situação.

*Em seu desespero deu um bote errado
Assaltou um descamisado
Sem futuro e sem razão
Chorou diante daquela situação
De ver tanta criança morrendo de inanição
Muito mais humano
Do que esse político vilão
Que usa os favelados
Somente pra ganhar eleição²⁶*

O ladrão de terno não é apenas alguém que rouba e dilapida as riquezas da nação: ele é, na percepção de Bezerra, alguém que *explora* o povo brasileiro, alguém que “não trabalha” e lhe “tira o couro”. E é também aquele que em épocas de eleição sobe a favela para pedir o voto da comunidade.²⁷ É “o pior de todos os bandidos”,

²⁴ “Preconceito de Cor” (Naval – G Martins), LP *Justiça social*, RCA Victor, 1987.

²⁵ “Eu não sou santo” (Adelzonilton – Nilo Dias – Crioulo Doido), LP *Eu não sou santo*, BMG Ariola, 1990.

²⁶ “Aos donos da minha nação” (Bezerra), CD *Maxximum*, Sony BMG, 2005.

²⁷ O tema do político demagogo é também uma constante no repertório de Bezerra da Silva. Veja-se, ainda, o clássico “Candidato Caô Caô” (Pedro Botina – Walter Meninão), CD *Bezerra da Silva ao vivo*, CID, 1999:

*Ele subiu o morro sem gravata, dizendo que gostava da
massa, foi lá na tendinha bebeu cachaça, até bagulho
fumou, entrou no meu barracão e lá usou lata de
goiabada como prato, eu logo percebi é mais um
candidato para a próxima eleição.*

como diria Brecht e sustentaria o sambista: “o político vigarista, pilantra e corrupto”. São estes os mesmo “doutores” que têm uma linguagem excludente e um discurso preconceituoso e elitista sobre o povo da favela. Apesar de seu pouco estudo, o compositor popular é capaz de representar, em suas múltiplas facetas, a imagem dos “donos da nação”. Há mesmo, nessas representações, uma visão histórica das relações de classe no Brasil.

*Quando Cabral aqui chegou
E semeou sua semente
Naturalmente começou
A lapidação do ambiente
Roubaram o ouro, roubaram o pau

Pra ficar legal, ainda tiraram o couro
Do povo dessa terra original
(...)
E, a terra boa, mais o povo continua escravizado
Os direitos são os mesmos
Desde os séculos passados
O marajá, ele só anda engravatado
Não trabalha, não faz nada
Mas tá sempre endinheirado²⁸*

Cantando a vida comunitária das favelas cariocas, denunciando preconceitos e injustiças, expressando sua consciência crítica, ainda que atravessada por valores hegemônicos, Bezerra da Silva aparece, sem dúvida, como uma liderança intelectual e moral dessas comunidades. Na contra-mão da grande mídia, que insiste em tratar a favela como um reduto de **marginais** - assunto de suas seções policiais - Bezerra, compreende que “a favela é um problema social”, onde o que existe é gente humilde e **marginalizada**. A expressão “marginal” que, no discurso midiático representa o povo a partir de uma perspectiva elitista, naturalizando uma imagem negativa dos que vivem nos guetos, adquire na fala contra-hegemônica do sambista uma significação histórica. O “marginal” aqui é uma determinação social: um adjetivo que designa homens pobres, trabalhadores, que sobrevivem com um “salário de fome” e, em alguns casos, roubam e traficam drogas; e não um substantivo, um *objekt*, uma abstração, uma coisa em si, fora da história, como quer a grande mídia.

²⁸ “É ladrão que não acaba mais” (Ari do Cavaco – Otacílio da Mangueira), CD *Eu tô de pé*, Universal, 1998.

Às significações petrificadas e monovalentes de quem tem o poder – dos que dizem com escarninho: *a questão é saber quem manda* –, contrapõe-se a fala histórica, malandra, do homem comum. Uma fala que, mesmo sufocada e deformada pelos aparelhos de coerção e consenso, é capaz de expressar os estratos críticos do senso comum e aquela verdade que, como a dor dos favelados, não sai no jornal. Esta pode não ser ainda uma visão do mundo sistematizada, articulada, como o é a fala hegemônica, mas é seguramente o princípio daquilo que Antonio Gramsci chamaria de “filosofia” popular.

*Em defesa de todas as favelas do meu Brasil,
aqui fala o seu embaixador"*

*A favela, nunca foi reduto de marginal
A favela, nunca foi reduto de marginal*

*Ela só tem gente humilde Marginalizada
e essa verdade não sai no jornal*

*A favela é, um problema social
A favela é, um problema social*

*Sim mas eu sou favela
Posso falar de cadeira
Minha gente é trabalhadeira
Nunca teve assistência social
Ela só vive lá
Porque para o pobre, não tem outro jeito
Apenas só tem o direito
A um salário de fome e uma vida normal.²⁹*

Bibliografia

ATHAYDE, Phydia de. “Rádios comunitárias lutam para não ser fechadas nem apropriadas por políticos ou religiosos” in: www.piratininga.org.br

²⁹ Eu Sou Favela” (Sérgio Mosca – Noca da portela), CD *Presidente Caô- Caô*, BMG Ariola, 1992.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.

COUTINHO, Eduardo Granja. *Velhas histórias, memórias futuras*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

FONTES, Virgínia. “Intelectuais e mídia: quem dita a pauta?” In: Eduardo Granja Coutinho (org.) *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ (no prelo).

GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1987.

Documentário

NETO Simplício e DERRAIK, Márcia. *Coruja*. Rio de Janeiro: TvZERO, 2002.