

Das Regieren der Favela: Gewaltherrschaft, Populärkultur und soziale Kämpfe in den Peripherien von Rio de Janeiro

Lanz, Stephan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lanz, S. (2021). *Das Regieren der Favela: Gewaltherrschaft, Populärkultur und soziale Kämpfe in den Peripherien von Rio de Janeiro*. (Urban Studies). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839460207>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Stephan Lanz

DAS REGIEREN DER FAVELA

Gewaltherrschaft, Populärkultur
und soziale Kämpfe in den Peripherien
von Rio de Janeiro

[transcript] Urban Studies

Stephan Lanz
Das Regieren der Favela

Urban Studies

Stephan Lanz (Dr. hab.) lehrt Urban Studies als Privatdozent an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder). In Metropolen wie Rio de Janeiro oder Berlin forscht er transdisziplinär zu Stadtpolitik und sozialen Kämpfen, urbanen Kulturen und Religionen, Migration und Rassismus. Er gehört als Gründungsmitglied dem *metroZones Center for Urban Affairs* in Berlin an und führt dort internationale Forschungs- und Kulturvorhaben wie *Global Prayers – Redemption and Liberation in the City* durch.

Stephan Lanz

Das Regieren der Favela

Gewaltherrschaft, Populärkultur und soziale Kämpfe
in den Peripherien von Rio de Janeiro

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Stephan Lanz**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Stephan Lanz

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6020-3

PDF-ISBN 978-3-8394-6020-7

<https://doi.org/10.14361/9783839460207>

Buchreihen-ISSN: 2747-3619

Buchreihen-eISSN: 2747-3635

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Dank	9
Prolog	11
Genese und Gegenstand	11
Was ist die Favela überhaupt?	13
1. Perspektiven, Verortungen und Einbettungen in die Urban Studies	17
1.1 Der west-zentrische Blick der kritischen Urban Studies	17
1.2 Perspektivverschiebungen: andere Traditionen, Ansätze und »Geografien der Theorie«	21
1.3 Das Konzept des Regierens der Favela	33
1.4 Urbane Atmosphären und (fotografische) Bilder der Favela	36
1.5 Methode und Struktur: Provinzialisierung, Dezentrierung, Tiefenbohrung	42
2. Der Behauptungskampf der Favela gegen den Zermürbungskrieg der bürgerlichen Stadt	57
2.1 Kreuzzüge in die Favela	58
2.2 »Urbanização sim. Remoção nunca«: der Kampf um die Favela	61
2.3 <i>Favela under fire</i> : der schmutzige Drogenkrieg	65
2.4 <i>Associações de moradores</i> im Wandel	68
2.5 Von der Favela zum Wohnviertel? Das Versprechen der Urbanisierung	71
2.6 Herrschaftsverhältnis, Lebensweise und Keimzelle urbaner Bürgerschaft: die Informalität der Favela	74
3. Das Regieren der Favela im 21. Jahrhundert: soziale Kämpfe gegen alte Herrschaftstechniken im neuen Gewand	83
3.1 Klotzen statt kleckern: Urbanisierung durch spektakuläre Projekte	87
3.2 Ein neuer Gewaltakteur: die Milizen	89
3.3 Politkultureller Aktivismus: zwischen »Regieren durch Community« und subversiver Bürgerschaft	93
3.4 Das Regieren der Favela im Zeitalter der Megaevents	107

3.5	Zwischen Zerstörung, Erziehung und dem Recht auf eine Wohnung: Favela-Wohnungspolitik in den 2010er Jahren	121
3.6	Eine ewige Wiederkehr des Gleichen? Neuartige Bürgerrechtskämpfe gegen die historische Zirkularität der staatlichen Favela-Politiken	127

Bildserie 1: Die Materialität der Favela – Manifestationen des Begehrens nach einem Ort	135
--	------------

4. Baile Funk, Hip-Hop und der Kampf um städtische Bürgerschaft, kulturelle Autonomie und die Repräsentation der Favela	149
4.1 »So wie sie unsere Orangen kaufen, nahmen wir uns ihre Musik und machten sie tanzbarer«: Aufstieg und Unterdrückung des Baile Funks	150
4.2 Hip-Hop und der Kampf um die kulturelle Repräsentation der Favela	165
4.3 Regieren durch Hip-Hop: <i>AfroReggae</i> oder die NGOisierung der Kultur	178
4.4 Die Globalisierung der Favela-Subkulturen	185
4.5 »Acts of Citizenship«: über das Politische der Favela-Subkulturen	191

Bildserie 2: Die (Un-)Sichtbarkeit des Regierens der Favela	201
--	------------

Die (Un-)Sichtbarkeit des Regierens der Favela: Bildlektüre	213
--	------------

5. »Ich wollte die Favela zu einem besseren Ort machen«: biografische Erinnerungen einer Aktivistin	223
5.1 Die Familie: ein Spiegel des sozialen Kosmos der Favela	224
5.2 Die Fähigkeit des Aufstrebens: »Ich muss lernen, um reich zu werden.«	230
5.3 Der Aktivismus als »Notwendigkeit, die Favela in einen besseren Ort zu verwandeln«	233
5.4 »Wer nicht gehorcht stirbt«: die Favela als großes Gefängnis	243
5.5 Der Blick von außen: die aktuelle Favela als Kräftefeld verschiedener Gewaltakteure	250
6. Lokale Tiefenbohrungen: das Regieren der ›Mandelas‹	255
6.1 Favela oder wohnungspolitisches Labor? Die Geschichte des Complexo de Manguinhos	256
6.2 Urbane Infrastruktur als Elefant im Porzellanladen: <i>PAC Manguinhos</i>	263
6.3 Das Tableau lokaler Machtstrukturen	279
6.4 Okkupation oder Befriedung? Das Regime der Befriedungspolizei	293
6.5 Postskriptum: ein aufgegebener Traum?	311

Bildserie 3: Favela als »Affektiv«: Urbane Atmosphären der Pfingstbewegung	315
---	------------

7. Favela der Wiedergeborenen oder wiedergeborene Favela?	335
7.1 Die dramatische Transformation des Religiösen: Pfingstgläubige in Stadt und Favela	335

7.2	Die Kirchen der Wiedergeborenen	341
7.3	Gangster-Glauben? Protagonist:innen der Pfingstbewegung	353
7.4	Die urban-religiöse Konfiguration der Wiedergeborenen-Favela	365
	Epilog: ... in Zeiten der Pandemie	379
	Literatur	387

Dank

Die empirischen Erkundungen, die ich für dieses Buch über 15 Jahre hinweg in Rio de Janeiro unternommen habe, wären ohne eine Unterstützung durch viele Freund:innen und Kolleg:innen und durch verschiedene Institutionen aus Wissenschaft und Kultur nicht möglich gewesen. Bei all ihnen möchte ich mich herzlich dafür bedanken.

Finanziell gefördert wurden die einzelnen Forschungsetappen in chronologischer Reihenfolge von der Kulturstiftung des Bundes, der Europa-Universität Viadrina, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, dem Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, der *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), dem Berliner Forum Transregionale Studien und dem Brasilienbüro der Heinrich-Böll-Stiftung. Diesen Institutionen und ihren für die Förderung verantwortlichen Mitarbeiter:innen gilt mein besonderer Dank, ohne sie hätte ich all die Forschungsaufenthalte und Kooperationen in Rio nicht durchführen können.

Für ihre vielfältige Kooperation und Freundschaft in Rio de Janeiro bedanke ich mich besonders bei A., die auf eigenen Wunsch anonym bleiben möchte, bei Marcelo Lopes de Souza und seinem *Núcleo de Pesquisas sobre Desenvolvimento Sócio-Espacial* (NuPeD) der *Universidade Federal do Rio de Janeiro*, bei Márcia Gonçalves, Patricia Birman und Ivana Bentes sowie bei Isabel und Sigurd Jennerjahn, Martijn Oosterbaan und Thomas Fatheuer.

In Berlin geht ein großer Dank an die Mitstreiter:innen im metroZones Zentrum für städtische Angelegenheiten. Die dort gemeinsam durchgeführten transdisziplinären Forschungs- und Kulturprojekte *Ersatzstadt* und *Global Prayers* haben für das Buch essentielle Optionen der Forschung und Reflexion eröffnet. Bei Stefan Krätke, Bärbel Ziegerick, Stefani Sonntag und Werner Schiffauer bedanke ich mich für die langjährige Unterstützung meiner Arbeit an der Viadrina.

Anja und Joëlle gilt mein tiefster Dank, nicht zuletzt dafür, dass sie sich auf einen langen und nicht ganz einfachen Aufenthalt in Rio eingelassen haben.

Prolog

Genese und Gegenstand

Kennengelernt habe ich die Favela vor über drei Jahrzehnten bei einem einjährigen Austauschstudium der Geografie an der *Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Im öffentlichen Diskurs und von den fast ausschließlich bürgerlichen Mitstudierenden als No-go-Area markiert, war die Favela im Stadtbild zwar allgegenwärtig, blieb mir aber jenseits einzelner Besuche etwa von Sambaschulen verschlossen. Deutlich andere als die in Alltagsgesprächen, im dauerflimmernden *Globo*-Kanal oder in der täglichen Lektüre des *Jornal do Brasil* verzerrten Facetten der Favela erschlossen sich mir erst später: etwa mit Janet Perlmans bahnbrechender Studie *The Myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*, die schon 1976 publiziert und 1977 auf Portugiesisch übersetzt worden war, mir aber erst gegen Ende meines Aufenthalts in die Hände fiel; oder mit der umwerfenden Subkultur des Baile Funks und ihrer Analyse in Hermano Viannas 1989 veröffentlichten Masterarbeit *O Baile Funk Carioca*, auf die ich erst zurück in Deutschland stieß.

Es waren jedoch erst später von Berlin aus erworbene Kontakte zu Aktivist:innen aus Rios Favelas, die meine unbearbeitete Frage, was die Favela eigentlich sei, zurück auf die Agenda holten. Dies beförderte mein wachsender Überdruß an zwei parallellaufenden urbanistischen Diskursen, die sich damals global auszurichten begannen. In der deutschen Stadtforschung dominierten Ende der 1990er Jahre ebenso wie in der Berliner Politik eurozentrische Debatten über eine globale Vorbildfunktion der »Europäischen Stadt«. Gespeist waren sie von einem Kontrastbild, das Megastädte des Globalen Südens als unkontrollierbare Orte von »Massenarmut und Rassenkrawallen, Verkehrschaos und Abfallbergen« zeichnete (Spiegel Spezial 12/1998). Zugleich etablierte sich ein neoliberaler Gegendiskurs, der sich von einer hippen Urbanismus-Szene um die Gallionsfigur Rem Kohlhaas bis hin zur von Deutschlands Regierung ausgerichteten *Weltkonferenz zur Zukunft der Städte URBAN 21* erstreckte. Nahm Kohlhaas eine Stadt wie Lagos in den Blick, um von dort aus »in Europa mehr Initiative und Kraft zu entwickeln« (zit. in Spuybroek 2001: 188), vermittelte *URBAN 21*, dass Europa von einer auf Selbsthilfe bauenden Armutsbekämpfungspolitik lernen könne, die in Megastädten des Südens ohne

Wohlfahrtsstaat auskomme. Dies hinderte ihre Stichwortgeber:innen nicht daran, globale Handlungsanleitungen für ›Gutes Regieren‹ zu formulieren (Hall/Pfeiffer 2000), die jegliche Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse zwischen Globalem Norden und Süden ausblendeten und so die Persistenz eines (post-)kolonialen Paternalismus demonstrierten (Lanz 2008).

Das zusammen mit Jochen Becker im Auftrag der Kulturstiftung des Bundes an der Berliner Volksbühne kuratierte Forschungs- und Kulturvorhaben *Ersatzstadt* ermöglichte es mir schließlich, stadtpolitische Konfigurationen ›jenseits des Guten Regierens‹ und abseits der ›Europäischen Stadt‹ in Istanbul, Teheran, Rio de Janeiro, Buenos Aires und Kabul vergleichend zu erkunden. Der die Buchreihe *metroZones* begründende Fokus des Projekts lag zugleich auf postkolonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen und auf lokalen Kämpfen der Marginalisierten um das ihnen vorenthaltene Recht auf Stadt (vgl. Becker/Lanz 2003). In diesem Rahmen ermöglichten es meine Kontakte in Rio, urbane Kämpfe in den Favelas zu erforschen und einige ihrer Aktivist:innen auf Berlins Veranstaltungsbühnen zu holen (vgl. Lanz 2004).

Dies bildete schließlich den Auftakt einer sich bis 2018 erstreckenden Reihe von Projekten und Forschungsaufenthalten, die das Regieren der Favela aus immer neuen Perspektiven untersuchten. Standen 2003 und 2004 eher politische Organisationsformen der dort lebenden Menschen in Relation zu Polizeigewalt und staatlichen Urbanisierungsvorhaben im Fokus (Lanz 2007a), folgte ich zwischen 2005 und 2008 mit einem studentischen Team den Subkulturen und politikkulturellen Netzwerken des Baile Funk und des Hip-Hops (Lanz u.a. 2008). Ab 2009 ging es um die Bedeutung der Pfingstbewegung für das Regieren der Favela. Dies war eingebettet in das von *metroZones* – das zwischenzeitlich als Zentrum für städtische Angelegenheiten gegründet worden war –, der Viadrina und dem Haus der Kulturen der Welt getragene Forschungs- und Kulturvorhaben *Global Prayers*, das urbane Manifestationen des Religiösen in 13 Städten weltweit erkundete (vgl. *metroZones* 2011, Lanz 2014, Becker u.a. 2014). Zugleich habe ich ab 2010 im Favela-Komplex Manguinhos Konfigurationen des Regierens im Zusammenspiel zwischen Drogengang, Bewohnerschaftsvereinen, Urbanisierungsvorhaben und der neu installierten ›Befriedungspolizei‹ untersucht. Diese ethnografischen Beobachtungen fanden in enger Zusammenarbeit mit einer – auf eigenen Wunsch anonym bleibenden – Aktivistin statt, die sich seit vielen Jahren für die Rechte der Favela-Bevölkerung eingesetzt hatte (siehe Kap. 1.5).

Die aus all diesen Blickwinkeln untersuchte Frage, welche kollektiven und institutionellen Handlungen sowie welche ihrer Effekte und Wechselwirkungen die Favela hervorbringen, steuern und transformieren, bildet den Kern des Buches. Bezogen auf die Favela fragt es, »wer und was die Fähigkeit hat, die Stadt zu versammeln« (McFarlane 2011: 668). Dabei haben gerade die offensichtlichen Paradoxien der Favela als einem urbanen Raum, der zugleich für kollektive Selbstkonstruktion

und gesellschaftliche Verbannung steht, mein Interesse auf sie gelenkt. Es geht also um ihr Regieren in dem weiten, von Michel Foucault geprägten Sinne des Begriffs. Dieser beschränkt sich nicht auf das Feld des Politischen oder gar der staatlichen Institutionen, sondern erfasst auch Praktiken der Kultur oder Religion, insofern sie »das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren« versuchen (Foucault 1994: 255). Nicht hingegen handelt das Buch von Lebensweisen der in der Favela lebenden Menschen im Allgemeinen oder von sozialen und ökonomischen Praktiken ihrer alltäglichen Reproduktion im Besonderen.

Was ist die Favela überhaupt?

Diese Frage stellte 2010 der Titel einer Publikation des *Observatório de Favelas*. Ge gründet von einigen Intellektuellen und Aktivist:innen aus Rios Favelas, führt diese Beobachtungsstelle dort kritische Raumanalysen durch, um mit ihrer Hilfe politische und institutionelle Praktiken zu befördern, die gegen soziale Ungleichheiten und für gleiche Bürgerrechte ihrer Bewohnerschaft kämpfen. Das Buch dokumentiert den Versuch, erstmals eine Definition der Favela zu entwickeln, die ihrer »Komplexität und Diversität« gerecht wird (Observatório 2010: 96).

Schon die Tatsache, dass noch über ein Jahrhundert nach der Entstehung der Favela ihre Intellektuellen nach einer angemessenen Definition für sie suchen, verweist auf die fremdgesteuerte Geschichte ihrer Repräsentation. Historisch ist die Favela eine »Erfindung« (Valladares 2005) und »soziale Repräsentation, die autorisierte Interpret:innen – darunter Chronist:innen, Journalist:innen, Ingenieur:innen und Ärzt:innen – als Antithese zu einem bestimmten Ideal der Stadt entwickelten« (Baumann Burgos 2010: 52). Die »Polysemie« (ebd.) des Begriffs der Favela spiegelt deren zentrale Rolle im gesellschaftlichen Widerstreit um die hegemoniale, von Manuel Castells (1983) als »*urban meaning*« bezeichnete Idee einer Stadt, in der sich die in ihr herrschenden Machtverhältnisse abbilden.

Nicht zufällig sei die urbane Kategorie der Favela in einer Zeit erfunden worden, so Baumann Burgos, als die Eliten Rio de Janeiro nach jenem »Ideal der europäisierten Zivilisation konfiguriert haben, das – auch in Europa – durch die Vertreibung des Proletariats aus den urbanen Zentren entstanden ist« (Baumann Burgos 2010: 52). Die Kategorie der Favela basiere weniger auf räumlich-materiellen oder juristischen Aspekten wie illegale Landbesetzungen oder besondere Bauweisen, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine hohe Vielfalt aufgewiesen hätten. Vielmehr definiere sie das Verhältnis zwischen selbstkonstruierten Siedlungen und der metropolitanen Ordnung: »Tatsächlich ermöglicht es die von offiziellen Interpret:innen der Zeit gehandhabte Favela-Kategorie sehr gut, ein (exklusives) Ideal der Stadt zu bekräftigen, das einen großen und überwiegend aus Sklavenfamilien stammenden Teil ihrer Bevölkerung ausschließt.« (Ebd.)

Auch das *Observatório* (2010: 16) sieht die »zentrale Achse der Repräsentation der Favela« mit Blick auf das vorherrschende Stadtideal in der »Abwesenheit. Dabei ist die Favela definiert durch das, was sie nicht sei oder nicht habe.« Im homogenisierenden Blick des historisch vorherrschenden Diskurses entbehre sie einer urbanen Infrastruktur (Wasser, Strom, Kanalisation, Müllabfuhr, Straßen), sei »prinzipiell elend; ohne Ordnung; ohne Gesetz; ohne Regeln; ohne Moral. Also ein Ausdruck des Chaos.« (Ebd.) Außerhalb des Blicks bleibe die immense Eigenleistung der aus dem europäisierten Stadtzentrum vertriebenen Menschen, die ihre Wohnorte an kaum bebaubaren Abhängen oder in Sümpfen selbst errichten und mit existenziellen Infrastrukturen ausstatten mussten, ohne über ausreichende Ressourcen oder formales Fachwissen zu verfügen.

Im Lauf der Zeit eignete sich die Bewohnerschaft die stigmatisierenden Kategorien der Favela und des *favelado* an und re-signifizierte sie (Baumann Burgos 2010: 52f.). Neue Akteure wie die *associações de moradores* (dt. Bewohnerschaftsvereine) oder die *escolas de samba* (Sambaschulen) verwandelten diese Kategorien »in ein Instrument des Kampfes« und »eine Identität der Selbstbehauptung« (ebd.: 52). Unterstützt von neuen sozialen Bewegungen und linken Intellektuellen definierten sie ihre selbstgeschaffenen Wohnorte als Gemeinschaften (i.O. *comunidades*), regierten sie autonom, verteidigten sie gegen Stigmatisierung und staatliche Vernichtungsoperationen und urbanisierten sie eigenhändig. Im Lauf der Zeit erreichten sie gar eine Anerkennung der Favela als Ursprungsort von national bedeutsamen Populärkulturen wie dem Samba oder dem Karneval.

Angesichts der positiven Konnotation der Favela durch ihre Bewohnerschaft überrasche ihr anhaltendes Stigma als subalterner Ort heute am meisten, so argumentiert Baumann Burgos (ebd.: 53). Dieses habe sich wieder so verschärft, dass ihre gegenwärtige Wahrnehmung kaum von jener vor 100 Jahren abweiche. Janice Perlman sieht in diesem »tief verwurzelten Stigma« (2005: 10) den »einzig verbleibenden Unterschied zwischen den Favelas (oft *morros* oder Hügel genannt) und dem Rest der Stadt (gemeinhin als *asfalto* oder Pflaster bezeichnet)«. Auch die offizielle Definition der Favela unterscheidet sich in Inhalt und Wortlaut kaum von jener aus dem Jahr 1937 (vgl. Brum 2018: 112). Der geltende Masterplan der Stadt Rio de Janeiro etwa fasst sie noch immer als ein Wohngebiet »mit niedrigem Einkommen und klandestiner Besetzung [...] im Widerspruch zu den geltenden gesetzlichen Standards« (Ergänzungsgesetz Nr. 111, 01.02.2011, Art. 234 §3).

Solche Definitionen, die klare Grenzen zwischen der Favela und der formellen Stadt ziehen, so ist dagegen Janice Perlman (2005:10) zuzustimmen, trafen schon historisch nur sehr bedingt zu und sind heute völlig nutzlos. Favelas sind in der Regel nicht mehr illegal, sondern werden als staatlich anerkanntes De-facto-Eigentum ihrer Bewohnerschaft mit kommunalen Infrastrukturen versorgt und waren Milliarden Dollar schweren Urbanisierungsprogrammen ausgesetzt. Viele als Favelas geltende Orte entstanden gar aus staatlich oder kommerziell entwi-

ckelten Siedlungen. Die meisten ihrer Gebäude sind nicht mehr prekär gebastelt, sondern betoniert und geziegelt. Sie werden über interne Immobilienmärkte gehandelt und können in guten Lagen höhere Preise erzielen als in herkömmlichen Stadtvierteln. Selbst das Image der Favela als Armutssiedlung ist unzutreffend, da die Einkommen ihrer heute bis zur Mittelschicht reichenden Bewohnerschaft weit auseinanderklaffen und viele Arme gar nicht dort leben.

Auch die Praxis von vielen Bewohner:innen, Aktivist:innen oder Intellektuellen, *morros* als homogene Gemeinschaften mit kollektiven Identitäten zu deuten und ihnen ebenso pauschal einen bürgerlichen *asfalto* gegenüberzustellen, führt in die Irre. Denn die Bewohnerschaft der teilweise mittelstadtgroßen Favela-Cluster spaltet sich in diverse Klassenpositionen, in heterogene Kulturszenen, Sozialmilieus und politische Lager auf; oder anders ausgedrückt: Heutige Favelas sind hochgradig moderne metropolitane Sozialräume.

Trotz alledem, so bringt Janice Perlman (2005:10) auch meine Erfahrungen auf den Punkt, »gibt es immer noch keinen Zweifel daran, wo der *morro* endet und der *asfalto* beginnt«. Möglich ist dies nur, weil der hegemoniale Diskurs die Favela jahrzehntelang als einen kollektiven Mythos in der Stadtgesellschaft verankert hat, der völlig losgelöst von ihrer sozialen und materiellen Räumlichkeit existiert. Eine solche »imaginäre oder symbolische Realität des Räumlichen« (Prigge 1991: 101) verfügt als hegemoniale Repräsentation über die Macht, Räumen Attribute anzuhafte. Gleich Gebrauchsanweisungen strukturieren sie nicht nur das räumliche Verhalten der Menschen vor, sondern, wie das Beispiel der Favela geradezu idealtypisch zeigt, auch politische und urbanistische Interventionen.

Selbst wenn wir mit Janice Perlman also davon ausgehen, dass sich die gegenwärtige Favela »nur« durch das auf ihr liegende Stigma von der übrigen Stadt unterscheidet, durchwirken dessen Effekte ihren gesamten sozialen und materiellen Raum. »Das sozialräumliche Stigma«, so argumentiert Loïc Wacquant (2018: XXI), »raubt den Anwohnern [sic!] die Fähigkeit, einen Raum für sich in Anspruch zu nehmen [...]; es bürdet ihnen von außen eine verderbliche Identität auf« und beschädigt ihre Selbstwahrnehmung sowie ihre Fähigkeit zu kollektivem Handeln. Zugleich verzerrt es das Verhalten von öffentlichen und privatwirtschaftlichen Akteuren und befördert benachteiligende und brutale Behandlungen der Bewohnerschaft durch die Behörden und vor allem durch die Polizei.

Das *Observatório* (2010: 96f.) beantwortete seine Frage nach einer substanziellen Definition der Favela schließlich mit einer mehrdimensionalen »Deklaration«, die territoriale Stigmatisierungseffekte ebenso einbezieht wie die von ihrer Bewohnerschaft erzeugte Urbanität. Soziopolitisch sei die Favela demnach das Territorium eines selektiven staatlichen Handelns, das keine sozialen Rechte garantiere. Sozioökonomisch weise sie im Vergleich zur Gesamtstadt geringfügige Investitionen, unzureichende Bildungs- und Gesundheitsstandards sowie überwiegend prekäre Arbeitsbeziehungen auf. Ihre soziourbane Struktur sei von selbstkonstruierten

Gebäuden geprägt, die staatlichen Bau- und Planungsnormen zuwiderliefen. Oft zwangsweise in Risikozonen errichtet, spiegelt die Favela die soziale Ungleichheit brasilianischer Urbanisierung ebenso wie den Kampf der Marginalisierten um das legitime Recht auf ein Leben in der Stadt. Soziokulturell schließlich verkörpert die Favela jenseits des »Stigmas der gewalttätigen und elenden Territorien« (ebd.: 97) den Reichtum einer ausdrucksstarken sozialen und kulturellen Pluralität. Die dort hohe Präsenz von Minderheiten manifestiert sich in brasilienweit einzigartigen Formen populärer Kultur und sozialer Geselligkeit.

1. Perspektiven, Verortungen und Einbettungen in die Urban Studies

1.1 Der west-zentrische Blick der kritischen Urban Studies

Im Verlauf der letzten Dekade boomten in Deutschland Forschungsvorhaben, die sich mit sogenannten Megastädten im Globalen Süden beschäftigten. Besonders das großangelegte *Future-Megacities*-Programm des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung reflektierte dabei nicht ansatzweise die aus postkolonialen Machtungleichheiten resultierende »Geopolitik des Wissens« (Mignolo 2002), in die jeder Forschungsprozess eingebettet ist (vgl. Kaltmeier 2012). Basierend auf dem Entwicklungsparadigma (kritisch dazu: Lossau 2012, Ziai 2012) suchte es nach modellhaften Strategien für das Regieren von »Megastädten« und sollte »technologische, soziale und wirtschaftliche Effizienzsprünge und ›Hebel‹ für Energieeffizienz und Klimaschutz« erproben (Grußwort, BMBF 2010: o.S.). In neokolonialistischer Manier ging es ausschließlich in Städten des Südens darum, »Lösungsstrategien« als »Modell auch für andere Megastädte« zu entwickeln (ebd.). Unter dieses Label fielen auch in ihrer Größe überschaubare Städte wie Casablanca, Hyderabad oder Urumqi. »Mega« bezog sich offenbar weniger auf die im Duden fixierte Wortbedeutung »besonders groß, mächtig, hervorragend«. Eher schien ein für den Westen potentiell bedrohlicher Mangel an Regierbarkeit als maßgebliches Kriterium für die Einordnung als Megastadt zu dienen. Mit Jennifer Robinson (2003: 275) offenbarte das Programm so die »asymmetrische Arroganz« einer »Regulationsfiktion« der ›Erstwelt‹-Stadt, die es zu überwinden gelte, um urbane Wissensproduktion demokratisieren zu können.

Selbst in den kritischen Urban Studies, die sich mit der Art und Weise auseinandersetzen, wie »urbane Räume in Praktiken der Macht verwickelt sind« (Dovey 2011: 347), dient die Megastadt des Südens als »Metonymie für Unterentwicklung« (Roy 2011: 224). Als Chiffre für einen neo-orientalistischen Blick markiere sie ein durch »Armut, Krankheit, Gewalt und Toxizität« gezeichnetes urbanes Anderes, so argumentiert Ananya Roy (2009: 820), dem zugleich eine Art alchemische Überlebensfähigkeit zugeschrieben werde. Dabei bilde der durch apokalyptische Meta-

phern charakterisierte ›Slum‹ – und als solcher gilt auch die Favela – die ikonische Geografie dieser Megastadt, den Frame, durch den sie wahrgenommen werde.

Ein prominentes Beispiel dafür stellt das weltweit rezipierte Buch *Planet of Slums* des marxistischen Stadtforschers Mike Davis (2006) dar. Es analysiert den dramatischen Anstieg einer in urbanen ›Slums‹ des Globalen Südens verorteten Armut als Effekt des Neoliberalismus. Davis übernimmt den Slum-Begriff, ohne seine rassifizierenden und stigmatisierenden Bedeutungen zu reflektieren, die Staatsinstanzen schon immer als Legitimation dafür dienten, derart markierte Orte zu zerstören oder polizeilich zu ›pazifizieren‹. Das Buch strotzt vor Rassismen und apokalyptischen Metaphern, in seiner Außenperspektive kommen Sichtweisen von lokalen Intellektuellen oder Bewohner:innen, die eher als »atomisierte, apolitische Massen« gezeichnet werden, kaum vor (Angotti 2006: 962). Vermutlich trifft Jeremy Harding (2007: o.S.) den Nagel auf den Kopf, wenn er mutmaßt: »Wenn jemand von uns die Orte in der Dritten Welt gesehen hat, die Mike Davis in *Planet of Slums* erbarmungslos katalogisiert, dann wahrscheinlich aus einem Flugzeug.«

Auch ihre vorherrschenden Analysen politischer Kämpfe demonstrieren den west-zentrischen und auf Neoliberalisierungsprozesse verengten Fokus der kritischen Urban Studies. Meist geraten alltägliche Konflikte in irregulären Stadtteilen des Südens aus dem Blick, obwohl diese »der Urbanismus der Gegenwart und, wenn alles so bleibt wie bisher, der Zukunft sind«, wie es Richard Pithouse (2008: 1) formuliert. Als »*most of the world*« bezeichnet Partha Chatterjee (2004) ihre zu Stadtbürger:innen zweiter Klasse ohne gleiche Rechte auf urbane Ressourcen degradierten oder – im Sinne von Jacques Rancière (2002) – gar gänzlich »anteillosen« Bewohner:innen. In seinen Studien über die Squatter-Bewegung *Abahlali baseMjondolo* aus Durban beobachtete Pithouse (2012) eine Ignoranz auch linker Urbanist:innen gegenüber den Fähigkeiten armer Menschen, sich mit einer eigenständigen Agenda politisch zu organisieren. Gerade marxistische Intellektuelle neigten dazu, in »gefährlichen Klassen ein ›bestochenes Werkzeug‹ reaktionärer Intrigen« zu sehen (ebd.: 202). Ähnlich kritisiert Asef Bayat (2011), dass Davis (2004) für einen auf Kosten linker Bewegungen gehenden urbanen Boom fundamentalistischer Religionen veränderte Weltbilder von Armutbevölkerungen verantwortlich mache.

Die kritische Stadtforschung hat ihre blinden Flecken gegenüber urbanen Bedingungen, die jenseits des Globalen Nordens herrschen, längst zu reflektieren begonnen. Die Forderung von Neil Brenner (2009: 206), sie müsse »den kritischen Charakter ihrer theoretischen Engagements, Orientierungen und Verpflichtungen [...] immer wieder neu definieren«, bedeutet hier, ihre Kritik auf ihren eigenen Beitrag zu den ungleichen Machtverhältnissen der globalen Wissensproduktion auszudehnen. Ihrem Ziel, nicht nur Herrschafts- und Unterdrückungsformen zu analysieren, sondern auch emanzipatorische Potenziale zu fördern (vgl. ebd.), können die kritischen Urban Studies nur gerecht werden, wenn sie den beengten Fokus auf

ihre eigenen ›Hinterhöfe‹ auf jene Mehrheit der globalen Stadtbevölkerung ausdehnen, deren Lebensverhältnisse sie bisher marginalisiert oder stigmatisiert haben.

Allerdings etabliert sich diese Position nur zögerlich. Das Schlüsselwerk *Cities for People, not for Profit* (Brenner u.a. 2012) zu Henri Lefebvres Forderung nach einem universellen »Recht auf die Stadt« etwa erkundet nur vereinzelt Städte im Süden oder dort fabrizierte Theorien (Rankin 2012, Yiftachel 2012). Das Kapitel über urbane Bewegungen (Mayer 2012) etwa erwähnt zwar den dortigen Aktivismus, entfaltet aber entlang neoliberaler Transformationsprozesse eine nur für den globalen Norden greifende Argumentation. Zentrale Fragen, etwa ob der Begriff der urbanen Bewegung den Kämpfen in irregulären Siedlungen analytisch gerecht wird oder ob diese überhaupt eine anti-neoliberale Stoßrichtung aufweisen, bleiben ausgeblendet. Dies unterstellt die »neo-marxistische kritische Stadtforschung« von Margit Mayer (2013: 155) vielmehr und universalisiert so die Gültigkeit der eigenen Analysen und Theorien, obwohl sie nur die euro-nordamerikanische Stadt sinnvoll beschreiben können.

Die »Recht-auf-die-Stadt«-Literatur, so argumentiert Oren Yiftachel (2012: 152), berücksichtige zu wenig eine politische Geografie der »Ausbreitung von ›grauen Räumen‹ der Informalität und der Entstehung neuer städtischer Kolonialbeziehungen«. Der neo-marxistische Blick auf urbane Kämpfe tendiert entweder mit Mike Davis dazu, Marginalisierte als politisch unzuverlässiges ›Lumpenproletariat‹ zu deuten und ihre Fähigkeiten zur progressiven Selbstorganisation zu bezweifeln. Oder sie ordnet ihren Aktivismus umstandslos in die Kategorie der antikapitalistischen urbanen Bewegung ein und fordert ihn auf, so etwa David Harvey (2008: 39), das globale Finanzkapital auf der für gegenwärtige Urbanisierungsprozesse entscheidenden transnationalen Ebene zu konfrontieren. Die verbreitete Annahme, transnationale Kämpfe seien lokalen überlegen, übersieht beispielsweise, dass sich Selbstbausiedlungen entlang alltäglicher Konflikte organisieren. Für einen transnationalen Widerstand gegen die kapitalistische Stadt fehlen meist die Mittel und nur in lokalen Kämpfen können ihre Aktivist:innen selbst die Agenda setzen, um ihre Lebenssituation zu verbessern, ihre sozialen Räume zu kontrollieren und ihre Rechte auf urbane Ressourcen auszudehnen.

Generell eignet sich das Konzept der »städtischen sozialen Bewegung« nur sehr bedingt, um solche Kämpfe zu erfassen. Manuel Castells (1977) prägte es für unabhängige urbane Gruppen, die zugleich für Selbstbestimmung, kulturelle Autonomie und kollektive Konsumtion kämpfen. Die zentralen Konfliktherde verortete er in gesellschaftlich organisierten Feldern wie Wohnen, Verkehr oder soziale Infrastruktur, in denen der Staat seine Wohlfahrtsversprechen nicht einlösen könne und so den urbanen Alltag politisiere. Dass sich diese These eher auf ›Wohlfahrtsstädte‹ des kapitalistischen Westens richtete, wurde beim Transfer des Konzepts auf den Globalen Süden (auch durch Castells selbst) zu wenig beachtet (vgl. Lanz 2009).

Für Jennifer Robinson (2003) offenbart dieser blinde Fleck eine kolonialen Ansätzen verhaftete asymmetrische Wissensproduktion, bei der westliche Stadtheorie ›nicht-westliches Denken‹ ignoriere, aber alle wissenschaftlich Forschenden darauf verpflichte, ihre Arbeiten innerhalb einer kanonisierten westlichen Literatur zu verorten. Der politökonomische Ansatz der kritischen Urban Studies zeigt zwar, wie Stadtentwicklung, Politik und Kapitalismus zusammenhängen, tendiert aber dazu, kapitalistische Prozesse als »singuläre Kausalität« (Ong 2011: 6) für die Produktion einer zum Ort der Kapitalakkumulation verkürzten Stadt zu deuten. Das Konzept der neoliberalen Urbanität, so argumentieren auch Parnell und Robinson (2012), subsummiere städtische Heterogenität unter ein minimales Set von Erklärungsmustern. Diese reduktionistische Sichtweise erfasse in Städten des Südens die Bandbreite urbaner Politik oder zentrale Problematiken wie Informalität und Gewalt nicht annähernd. Vielmehr verweise sie darauf, dass Theorien neoliberaler Urbanität auf empirischen Beobachtungen im Globalen Norden gründeten und dass ihre Verfasser:innen Schlussfolgerungen universalisierten, die sie mit Blick auf die Verhältnisse in ihren eigenen Hinterhöfen gefertigt hätten (ebd.: 595). Da in Städten des Südens neoliberale Regulationsformen eher die Ausnahme darstellten, sei den davon ausgeschlossenen urbanen Peripherien mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Parnell und Robinson plädieren für ein post-neoliberales theoretisches Terrain, das nicht generell auf das Konzept des Neoliberalismus verzichtet, aber davon ausgeht, dass dieser nur ein partieller, häufig abwesender und oft irrelevanter Faktor etwa für urbane Armut ist (611).

Zusammenfassend ist anzumerken, dass kritische Urban Studies erstens dem Prinzip folgen sollten, dass jede Wissensproduktion notwendigerweise und zuerst lokal verortet ist (Leitner/Sheppard 2015). »Theorien müssen vor Ort produziert werden (und es ist wichtig, wo sie produziert werden)«, argumentiert Ananya Roy (2009: 820) und fordert, die Geografien eines autoritativen Wissens zu rekali-brieren: »Das Zentrum der Theoriebildung muss in den Globalen Süden verlagert werden.« Die Urban Studies müssen also dezentriert und ›provinzialisiert‹ werden, um den globalen Machtungleichheiten ihrer Wissensproduktion und dem »theoretischen Verschweigen der Städte des Globalen Südens und Ostens« entgegenzuwirken (Peck 2015: 170).

Zweitens müssen ihre Theorien, Perspektiven und empirischen Studien so pluralisiert werden, dass sie der Vielschichtigkeit urbaner Konfigurationen weltweit gerecht werden. Beispielsweise wirft der Blick auf das Regieren von Selbstbausiedlungen immer wieder die Frage nach dem Verhältnis zwischen zwei unterschiedlichen Machtformen auf. Dabei gerät das in politökonomischen Ansätzen vorherrschende Konzept von Macht als »Unterdrückung (Macht über)« schnell an seine Grenzen. Ohne Macht auch mit Foucault und Deleuze als eine schöpferische »Fähigkeit (Macht zu)« (Dovey 2011: 349) zu verstehen, ist die gesamte Existenz solcher Siedlungen nicht zu erfassen.

Drittens muss kritische Stadtforschung die Aussage von Parnell und Robinson (2012: 598) reflektieren, dass »der verfügbare Bestand an Stadt- und Planungstheorie weitgehend ungeeignet ist, um die komplexen Lebensrealitäten der urbanen *citizens* im Globalen Süden verstehen und navigieren zu helfen«. Eine relevante urbane Theorieproduktion könne nur auf einer empirischen Arbeit gründen, die in gewöhnliche Lebenswelten oder Regierungsweisen eintauche und ihre Konzepte unter alltäglichen urbanen Bedingungen teste.

Auf welche Ansätze einer derart erneuerten kritischen Stadtforschung kann sich eine Untersuchung der Favela in Rio de Janeiro als einer Stadt des Globalen Südens nun stützen?

1.2 Perspektivverschiebungen: andere Traditionen, Ansätze und »Geografien der Theorie«

Obwohl in den Urban Studies traditionell der westzentrische Blick vorherrscht, existieren auch andere Ansätze und »Geografien der Theorie« (Roy 2009), die sich für Forschungen in der Favela fruchtbar machen lassen. Dies gilt für urbane Raumtheorien ebenso wie für Konzepte, die an Städten des Globalen Südens entwickelt wurden und nicht den reduktionistischen Sichtweisen des Entwicklungsparadigmas (Robinson 2006) oder der politischen Ökonomie folgen, sondern Urbanität als unbestimmte Überschneidungen von Körpern, Materialitäten, Räumen und Dingen untersuchen (Simone 2011: 357). Die Favela kann so zugleich als urbaner Raum und Ort, als Alltagspraxis und dynamischer Prozess untersucht werden, wobei diese Dimensionen lediglich auf sich überschneidende Blickperspektiven verweisen.

Favela als Raum und Ort, Infrastruktur und Alltagspraxis

Im Sinne eines urbanen Raumes wäre die Favela mit Henri Lefebvre (1991) als Konfiguration zu verstehen, in der sich materieller und imaginärer Raum, räumliche Alltagspraxis und konzeptive Ideologie überlagern. Sie ist so zunächst ein ideologisch konstruierter Vorstellungsraum, der dem *Othering* und der Exklusion von unerwünschten Bevölkerungsgruppen dient. Diese durch offizielle Diskurse, politische Programme und bürokratische Regulation konstruierte Favela entspricht der gesellschaftlichen Produktionsweise und signifiziert die politisch-technische Herrschaft über sie. Zugleich ist die Favela der soziomaterielle Raum der alltäglichen (Re-)Produktion des Lebens von Menschen, die sie erbaut haben und sie bewohnen. Und schließlich ist die mithilfe ihrer populärkulturellen Bilder und Symbole erfahrene Favela der Raum des Imaginären und des widerständigen Denkens im Kampf für das verweigerte Recht auf ein selbstbestimmtes urbanes Leben. Die Einbildungskraft derer, die sie nutzen, versucht sie »abzuwandeln und sich selbst an-

zuverwandeln« (Prigge 1991: 104). Im urbanen Alltag zielen ihre Kämpfe so »auf die Grenzen zwischen herrschenden und beherrschten Räumen und versuchen, jeweilige Spielräume, Dispositive des Handelns und Artikulation von Interessen durch Verschiebungen der Grenzen zu erweitern« (ebd.: 106).

Die Favela ist immer auch ein konkreter urbaner Ort. Hierzu dominierte die meiste Zeit ein Diskurs der »hartnäckigen Identifizierung von Ort mit ›Gemeinschaft‹. Dies ist jedoch eine Fehlidentifikation«, so argumentiert Doreen Massey (1996: 153) zurecht. Weder sind Gemeinschaften an Orte gebunden, noch prägen kohärente Einzelgruppen in modernen Städten überhaupt je Orte. Vielmehr offenbart diese Annahme das vorherrschende Bild der Favela als das rückständige Andere einer pluralen Urbanität. Ebenso problematisch ist die dominante Vorstellung, dass Orte über essentielle und in sich homogene Identitäten verfügten, die das Ziehen von Grenzen erforderten. Denn in Räumen, die wie die Favela einem territorialen Stigma unterliegen, übertragen sich negative Attribute zugeschriebener Ortsidentitäten auf ihre Bewohnerschaft.

Urban places sind mit Massey keine »bewegungslosen, in der Zeit eingefrorenen Dinge. Sie sind Prozesse« (ebd.: 155), in denen sich »bestimmte Konstellationen sozialer Beziehungen an einem bestimmten Ort treffen und miteinander verweben« (154). So sollte die Bezeichnung von Favelas als *comunidades* nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie nicht mit einzelnen Gemeinschaften zu identifizieren, sondern durch soziale Heterogenität, Machthierarchien und interne Konflikte geprägt sind. Ohne fixe Grenzen zu besitzen, sind sie in vielfältigen Verbindungen, die nicht selten eine globale Reichweite aufweisen, mit ihrem Außen verwoben.

Basierend auf dem Konzept der »Gefüge« nach Deleuze und Guattari, das während der 2000er Jahre in die Urban Studies einzog (vgl. Fariás/Bender 2010), fordert Kim Dovey (2011: 348), »Theorien des Ortes vor dem Vorwurf des Essentialismus zu retten, indem man die stabilisierte und essentialistische heideggerische Ontologie des In-der-Welt-Seins durch einen eher deleuzianischen Begriff des In-der-Welt-Werdens ersetzt«. Ein Ort ist demnach das Gefüge einer zugleich heterogenen und »kohärenten ›Vielzahl von Elementen, ein Sammelsurium ohne vorher existierendes Ganzes« (Dovey 2010: 27). Dabei ist jedes Gefüge »vor allem territorial. Die erste konkrete Regel der Gefüge besagt, dass man die Territorialität, die sie umschließen, entdecken muss.« (Deleuze/Guattari 1992: 698)

Mit dem *Urban-Assemblage*-Ansatz können *local places* so als multiple, dynamische und kontingente Gefüge mit je eigener Territorialität verstanden werden, die eine Vielzahl von Akteuren und Praktiken, Institutionen und Materialitäten, Ideen und Imaginationen verbinden. Dabei enthält der Begriff des Ortes immer zugleich die Dimensionen »1.) Inhalt und Ausdruck, 2.) Territorialität und Deterritorialisierung« (ebd.: 699f.). Ersteres verbindet materielle Interaktionen zwischen Körpern und Räumen mit Symbolen und Codes als Ausdrucksformen von Bedeutungen. Letzteres meißelt soziale und räumliche Grenzen und Identitäten bzw. löscht sie

wieder aus und definiert sie neu. Da »Territorien durch Mischungen aus materiellen und expressiven Grenzen geprägt werden«, überschneiden sich beide Dimensionen, so Dovey (2010: 16f.). Jenseits seiner territorialen Ausdehnung im Raum weist ein urbaner Ort bestimmte Intensitäten auf, die ihm einen sinnlich wahrnehmbaren *sense of place* verleihen: Das Konzept des Ortes als Gefüge »ermöglicht es, den *sense of place* als alltägliche Erfahrung [...] zu verstehen und nicht als essentialisierten ›*genius loci*‹ [Herv. i.O.] oder Mythos« (ebd. 30).

Die Eigenarten einzelner Favelas resultieren so nicht aus exklusiven Identitäten, sondern aus zahlreichen Quellen, sie befinden sich im steten Wandel und können nicht mithilfe singularer Kausalitäten erklärt werden (Collier/Ong 2005: 12). Eher ermöglichen es dichte Beschreibungen ihrer sich im Alltag verschränkenden Wirkungsweisen von Handlungen und Imaginationen, Prozessen und Materialitäten, jene Beziehungen zwischen den instabilen Strömen des Möglichen und den funktionalen Strukturen des Geregelteten zu analysieren, die ihre Urbanität prägen (Simone 2011: 357). Die Qualitäten dieser Beziehungen hängen von Infrastrukturen ab, die in der Favela selbstorganisiert, improvisiert und in Abhängigkeit von beschränkt verfügbaren und oft irregulär erworbenen Ressourcen und Kompetenzen entstanden sind. Generell sind diese Infrastrukturen weit mehr als »soziotechnische Apparate und materielle Artefakte, die Zirkulation strukturieren, ermöglichen und steuern« (Burchardt/Höhne 2015). Sie können mit dem *Urban-Assemblage*-Ansatz vielmehr als komplexe sozio-technologische Prozesse verstanden werden, die »bestimmte Arten von Aktionen in der Stadt ermöglichen – oder verhindern« (Graham/McFarlane 2014: 1).

Mit Blick auf die im Ursprung gebastelten und von der Bewohnerschaft generierten Infrastrukturen der Favela macht es wenig Sinn, materielle Apparate von der Art und Weise zu trennen, »wie Menschen Infrastruktur produzieren, mit ihr leben, sie anfechten und ihr unterworfen sind oder von ihr ermöglicht werden« (ebd.: 2). AbdouMaliq Simone (2014: 33) resümierte entsprechende Beobachtungen in westafrikanischen Städten so: »Die Unterscheidung zwischen Infrastruktur und Sozialität ist eher fließend und pragmatisch als endgültig. Menschen arbeiten an Dingen, um aneinander zu arbeiten, wie diese Dinge an ihnen arbeiten.« Daher mache es Sinn, »den Begriff der Infrastruktur direkt auf die Aktivitäten der Menschen auszuweiten« (Simone 2004: 407) und sie als Plattformen zu untersuchen, »die das Leben in der Stadt ermöglichen und reproduzieren« (ebd.: 408).

Auch Ash Amin (2014: 137) argumentiert am Beispiel informeller Siedlungen im brasilianischen Belo Horizonte, dass Infrastrukturen wie Unterkünfte oder Wasser- und Stromleitungen, die Ortsansässige als existenzielle Lebensgrundlagen selbst konstruiert haben, über »soziales Leben und Sozialität« verfügen und »tief in die Erfahrung von Gemeinschaft, Solidarität und den Kampf um Anerkennung verwickelt« sind. Er definiert solche Infrastrukturen als sammelnde Kräfte und politische Vermittlungsinstanzen mit einer hohen Bedeutung für die Fähigkeit

armer Menschen, ihre Rechte an der Stadt einzufordern. Mit Begriffen wie »*infra-being*« oder »*infra-commoning*« (ebd.: 145f.) beschreibt Amin, wie kollektive Infrastrukturen räumliche Atmosphären und Ideen des Gemeinsamen produzieren, in denen sich »mentale, sinnliche und affektive Dispositionen bilden« (146) und neue Welten entstehen.

Gerade in Orten, die wie Favelas in mühsamen Anstrengungen selbstgeschaffen wurden und stets bedroht sind, modellieren solche Urbanität generierenden Alltagshandlungen der Ortsansässigen immer »alternative soziale Visionen und Konfigurationen – also ›Welten‹« (Ong 2011: 12). Aihwa Ong bezeichnet »konstituierende, verräumlichende und bezeichnende Gesten, die jenseits der gegenwärtigen Bedingungen des urbanen Lebens Welten beschwören« als »*worlding*« (ebd.: 13). Um eine ganz andere (urbane) Welt jenseits der Unzulänglichkeiten der real existierenden Favela zu imaginieren oder zu erfinden, bedienen sich solche Anstrengungen aller möglichen »promiskuitiven Anleihen, schamlosen Nebeneinanderstellungen und strategischen Einschreibungen disparater Ideen, Akteure und Praktiken aus vielen Quellen« (ebd.: 23). Eine Analyse der permanenten (Re-)Produktion der Favela als ein solches »*worlding from below*« (Simone 2001) ermöglicht es, sie als selbsterschaffene urbane Welt zu verstehen und das auf Defizite fixierte Slum-Narrativ zu überwinden. Auch religiöse Aktivitäten, die die Favela in einen gottgefälligen Raum der Wiedergeborenen zu verwandeln suchen, lassen sich so erfassen.

Ein weiterer Ansatz zur Analyse widerständiger Mikropraktiken ist die Theorie des Alltagslebens von Michel De Certeau. Dieser bedient sich Eberhard Rothfuß (2012) in seiner sozialgeographischen Studie über eine Favela in Salvador da Bahia. Wie das skizzierte *Worlding*-Konzept fokussiert de Certeau das alltägliche »Spannungsverhältnis zwischen dem Tatsächlichen und dem Möglichen« (ebd.: 66): Der »Held des Alltags« (De Certeau 1988) »macht seine eigene Geschichte, macht seine eigene *mögliche* [Herv. i.O.] Geographie unter Konditionen, die er jedoch nicht selber wählen kann« (Rothfuß 2012: 66). Im Alltagsleben, so argumentiert De Certeau (1988) theoretisch und demonstriert Rothfuß (2012: 68) empirisch für die Mikropraktiken in der Favela, manifestiere sich etwas Unverfügbares, das jedem Subjekt zu eigen ist. Dies entfaltet sich in alltäglichen Praktiken der Aneignung und Widerspenstigkeit, die eher vorreflexiv sind als »gegen ideologische Strukturen« zu opponieren. Sie überwinden nicht die herrschende Ordnung, sondern dienen dazu, »mit ihr zu verfahren und sie zu ertragen« (ebd.).

Um ungleiche gesellschaftliche Kräfteverhältnisse in ihrer Wechselseitigkeit erfassen zu können, übernahm De Certeau (1988: 21ff.) aus der Kriegswissenschaft die Unterscheidung zwischen Strategien und Taktiken. Verfügen erstere als Praktiken der Starken über Diskursmacht und einen eigenen Ort, sind letztere als Praktiken der Marginalisierten auf andere Ressourcen angewiesen. Da sie nicht die Macht besitzen, ein Eigenes durchzusetzen, sind sie gezwungen, zu improvisieren, situativ oder klandestin zu agieren und durch Finten für Überraschungen zu sor-

gen, um sich behaupten und sozial vordringen zu können: »Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können. Sie verfügt über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren [...] kann. [...] Sie muss andauernd mit den Ereignissen spielen, um »günstige Gelegenheiten« daraus zu machen.« (ebd.: 23) Rothfuß (2012: 227f.) zeigt solche Taktiken etwa an brasilianischen Alltagskonzepten wie dem *jeitinho*, der als cleverer ›Dreh‹ mit ungenügenden Ressourcen vermeintlich Unmögliches schafft, oder der *malandragem*, die als Bündel gaunerhafter und trickreicher Strategien legale Normen und Institutionen unterläuft, um Benachteiligungen auszugleichen »und dem eigenen Leben eine als gerecht empfundene Wendung zu geben« (ebd.).

Im übertragenen Sinne lässt sich auch die Vielfalt hier diskutierter Theorien und Konzepte zu strategischen Bündeln formen und auf einzelne Forschungssetappen so zuschneiden, dass sich mit ihnen die Favela in ihren Paradoxien und Vieldeutigkeiten analysieren lässt, ohne stigmatisierende Blickweisen und reduktionistische Narrative zu reproduzieren.

Subaltern Urbanism: Verdienste, Fallstricke, Varianten

Urbane Orte, die wie die Favela einem territorialen Stigma unterliegen, bezeichnet Loïc Wacquant (2018) als »Territorien städtischer Verbannung« (ebd.: IX). Seine »Soziologie der Marginalität« konzipiert Verbannung als einen Prozess realer oder imaginärer Zuschreibung, der einen urbanen Raum in ein ›Ghetto‹, eine ›No-go-Area‹ oder eben eine Favela verwandelt. Diese These verschiebt den traditionellen Fokus empirischer Analyse:

»Wenn hier von städtischer Verbannung gesprochen wird statt etwa von ›Armutsvierteln‹ oder von einer ›einkommensschwachen Community‹, so soll damit betont werden, dass der eigentliche Untersuchungsgegenstand nicht der Ort selbst und dessen Bewohner und Bewohnerinnen [sic!] ist, sondern der mehrstufige strukturelle Prozess, durch den Personen selektiert, verdrängt und an randständigen Orten festgehalten werden, sowie die sozialen Netzwerke und Kulturformen, die sie dabei hervorbringen. Verbannung ist eine kollektive Tätigkeit und kein individueller Zustand; ein Verhältnis (von ökonomischer, sozialer und symbolischer Macht) zwischen Kollektiven, und kein Abstufungsmerkmal einzelner Personen.« (ebd.: X)

Um keine rassistischen oder klassistischen Klischees – wie jene der *underclass* oder einer ›Kultur der Armut‹ – zu reproduzieren, so Wacquant, seien anstatt »gefährdeter Gruppen« die institutionellen Mechanismen zu fokussieren, »die das Netzwerk von Positionen produzieren, reproduzieren und transformieren, denen ihre vermeintlichen Mitglieder zugewiesen werden« (ebd.). Nur durch eine Analyse der »Modalitäten der Staatskunst« (ebd.: XXV) ließen sich historische Kontinuitäten

und Transformationen urbaner Verbannung verstehen, deren Territorien als Laborkolonien dienten, um neue Herrschaftstechnologien zu testen.

Ähnlich argumentiert Ananya Roy (2011) in ihrer kritischen Debatte des »*subaltern urbanism*«. Unter diesem Label fasst sie jüngere Urban-Studies-Ansätze, die die vorherrschende Repräsentation der Megacity zurückweisen, ihre subalternen Räume und Klassen untersuchen und dabei primär den ›Slum‹ fokussieren. Sheppard u. a. (2013: 897) definieren den »*subaltern urbanism*« als ein Bündel von Forschungsstrategien, die Städte nicht aus der Distanz betrachten, sondern »das alltägliche, gelebte urbane Leben bevorzugen und [...] sich mit Taktiken des Überlebens und der Subversion von subalternen oder untergeordneten Bevölkerungsgruppen befassen.« Selbstbewusst vermeide »es der subalterne Urbanismus, sich mit Staat, Kapital und organisierten kollektiven Handlungsstrategien auseinanderzusetzen« (ebd.).

Roy's Verwendung des von Antonio Gramsci stammenden und von der indischen *Subaltern Studies Group* für die postkoloniale Theorie fruchtbar gemachten Begriffs des Subalternen weist einen schillernden Charakter auf: Mit Blick auf den west-zentrischen Stadt-Diskurs bezeichnet sie zunächst die Megacity selbst als das »Subalterne der Urban Studies. Sie kann nicht in den Wissensarchiven repräsentiert werden und daher nicht das Subjekt der Geschichte sein.« (Roy 2011: 224) Die Progressivität des *subaltern urbanism* liege darin, diese Subalternitätsposition der Megacity aufzubrechen. Er ersetze apokalyptische Narrative des Slums durch Perspektiven, die ihn als »Terrain des Wohnens, des Lebensunterhalts, der Selbstorganisation und der Politik« (223) untersuchten. Allerdings bleibe er auf »Armutsräume, essentielle Formen populärer *agency*, den Habitus der Enteigneten, den Entrepreneurialismus selbstorganisierter Ökonomien« (231) fokussiert. So laufe er Gefahr, den exotisierenden Blick auf den ›Slum‹ der ›Drittwelt-Stadt‹ ungewollt zu reproduzieren und die dort Lebenden als die ›Anderen‹ jenseits einer urbanen ›Normalität‹ zu essentialisieren. Auf eine ähnliche Weise sympathisieren Sheppard, Leitner und Maringanti (2013: 897) zwar mit dem Fokus, den der *subaltern urbanism* auf den Alltag der vom »*mainstream urbanism*« übersehenen Bevölkerungsgruppen richte. Sie distanzieren sich aber von Ansätzen, die Subalternität auf ein habituelles »Attribut von untergeordneten Menschen« reduzierten und sich anmaßen, »die Subalternen zu repräsentieren, was diese paradoxerweise sprechunfähig macht«. Zudem ermuntere dies eine Sichtweise, die »Subversion, Illegalität, Informalität etc. ausschließlich den Subalternen zuschreibt« (ebd.).

Der »*subaltern urbanism*« versäume es, so kritisiert Roy (2011: 230) ferner, die durch die andauernde »koloniale Wunde« verursachte »Vielzahl gewaltsamer Praktiken der Herrschaft und Hegemonie« in den Blick zu nehmen. Unter anderem mit Blick auf Brasilien bezeichnet der postkoloniale Theoretiker Walter D. Mignolo mit dem Begriff der »kolonialen Wunde« die nicht sichtbaren aber noch wirksamen Effekte der »Rassifizierung und Dehumanisierung der kolonisierten und versklav-

ten Menschen« (Mignolo 2014:15). Konkret schlägt Roy vor, mit »ontologischen und topologischen Deutungen von Subalternität« zu brechen, diese also weder auf (urbane) Territorien noch auf einen Habitus der Deklassierten zu beziehen. Mit Spivak (1988) konzipiert sie Subalternität als epistemologische Markierung der »Grenzen der archivarisches und ethnografischen Erfassung« von sozial Ausgeschlossenen, die außerhalb der herrschenden Diskurse und Archive und so der Sprech- und Repräsentationsfähigkeit existieren (Roy 2011: 231). Roy schlägt vor, den analytischen Fokus des *southern urbanism* jenseits der »vertrauten Metonymien« (ebd.: 223) von Megastadt oder Slum auf heuristische Konzepte wie »Peripherie« oder »urbane Informalität« zu lenken. Mit Blick auf die Favela erweisen sich beide als äußerst hilfreich, um die paradoxen und zersplitternden Effekte innerstädtischer Verbannungsprozesse im Rahmen einer postkolonialen Verfasstheit des Urbanen zu begreifen; oder konkreter, um ihre gewaltvollen Herrschaftsmechanismen ebenso verstehen zu können wie die an sie gekoppelten Widerstände, Selbstermächtigungsformen und Solidaritäten.

Favela als Peripherie

Peripherie bezeichnet zunächst weniger einen konkreten Ort als eine »Reihe von Brüchen, Diskontinuitäten oder ›Scharnieren‹«, die über städtische Territorien verteilt sind und eine in Machtverhältnisse eingewobene Abhängigkeitsbeziehung zu einem Zentrum aufweisen (Claude Jacquier, zit. in Simone 2010: 41). Dieses schreibt der Peripherie den Status eines unzulänglichen, nie vollständig unter staatlicher Kontrolle stehenden Zwischenraums zu. Die Peripherie verkörpert daher eine »Instabilität, die immer potenziell destabilisierend für das Zentrum ist«, so AbduMaliq Simone (2007: 462). Ihre »negative Potenzialität« zwingt den Staat, sie mit einem »Übermaß an Aufmerksamkeit« zu bändigen (ebd.). Zum einen dient die Peripherie daher als Versuchsfeld neuer Instrumente staatlichen Regierens; zum anderen fungiert sie in ihrer nur rudimentären Regulation und ihrem liminalen Charakter als eine Plattform für Innovation und für eine offizielle Normen unterlaufende »Politik der Antizipation«. Darunter versteht Simone (2010: 98f.) eine in prekären Lebensbedingungen essentielle »Art zu spüren, wann die Dinge eine unerwartete Wendung nehmen, und bereit zu sein, das, was man gerade tut, aufzugeben, um den Gang zu wechseln.«

Teresa Caldeira (2017) wiederum bezeichnet die Entwicklung der Selbstbausiedlungen in Städten des Globalen Südens als »periphere Urbanisierung«. Am Beispiel der Favela verweist auch sie darauf, dass »das, was diesen Prozess zur Peripherie macht, nicht seine physische Lage ist, sondern die entscheidende Rolle der Bewohnerschaft bei der Produktion von Raum und die Art und Weise, wie er sich als Modus der Urbanisierung langsam, quer zu offiziellen Logiken und inmitten von politischen Auseinandersetzungen entfaltet« (ebd.: 4). Gemeinsam mit

James Holston (2008) deutet sie die Favela-Peripherien als originäre Räume einer »aufständischen Stadtbürgerschaftsbewegung« (Caldeira/Holston 2010: 20). Denn die ihre Wohnstätten autonom produzierende und verteidigende Bewohnerschaft konfrontiere Brasiliens inegalitäres Staatsbürgerschaftsmodell und schwingt sich zu gleiche Rechte einfordernden *citizens* auf.

Periphere Urbanisierung ins Blickfeld zu stellen, so Caldeira (2017), bedeute Stadttheorie zu dezentrieren und ihrer west-zentrischen Tradition neue theoretische Geografien entgegenzusetzen, die ihre Stadtkonzepte an urbanen Erfahrungen des Südens entwickeln, anstatt sie wie bisher ausgehend von Metropolen des Nordens zu universalisieren (vgl. Edensor/Jayne 2012). Auch Roy (2011) sieht in einer nicht territorial verorteten, sondern prozesshaft konzipierten »Peripherie als Theorie« das Potenzial, den »Slum als Theorie« der Megastädte zu überwinden, der bislang in den Urban Studies vorherrsche.

Die Informalität der Favela

Ein weiteres heuristisches Konzept, das Roy (ebd.) vorschlägt, um Urbanitätsformen im Globalen Süden nicht mithilfe von »Slum-Ontologien« analysieren zu müssen, ist jenes der Informalität. Bezogen auf das Regieren der Favela ist dieses Konzept von herausragender Bedeutung. Allerdings weist es eine problematische Geschichte auf und existiert bis heute in sehr unterschiedlichen Lesarten (vgl. Lanz 2014a).

Entstanden in den 1970er Jahren, erfasste das ursprüngliche Konzept aus der Not geborene irreguläre Ökonomien in sogenannten Entwicklungsländern (vgl. Hart 1973). Dabei galten formelle und informelle Wirtschaftssektoren als voneinander getrennt. Damals vorherrschende Modernisierungstheorien hielten die Informalität urbaner Armutsökonomien durch ein am Westen orientiertes Modell der nachholenden Entwicklung für überwindbar (vgl. AlSayyad 2004). Dagegen erkannten südamerikanische Forscher wie Milton Santos (1979) oder Alejandro Portes (vgl. Portes/Haller 2005) früh, dass informelle und formelle Aktivitäten selbst in globalisierten Ökonomien eng miteinander verflochten sind und dass Informalität etwa als Umgehung von Arbeits- oder Umweltrechten auch in Industrieländern auftritt. Ihr Charakter folgt dem sich stets wandelnden Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft: Was gestern oder dort noch formell und legal war, kann heute oder hier schon informell sein und umgekehrt (ebd.).

Prozesse der Informalisierung erklären sich weltweit und quer zu politischen Systemen aus einer Interpretation staatlicher Regulationsformen als dysfunktional, illegitim oder existenzgefährdend. Dies kann je nach Situation brutale Ausbeutungsverhältnisse oder schützende Nischen für Subsistenzökonomien und kreative Freiräume erzeugen. Bezeichnenderweise verkehren neoliberale Theorien etwa von Hernando De Soto (1992) kausale Kopplungen von Informalität an Armut in ihr Ge-

genteil und erklären staatliche Regulation zur Ursache von Unterentwicklung. Roy (2011: 229) bezeichnet ähnliche Positionen eines *subaltern urbanism*, die das Mikro-unternehmertum in ›Slums‹ heroisieren, treffend als »neoliberalen Populismus«.

In den 1990er Jahren dehnte sich der Informalitätsbegriff auf urbane Selbstbausiedlungen aus, die quer zu offiziellen Normen und oft infolge von Landbesetzungen entstanden waren. Die sozialräumliche Kategorie der informellen Siedlung ermöglichte es, vorherrschende Gleichsetzungen solcher Orte mit Elend, Amoral und Kriminalität zu überwinden, die dem Staat eine Legitimation dafür geliefert hatten, ihnen urbane Infrastrukturen zu verweigern, sie mit Polizeioperationen jenseits rechtsstaatlicher Normen zu überziehen oder sie gar zu zerstören. Informalitätsansätze hoben die kollektive Organisation und interne Ordnung solcher Siedlungen hervor und wiesen das Stigma ihrer vermeintlichen Desorganisation zurück.

Neben einem eher auf städtebauliche Fragen fixierten Informalitätskonzept etablierten sich in den 2000er Jahren zwei weitere Ansätze. Vertreten etwa durch Bayat (2004), Simone (2011) oder Holston (2008) bezieht deren erster Informalität auf urbane Lebensweisen. Er umfasst alltägliche Subjektivitätsmodi und Handlungsmuster von Städter:innen, die sich gezwungen sehen, einem Mangel an Ressourcen, an regulären Einkommensoptionen und an öffentlichen Infrastrukturen durch selbst initiierte Improvisation und kollektive Selbstorganisation zu begegnen. Sie bewegen sich in Grauzonen am Rande der Legalität, nutzen alle verfügbaren Ressourcen, um ihre Existenz und Autonomie zu sichern und leiten, um sozial voranzukommen, ungleich verteilte Güter an Benachteiligte um. Im Sinne von Michel de Certeau (1988) können ihre Praktiken als Taktiken der Marginalisierten gedeutet werden.

Anders als manch romantisierende Deutungen eines *subaltern urbanism* nahelegen, ist ein informeller Status kaum je freiwillig, sondern basiert auf sozialer Ausgrenzung. In Selbstbausiedlungen existieren häufiger autoritäre Herrschaftsmuster und wilde Immobilienmärkte als basisdemokratische Solidarität. Ansätze, die Informalität als Lebensweise oder subversives Handeln von Armen fassen, laufen daher Gefahr, sie als vermeintliche ›Kultur der Armut‹ zu missdeuten oder sie vorschnell als emanzipative Praxis zu (miss-)verstehen und ihre politischen Schattenseiten und Herrschaftslogiken zu unterschätzen.

Letzteres liegt im Fokus von Ananya Roy (2011: 233), die Informalität ebenso wenig wie Subalternität in ontologischen oder topologischen Begriffen fasst, sondern als ein »Idiom der Urbanisierung« versteht. Dieses decke das »sich ständig verschiebende urbane Verhältnis zwischen Legalem und Illegalem, Legitimem und Illegitimem, Autorisiertem und Unautorisiertem« auf (ebd.). Aus Sicht von Roy reflektieren obige Ansätze die Rolle des Staates, der auch in informellen Siedlungen mit eigenen Interessen agiere, nicht angemessen. Informalität sei weder Graswurzelphänomen noch Sektor, sondern Herrschaftsverhältnis und Ausdruck einer

staatlichen Souveränität, so argumentiert sie mit Giorgio Agamben, die über die Macht verfüge, den Ausnahmezustand zu bestimmen. Sie sei nicht »das der Ordnung vorausgehende Chaos, sondern die Situation, die aus ihrer Aufhebung hervorgeht« (Agamben 2002: 27). Denn der »Planungs- und Rechtsapparat des Staates hat die Macht zu bestimmen, wann diese Aufhebung zu erfolgen hat, zu bestimmen, was informell ist und was nicht, und zu bestimmen, welche Formen der Informalität gedeihen und welche verschwinden werden« (Roy 2005: 149).

Entgegen der klassischen Annahme, Informalität existiere jenseits staatlichen Handelns, stellt der Staat durch »extra-legale Systeme der Regulation« (AlSayyad 2004: 26) informelle Urbanisierungsprozesse aktiv her und handelt dabei selbst informell. Er toleriert etwa selbsterbaute Siedlungen, wenn ein kostspieliger Wohnungsbau für benötigte Arbeitskräfte nicht im Interessen der Eliten liegt, oder wenn Regierungsmitglieder dort Wählerstimmen »kaufen« können, indem sie ohne Rechtsgrundlage infrastrukturelle Leistungen zusagen. Stehen Siedlungen aber offiziellen Stadtentwicklungsvorhaben im Weg, werden sie meist selbst dann beseitigt, wenn dies geltendem Recht widerspricht. Dagegen gelten ebenso irregulär – etwa durch die Verletzung von Bau- oder Umweltgesetzen – errichtete Bürohochhäuser oder *gated communities* der Wohlhabenden als legitime Teile der formellen Stadt. Festlegungen darüber, welche urbanen Orte und Praktiken als informell gelten (und so als illegitim und rechtlos) und welche als formell (d.h. als regulär und legitim), folgen also willkürlichen politischen Entscheidungen, die meist den Interessen der Eliten dienen. Indem der Staat selbst informell agiert, stellen das Formelle und Legale eher eine Fiktion als die Normalität dar, so Ananya Roy (2009a: 84). Sie versteht so »urbane Informalität als heuristisches Mittel, das dazu dient, die Grundlage der staatlichen Legitimität und ihrer verschiedenen Instrumente zu dekonstruieren: Karten, Vermessungen, Eigentum, Zonierung und vor allem das Gesetz.« (Roy 2011: 233)

Für Rio de Janeiro lässt sich mit dieser Doppelbedeutung von Informalität im Spannungsfeld zwischen Herrschaftsverhältnis und urbaner Lebensweise herausarbeiten, wie sich im Schatten des auf der Favela lastenden Ausnahmezustands ein durch Prekarität und Selbstregulation geprägter *Selfmade*-Urbanismus herausgebildet hat. Da der Ausnahmezustand in Zonen der Informalität die herrschende Normen- und Rechtsordnung suspendiert (vgl. Agamben 2004), kann der Staat dort jenseits von ihr agieren. Wie im Folgenden zu zeigen ist, etablierte er in Rios Favelas eine »legal-letale Logik der Herrschaft« (Roy 2011: 234), die als gefährlich markierte Bewohnergruppen zu einer »tötbaren Bevölkerung« erklärt (Farias 2007: 76).

Das Politische im Alltag der Favela

Indem die Favela den Kampf der Marginalisierten um ihr Recht auf ein selbstbestimmtes Leben in der Stadt ebenso symbolisiert wie staatliche Herrschaftsmechanismen, die ihnen dieses Recht vorzuenthalten suchen, ist sie ein hochgradig umkämpftes Terrain. Um dort Fragen der Herrschaft und des Regierens zu untersuchen, eignen sich Konzepte der west-zentrischen Urban Studies wie beschrieben kaum. Sie unterschätzen die Effekte der Informalität sowie der ungleichen *citizenship*, die Favela-Bewohner:innen als marginale Subjekte anstatt als Staatsbürger:innen adressiert, auf deren Befähigung, »Rechte im juristischen Sinne einzufordern und zu nutzen« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 282). Neuere Konzepte wie »Logik der Praxis« (Bayat 2012), »*political society*« (Chatterjee 2004) oder »*insurgent citizenship*« (Holston 2008) erfassen das Politische im Alltag von urbanen Selbstbausiedlungen viel besser.

Beispielhaft für viele Städte im Globalen Süden argumentiert Partha Chatterjee (2004), dass sich in Indien eine bürgerliche Zivilgesellschaft, die über formale politische Teilhabemöglichkeiten verfüge, auf eine elitäre Minderheit der Bevölkerung beschränke. Während die indische Demokratie lediglich theoretisch allen Bürger:innen gleiche Rechte garantiere, seien die meisten Einwohner:innen »nur ansatzweise [...] rechtstragende *citizens* im Sinne der Verfassung. Sie sind daher keine richtigen Mitglieder der Zivilgesellschaft und werden von den Institutionen des Staates nicht als solche angesehen.« (ebd.: 38) In einer ähnlichen Form spricht James Holston (2008) für Brasilien von einer gespaltenen Staatsbürgerschaft, die subalternen Gruppen lediglich formal zugestanden werde, während ihnen substantielle Bürgerrechte vorenthalten blieben. Die Bürgerschaft der in der Favela Lebenden sei »eingeschränkt, hierarchisiert und fragmentiert«, so argumentiert auch Luiz Machado da Silva (2002: 221).

Da der Staat die Bevölkerungsmehrheit, der er substantielle Bürgerechte vorenthalte, gleichwohl betreue und kontrolliere, so Chatterjee (2004), verbinde beide eine politische Beziehung. Er stellt daher der *civil society*, die über garantierte Bürgerrechte verfügt, eine »*political society*« gegenüber. Diese existiere etwa in irregulären Siedlungen, deren Bevölkerung die »Grenzen der Legalität überschreitet, wenn sie darum kämpft, zu leben und zu arbeiten« (ebd.: 40). Sie sei in zahlreichen Vereinigungen organisiert, die der Staat zwar nicht ignorieren könne, wegen ihres irregulären Status aber nicht als bürgerliche Körperschaften behandle, sondern »als bequeme Instrumente für die Verwaltung der Wohlfahrt für marginale und unterprivilegierte Bevölkerungsgruppen« (ebd.). Maximal könne es Bewohnerschaftsvereine gelingen, mit Staatsorganen temporäre Arrangements (etwa Duldungen) zu treffen, die keine legalen Grundlagen besäßen und keine Rechte etablierten.

Auch Asef Bayat (2012: 37) erkennt das Politische der Subalternen in einer im urbanen Alltag verorteten »Logik der Praxis«, die Normen und Gesetze untergrabe

und beharrlich »in die Bereiche der Macht, des Eigentums und der Öffentlichkeit« (ebd.: 39) vordringe. Anders als eine urbane Bewegung im Sinne von Manuel Castells verfolge sie keine Politik des Protests oder der politischen Versammlung, sondern agiere als Bündel unmittelbarer Aktionen mit dem Ziel, konkrete Probleme zu beheben oder unerlaubte Wünsche zu befriedigen. Solche peripheren Praktiken politisierten sich meist erst dann, so Bayat, wenn der Staat die Existenz von bereits erreichten Errungenschaften – wie etwa selbstorganisierte Siedlungen – bedrohe. Derartige individuelle wie kollektive Kämpfe und Formen des Selbstregierens bezeichnet Bayat (2012) als ein »Vordringen der ganz normalen Leute«. Auch illegale Aktivitäten gälten dabei als moralisch, wenn sie im Einsatz für ein würdevolles Leben auf Kosten des Staates oder der Mächtigen gingen. Nicht selten, so zeigt James Holston (2008: 34) für Brasilia und São Paulo, entstehe daraus eine »aufständische Bürgerschaft«, die das gleichwertige Recht vormals irregulärer Bewohner:innen auf die Stadt einfordere.

Konzepte wie »*political society*«, »Logik der Praxis« oder »aufständische Bürgerschaft« ermöglichen es, klientelistische Deals von Bevölkerungsgruppen, denen die bürgerlichen Partizipationskanäle nicht offenstehen, oder ihre trickreichen und klammheimlichen Mikropraktiken im Kampf um existenzielle Rechte als eine »Politik der Wiedergutmachung« (Bayat 2004) zu lesen. Basierend auf einer vergleichenden Studie in afrikanischen Städten argumentieren Claire Bénit-Gbaffou und Sophie Oldfield (2014: 292) allerdings, dass sich mit der »heuristischen Dichotomie von politischer und ziviler Gesellschaft« zwar – von naiven Recht-auf-die-Stadt-Ansätzen oft ignorierte – Zwangslagen identifizieren ließen, die politische Optionen der Informalisierten einschränkten. Tendenziell übersehe diese Entgegensetzung aber Übergänge zwischen einem »heimlichen Vordringen« und einer offen für Rechte kämpfenden Politik einschließlich der damit einhergehenden Emanzipationsprozesse. Denn bei sozialen Kämpfen in informellen Vierteln gestalte sich das Verhältnis zwischen politischer und ziviler Gesellschaft eher in Form eines Kontinuums. In dessen Verlauf transformierten sich häufig die aus einem territorialen Stigma (vgl. Goffman 2010) resultierende »Scham für seinen informellen Status« und die damit einhergehenden Versuche, »diesen Status sowohl vor anderen als auch vor dem Staat zu verbergen« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 286), in öffentliche Forderungen nach Gerechtigkeit. Nicht selten würden dabei »klientelistische Verbindungen, die das tägliche Leben erträglich machen« von einer parallel entstehenden »Politik der Rechte« herausgefordert, die irreguläre Deals »verwirft, entlarvt oder konfrontiert, auf die Gefahr hin, Ressourcen zu verlieren, wenn das neue Mobilisierungsnetzwerk nicht« erfolgreich ist (ebd.).

Sowohl die Konzepte, die Chatterjee an indischen und Bayat an nahöstlichen Städten entwickelt haben, als auch ihre kritische Anwendung durch Bénit-Gbaffou und Oldfield auf afrikanische Städte lassen sich für die Analyse des Politischen in der Favela fruchtbar machen. Die Beobachtung, dass die »*political society*« kli-

entelistische Strukturen herausfordern könne, wenn sie die zivilgesellschaftliche Sprache der Rechte mobilisiere, verweist auf Holstons Untersuchung von alltäglichen Kämpfen in selbstkonstruierten urbanen Peripherien Brasiliens. Er deutet die Mikropraktiken der dort lebenden »Kaum-Bürger:innen« als destabilisierende »Gegenpolitik« (Holston 2008: 34), die die Substanz einer aufständischen Bürgerschaft generiere (ebd.: 4). Für Rios Favelas hat Marcelo Baumann Burgos (1998: 29) allerdings die Gegenthese formuliert, dass mit der Durchsetzung des Klientelismus »an Stelle des Kampfes um den Zugang zu öffentlichen Gütern der Assistenzialismus, an Stelle der Kritik die Resignation, an Stelle des organischen Intellektuellen die Formierung traditioneller Führerschaften« getreten sei.

Mit Blick auf diese gegensätzliche Deutung ihrer Alltagspolitiken untersuche ich für Rio de Janeiros Favelas nicht zuletzt die Frage nach den sich wandelnden Verhältnissen zwischen *political* und *civil society*, zwischen irregulärem Klientelismus und neuer Bürgerschaft, zwischen »einer ›Politik im Verborgenen« und einer ›Politik der Rechte« (Bénil-Gbaffou/Oldfield 2014: 283).

1.3 Das Konzept des Regierens der Favela

Wie beschrieben heroisieren auf alltägliche Mikropraktiken fokussierende Ansätze des *subaltern urbanism* häufig die Handlungsmacht der Informalisierten und überhöhen ihre emanzipatorischen Effekte. Um aber strukturelle Modi urbaner Ausgrenzung erfassen zu können, müssen neben Mikropraktiken auch »Modalitäten der Staatskunst« analysiert werden, so ist Loïc Wacquant (2018: XXV) zuzustimmen. Um beiden Dimensionen gerecht zu werden, bedarf es eines Konzepts des Regierens, das Rationalitäten und Technologien aller die Favela koproduzierenden Akteure sowie ihre Interaktionen und Wechselwirkungen analysiert; ein Konzept, das nicht auf staatliche Institutionen fixiert ist, sondern methodisch aus diesen »hinaustritt«, »um sie durch den globalen Gesichtspunkt der Machttechnologien zu ersetzen« (Foucault 2006: 176).

Ein solches Verständnis des Regierens formulierte Michel Foucault unter dem Konzept der Gouvernamentalität als der »Technik des Regierens durch Führung« (Rosol/Schipper 2018: 272). Zunächst vollzieht er mit diesem Kunstbegriff historisch einen seit dem 18. Jahrhundert andauernden Prozess der »Gouvernementalisierung des Staates« nach, in dessen Verlauf der Machttypus der Regierung und die daran gekoppelten Apparate und Wissensformen die Vorherrschaft über jene der Souveränität und der Disziplin gewonnen haben (Foucault 2000: 65). Dabei gründet Gouvernamentalität nicht auf die Macht zu herrschen, sondern auf die »pastorale Macht« zu wirken (Foucault 2006: 192f.), ähnlich der »Beziehung zwischen Priester und Gemeinde, die eine Reihe von Verhaltensweisen bei den Mitgliedern der Herde hervorbringt« (Garmany 2010: 910). Als »Führung der Führungen« verbindet sie

Herrschaftsformen mit Prozessen der Subjektivierung und das Regieren des Selbst mit dem Regieren der Anderen (Foucault 2000).

Regieren ist also nicht dasselbe wie herrschen, befehlen, Souverän oder Richter:in sein, sondern beinhaltet unterschiedliche Formen der – moralischen, geistigen, lenkenden, traktierenden – Führung von oder Beziehung zwischen Menschen (Foucault 2006: 173ff.). Diese zielen darauf, »das Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren« (Foucault 1994: 255). Foucault verwendet ein aus dem Mittelalter stammendes Konzept des Regierens, das jenseits des Politischen auf unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder (wie Familien, Gemeinschaften, Organisationen) verweist, die »auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Techniken der Fremdführung umfassen« (Lemke u.a. 2000: 10). Wie ein Scharnier verbindet so der Begriff des Regierens Macht, Wissen und Subjektivität und lenkt den Blick auf die Frage, wie sich Techniken der Macht auf Praktiken des sich selbst Regierens beziehen:

»Man muss die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden. Der Kontaktpunkt, an dem die Form der Lenkung der Individuen durch andere mit der Weise ihrer Selbstführung verknüpft ist, kann nach meiner Auffassung ›Regierung‹ genannt werden. In der weiten Bedeutung des Wortes ist Regierung nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen, und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird.« (Foucault 1993: 203f. in der Übersetzungsversion von Lemke 2005: 341f.)

Häufig übersehen (vgl. Lemke 2007) wird das in diesem Zitat bereits enthaltene Argument von Foucault, wonach die Gouvernentalisierung des Staates keineswegs bedeute, dass disziplinäre und souveräne Machtformen vollständig durch einen ermöglichenden Machttypus ersetzt würden. »In Wirklichkeit hat man ein Dreieck: Souveränität – Disziplin – gouvernementale Führung, dessen Hauptzielscheibe die Bevölkerung ist und dessen wesentliche Mechanismen die Sicherheitsdispositive sind.« (Foucault 2000: 64) Letztere sind der Preis eines gouvernementalen Regierens, das freie Menschen führt, indem es Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten ihrer Handlungen schafft, strukturiert und begrenzt (Krasmann/Volkmer 2007: 11). Ihre Freiheit ist so keine Leerstelle, sondern ein Feld von Möglichkeiten, dessen Zugang an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. »Freiheit muss stimuliert werden,

aber so, dass sie innerhalb der Parameter der Normalverteilung bleibt – das ist es, was eine Politik der Sicherheit tut.« (Demirovic 2008: 248) Diese unterdrückt zwar Subjektivität nicht, normalisiert und fördert aber nur solche Selbsttechnologien, die an Regierungsziele angedockt werden können. Gouvernamentale Führung wiegt also Freiheit und Sicherheit ständig gegeneinander ab.

In den Urban Studies (siehe u.a. Lanz 2013, Marquardt/Schreiber 2013, Rosol/Schipper 2018) ermöglicht der Gouvernamentalitätsansatz eine multiperspektivische Analyse des Regierens der Stadt als einem durch Sicherheitsdispositive organisierten »Interventionsfeld« oder »Milieu«, in dem eine »Multiplizität von lebenden Individuen [...] miteinander in einem Ensemble von materiellen Elementen arbeiten und koexistieren« (Foucault 2006: 41f.). Für die Favela lassen sich damit die Wechselwirkungen zwischen den die Bewohnerschaft unterdrückenden Herrschaftstechniken sowie Ausnahmezuständen und den (kollektiven) Selbsttechniken herausarbeiten, mit denen sie ihre Lebensräume und Alltagskulturen erschaffen sowie regieren konnte. Um die Kontaktpunkte zwischen ihrem »sich selbst regieren« und ihrem »regiert werden durch Andere« zu erfassen, analysiere ich gouvernamentale, souveräne und disziplinäre Machttechnologien in der Favela. Dies umfasst Subjektivierungsprozesse und jegliche Handlungsformen, die das Feld von Anderen strukturieren und »die gemeinsamen Angelegenheiten« (Bröckling 2007: 11) der Individuen sowie der öffentlichen und privaten Institutionen der Favela regeln. Mit Blick auf den paradoxen Charakter der Favela – als einem Ort der kollektiven Selbstorganisation und zugleich der gewaltsamen Verbannung – geht es letztlich um die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen der Souveränität als Herrschaft über ein Territorium, der Disziplin als Regulierung von Körpern sowie der Regierung als Führung freier Subjekte historisch wandelt.

Unter anderem ist hier der von Ananya Roy (2009b: 160) im Vergleich zwischen Mumbai und Beirut untersuchten Frage nachzugehen, wie »die Kunst des Regierens Praktiken der Souveränität und Disziplin rekonstituiert«. Auch lässt sich auf die Beobachtung von Partha Chatterjee (2004: 39) zurückgreifen, dass sich die »political society« erst als Effekt einer beispiellosen Ausweitung pastoraler Macht durch den sich gouvernentalisierenden Staat herausgebildet habe. Um subalterne Klassen überhaupt erst als Objekte des Regierens zu betrachten und um ihr Leben unter seinen Einfluss zu bringen, habe dieser einen weiten Weg zurücklegen müssen. Für seine Politik der Sicherheit und der Armutsbeseitigung habe der postkoloniale Entwicklungsstaat heterogene Bevölkerungsgruppen zu einem »Regieren durch Community« (Rose 2000: 79) mobilisiert, ohne ihren kolonialen Status, der sie als Subjekte anstatt als Bürger:innen behandle, aufzuheben. Auch in der Favela lassen sich im späten 20. Jahrhundert aufkommende Strategien, gemeinschaftliche Beziehungen von Bewohnerschaftsvereinen und von kulturellen oder religiösen Gruppen zu mobilisieren, um staatliche Programme umzusetzen, als »Regieren durch Community« (ebd.) untersuchen. Die boomenden Gemeinshaf-

ten der Pfingstbewegung wiederum können selbst als Technologien des Regierens begriffen werden, die Programme der Bekehrung und Erlösung in den Individuen verankern und kollektiv umsetzen (Marshall 2009; vgl. Kap. 7).

Nicht zuletzt soll das Buch aus Sicht der in der Favela lebenden Menschen Michel Foucaults Fragen nachgehen, wie es möglich sein könnte, »daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird« (Foucault 1982: 11f.).

1.4 Urbane Atmosphären und (fotografische) Bilder der Favela

Gerade der Blick auf die Entäußerungen der jugendlichen Subkulturen oder der boomenden Religionsgemeinschaften brachten mich dazu, neben den symbolischen Strukturen des Diskurses auch das Imaginäre im Sinne des Bildhaften, der Einbildungskraft und des Begehrens als für das Regieren der Favela bedeutsam ins Auge zu fassen.

Die in der Imagination oder dem Begehren liegende gouvernementale Sprengkraft verweist zunächst auf die Notwendigkeit, Foucaults Theorie der ›Macht zu‹, die zwar auf produktive Fähigkeiten, dies aber im negativen Sinne eines alldurchdringenden Zwangs- und Disziplinarapparates rekurriert, durch das an »Ströme des Begehrens und Prozesse des Werdens gebundene« Machtkonzept von Deleuze zu erweitern (Dovey 2010: 15). Das Begehren beginnt als

»ein Ereignis des Werdens, das dem Sein und der Identität vorausgeht. Wenn Wünsche kodiert und organisiert werden, werden sie zu Identitäten, Organismen, Dingen und Gefügen. [...] Aus einer solchen Sicht können alle Orte, die wir bewohnen, als Produkte des Begehrens gesehen werden. [...] Das Begehren als Grundlage der Macht zu sehen, bedeutet, es als positiv, produktiv und als auf mikropolitische Ebene operierend zu begreifen.« (Ebd.)

Bezogen auf den Gegenstand des Buches manifestiert sich ein Begehren danach, die Favela in einen fundamental anderen Raum zu verwandeln, sowohl in den Kämpfen um Bürgerschaft und kulturelle Autonomie als auch in den religiösen Imaginationen der Pfingstbewegung. Geht es ersteren um einen Raum, dem etwa mit Jacques Rancière (2002) eine Gleichheitslogik als »Anteil der Anteillosen« oder mit Henri Lefebvre eine »Kollektivität von Rechten« (Marcuse 2009: 189) eingeschrieben wären, imaginieren letztere eine als urbanes Reich Gottes wiedergeborene Favela.

Neben ihren sprachlichen Artikulationen in Gesprächen und Pamphleten, Lyrics oder Predigten sind Imaginationen einer ganz anderen Favela auch ihrem materiellen Raum eingeschrieben, der so eine affizierende Macht besitzt. Jenseits ei-

nes in persönlichen Wohnungseinrichtungen verkapselten oder eines sich im Baile Funk, Samba oder Karneval kulturell ausdrückenden Begehrens manifestiert sich das urbane Imaginäre maßgeblich in räumlichen Atmosphären. In den Ensembles aus Architekturen, Materialien und Farben, aus Bildern, Sounds und Beleuchtungen, welche die Erbauer:innen und Gestalter:innen, die Künstler:innen und die – stets männlichen – Pastoren der Favela geschaffen haben, sind diese sinnlich wahrnehmbar und generieren affektive Gestimmtheiten.

Obwohl eine »affektneutrale Sozialität« nicht existiere, so Andreas Reckwitz (2016: 165ff.), waren Affekte als zugleich materielle und kulturelle »Erregungszustände menschlicher Körper« in der Sozialforschung bis vor kurzem ein blinder Fleck. Affekte seien sozial und nicht subjektiv und daher in Diskurse und kulturelle Wissensbestände eingebettet, und sie seien keine Eigenschaft, sondern eine Aktivität, »in der sich Subjekte von anderen Subjekten, Dingen und Vorstellungen in bestimmter Weise ›affizieren‹ lassen« (ebd.: 172). Da ein Affekt diese als begehrenswert, angsteinflößend, mitleiderregend oder ekelhaft erfasst, laute die zu untersuchende Frage, »wer wird hier durch wen oder was affiziert?« (173).

Eine besondere Bedeutung für affektive Orientierungen sozialer Praxis weist Reckwitz räumlichen Atmosphären zu, die der Philosoph Gernot Böhme (2006: 139) als »subjektive Erfahrung der Stadtwirklichkeit, die die Menschen in der Stadt miteinander teilen«, bezeichnet. Solche Atmosphären sind mit Jürgen Hasse (2014: 205ff.) situative, unpersönliche, sprachlich schwer fassbare und nicht lokalisierbare »gefühlsmäßige Wirklichkeiten«, die sich »im performativen Fluss menschlichen Treibens« (ebd.: 206) ausdrücken und Macht ausüben, indem sie auf Gefühle einwirken und Stimmungen prägen. Oft sind sie »Gegenstand der Konstruktion« durch »ästhetizistische Akteure« (213). Die kirchliche Liturgie entfalte etwa ihre affizierende Macht durch gestimmte Räume, deren Gestaltung mit Licht, Farben, Klängen oder Gerüchen auf einem »hochkomplexen Stimmungswissen« gründe (214). Auch der urbane Raum, so zeigt die Architektur- und Städtebau-Geschichte, lässt sich durch Licht, Klang oder andere Reize wie eine Bühne sinnlich aufladen (Gandy 2017: 365). Nicht nur dafür eigens gestaltete Kirchen oder »Kreativbüros«, Shopping Malls oder Plätze, sondern alle urbanen Räume rufen spezifische Stimmungen hervor. Besonders stark affizieren sinnlich und diskursiv zugleich aufgeladene Orte wie Industrieruinen oder »Slums« die Subjekte und wirken so gleichsam als »Affektgeneratoren« (Reckwitz 2016: 176).

Aus einer praxistheoretischen Sichtweise (vgl. Schäfer 2016), der ich hier folge, stellen nicht nur der Affekt, sondern auch die Erfahrung räumlicher Atmosphären eine Praktik dar, die an individuelle sinnliche Sensibilitäten sowie an Diskurse und kulturelle Wissensbestände gekoppelt ist. Affekte sind den Atmosphären demnach nicht inhärent, sondern entstehen aus affektiven Interaktionen, »die sowohl das Feld als auch das Individuum durchziehen und beide miteinander in Beziehung setzen« (Seyfert 2011: 84). Körper werden durch Atmosphären in unterschiedlichen

Formen und Intensitäten (oder auch überhaupt nicht) in bestimmte Stimmungen versetzt. Kognitive Deutungsmuster und »affektive Dispositionen erzeugen Befindlichkeiten oder schirmen sie ab« und beeinflussen so das emotionale Erleben von Atmosphären (Hesse 2014: 224f.). In Anlehnung an Foucaults Begriff des »*dispositif*«, der die »Quellen sozialer und politischer Macht« beschreibt, bezeichnet Robert Seyfert (2011: 79) ein heterogenes Ensemble aller (nicht-)menschlichen, (nicht-)organischen und imaginären »Körper, die beim Emergieren eines Affekts maßgeblich beteiligt sind, [...] als *Affektif* [Herv. i.O.]«.

In jüngerer Zeit hielten affekttheoretische Ansätze und Fragestellungen Einzug in die Urban Studies. Sie untersuchen etwa »affektive Urbanismen« stadtpolitischer »Ereignisse der Hoffnung« (Anderson/Holden 2008), »affektive Atmosphären der urbanen Nacht« (Shaw 2014) oder der spätkapitalistischen Ökonomien und verweisen auf »Politiken urbaner Atmosphären« (Gandy 2017: 365), die Räume gezielt gestalten, um bestimmte Affekte hervorzurufen. Außer ästhetischen Raumeigenschaften, so Matthew Gandy (ebd.), müsse die Analyse urbaner Atmosphären daher historisch entstandene »kulturelle und soziotechnologische Konstellationen« umfassen. Indem Atmosphären als »politizierbare Medien der Kommunikation« in der Lage seien, auch extreme Affekte wie kollektiven Hass zu mobilisieren, so Hasse (2012: 20), seien sie keine Marginalien. Vielmehr können sich »politisch ideologisierende« (Hasse 2014: 208) und allgemein »bedrohliche Atmosphären« mit affektiven Potenzialen aufkommender Gewalt verbinden« (Gandy 2017: 364).

Urbane Atmosphären haften sich mit Hasse (2012: 11) »insbesondere mikrologischen Orten« an, die sich entweder in der Alltagspraxis konstituierten oder »zum Gegenstand interessengeleiteter Herstellung« würden. Die Geschichte der Favela demonstriert, dass Atmosphären nicht nur durch die physische Herstellung oder sinnliche Aufladung eines Raumes, sondern bereits durch den Diskurs über ihn manipuliert werden können. Trete ich von außen in ihren Raum ein, erfahre ich ihn auch deshalb auf eine bestimmte Weise, weil ein die Favela als »Unort« markierender Diskurs Affekte wie Angst, Ekel oder Mitleid aufruft: »Zu Unorten, die uns abstoßen, gehen wir unvermittelt und spontan auf Distanz, weil ihr atmosphärischer Ausdruck mit abweisenden Erlebnisqualitäten assoziiert wird.« (Hasse 2014: 203) Eine solche Manipulation der eigenen Affekte lässt sich vor Ort mithilfe von »reflexiv affektiven« Praktiken allerdings unterlaufen (Reckwitz 2016: 176).

Atmosphären kommen zwar »zur Erscheinung, indem sie sich zeigen« (Hasse 2012: 20), sie »können aber im engeren Sinne nicht gesehen werden« (ebd.: 37). Trotzdem ist die Fotografie ein »prädestiniertes Medium ihrer Darstellung« (ebd.). Gerade das heutige Wissen, dass der lange vorherrschende Glaube an die Objektivität der Fotografie eine Illusion darstelle, so Hasse (ebd.), verweise auf ihren »*bild*-enden Charakter [Herv. i.O.]«. Auch Filip de Boeck hebt ihr Potenzial hervor »die affektive Landschaft der Stadt, ihre Stimmungen, die Art und Weise, wie sie ihre Bewohnerschaft berührt, einzufangen, was etwas ganz Anderes ist, als ei-

ne verbale Erzählung« (De Boeck/Simone 2015: o.S.). Seine beiden mit den Fotograf:innen Marie-Françoise Plissart (2004) bzw. Samy Baloji (2016) produzierten Kinshasa-Bücher gründen auf einem als »photowriting« bezeichneten »Ansatz der Verschränkung von Ethnografie und Fotografie« (De Boeck/Baloji 2017: 3).

Allerdings ist die Fotografie mit Blick auf das historische Stigma der Favela ebenso dafür prädestiniert, bei den sie Betrachtenden Affekte zu mobilisieren, die dieses Stigma nicht nur reproduzieren und im kollektiven Bewusstsein verankern, sondern auch dazu verhelfen, es zu generieren. Wie der Stift ist die Kamera, so schreibt De Boeck ebenso, ein ordnendes und kategorisierendes koloniales Werkzeug, das Realität erschafft, »von der Welt Besitz ergreift und sie in Bildern und Repräsentationen einfriert« (De Boeck/Plissart 2004: 7). Bezogen auf die bildhafte Fremdrepräsentation der Favela haben sich sowohl die »Programmstruktur der politischen Fotografie« (Hasse 2012: 46) als auch jene der sozialdokumentarischen, der touristischen und der künstlerischen Fotografie städtischer Armut als problematisch erwiesen.

»Die bildliche Kommunikation von Atmosphären ist ein zentrales Ziel jeder Fotografie, die Normen folgt, wonach etwas sein *soll* [Herv. i.O.]«, so argumentiert Hasse (ebd.) am Beispiel der »proletarischen« Fotografie der frühen Sowjetunion, die die »Identifikation des sozialistischen Menschen mit seiner Arbeit [...] *emotional* überzeugend in der Ästhetik des Bildes [Herv. i.O.]« veranschaulichen sollte. Mit Blick auf die Favela enthält im Umkehrschluss auch eine Fotografie eine politische Programmstruktur, die Normen darüber folgt, wie etwas *nicht* sein soll. Dies trifft auf die vorherrschende Bildpolitik der Medien zu, seit diese die Favela im Wortsinne ins Auge gefasst haben. Für das beginnende 21. Jahrhundert wiederum konstatiert die Medientheoretikerin Ivana Bentes (2004: 75), es habe nie zuvor »eine so umfassende Zirkulation und einen so großen Konsum von Bildern der Armut und der Gewalt gegeben, von Bildern der Ausgeschlossenen«. Das Anprangern von Verbrechen habe sich als eine Art journalistische Gattung etabliert, deren Bilder die Gewalt als ein kontextfreies Spektakel zeigten, das »mit höchstem Genuss konsumiert werden kann« (ebd.).

In Rio de Janeiro richtet sich eine solche – mit Susan Sontag (1977: 19) »im weitesten Sinne des Wortes« mordende – Bildproduktion nahezu ausschließlich auf die Favela und symbolisiert sie in einem zynischen Sinne »emotional überzeugend« als urbanes Inferno. Fotos, die zu Tode gekommene Mord- oder Polizeioffer obszön ausstellen, begannen mit der diskursiven Gleichsetzung von Favela und urbaner Gewalt schon Ende der 1980er Jahre Boulevardzeitungen zu dominieren, die solche Leichen mit einem bezeichnenden Zynismus als »Schinken« (i.O. *presunto*) bezeichneten. Dieser radikale Gewaltfokus zerrüttete endgültig das Verhältnis der *comunidades* zur Presse. Als zudem eine Drogengang im Jahr 2001 einen hochdekorierten Reporter ermordete, weil er sie heimlich gefilmt hatte (Baroni 2015), betraten (Foto-)Journalist:innen die Favelas nur noch eingebettet in militärpolizei-

liche Invasionen. Dadurch transformierte sich deren mediale Repräsentation in eine dem Polizei-Blick gleichschaltete ›Kriegsberichterstattung‹, die den ›favelado‹ als Feind dehumanisierte und den Drogenkrieg legitimierte, anstatt ihn zu hinterfragen (vgl. Baroni 2013). Im Gegenzug etablierten sich in den 2000er Jahren Community-Fotograf:innen innerhalb der Favelas. Gegründet vom *Observatório de Favelas*, rückt etwa die Initiative *Imagens do Povo* (2017) ihre Lebensräume in ein positives Licht und verteidigt das Recht der Bewohnerschaft, »in einem Kontext der Würde dargestellt zu werden« (Baroni 2015: 605). Wie sie verorten sich allerdings auch einzelne Mainstream-Fotograf:innen in einer sozialdokumentarischen Tradition und fungieren etwa bei menschenrechtsverletzenden Polizeieinsätzen, die aus der Community stammende Fotograf:innen nicht abbilden können ohne bedroht zu werden, als »watchdogs« (Baroni 2013: 79ff.).

Neben der polizeilichen Bildaufzeichnung, die historisch mit der gewaltsamen Niederschlagung der Pariser Kommune im Jahr 1871 einsetzte (vgl. Sekula 1982), liegen die Ursprünge der Dokumentarfotografie im Engagement US-amerikanischer Reformbewegungen gegen Armut und soziale Ungleichheit. Fotografen wie Jacob Riis oder Lewis Hine waren im späten 19. Jahrhundert »vom Wunsch beseelt, zur Verbesserung der Verhältnisse beizutragen« (Rosler 1981: 108). Während Riis die Lebensbedingungen in New Yorks ärmsten Gegenden ablichtete, fotografierte Hine als ausgebildeter Soziologe Kinderarbeit für das *National Child Labor Committee*.

Auf ihren Spuren entstand eine liberale Dokumentarfotografie, so argumentieren Allan Sekula (1982) oder Martha Rosler (1981: 108), deren »sozialhelferische« und moralistische »Opferfotografie« häufig auf Kinder fokussiere. Mit der »Manipulationsgabe« von Fotograf:innen, die sich menschlichem Elend aussetzten, übermittle sie »(bekannte) Informationen über eine Gruppe machtloser Menschen an eine andere Gruppe, der Macht zugesprochen wird« (ebd.: 109ff.). Zudem seien »Leidenschaft und Zorn wie auch das entlarvende Moment« der frühen Dokumentarfotografie längst in »Mixturen aus Exotismus, Tourismus, Voyeurismus« übergegangen (ebd.). Damit nähert sich die fotografische Künstlerin Martha Rosler dem antifotografischen »Generalverdikt« (Stiegler 2010: 228) von Susan Sontag (1977: 10ff.), wonach der Besitz einer Kamera den Menschen in einen Voyeur verwandle, der keine aufklärenden Aussagen über die Welt treffen, sondern nur Bruchstücke von ihr versammeln könne. Dies sei besonders problematisch, »wenn Fotografien zur Stimulierung des moralischen Impulses verwendet werden« (ebd.: 22).

Die lange Geschichte der fotografischen Repräsentation der Armen verbindet nicht nur den philanthropischen Ursprung der Dokumentarfotografie mit dem *slumming*, das bereits im viktorianischen London aufkam, sondern auch dessen Praktiken mit dem Slum-Tourismus des 21. Jahrhunderts. Bereits 1884 definierte das *Oxford Dictionary* »slumming« als eine »Tendenz, die ärmsten Gegenden verschiedener Städte zum Zweck der Philanthropie oder einfach aus Neugierde zu besuchen« (zit. in Freire-Medeiros/Menezes 2009: 180). Schon damals wurde dies als

egoistische und Armut trivialisierende Unterhaltung kritisiert, die sich als sozialer Altruismus tarne. »Die fotografische Darstellung der Armen sowie ihrer Wohn- und Sozialräume bildete eine wichtige Dimension der *Slumming*-Praxis, der Förderung der Philanthropie sowie der Kontrolle der unteren Klassen im Allgemeinen.« (ebd.: 180f.)

Um die Frage zu beantworten, welche Favela heutige Tourist:innen »mit ihren Kameras einfangen und um die Welt gehen lassen«, werteten Freire-Medeiros und Menezes (2009: 186f.) in Rio geschossene Fotos aus. »Weitgehend bestätigt sich jenes Repertoire an Darstellungen, das die Favela, ihre Behausungen und Bewohner:innen ›exotisiert‹. [...] Mehr als jedes andere Element sind es [...] die dort Lebenden, fast immer Schwarze Menschen und vorzugsweise Kinder, die ihre fotografische Aufmerksamkeit mobilisieren.« Solche Bilder von ›Schwarzen Kindern‹ in Risikosituationen konstituierten eine »doppelte Gewalt«, da sie als »perfekte Objekte der Manipulation, vulgären Vereinfachung und Werbung« die Urteilsfähigkeit der sie Betrachtenden manipulierten sowie »kulturelle und rassistische Stereotypen« (ebd.: 194) perpetuierten.

Wie das Buch *Rio* des renommierten Stadtfotografen Robert Polidori (2015) demonstriert, tendieren allerdings nicht nur sozialdokumentarische oder touristische Fotografien, sondern auch künstlerische Positionen dazu, die Favela zu exotisieren und zu ›verändern‹. »Polidori lässt uns ausgetretene Treppen hinaufsteigen und das Innere von Häusern in verschiedenen Zuständen des Zerfalls betreten, indem er Schlafzimmer, Wohnzimmer, Balkone und Korridore zeigt«, so führt die Harvard-Professorin Giuliana Bruno (2015: 9) in das Buch ein. Sie blendet allerdings aus, dass Polidori seine ansonsten »menschenleeren Bilder der städtischen Umgebung« (ebd.) ausschließlich in der Favela mit Fotos von Bewohner:innen in Wohnräumen oder in selbstgebastelten Umgebungen kontrastiert und nur dort Alltagssituationen in Straßen bis hin zu wilden Müllablagerungen in den Blick nimmt. Obwohl seine Einzelbilder nicht stigmatisieren, fungiert so auch dieses Buch als ein auf das Leben der ›Anderen‹ aus der Favela gerichteter Voyeurismus. Allein die »verschiedene Zustände des Zerfalls« hervorhebende Deutung seiner Fotos durch Bruno demonstriert, dass sie die vorherrschende Repräsentation der Favela als einen Ort des Mangels reproduzieren.

Eine Erkundung der Favela, die sich trotz der hochproblematischen Geschichte ihrer bildhaften Repräsentation der Fotografie bedient, muss sich deren Fallstricke bewusst sein, um ihre Potenziale ausschöpfen zu können. Bezogen auf den Gegenstand meines Buches liegen letztere mit Filip de Boeck zuallererst darin, »das Gefühl der Stadt aufzunehmen und zu verstehen – und wiederzugeben« (De Boeck/Plissart 2004: 22). Die Fotografie kann dabei helfen, das Imaginäre der Favela, ihren Charakter als affektive urbane Landschaft, als Produkt des Begehrens und der schöpferischen Fähigkeiten von Menschen, die sie erbaut haben und sie bewohnen, sichtbar werden zu lassen.

1.5 Methode und Struktur: Provinzialisierung, Dezentrierung, Tiefenbohrung

Die beiden Ziele, die kritischen Urban Studies zu provinzialisieren und zugleich die oben diskutierten Fallstricke des ›subalternen Urbanismus‹ zu umschiffen, generieren in der Praxis der Forschung für Helga Leitner und Eric Sheppard (2015: 6) den nur scheinbar banalen »Imperativ, das Feld ernst zu nehmen« und eigene Konzepte unter den Bedingungen des alltäglichen Erzeugens von Stadt zu testen. Mit Blick auf den Gegenstand des Buches bedeutet dies, in die gewöhnliche Lebenswelt der Favela einzutauchen, um ihre Regierungsformen als im Alltag praktizierte Techniken und Effekte zu untersuchen, die sie als zugleich konzipierten, angeeigneten und imaginierten Raum hervorbringen und im Sinne eines dynamischen Gefüges von Akteuren und Institutionen, Praktiken und Materialitäten, Ideen und Imaginationen reproduzieren und transformieren. Methodisch sind für Leitner und Sheppard dabei vier zentrale Aspekte zu beachten, in die sich auch meine – allerdings weitgehend vor der Publikation ihres Textes durchgeführte – Feldforschung einhängen lässt.

Methodische Imperative

»Erstens erfordert es eine enge Auseinandersetzung mit der Vielzahl von Akteuren, die an der Produktion von urbanen Prozessen beteiligt und von ihnen betroffen sind, und zwar über verschiedene Orte, Kulturen und Geschichten hinweg.« (Ebd.) Ausgehend von der Prämisse, »das Feld als Norm zu behandeln, gegen die man Theorie vergleichend bewerten kann«, ist zwischen Empirie und Theorie zu pendeln, nicht zuletzt um die »Falle eines ortsbezogenen Denkens und Theoretisierens« (etc.) zu vermeiden. Zweitens sei Handlungsmacht weder ausschließlich in Entscheidungen einzelner Akteure noch in den Händen mächtiger Institutionen und Strukturen zu suchen, sondern auch in der Materialität des urbanen Raumes. Dies bezieht sich etwa auf räumliche Atmosphären oder auf Infrastrukturen als soziotechnische Plattformen der alltäglichen (Re-)Produktion des urbanen Lebens. Drittens bedeute Provinzialisierung, »das situierte Wissen derjenigen zu berücksichtigen, die mit den jeweiligen Kontexten am besten vertraut sind« (ebd.: 7). Um nicht nur das zu entdecken, was wir uns als »metropolitane Intellektuelle zu entdecken vorgenommen haben« (Maringanti 2013: 2316), könne die Forschung mit Fachleuten kollaborieren, die ihre Erkenntnisse kontextspezifisch und im Alltag erworben haben. Diese seien nicht als »Quelle roher empirischer Daten und Informationen« (Leitner/Sheppard 2015: 7) zu instrumentalisieren, sondern sollten als eigenständige Analysen in eine gemeinsame Wissensproduktion einfließen. Viertens sei ein »reflexives ethisch-politisches Engagement« der Forschenden vonnöten, das »verantwortungsvolle Beziehungen zu den Menschen, mit denen wir for-

schen, in den Vordergrund stellt« und »unsere eigene Subjektivität in Bezug auf das, was und wen wir erforschen« reflektiert (ebd.).

Zunächst ist zu konstatieren, dass die in diesem Buch dokumentierten Erkenntnisse über das Regieren der Favela nicht aus einem vorab konzipierten Forschungsdesign resultieren. Sie unterlagen auch nicht dem vorherrschenden Zwang, sich mit einer formelhaften Antragsprosa der *Gatekeeper*-Logik forschungsfinanzierender Institutionen zu unterwerfen. Weder lagen den ersten Forschungsetappen theoretische Konzepte noch konkrete Fragen zugrunde. Vielmehr entstanden letztere aus zunächst persönlichen und später öffentlichen Diskussionen mit Bürgerrechtsaktivist:innen aus Rio über Wechselwirkungen zwischen Polizeigewalt und Urbanisierungsprogrammen, Drogenkomplex und kollektiver Selbstorganisation. Aus »anfänglichen Momenten der Neugier, des Erstaunens, der Anziehung, der Verwirrung, des Abstoßens oder der Ehrfurcht, die unweigerlich zu jeder sinnvollen Begegnung mit einer anderen Welt gehören«, so kann der Annäherungsprozess an das Gefüge der Favela mit Filip de Boeck (2014: 561) beschrieben werden, entstand eine »reflexive Nähe, die immer ein gewisses Maß an Empathie voraussetzt«.

Im Verlauf von 15 Jahren ergab sich daraus eine mit Mitteln der Ethnografie, qualitativen Sozialforschung, Diskursanalyse und Fotografie explorativ voranschreitende Forschung. Im Sinne der *Grounded Theory*, deren zirkuläre Logik die prinzipielle Differenz zwischen der Sammlung und der Analyse von Daten aufhebt (vgl. Strübing 2014), »wurstelte« sie sich gleichsam inkrementalistisch durch immer neue, Überraschung und Sinnstiftung, Empirie und Theorie, Erkundung und Reflexion, Wissen und Nicht-Wissen, Diskussion und Publikation miteinander verbindende Schleifen. Als sich die Frage nach dem Regieren der Favela herausgeschält hatte, habe ich sie systematisch mit mehrfach neu geschnürten Bündeln aus Perspektiven, Instrumenten und Konzepten untersucht.

In weiten Teilen entstand das Wissen nicht nur infolge meiner individuellen Auseinandersetzung mit lokalen Partner:innen, erhobenen Materialien und wissenschaftlichen Foren, sondern eingebettet in die Kollaborationen und Debatten der transdisziplinären und transinstitutionellen Projekte *Ersatzstadt* (2002-2006) und *Global Prayers* (2009-2014). Beide untersuchten wie eingangs beschrieben diverse urbane Konstellationen im globalen Vergleich (vgl. Becker/Lanz 2003, Becker u.a. 2014), wobei sie die Grenzen zwischen wissenschaftlichen und künstlerischen Forschungsansätzen überschritten und von sehr unterschiedlichen kulturellen und akademischen Institutionen getragen wurden. Das Buch ist zwar in den wissenschaftlichen Urban Studies verortet, schöpft aber erheblich aus »unsicheren und hoffentlich verunsichernden Konversationen« (Robinson 2011: 19), die dabei quer zu globalen Verortungen, zu öffentlichen Repräsentationsformen (vgl. Klingan/Ismail-Wendt 2014) und zur traditionellen Kluft zwischen Kunst und Wissenschaft (vgl. Wildner 2014) geführt wurden.

Meine Erkundungen gebrauchen die Ethnografie weniger im Sinne eines Bündels von Beobachtungsmethoden im Feld, denn als eine »Epistemologie – eine Art des Wissens« (Agar 2006: 57ff.). Auf einer abduktiven Logik gründend, sucht eine so verstandene Ethnografie nicht wie deduktive Verfahren nach Voraussagen oder wie induktive nach Fakten. Vielmehr ist sie im Feld für Dinge empfänglich, »die auf den ersten Blick gerade keinen Sinn zu ergeben scheinen« (Huffschmid 2015: 71) und entwickelt daraus »sinnstiftende Regeln«, die zu Beginn nicht zu erwarten waren (Reichertz 2013: 72). Für Wacquant (2018: XXIV) lassen sich mit einer Ethnografie »als Instrument des Bruchs und der theoretischen Konstruktion« urbane Prozesse der Verbannung analysieren. »Das impliziert eine Verschmelzung von Theorie und Methode in der empirischen Forschung, die die übliche intellektuelle Arbeitsteilung in der Stadtforschung überwindet, die von routinemäßiger Trennung von mikroskopischer Beobachtung und makroskopischer Konzeptualisierung gekennzeichnet ist.« (Ebd.) Abduktion, so argumentiert Michael Agar (2006: 71f.), ist zwar

»ein Schlüsselmerkmal für den Unterschied zwischen akzeptabler und inakzeptabler Ethnografie. Aber die Logik ist mehr als das. Abduktion ist statisch. H impliziert F und wir sind fertig. Ethnografie ist es nicht. Sie ist dynamisch. Überraschungen zu finden und ihnen nachzugehen – das geht immer weiter, bis das Geld ausgeht oder man tot umfällt. [...] Der Fachbegriff lautet iterativ, vom lateinischen »wiederholen.««

In diesem Sinne gründen zentrale Erkenntnisse des Buches auf einer wiederholenden, einige Jahre über längere Zeiträume an dieselben Orte zurückkehrenden teilnehmenden Beobachtung und so auf einem klassischen Verfahren der Ethnografie, »um die Dicke der historischen Schichten, Palimpseste und Bündelungen zu enträtseln, die die Stadt zu dem gemacht haben, was sie heute ist« (De Boeck 2014: 561).

Obwohl eine solche Beobachtung als »die qualitative Methode *par excellence*« [Herv. i.O.] gelten kann, habe ich wie Eberhart Rothfuß (2012: 97) für seine Favela-Studie in Salvador zusätzlich qualitative Interviews als Erhebungsmethode eingesetzt. Denn die narrativen und biografischen Interviews sowie die leitfadengestützten Interviews mit Expert:innen, die ich geführt habe, lassen sich als im Alltagsleben erhobene Deutungen intersubjektiv nachvollziehen und als »Konstitutionsprozesse sozialer Wirklichkeit« (ebd.: 98) veranschaulichen. »Die Reflexionen der Befragten [...] können als Artikulation der Gesprächspartner [sic!]*«* (ebd.) ebenso sichtbar gemacht werden wie ihre Deutungen durch die Interpretierenden. Zudem ermöglichten es mir nur Interviews, jenseits der vor Ort beobachtbaren Machttechnologien auch Deutungen der für »Modalitäten der Staatskunst« (Wacquant 2018) stehenden Akteure zu analysieren. Dafür habe ich mit zahlreichen Vertreter:innen von kommunalen und Landesbehörden für Stadtplanung, Wohnen, Kultur, Sozialfürsorge, Bildung sowie soziale Entwicklung und Menschenrechte,

von Staatsanwaltschaft und Polizei sowie von Urbanisierungsvorhaben ausführenden Unternehmen gesprochen.

Um die Vielfalt der gehörten Stimmen sichtbar zu machen und so »eine Konstruktion einer Konstruktion des Alltags durch die Alltagshandelnden« (Rothfuß 2012: 99) zu erschaffen, habe ich Interviews nahe am gesprochenen Wort ausgewertet und im Buch häufig längere Passagen daraus zitiert. Denn ich teile die Beobachtung von Eberhart Rothfuß, dass das »lange und intensive Ausharren am Ursprungstext, dessen Drehen und Wenden [...] im Verlauf mehr und mehr Erkenntnisse [fördert], die die Ambivalenzen und Paradoxien des Alltagslebens konstituieren« (ebd.). Eine besondere Bedeutung erhielt dieses Vorgehen im biografisch forschenden Ast der methodisch verzweigten Recherche (siehe Kap. 5).

Struktur und Kapitel

Die beiden folgenden Kapitel des Buches vollziehen die ineinander verflochtenen Prozesse des Selbst- und Fremddregierens der Favela historisch für das 20. (Kap. 2) und für den bisherigen Verlauf des 21. Jahrhunderts (Kap. 3) nach. Anders als in den auf sie folgenden empirischen Kapiteln greife ich hier überwiegend auf existierende Studien aus Rio de Janeiro zu. Die ersten vier Abschnitte von Kapitel 2 stellen dabei überarbeitete Versionen bereits publizierter Artikel dar (Lanz 2004). Beide Kapitel vollziehen zum einen gemeinschaftliche, politische, behördliche oder polizeiliche Praktiken und Interventionen nach, die die Favela erbaut und gestaltet, kontrolliert und zerstört, regiert und beherrscht haben. Zum anderen thematisieren sie jene Beziehungen »zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensweisen, Normsystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen«, die es dem Favela-Diskurs gestattet haben, »in Erscheinung zu treten« (Foucault 1981: 68, vgl. Lanz 2007: 15ff.). Denn eine Analyse urbaner Verbannungsorte, so argumentiert Loïc Wacquant (2018: XXIV) zurecht, muss »die konstituierende Kraft symbolischer Strukturen« und ihren doppelten Effekt »auf das objektive Netz von Positionen, aus denen Institutionen bestehen« und auf das »verkörperte System von Dispositionen, die den Habitus von Akteuren bilden,« zurückverfolgen. Als stigmatisierte Orte besitzen sie »keine Kontrolle über ihre Repräsentationen« und sind »von Klassifizierungen – im wörtlichen Sinne von öffentlicher Anklage – Außenstehender geformt«. Bereits die das Buch eröffnende Debatte über die Definition der Favela verweist darauf, dass ihre Repräsentation historisch von Machttechnologien dominiert wurde, die von außen auf sie einwirkten. Eine ebenso zentrale historische Achse der Favela, so zeigt diese Debatte auch, bilden die Kämpfe um ihre Selbstrepräsentation.

Kapitel 4 untersucht dann empirisch die seit Jahrzehnten dominierenden Populärkulturen der Favela-Jugend. Es nimmt sowohl die Diskursmuster ihrer Selbstrepräsentationskämpfe als auch ihre soziokulturellen Praktiken in den Blick, die

sich in den 2000er Jahren global zu verzweigen begannen. Damit untersucht dieses Kapitel die Favela nicht topografisch, sondern analysiert ihr Regieren ausgehend von jenen *Worlding*-Praktiken, mit denen die interviewten und beobachteten Protagonist:innen des Baile Funk und des Hip-Hops ihre Verbannung in die urbanen Peripherien durchbrochen haben. Sie haben die ihnen gesetzten Grenzen einer in *morro* und *asfalto*, arme Nord- und reiche Südzone segregierten Stadtlandschaft ebenso selbstverständlich durchkreuzt wie die interkontinentale Süd-Nord-Distanz zwischen Rio und Berlin oder London – und dies gilt nicht nur für ihre physische Präsenz, sondern auch für daran gekoppelte Diskurse, urbane Imaginationen und Programme des Regierens. Zu diversen ihrer Shows und Partys in Rio und Berlin bin ich ihnen unter anderem im Rahmen eines dreijährigen Lehrforschungsprojekts gemeinsam mit Studierenden gefolgt (Lanz u.a. 2008). Auch dieses Kapitel enthält kleinere bereits publizierte und für das Buch überarbeitete Abschnitte (vgl. Lanz 2004, Lanz u.a. 2008).

Kapitel 5 rollt die Frage des Regierens aus der individuellen Sicht einer in der Favela aufgewachsenen Bürgerrechtsaktivistin auf. Ihr vielseitiges Engagement reicht bis in die 1970er Jahre zurück und legt so ein breit verzweigtes Geflecht frei, in dem sich das Politische der Favela manifestiert. Von 2003 bis 2017 habe ich dafür fünf biografische Interviews mit ›Maria‹ geführt. Darin fächerte sie ihre Erinnerungen an eine Vielzahl kollektiver und individueller Kämpfe auf und betete sie in ihre persönlichen Sozialisations- und Subjektivierungsprozesse ebenso ein wie in die seit der Militärdiktatur erlebten Transformationen des fremd- und selbstgesteuerten Regierens der Favela. Das rein biografische Kapitel schildert ihr subjektives Erleben, individuelles Erleiden und kollektives Bekämpfen der die Favela prägenden Regierungsmuster möglichst dicht entlang ihrer eigenen Artikulation, ohne sie mit theoretischen Überlegungen zu verknüpfen. Seine Endfassung gründet auf unserer gemeinsamen Diskussion eines für Maria in das Portugiesische übersetzten Entwurfs des Kapitels.

Die umfassendsten ethnografischen Beobachtungen starteten schließlich 2010 in zwei parallellaufenden Forschungssträngen in dem aus mehreren zusammengewachsenen Favelas bestehenden Complexo de Manguinhos. Der erste Strang untersuchte Transformationsprozesse des lokalen Regierens im Zuge der Implementation eines staatlichen Urbanisierungsvorhabens sowie des Übergangs der Territorialherrschaft von einer Drogengang zu einem militärpolizeilichen Befriedungsregime (Kap. 6). Dagegen fokussierte der zweite Strang, für den ich neben Manguinhos auch im nahegelegenen Complexo da Mangueira geforscht habe, im Alltag verankerte Regierungsmuster der von der Pfingstbewegung dominierten lokalen Religionsgemeinschaften (vgl. dazu auch Lanz 2016). Ihre selbstgeschaffenen Infrastrukturen und ihre eng mit einem zweitklassigen Bürgerschaftsstatus verknüpften Macht- und Selbsttechnologien habe ich als originäre religiöse Fabrikationen der Favela untersucht (Kap. 7).

Ethnografisches Forschen als Kooperation

Diese über einen mehrjährigen Zeitraum tief in die Favela eintauchenden Untersuchungen wären ohne lokale Kooperation für einen europäischen Akademiker kaum möglich und zudem forschungsethisch problematisch gewesen. Diese Kooperation wiederum verschob die klassische Neutralitätsposition der teilnehmenden Beobachtung ein Stück weit in Richtung einer Aktionsforschung, die Bruchstellen herrschender Stadtpolitik aufzuspüren sucht, um sie mit »Kämpfen, Widerständen und Wünschen der Menschen in Verbindung zu setzen« (Füllner 2014: 87). Zum einen habe ich, um es mit Foucaults Worten auszudrücken, eine Kritik meiner in den Favelas lebenden Partner:innen daran, »so und von denen regiert zu werden«, geteilt. Zum anderen ging es um eine akademische »Kritik, die nicht neutral ist, sondern Wissen und Theorie, so wie sie produziert werden, zu verunsichern und zu destabilisieren sucht, und die versucht, inmitten einer Reihe von persönlichen, institutionellen, historischen und kulturellen Einschreibungen und Zwängen neue Untersuchungslinien zu rekonstruieren und zu entwickeln« (McFarlane 2010: 738).

Die ethnografischen Erkundungen verliefen ab 2010 in enger Zusammenarbeit mit einer in der Favela aufgewachsenen Aktivistin, die sich seit Jahren für die Belange ihrer Bewohnerschaft eingesetzt hatte. Die für das Buch lieber im Anonymen verbleibende A. stieg mit der Motivation in den Prozess der Forschung ein, das dabei erworbene Wissen über die Machttechnologien der Favela für ihr eigenes politisches Engagement nutzen zu können. Während das »Gütesiegel« meiner europäischen Universität den Zugang zu Interviews mit Bediensteten staatlicher Institutionen bis hin zur Polizei eröffnete, ermöglichte es A.s Renommee als langjähriger Aktivistin, überhaupt auf diese Weise in der Favela zu forschen. Auch die Bereitschaft jeglicher Akteure, sich auf narrative Interviews über ihr lokales Wirken einzulassen, ist auf ihre Partizipation zurückzuführen. Denn schon der Zugang in eine Favela, die von einer Drogengang beherrscht wird, und dort der bloße Aufenthalt eines als *gringo* bezeichneten Europäers ist kompliziert. Das forschende an den Ecken »herumhängen« und Fragen stellen erfordert in jedem Fall eine über Mittelspersonen erteilte Genehmigung des herrschenden Drogenbosses.

Im hochgradig sensiblen Feld einer von Gewaltstrukturen, versteckten Machtverhältnissen und informellen Regeln geprägten Favela folgen analytische Deutungen eines von außen kommenden Forschers ohne eine solche Zusammenarbeit fast unweigerlich seinem fremden Blick sowie einem von Interviewten generierten Geflecht aus Slang, verschlüsselten Informationen, Gerüchten, Irreführungen und biografischen Inszenierungen. Die daraus resultierende Gefahr, zentrale Muster der Favela zu missdeuten, begegneten wir mit einem methodischen Ansatz, der in Gesprächen mit Bewohner:innen unser Forschungsinteresse offenlegte und zugleich alle persönlichen Informationen nutzte, die aus der intimen Kenntnis der Favela durch meine Co-Forscherin stammten.

Neben den maßgeblichen Repräsentant:innen der in unsere Untersuchungsor- te intervenierenden Staatsorgane haben wir dort viele einfache Leute und die aller- meisten lokalen Führungspersönlichkeiten teilweise mehrfach interviewt. Oft hat- ten diese narrativen Gruppen- oder Einzelinterviews den Charakter von Gesprä- chen mit alten Bekannten über frühere Zeiten, bei denen die in der Favela Geblie- benen die ehemalige Bewohnerin und den fremden Forscher über persönliche und lokale Entwicklungen informierten. Besonders sensible Informationen lieferten sie häufig nur in meiner Abwesenheit. Die Interviews und die ethnografisch erhobe- nen Daten reflektierten wir in ausführlichen, von mir in Forschungstagebüchern dokumentierten Gesprächen. Nicht selten wurde meine Co-Forscherin während der Interviews um ihren Rat gefragt, wenn es um behördliche Regeln, juristische Fragen und polizeiliche Interventionen oder auch um persönliche Konflikte oder Probleme ging. In solchen Momenten, in denen wir aus einer bürgerrechtlichen Perspektive über Handlungsoptionen der Interviewten diskutierten oder Ratschlä- ge erteilten, erhielt die Forschung einen interventionistischen Charakter. In einem meiner Forschungstagebücher habe ich dies wie folgt beschrieben:

»Unsere Forschung ist vor allem von A.s Hartnäckigkeit, Neugier und Beharrlich- keit geprägt. Ihrer Energie ist es zu verdanken, dass wir einen tiefen Einblick in lokale Strukturen und Aktivitäten gewinnen und mit so gut wie allen relevanten Akteuren sprechen können. Dazu gehören reguläre wie Vorstände der Ortsverei- ne oder Kirchen, Verantwortliche der NGOs oder der intervenierenden Staatsor- gane bis hin zur Polizei, aber auch führende Mitglieder der Drogengang. A. ist furchtlos und schreckt vor keiner von Gangstern oder der potentiell ebenso ver- brecherischen Polizei ausgehenden Gefahr zurück. Zugleich ist sie äußerst um- sichtig, verantwortungsvoll und transparent. Dabei folgt sie über die gesamte Re- cherche hinweg ihrer eigenen politischen Agenda. Sie sagt selbst, dass es ihr – anders als mir – weniger darum geht, alle relevanten lokalen Strukturen verste- hen zu lernen, da sie die meisten von ihnen sowieso gut kennt. Vielmehr nutzt sie unsere Interviews, Gespräche und Beobachtungen, um ihre politischen Ziele voranzutreiben. Dabei versucht sie immer, Akte der Repression und Gewalt (sei- en es solche des Staates oder der Gangster) sichtbar zu machen und sich aus der Perspektive der Bewohnerschaft für Bürgerrechte einzusetzen. Unsere informel- len Gespräche und »offiziellen« Interviews sind komplizierte Balanceakte, die zum einen Wahrnehmungen und Deutungen der Interviewten in Erfahrung bringen sollen und zum anderen von A. genutzt werden, um Leute juristisch zu beraten, politische Fragen zu debattieren und gemeinsam zu überlegen, wie Widerstand gegen beobachtete Menschenrechtsverletzungen geleistet werden könnte. Auch in Interviews mit Staatsbediensteten oder (ausnahmslos männlichen) Gangstern oder Polizisten versucht A. bei Problemen oder Konflikten, über die wir teilweise in anderen Gesprächen informiert worden sind, im Sinne der Bewohner:innen der

jeweiligen Favela zu vermitteln. Sie ist in der Lage, mit allen zu sprechen, in alle Richtungen zu kommunizieren. Alles was sie seit Beginn unserer Forschung jenseits des Privaten tut, scheint mir Bestandteil ihres Aktivismus zugunsten, wie sie es nennt, der ›einfachen Leute‹ aus der Favela zu sein.«

Mit Blick auf die gewaltbasierten Herrschaftsformen in den untersuchten Favelas war dieses Sprechen mit allen Akteuren potentiell problematisch, da es gefährliche Erwartungen gegenseitiger Gefälligkeiten generieren kann. Um dies zu vermeiden, verzichtete ich etwa darauf, ›im Feld‹ zu wohnen, da eine Wohnung nur über Mittelspersonen des Drogenbosses zu erhalten gewesen wäre. A. arrangierte zwar Gespräche mit Gangstern, kommunizierte aber, um uns nicht in ein korrumpierendes System gegenseitiger Gefälligkeiten zu verwickeln, unverkennbar unsere Unabhängigkeit. Als Zeichen dafür akzeptierten wir in solchen Fällen etwa keinerlei Einladung und brachten selbst Trinkwasser mit oder bezahlten es selbst.

Unserer mit Bekannten diskutierten Entscheidung für A.s Anonymität im Buch speist sich neben politischen Motiven aus der Sorge um ihre persönliche Sicherheit. Wir trafen sie, nachdem sie gegen Ende unserer Recherchen einige erworbene Informationen eingesetzt hatte, um korrupte Machenschaften, in die Staatsbedienstete und mächtige Ortsansässige verwickelt waren, öffentlich zu problematisieren. Zwar lebte A. zu dieser Zeit nicht mehr in der Favela, als aus ihr kommende Aktivistin war sie gleichwohl mehr als ein europäischer Universitätsangehöriger der Gefahr ausgesetzt, von herrschenden Gewaltakteuren bis hin zu Polizeiorganen bedroht zu werden, wenn sie im Zuge von durchgesickerten Informationen ihre Sicherheit gefährdet sehen. A.s politische Entscheidung, erworbenes Wissen für ihre aktivistische Praxis zu verwenden, beendete so letztlich unsere Möglichkeit, die ethnografische Forschung an bestimmten Orten fortzusetzen. Sie offenbart eine der möglichen Konsequenzen jener interventionistischen Positionierung, die nicht nur das Wissen über das Regieren der Favela zu verändern, sondern auch einem darauf einwirkenden bürgerrechtlichen Engagement zu dienen suchte.

Mit dieser forschungsethischen und letztlich politischen Selbstverortung habe ich nicht die Rolle des Forschenden »als In- und Outsider in einem« für ein »selbstreferenzielles Postulat des völligen Verschmelzens« aufgegeben oder versucht, das »forschende Ich« zum Verschwinden zu bringen (Huffs Schmid 2015: 74). Vielmehr habe ich eigenständige wissenschaftliche Analysen unter anderem in Auseinandersetzung mit einer lokalen Partnerin generiert und hier als Autor verschriftlicht. Sie sollen der vorgefundenen urbanen Vielstimmigkeit auch dadurch gerecht werden, dass sie »weniger von Gewissheiten als vom Unverständlichen, weniger vom Eindeutigen als vom Mehr- oder Uneindeutigen« (ebd.) ausgehen. Für ihren »ethnografischen Realismus« einer »komplexen und vielschichtigen narrativen Konstruktion, die detaillierte Feldnotizen, lebendige Dialoge, kritische theoretische Analy-

sen und Fotografie kombiniert« war, um es mit Filip de Boeck (2014: 561) auszudrücken, Empathie von entscheidender Bedeutung.

Fotografische Erkundungen des Regierens der Favela

Welche Überlegungen haben nun dazu geführt, mich trotz der problematischen Traditionen und Fallstricke der fotografischen (Fremd-)Repräsentation der Favela dafür zu entscheiden, für das Buch das »sehr gefährliche Gebiet« (Walter Benjamin) der Fotografie zu betreten? Fotografische Bilder, um zunächst eine negative Abgrenzung vorzunehmen, dienten mir nicht als empirische Daten, die mit einer visuellen Methodologie (vgl. etwa Rose 2012) auszuwerten gewesen wären, denn als solche habe ich sie schlichtweg nicht erhoben. Die abgedruckten und textlich knapp begleiteten Fotoserien befinden sich daher als gleichsam autonome Parallelerzählungen außerhalb der Textkapitel des Buches.

Ebenso wenig ging es mir um eine Fotografie als »echte Dokumentation«, die Martha Rosler (2005: 27) als »agitatorische« Stellungnahme versteht oder, um es mit John Heartfield auszudrücken, um eine »die Fotografie als Waffe« nutzende Gesellschaftskritik (zit. in Stiegler 2010: 226). Angesichts der historischen Rolle der (Dokumentar-)Fotografie für die Fremdrepräsentation der Favela erschiene mir eine solche Positionierung, ohne in eines der kommunitären Bildprojekte eingebunden zu sein, als anmaßend.

Um es mit dem Fotografen und Essayisten Luigi Ghirri (2013) zu formulieren, habe ich die Fotografie zunächst eingesetzt, um »durch Bilder zu denken« und um, in einem weiteren Schritt mit John Berger und Jean Mohr (2000 [1982]), auf »eine andere Art zu erzählen«. Seit vielen Jahren begleitet mich die Kamera bei empirischen Stadterkundungen. Dabei liegt ihre erste Funktion darin, mir meiner eigenen Wahrnehmung der urbanen Umgebung bewusst zu werden. Allein die Entscheidung darüber, welche Kamera ich mitführe, an welchen Orten und in welchen urbanen Situationen ich die Kamera sichtbar in der Hand trage, wo ich sie unsichtbar in meiner Tasche lasse und wo ich sie zum Fotografieren an mein Gesicht hebe, lehrt mich einiges sowohl über den Charakter der urbanen Atmosphäre, in der ich mich befinde, als auch über meine mitgebrachten Vorstellungen davon. »Wenn ich eine Fotografie mache«, so Stephen Shore (2015: 132), »speisen meine Wahrnehmungen mein geistiges Modell«, also jenes zumeist unbewusst wirkende Bild im Kopf, »das sich vielerlei Anregungen verdankt und auf Einsicht, Konditionierung und Weltverständnis basiert« (ebd.: 117). Dabei setzt das Fotografieren als »komplexe, fortgesetzte, spontane Interaktion aus Beobachtung, Verstehen, Imagination und Absicht« eine »Rückkopplungsschleife« in Gang, in der das geistige Modell den Wahrnehmungen nachgibt, was wiederum die fotografischen Entscheidungen verändert und schließlich in »Modellanpassungen« (132) mündet.

In der Favela blieb die – meist kleine – Kamera in den ersten Jahren die allermeiste Zeit in der Tasche, einem geistigen Bild folgend, das zwischen voyeuristischem Begehren – etwa nach »spektakulären Motiven« – und dessen selbstkritischer Reflexion, zwischen dem internalisierten Diskurs der No-go-Area und dem faktischen Bilderverbot durch die Drogengangs changierte. Gleichwohl entstanden nach und nach Bilder, deren fotografische Entscheidungen ebenso wie ihre anschließende Betrachtung erheblich dazu beitrugen, meine Deutungen der Favela sowie die an sie gestellten Fragen und daraus generierten Konzepte zu entwickeln. Ähnlich argumentieren Nick Emmel und Andrew Clark (2011: 39) in ihrem Dialog über den Nutzen des Fotografierens bei Stadterkundungen: Mit den gemachten Bildern ließe sich eine »reflexive Auseinandersetzung mit dem Forschungsfeld kartieren. Sie sind eine Art visuelles Forschungstagebuch, das Anhaltspunkte dafür bietet, wie wir im Laufe der Forschung auf das Feld reagieren. Sie schärfen unseren Blick durch die Rahmung des Feldes im Sucher.«

Alle hier abgedruckten Fotografien sind in der zweiten Forschungsphase ab 2010 entstanden. Lange habe ich den Fotos lediglich eine Rolle als visuelle Feldskizzen zugestanden und teilweise reicht ihre technische Qualität wegen der vorgefundenen Beschränkungen kaum darüber hinaus. Mit Walter Benjamin (1931: 252) sollten die Bilder das »Optisch-Unbewußte« erfahrbar machen, das ihnen zugrundeliegende geistige Modell dekonstruieren oder das »Fünkchen Zufall« finden, »mit dem die Wirklichkeit den Bildcharakter gleichsam durchsenzt hat«. Denn die Fotografie öffne die »physiognomischen Aspekte, Bildwelten, welche im Kleinsten wohnen, deutbar und verborgen genug, um in Wachträumen Unterschlupf gefunden zu haben, nun aber groß und formulierbar« geworden sind (ebd.). Sie bringt auch unkalkulierbare Aspekte zum Vorschein, die während der Aufnahme nicht beabsichtigt sind oder nicht einmal gesehen werden, sondern erst bei der späteren Betrachtung eines Bildes auffallen.

Welcher fotografische Ansatz hat sich nun im Zuge solcher »Rückkopplungsschleifen« herausgeschält? Auch um diese Frage zu diskutieren, greife ich zunächst zurück auf Walter Benjamin und seine Deutung des Werks von Eugene Atget, der im späten 19. Jahrhundert in den Straßen von Paris zu fotografieren begann (vgl. Adam 2008). Atget habe »das Verschollene und Verschlagene« gesucht, seine Bilder hätten sich »gegen den exotischen, prunkenden, romantischen Klang der Stadtnamen« (Benjamin 1931: 260) gewandt, fast alle von ihnen seien leer, stimmungslos, zeigten die Stadt »ausgeräumt wie eine Wohnung, die noch keinen neuen Mieter gefunden hat« und bildeten die Vorhut einer surrealistischen Fotografie, die dem »politisch geschulten Blicke das Feld frei[macht], dem alle Intimitäten zugunsten der Erhellung des Details fallen« (ebd.: 261f.). Auch für Rio de Janeiro und seine Favelas galt aus meiner Sicht, dass ihnen eine bildliche Überrepräsentation exotische Identitäten und »prunkende Stadtnamen« angehaftet hatte, deren »stickige Atmosphäre« (260) gleichsam einer fotografischen Entleerung bedurfte.

Als weiteres Vorbild diente mir die fotografische Position von Luigi Ghirri, der ab den 1970er Jahren Alltagsdetails in suburbanen Settings von Norditalien in den Blick nahm. Ghirri (1986: 116) suchte nach einer »Art von Fotografie, die in der Lage ist, Bilder und Darstellungen zu konstruieren, so dass das Fotografieren der Welt auch ein Weg sein kann, sie zu verstehen. Eine Art der Fotografie, die nicht verletzt, urteilt, verbirgt, versteckt oder transformiert«, die den erfassten Orten »keine vorgefertigten Identitäten, voreilige Eindrücke, [...] präzise topografische Bezüge oder private Visionen zuschreibt« (ebd.). Ghirris Bilder sollten vielmehr Landkarten, Pläne und Fotografien zugleich sein (vgl. Borja-Villel u.a. 2018: 8). Seine seriellen fotografischen Erzählungen entlockten einem industrialisierten und standardisierten, einem von Konsum und Entfremdung geprägten suburbanen Alltag immer »eine Art von Anteilnahme, Zärtlichkeit und, was vielleicht am Wichtigsten ist, Humor« (Pelizzari 2018: 30).

Ein ähnlich suchende und teilnehmende, nicht urteilende, sondern auf ein Verstehen urbaner Strukturen abzielende Fotografie, die mit Blick auf den Gegenstand meines Buches zudem thematisch nahe liegt, findet sich bei den langjährigen Projekten, für die José Camilo Vergara auf anthropologische Methoden des Forschens zurückgreift. Der Titel seines Buches *How the Other Half Worships* (Vergara 2005) etwa referiert nicht von ungefähr Jacob Riis' berühmtes Werk *How the Other Half Lives* von 1890 über die Lebensbedingungen in New Yorks Armenvierteln. Als Fotograf und Soziologe dokumentiert Vergara darin seine 30-jährigen Recherchen über die materiellen Kulturen religiöser Gemeinschaften in armen Nachbarschaften US-amerikanischer Städte. Er kombiniert seine Fotografien mit einem breit verzweigten, in Teilen eher einer Materialsammlung als einer linearen Argumentation gleichenden Text. Darin setzt er von Interviews über Feldnotizen bis hin zu Broschüren und Gebeten jegliches Textmaterial ein, das er neben seinen Fotografien erhoben hat. Ein besonderes Augenmerk seiner Bilder liegt auf der Materialität von Kirchengebäuden und der sie bevölkernden Artefakte und (Wand-)Bilder. Dabei arbeitet Vergara mit einer Re-Fotografie, die über einen langen Zeitraum immer wieder die gleichen Gebäude ablichtet und so ihre mannigfaltigen Transformationen dokumentiert.

Meine Entscheidung, drei fotografische Bildserien in das Buch aufzunehmen, folgte vor diesem Hintergrund zunächst deren Potenzial, affektive urbane Landschaften einzufangen. Eignen sich lineare Aufzeichnungen alleine kaum, um die Paradoxien des urbanen Lebens in der Favela zu veranschaulichen, können diese mithilfe der Fotografie als »Sets von Interdependenzen zwischen Figuren, Orten, Segmenten, Farben, Räumen, Stimmungen und Affekten« (De Boeck/Pliessart 2004: 23) erzählt werden. Zumindest ein Stück weit lässt sich so »die Kluft zwischen Theorie und gelebter urbaner Erfahrung« überbrücken (De Boeck/Simone 2015: o.S.).

Die »Unmittelbarkeit der Bildsprache und des Bildarrangements« (Färber 2013: 208) sowie die aus der Diskontinuität »zwischen dem aufgezeichneten Augenblick und dem Augenblick des Anschauens« rührende Vieldeutigkeit einer Fotografie versperren sich zwar einer erklärenden Analyse (Berger 2000 [1982]: 88). Gleichwohl liegt »in jedem Akt des Sehens [...] die Erwartung von Sinn« (ebd.). Anders als der »Wunsch nach einer Erklärung« fragt diese Erwartung danach, »was die Erscheinungen vielleicht selbst offenbaren werden« (ebd.: 117). Dabei können die fotografierten Erscheinungen in Form von aneinandergereihten Bild-Sequenzen »Ideen entstehen lassen« (122), so argumentiert John Berger. Denn als diskontinuierliche Reihen fotografischer »Augenblicks-Entscheidungen« ermöglichen sie es, »quer durch sie hindurch zu lesen und so einen synchronen Zusammenhang herauszufinden. Einen Zusammenhang, der anstatt zu erzählen, Ideen hervorruft« (128). Diese Ideen, die aus dem Besonderen einer Fotografie etwas Allgemeingültiges herauslesen, folgen nicht der Absicht des Fotografen, sondern der Lesbarkeit des Bildes; oder genauer »der Unterscheidung, dem Grenzstrich zwischen Lesbarkeit und Unlesbarkeit. [...] Wir denken oder fühlen oder erinnern uns *durch die Erscheinungen hindurch*, die in der Photographie [sic!] aufgezeichnet sind, und *mit* der Idee von Lesbarkeit-Unlesbarkeit, die durch sie hervorgerufen wurde [Herv. i.O.]« (124)

Bezogen auf die Affektivität der urbanen Landschaft ermöglichen es Fotografien also nicht nur, diese zu erfühlen oder zu erfahren, sondern auch durch sie und mit ihnen zu denken und zu verstehen und dies in Ideen auszudrücken. Sie geben »mit Blick auf den urbanen Raum beispielsweise Aufschluss über Muster, Strukturen oder Brüche, lassen analytische Kategorien entstehen oder bringen die Koexistenz von Verschiedenem und Heterogenem ans Licht« (Huffs Schmid 2015: 405). Stadtforschung durch und mit Fotografie ermöglicht es so, Dimensionen der »Materialität, Medialität und Performativität« urbaner Räume und Prozesse zu thematisieren, Mehrdeutigkeit auszuhalten und einen »auf Gewissheit, Information und Dokumentation beruhenden Wissensbegriff« aufzuweichen (ebd.: 406).

Für die Urban Studies untersuchte Anne Huffs Schmid in ihrer Studie über Gelerterinnerung im urbanen Raum von Mexiko-Stadt und Buenos Aires detailliert die Frage: »Was kann die Fotografie, was der Text nicht kann?« (409) Anders als ich analysierte sie allerdings ihre Bilder zumindest teilweise als empirische Daten. Mit Blick auf den konkreten (Mehr-)Wert der Fotografie arbeitete sie sieben ineinander verflochtene Dimensionen heraus, mit denen sich auch hier bereits verhandelte Aspekte zusammenfassen lassen. Die Kamera zeichnet erstens Gesehenes ebenso wie Ungesehenes auf und zwingt uns, indem sie uns fotografische Entscheidungen abverlangt, den Blick zu schärfen und zu richten. Im Gegensatz zur Linearität des Textes vermag es die Fotografie zweitens, Chronologie zu negieren, dagegen eigene Sequenzen zu erfinden sowie »Gleichzeitigkeit darzustellen, indem sie mit Paradoxien und zufälligen Nebeneinanderstellungen arbeitet« (De Boeck/Plissart

2004: 23). Drittens kann sie das Gesehene in »räumlichen Konstellationen, Nähe und Distanzen, Bauten und Körper verorten« (Huffschmid 2015: 414). Auch weil ihr monokularer Blick den dreidimensionalen Raum auf eine Fläche projiziert, so Stephen Shore (2015: 42), stellt die »fotografische Vision« neue Verbindungen zwischen Körpern und Objekten her. Dies gilt viertens auch für die Frage, wie »Körper und Blicke im Raum angeordnet sind, wie sie sich aufeinander beziehen und welche Blickachsen und -räume hier entstehen« (Huffschmid 2015: 416).

In ihrer Betrachtung wiederum lassen sich Fotografien fünftens auf unsere geistigen Bilder und Erwartungen befragen, die ihnen zugrunde liegen, und helfen uns dabei, diese selbstreflexiv zu dekonstruieren. Sechstens, und dies ist für das Fotografieren in der von Bilderverboten und Zugangsbeschränkungen gezeichneten Favela von hoher Bedeutung, führt es »automatisch in den Grenzbereich des Sicht- und Abbildbaren: Was ist zu sehen und was gerade nicht?« Wo reichen Wissen und Imagination über das fotografisch Abbildbare hinaus und wie lassen sich »solche bilderlosen Zonen markieren« (ebd.: 422)? Wie kann das Unsichtbare der Stadt, »die sich als Ganzes nicht zu erkennen gibt«, herausgearbeitet werden (Färber 2013: 207f.) – eine Frage, der etwa der Foto-Text-Essay *Paris ville invisible* von Bruno Latour und Emilie Hermant (1998) nachgeht. Schließlich eröffnet die Fotografie siebtens die »Möglichkeit der Montage, also des Zusammenstellens und Editierens signifikanter Serien und Sequenzen« (Huffschmid 2015: 425), mit denen sich Muster, Verläufe, Brüche und Metamorphosen erzählen oder performativ konstruieren und so mit Ideen verbinden lassen.

Schließlich bleibt die Frage zu klären, welcher Logik die drei abgedruckten Bildserien folgen. Bei ihrer Auswahl und sequentiellen Anordnung ging es mir darum, Machtverhältnisse in der Favela mit Blick auf ihre sich im materiellen Raum manifestierenden Formen und Spuren zu erfassen. Dabei scheinen existierende Ausprägungen einer ›Macht über‹ ebenso auf wie solche einer ›Fähigkeit zu‹ und von diesen sowohl disziplinäre als auch Strukturen des Begehrens folgende Formen.

Beim ersten Durchforsten meines fotografischen Archivs folgte ich allerdings keiner Frage oder Hypothese. Vielmehr ähnelte der Prozess Claude Lévi-Strauss' Erzählung über das Ordnen seiner Karteikarten mit Feldforschungsnotizen: »Wenn er etwas verstehen wolle und nicht weiterkomme, nehme er einen Stapel Karten aus der Schachtel und lege sie wie in einem Geduldsspiel aus. Die zufälligen Kombinationen halfen ihm, sein Gedächtnis wiederherzustellen und gaben ihm immer einen neuen Blickwinkel auf die Sache.« (Wildner 2014: 65) Ähnlich dazu schälte sich aus dem seriellen Neuordnen meiner Bilder allmählich die Idee heraus, dass die Fotos in Form dreier Serien zum Verständnis des Regierens der Favela beitragen könnten, obwohl diese Problematik dem Akt des Fotografierens nicht bewusst zugrunde gelegen hatte.

Die vielfältige Materialität der Wohngebäude, die die erste Serie verhandelt, verweist auf das Begehren nach einem bedarfsgerechten und ästhetisch gestalteten Wohnraum ebenso wie auf Fähigkeiten und Grenzen, ihn mit verfügbaren Ressourcen zu errichten. Zugleich scheint die Macht staatlicher Apparate auf, in die Favela zu intervenieren. Anhand von alltäglichen Spuren, Zeichen und Artefakten im Raum der Favela dreht sich die zweite Serie um Fragen der Sicht- und Unsichtbarkeit sowie der materiellen Manifestation ihres Regierens. Jenseits der widerständigen Einbildungskraft des Imaginären scheinen hier auch Herrschaftstechnologien einer auf Gewalt gründenden souveränen Macht auf. Mit Blick auf pfingstreligiöse Gemeinschaften schließlich lassen sich in der dritten Serie konstruierte räumliche Atmosphären – oder »Affektive« (Seyfert 2011) – erfahren, deren affizierende Macht sich auf das religiöse Regieren nicht nur ihrer Gläubigen, sondern auch der Favela generell richtet.

Dezentrierung statt Objektivierung und Synthese

Auch für die Favela trifft zu, was Filip de Boeck (ders./Plissart 2004: 8) über Kinshasa geschrieben hat: Sie »wehrt sich gegen Objektivierung, Kolonisierung, Synthese und Zusammenfassung. Sie bleibt ständig unscharf, [...] schwer zu bändigen und ist unmöglich in einem Master-Narrativ zu erfassen. Sie entzieht sich jeder Ordnung, die man ihren Realitäten auferlegt.«

All dies zu tun, strebt das Buch nicht an. Wie beschreiben fokussiert es nicht exotisierend auf die Lebensweisen der »Gefährdeten« (Loïc Wacquant) oder den topografischen Charakter ihrer Territorien. Es versucht weder die Handlungsmacht der Bewohnerschaft zu heroisieren, noch die sie unterdrückenden Apparate hermetisch zu deuten. Es untersucht vielmehr das Regieren der Favela im Sinne der Kontaktpunkte zwischen dem Regieren des Selbst und dem regiert werden durch Andere, zwischen souveräner und disziplinärer »Macht über« und einer aus dem Begehren resultierenden »Fähigkeit zu«. Es richtet seinen Blick so breit als möglich auf die Vielfalt der darin verwickelten Akteure und Kräfte, Körper und Dinge, Ströme und Strukturen, der ineinander verwobenen Artikulationen und Manifestationen des Politischen, Kulturellen und Religiösen. Als multiperspektivisches Bündel prozessorientierter Tiefenbohrungen in urbanen Peripherien von Rio de Janeiro reagiert es nicht zuletzt auf Kritiken an den blinden Flecken der westlichen Stadtforschung mit Blick auf urbane Realitäten im Globalen Süden.

Dabei umkreisen und umzingeln die empirischen Erkundungen ihren Gegenstand in unterschiedlichen Praxisfeldern und nähern sich ihm in mehreren Anläufen aus je neuen Perspektiven. Die historischen Kapitel 2 und 3 erschließen die Favela als Interventionsfeld aus einer eher chronologischen, urbane Strukturen breitest möglich erfassenden Logik. Kapitel 4 begegnet der Fragestellung über den Umweg der Imaginationen, welterschaffenden Praktiken und Repräsentationskämpfe

ihrer Subkulturen, Kapitel 5 fasst sie aus der Perspektive einer kämpferischen individuellen Biografie frontal ins Auge. Kapitel 6 untersucht die Vielfalt und Vieldeutigkeit von Machtformen, Regierungstechnologien und Infrastrukturen in Form einer territorialen Analyse. Kapitel 7 schließlich umkreist das Feld des Fremd- und Selbstregierens über den Umweg religiöser Programmatiken, Praktiken und Imaginationen. Die fotografischen Serien schließlich bauen an den Grenzen zwischen Sicht- und Unsichtbarkeit auf das, was die Erscheinungen selbst offenbaren oder was sie gerade nicht zeigen. Sie gründen auf dem affizierenden Potenzial der Bilder, mit ihrer »anderen Art zu erzählen« (John Berger) ein Gespür und Ideen für das Regieren der Favela zu generieren.

Mit Filip de Boecks (2014: 565) Blick auf das *Global-Prayers*-Vorhaben, in das ein großer Teil der Wissensproduktion des Buches eingebettet war, können dessen »verschiedenen Bahnkurven« schließlich als Versuche gelesen werden, für die Favela die Realitäten darzustellen, innerhalb derer die Menschen kollektiv wie individuell handeln können oder auf die sie zu reagieren gezwungen sind. Sie verweisen eher auf ihre »Fähigkeit des Aufstrebens« (Arjun Appadurai) als sie uns »eine Lesart des urbanen Lebens als Abschluss, Endstation oder Endzeitpunkt auferlegen« (De Boeck 2014: 565). Und sie gründen auf der Überzeugung, dass sich die Vieldeutigkeit und die Paradoxien der Favela nur mit einer dezentrierenden, durch vorsichtige »Umzingelungs-, Umgehungs-, Ausweich- und Flankenbewegungen gekennzeichneten« Betrachtungsweise erfassen lassen (ebd.: 564). Als strukturierende Mittel, um sie auf diese Weise zu erzählen, stehen »Paradox, Kontrast und Nebeneinanderstellung« (562) zur Verfügung. Das Ende dieser Erzählung kann so keine analytische Synthese, sondern lediglich ein neue Fluchtlinien eröffnender Ausblick sein.

2. Der Behauptungskampf der Favela gegen den Zermürbungskrieg der bürgerlichen Stadt

Im Jahr 1897, so will es der mittlerweile durch den Nachweis früherer Siedlungen widerlegte Mythos, sei die erste Favela in Rio de Janeiro entstanden (vgl. Fessler Vaz/Berenstein Jaques 2003). Zurückkehrende Soldaten, die im Canudos-Krieg die religiöse Bewegung von Antônio Conselheiro niedergeschlagen hatten, erhielten die behördliche Erlaubnis, den benachbart zur zentralen Kaserne gelegenen Morro da Providência zu besiedeln. In Erinnerung an den Ort ihrer siegreichen Schlacht nannten sie diesen in Morro da Favela um. Ab 1920 begannen lokale Zeitungen irreguläre Ansiedlungen, die sich mit Rio de Janeiros radikalem Stadtumbau durch den Präfekten Pereira Passos ausgebreitet hatten, als Favela zu bezeichnen. Nach Pariser Vorbild hatte dieser Baron Haussmann der Tropen ab 1902 breite Schneisen durch das historische Stadtgewebe schlagen und die *cortiços* (dt. Bienenstöcke) genannten Arbeiterbehausungen abreißen lassen und auf diese Weise etwa 20.000 Obdachlose produziert. Viele von ihnen konnten sich neue Wohnungen in der Vorstadt nicht leisten und fingen an, aus gefundenen Materialien eigene Hütten zusammenzusetzen. Da Passos den Selbstbau in Vororten verboten hatte, blieben ihnen dafür nur die steilen, als unbebaubar geltenden Hügel der Stadt.

Schon ihr Ursprung verweist also die gängige Vorstellung, die Favela hätte sich unabhängig und in Abwesenheit vom Staat entwickelt, in das Reich der Mythen. Vielmehr war das Phänomen Favela immer kausal mit staatlichen Institutionen und offizieller Politik verflochten. Keineswegs aber waren die *»favelados«* darin wehrlose Opfer, vielmehr bildeten sie feinmaschige *comunidades*, die der ihnen feindlich gestimmten Gesellschaft listreich trotzten. Schließlich, nach einem 100-jährigen Kampf, habe die Favela gesiegt, konstatieren Alba Zaluar und Marcos Alvaro (1998: 21) am Ende des 20. Jahrhunderts, um sogleich einzuschränken, dass dieser Kampf angesichts der nur langsam voranschreitenden Urbanisierung, dem Terror von Drogenbanden und Polizei sowie internen sozialen Konflikten längst nicht beendet sei. Was allerdings kann unter den Umständen einer anhaltend »eingeschränkten, hierarchisierten und fragmentierten Bürgerschaft« ihrer Bewohnerschaft heißen, die Favela habe gesiegt (Machado da Silva 2002: 221ff.)? Ich versu-

che im Folgenden, diese Frage anhand einiger historischer Schlaglichter des politischen Kampfes um sie zu diskutieren.

2.1 Kreuzzüge in die Favela

Außer einzelnen Versuchen etwa des einflussreichen Rotary Club, die als »ästhetische Lepra« angesehene Favela auszulöschen, wurde diese bis in die 1930er Jahre eher als hygienisches Randproblem abgetan (Fessler Vaz/Berenstein Jaques 2003). Allerdings hatte sich bis dahin die fortan hegemoniale, auch kritische Debatten beherrschende Diskursfigur einer Dualität zwischen der Stadt und der als minderwertig markierten Favela verfestigt. Der Schriftsteller Lima Barreto etwa warf der offiziellen Politik vor, sie spalte Rio in eine europäische und eine indigene Stadt, für den Sambamusiker Orestes Barbosa existierten »ohne Zweifel zwei Städte in Rio« (Zaluar/Alvito 1998: 12ff.).

Erst in den 1940er Jahren, als die *morros* unter dem Ansturm ländlicher Migrant:innen rapide wuchsen, setzte eine gesellschaftliche Debatte über sie ein. Man verstand die mit Begriffen wie Krankheit, »Plage« oder »krebsartige Geschwulst« markierte Favela nun als moralisches Problem, als freiwillige und gezielte Verweigerung der Zivilisation (vgl. Pfeiffer 1987: 67ff.). Für den Rest des Jahrhunderts sollte sie den imaginären Fluchtpunkt aller katastrophischen Fantasmen über die Stadt bilden: als Hort der Unordnung, als Herd tödlicher Krankheiten und des moralischen Chaos, dem lediglich mit einer strengen ordnungsstaatlichen Moralpolitik beizukommen sei. Orientiert am italienischen Faschismus, zielte der *Estado Novo* des zwischen 1930 und 1945 diktatorisch herrschenden Getulio Vargas darauf, einen neuen brasilianischen Menschen zu schaffen (Pandolfi/Grynszpan 2002). Der sich selbst als »Vater der Armen« bezeichnende Präsident begründete eine populistische Favela-Politik, deren Klientelismus zwischen Sozialpolitik, Kontrolle und Repression pendelte (vgl. Dietz 2000: 156f.). Schon die urbane Bauordnung von 1937 wies den widersprüchlichen Weg dieser politischen Triangel: Die Favelas sollten eliminiert und durch Behausungen mit Mindestgröße ersetzt werden, jeglicher Selbstbau wurde verboten. Gleichzeitig überlegte die Stadtverwaltung, den Zugang nach Rio zu kontrollieren und ankommende Arme in ihre Herkunftsorte zurückzuschicken. Während die kurz davor noch verbotenen Sambaschulen in das offizielle Karnevalprogramm einzogen, exkludierte die Sozialpolitik des *Estado Novo* Personen ohne formale Jobs, schloß Nicht-Alphabetisierte von Wahlen aus und suchte die als »faulenzenden Strolche« verstandenen »*favelados*« in »arbeitsame Menschen« zu transformieren (Pandolfi/Grynszpan 2002).

Erstmalig wurden zu dieser Zeit vier Favelas, die dem Wachstum der noblen Südzone im Wege standen, abgebrochen. Ihre Bewohnerschaft kam in als *parques proletários* bezeichneten provisorischen Barackensiedlungen unter, die als Modell

galten, um die Wohnungsfrage für untere Schichten zu lösen. Allerdings durfte dort nur einziehen, wer seine »gute Lebensführung« verbürgen und eine Arbeitsstelle in der Südzone nachweisen konnte. Die Wohnanlagen waren an ein rigides Umerziehungsprogramm gekoppelt: Wie in einem Lager besaß das Verwaltungspersonal die totale Autorität und verabreichte über Lautsprecher allabendlich moralische Lektionen. Die Siedlungen waren umzäunt, durften nur mit Passierschein betreten werden und schlossen um 22 Uhr die Pforten (Leeds/Leeds 1978). Trotz des Versprechens, diese *parques proletários* regulär zu urbanisieren, mußten sie nach Jahren neuen Spekulationswellen weichen.

Als unbeabsichtigten Nebeneffekt dieser staatlichen Interventionen begannen sich die in der Favela Lebenden als politische Akteure zu formieren (Baumann Burgos 1998). Ab 1945 gründeten sich in den *comunidades* Pavão-Pavãozinho, dem Morro do Cantagalo und dem Morro da Babilônia, die in fußläufiger Entfernung der berühmten Strände von Copacabana und Ipanema noch heute existieren, Vereinigungen, welche sich der drohenden Räumung widersetzen. Häufig kompensierten die Bewohnerschaften der Favelas ihr mangelndes politisches Drohpotenzial mit subtilen Maßnahmen. So gaben sie neuen Siedlungen offiziell klingende oder prestigehaltige Namen, um Stigma und Räumungsgefahr zu bannen. Parque Proletário Acari heißt etwa eine 1942 gegründete Siedlung im industriellen Norden der Stadt (vgl. Alvito 2001: 281). Nachdem Brasilien 1945 zur parlamentarischen Demokratie zurückgekehrt war, formulierten die Bewohnerschaftsvereine erstmals einen Katalog sozialer Rechte für ihre Siedlungen. Als die kommunistische Partei in den Kommunalwahlen von 1947 zur drittstärksten Kraft anwuchs, begann das städtische Bürgertum die Favela auch als politische Gefahr zu fürchten und hielt es – so ein Slogan jener Zeit – für notwendig, »den Hügel hinaufzusteigen bevor von dort Kommunist:innen herunterkommen«. Da die Parteien die wahlpolitische Bedeutung der Favela wahrzunehmen begannen, wick die Repression eher pazifizierenden Maßnahmen, die ihre Existenz tolerierten.

Gleichzeitig begann sich eine soziale und politische Identität des *favelado* herauszubilden: Deren zentrale Referenz gründete nicht in der Armut oder der Klassenposition, sondern auf den Wohnverhältnissen, die bezogen auf juristisch-institutionelle (Illegalität) und moralische Kriterien fremden Gesetzen unterworfen waren (Machado da Silva 2002: 228). Die durch Landbesetzung entstandene Favela war weniger durch städtebauliche oder soziale Kriterien als durch ihre Illegalität geprägt, die ihre Bewohnerschaft zwang, ihre Angelegenheiten durch ein »eigenes paralleles oder informelles Norm- und Rechtssystem« (Karsch 1997: 78) außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zu regeln. Gleichzeitig verfügte sie über keinerlei bürgerliche Rechte bezüglich ihres Wohnorts und so nur über eine Staatsbürgerschaft zweiter Klasse.

Allerdings existierten zwischen offizieller Stadt und illegaler Favela eine Vielzahl quasilegaler, paralegaler oder pseudolegaler Grauzonen (vgl. Souza 1993:

220f.). Die Rocinha, Rios größte Favela, entstand etwa aus einer legalen Parzellierung, die lediglich einige Verwaltungsvorschriften missachtete. Oft stimulierten private Eigentümer:innen die Besetzung ihrer wertlosen Ländereien (Sümpfe, Hügel) über Strohpersonen, die besetzte Parzellen an staatlichen Regularien vorbei verkauften und so Profit generierten. Politiker:innen wiederum traten häufig öffentliche Grundstücke an ihre Klientel ab, um Wählerstimmen zu »kaufen«, später versorgten Staatsbetriebe auch illegale Favelas mit Strom oder Wasser. Da die in der Favela lebenden Menschen im ausbeuterischen, häufig kriminellen Boden- und Immobilienmarkt, den die formale Illegalität produzierte, ihr Wohnrecht meist bezahlten, sahen sich nicht in einer illegalen Situation. Schon 1940 meldete die Tageszeitung *Correio da Manhã*, dass die meisten von ihnen Land von *donos da favela* (dt. Herren, Eigentümer) kaufen mußten, ohne offizielle Dokumente dafür zu erhalten (vgl. Pfeiffer 1987: 67). Denn diese *donos* waren oft *grileiros* genannte Pseudo-Eigentümer:innen, denen der (meist staatliche) Grund und Boden gar nicht gehörte – eine Ausbeutungspraxis, die bis in die Gegenwart andauert.

Ab 1945 eskalierte der politische Konflikt um die Favela-Frage zwischen dem linken und dem rechten Lager. Die schon 1947 wieder verbotene kommunistische Partei (PCB) initiierte Bewohnerschaftsvereine und gemeindete sie als *Union der Arbeiter-Favelados* in die proletarische Bewegung ein. Um die *Morro*-Bevölkerung »materiell und moralisch zu unterstützen«, gründeten Stadtverwaltung und katholische Kirche 1946 dagegen die Stiftung *Leão XIII*. Sie versorgte mehrere Dutzend Favelas mit Wasser und Strom und initiierte ebenfalls Ortsvereine. Diese organisierten als verlängerte Arme staatlicher Apparate allerdings nicht die Interessen der dort lebenden Menschen, sondern sollten sie kontrollieren und Proteste frühzeitig kanalisieren. Ihre Führungsriege wurden dabei in einen klientelistischen Tauschhandel integriert (vgl. Leeds/Leeds 1978).

Mit *Leão XIII*, so Marcelo Baumann Burgos (1998: 29), trat anstelle »des Kampfes um den Zugang zu öffentlichen Gütern der Assistenzialismus, an Stelle der Kritik die Resignation, an Stelle des organischen Intellektuellen die Formierung traditioneller Führerschaften«. Janice Perlman (1977) zeigte in ihrer 1977 erstmals auf Portugiesisch erschienenen Studie *Der Mythos der Marginalität*, dass politische verantwortliche Institutionen die Ideologie von der Marginalität der in der Favela lebenden Menschen in Umlauf brachten, um ihre Ausgrenzung zu legitimieren. In einem damaligen *Leão XIII*-Bericht heißt es etwa:

»Die Familien kommen aus dem Landesinneren rein und vereint – ob legal oder nicht – in einer stabilen Weise an. Die Desintegration beginnt in der Favela als Konsequenz der Promiskuität, der schlechten Beispiele und der finanziellen Probleme. Die Kinder wohnen dem sexuellen Akt bei. Mädchen werden verführt und verlassen. [...] Alkohol und Drogen dienen dazu, die enttäuschten Illusionen, De-

mütigungen und Nahrungsdefizite des Favela-Lebens abzustumpfen. Die Nächte gehören den Kriminellen.« (zit. in ebd.: 125)

Die Kirche, die ihre Mission explizit als »moralischen Kreuzzug« verstand, gründete eine zweite, ebenso paternalistisch agierende Stiftung und taufte sie *Kreuzzug des Heiligen Sebastian*. Ab 1955 errichtete sie unter dem späteren Befreiungstheologen Dom Helder Camara das erste *Low-Cost-Housing*-Projekt – heute ein Slum in der reichen Südzone –, das Bewohner:innen zerstörter Favelas aufnehmen sollte (vgl. Dietz 2000: 161).

Als hegemoniales Muster jeglicher Favela-Politik bildete sich der Klientelismus heraus. Er basierte auf einem auf die Kolonialzeit zurückreichenden Typus persönlicher Abhängigkeit zwischen ›Herrscher‹ und ›Volk‹. Im armen, durch feudalistische Latifundien dominierten Nordosten Brasiliens, aus dem die meisten der nach Rio de Janeiro Zugewanderten stammten, prägte dieser vorkapitalistische Herrschaftstypus noch weite Strecken des 20. Jahrhunderts. Unter Kontrolle eines *coronel* (Oberst) genannten Regionsfürsten tauschte eine ›Herde‹ ökonomisch abhängiger Bauern ihre Wahlstimmen gegen materielle Leistungen. Anders als beim ländlichen *coronelismo* basierte die modernisierte urbane Version dieses politischen Tauschhandels auf freiwilligen Vereinbarungen zwischen einflussreichen Personen und ihrer Klientel. Materielle Güter reichten von Lebensmittelpaketen bis hin zum Versprechen, nach siegreichen Wahlen Wasser- oder Stromleitungen in die jeweilige Favela zu legen. Zur Wahl stehende Politiker:innen etablieren dort noch heute sogenannte *cabos eleitorais* (dt. in etwa Anführer:innen von Wahlen) als ihre Mittelpersonen und Sprachrohre. Gegen Bezahlung lassen sich dafür oft geachtete Persönlichkeiten einer Favela anwerben, die ihre Autorität instrumentalisieren, um ihre Klientel auf eine bestimmte Stimmabgabe zu verpflichten (vgl. Pfeiffer 1987: 106ff.). Da die Bewohner:innen über keine vollen Bürgerrechte verfügten, war der Klientelismus ihre einzige pragmatische Chance, Einfluss zugunsten der eigenen Wohnorte zu nehmen. Bis in die Gegenwart dominiert er die politische Beziehung zwischen Favela und Staat.

2.2 »Urbanização sim. Remoção nunca«: der Kampf um die Favela

Die 1960er Jahre sahen die bis dahin härtesten Kämpfe um die Favela, die seitens ihrer Bewohnerschaft maßgeblich unter dem Motto »Urbanização sim. Remoção nunca« (dt. Urbanisierung ja. Räumung niemals) geführt wurden. 1960 gewann der Journalist Carlos Lacerda die Gouverneurswahlen des neuen Bundesstaates Rio de Janeiro. Jahre davor hatte seine Artikelserie *Die Schlacht von Rio de Janeiro*, die eine politische Lösung für die als »Trampolin des Todes« markierte Favela einforderte, Aufsehen erregt. Neu im Amt übertrug Lacerda dem Soziologen José Arthur Rios,

dem die *morros* aus einer zweijährigen Studie vertraut waren, die Koordination der staatlichen Sozialdienste. Rios (2002: 68) äußerte Jahrzehnte später, er habe die *cabos eleitorais* als »Despot:innen innerhalb der Communitys« angesehen und daher »zunächst alle Kontakte zwischen ›favelados‹ und politischen ›Wohltäter:innen‹ eliminiert«. Gleichzeitig funktionierte er den bislang für Räumungen zuständigen *Dienst zur Wiederherstellung von Favelas und anti-hygienischen Wohnungen* (SERFHA) in ein Institut zur Gründung von Ortsvereinen um. Er initiierte in nur zwei Jahren 75 solcher Assoziationen. Noch in den 2000er Jahren betonte Rios sein Ideal der Demokratisierung (ebd.), obwohl er die neuen Vereine dem Staat unterworfen hatte. Sie hatten in Verträgen zuzusichern, sich der behördlichen Koordination von Erziehungs- und Urbanisierungsprogrammen unterzuordnen, Neubauten notfalls mithilfe polizeilicher Gewalt zu unterbinden sowie Recht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Dafür verpflichtete sich der Staat, die Wohnverhältnisse schrittweise zu verbessern. Letztlich tauschten diese Verträge also das Versprechen auf Urbanisierung gegen die politische Kontrolle der Ortsvereine ein (Baumann Burgos 1998: 32).

Als weitere wegweisende Neuheit führte José Arthur Rios die »Hilfe zur Selbsthilfe« in die Favela-Politik ein. Ein kollektives Bauprogramm von Gemeindezentren, Gesundheitsposten oder Schulen bezeichnete er nach dem ländlichen Begriff für Nachbarschaftshilfe als *Operação Mutirão*. Dabei stellte die Landesregierung technisches Personal und Material, das meist aus Gebäudeabbrissen übriggeblieben war, während die »favelados« ihre Arbeitskraft einbrachten (Rios 2002: 69). *Operação Mutirão* setzte erstmals auf ihre Partizipation und versuchte ihre Lebenssituation mit sozialen und ökonomischen Maßnahmen zu verbessern. Rios betonte als erster auch die urbanistischen Qualitäten der Favelas, die er mit mittelalterlichen Städten verglich und lediglich bezogen auf ihre Wohn- und Infrastrukturstandards aufwerten wollte.

Diese trotz paternalistischer Züge erstmals auf Emanzipation setzende Strategie geriet durch Politiker:innen, die um ihre Wahlchancen fürchteten, und durch die Immobilienbranche, die Favelas in der ökonomisch wertvollen Südzone räumen wollte, unter Beschuss.

Nach nur anderthalb Jahren musste Rios der konservativen Sandra Calvacanti weichen, die eine brachiale Räumungspolitik in Gang setzte (und in den 1990er Jahren erneut mit kommunalen Favela-Programmen befasst wurde, obwohl sie ihre Zerstörungspolitik jahrzehntelang verteidigt hatte). Mit ihrer Zuständigkeit etablierte Gouverneur Lacerda das repressive *Programa de Remoção* (dt. Räumungsprogramm), um das Phänomen der Favela zu vernichten. Geräumte wurden in weit entlegene Sozialwohnkomplexe (i.O. *conjuntos habitacionais*) umgesiedelt, deren Bau eine neue nationale Wohnungsbank (BNH) finanzierte. Unter anderem entstanden dabei die aus den USA co-finanzierte Vila Kennedy und die heute ironischerweise zum Symbol für die Gewalttätigkeit der Favelas mutierte Cidade de Deus. Im

Gegenzug politisierten sich die Kader der Ortsvereine gegen ihren Missbrauch als *cabos eleitorais*, der nach dem Abgang von José Arthur Rios erneut eingesetzt hatte. Sie gründeten 1963 den Dachverband FAFEG, der den Widerstand gegen die Repressionen organisierte und konfrontativ das Recht der Favelas auf öffentliche Infrastrukturen einforderte.

Der Militärputsch von 1964 setzte dieser polarisierten Situation ein Ende, forcierte die Räumungspolitik und brach den Widerstand dagegen mit Gewalt. Für die Militärs war die ideologisch umkämpfte Wohnungspolitik, die der Linken in den Favelas eine dominante Position sicherte, strategisch bedeutsam, um ihrem Regime Legitimation zu verschaffen. Kurz nach dem Putsch besetzten Soldaten den Morro do Pasmado, der schließlich niedergebrannt wurde. Auch das in der Südzone gelegene Praia do Pinto, das 7000 Bewohner:innen zählte, wurde durch einen gestifteten Brand zerstört, als sich diese massiv gegen ihre Umsiedlung wehrten. In den folgenden Jahren wurden zahlreiche Vorsitzende der Favela-Vereine und das Präsidium der FAFEG verhaftet, einige auch ermordet, und durch »staatstreue Vasallen« ersetzt (Dietz 2000: 168).

Der vom Regime erlassene Verfassungsakt Nr. 5 sprach »subversiven Elementen« ihre Bürgerrechte ab und setzte verbliebene Aktivist:innen einer ständigen Verhaftungsgefahr aus. Die Behörden kontrollierten nun alle Aktivitäten der Ortsvereine. Im später geräumten Catacumbi, so berichtete Janice Perlman (1977: 59), verwandelte sich der lokale Verein in ein uniformiertes Überwachungskomitee, das keinerlei Baumaßnahmen zuließ und den Zugang zur Siedlung streng kontrollierte. Viele Assoziationen lösten sich in dieser Phase lieber auf. Bis 1974 wurden 80 Favelas geräumt und ihre etwa 140.000 Bewohner:innen in 35 weit vom Stadtzentrum entfernte Wohnkomplexe umgesiedelt (vgl. Happe 2002: 93). Über das Angebot, in den neuen Siedlungen subventionierte Eigenheime erwerben zu können, versuchte die nationale Wohnungsbank die Umgesiedelten zu befrieden und an die gesellschaftlichen Normen der Militärs anzupassen.

Ein insgeheimer individueller Widerstand verurteilte diese Politik jedoch zum Scheitern: Allein zwischen 1970 und 73 stieg die Zahl der in Favelas lebenden Menschen trotz großflächiger Räumungen um ein Drittel. Familien zogen oft erst in eine Favela, wenn deren Räumung angekündigt wurde, um eine neue Sozialwohnung zu ergattern. Später traten sie diese illegal zu einem Aufpreis an Besserverdienende ab, die keinen Anspruch darauf hatten, und kehrten in eine Favela zurück. Als Zeichen des Protestes rief die FAFEG die Umgesiedelten dazu auf, Miet-, Strom oder Wasserzahlungen zu verweigern (Happe 2002: 200). Ohne dies kollektiv zu organisieren, zahlten 1970 etwa drei Viertel von ihnen ihre Mieten in den neuen Siedlungen nicht. Sie sparten diese solange ein, bis sie Monate später zwangsgesäumt wurden (Pfeiffer 1987: 135). Mitte der 1970er Jahre stellte die Wohnungsbank den Siedlungsbau für Geringverdienende schließlich ein. Die auf die Vernichtung der Favela zielende Politik des Militärregimes war gescheitert.

Allerdings agierte der Staat selbst während der Militärdiktatur nicht als hermetischer Apparat. Bereits 1968, als die stärkste Repressionsphase einsetzte, gründete der mit einer Favela-freundlichen Kampagne gewählte Gouverneur Negrão de Lima die *Companhia do Desenvolvimento de Comunidades* (CODESCO; dt. Gesellschaft für Gemeindeentwicklung), die partizipative Urbanisierungsprogramme entwickeln sollte. Allein der im Namen dieser Institution verwendete Begriff der *comunidade*, der noch heute als nicht-stigmatisierendes Synonym für »Favela« genutzt wird, verweist auf ein ihr wohlmeinendes Gründungsmotiv. Zwar scheiterten die meisten der vorgesehenen Programme an der Obstruktion des Regimes, mit der modellhaften Urbanisierung des zur Räumung vorgesehenen Brás de Pina gelang jedoch ein symbolischer Sieg gegen die Repression.

Eine zentrale Rolle spielte hier das junge Architekturteam *Quadra*, das sich oppositionellen Bewegungen zugehörig fühlte und für die FAFEG arbeitete (Pereira da Silva 2002). *Quadra* war vom weltweit einflussreichen Architekten John Turner beeinflusst, der ein selbstorganisiertes *Housing by People* (Turner 1976) als wesentlichen Beitrag ansah, um die Wohnungsfrage der Armen zu lösen. Turner arbeitete in Lima gemeinsam mit Ortsansässigen daran, die Qualität ihrer informellen Siedlungen zu verbessern. Sein bis heute zitierter Satz »sie zeigten mir Lösungen, die Probleme sind, und Probleme, die Lösungen sind«, den er in Rio nach dem Besuch von Favelas und von staatlichen Sozialwohnkomplexen äußerte, geriet zur Kampflosung gegen die Politik der Räumungen (Pereira da Silva 2002: 109). Die davon bedrohte und daher stark politisierte *comunidade* von Brás de Pina erlebte nach Turners Grundsätzen den ersten partizipativen Urbanisierungsansatz der Stadt. Gemeinsam entwickelten das Architekturteam und der Ortsverein der Bewohnerschaft einen Masterplan und setzten ihn mithilfe der CODESCO um. Die Umbaupläne für die Häuser zeichneten die darin Wohnenden selbst. Die gesellschaftliche Stimmung jener Zeit bringt allerdings eher ein Leitartikel des linksliberalen *Jornal do Brasil* auf den Punkt:

»Von der Besetzung von Grundstücken [...] bis hin zum heimlichen Abzapfen von Stromleitungen wird der *favelado* zu einem Parasiten des Staates. [...] In der Promiskuität vegetierend, bilden diese Bevölkerungsteile eine Welt ohne Rechte, aber auch ohne Pflichten. Dem utopischen Wunsch, die Favelas zu urbanisieren, stehen die elementarsten Prinzipien administrativer Logik entgegen. Das Ideal ist nicht, die Favela zu stimulieren, sondern sie zu eliminieren.« (18.05.1969, zit.n. Baumann 2001: 102)

2.3 *Favela under fire: der schmutzige Drogenkrieg*

Beginnend mit den 1980er Jahren etablierte sich in nahezu allen Favelas ein Gewaltregime, in dem militärisch bewaffnete Drogengangs und brutale Polizeiapparate eng miteinander verflochten waren. Obwohl nur wenige Bewohner:innen direkt und willentlich an diesem System partizipierten, begann dieser Drogenkomplex den Alltag der Favela bis in seine feinsten Verästelungen zu dominieren. Zwischen 1987 und 2000 kamen dabei mehr Jugendliche ums Leben als in den Kriegen Kolumbiens, Jugoslawiens, Sierra Leones, Afghanistans und Israel/Palästinas zusammen (Ramonet 2002). Allein 2003 wurden neben 45 im Einsatz getöteten Polizeikräften offiziell 1195 zivile Tote in Folge von polizeilichen Operationen gezählt. In den meisten Fällen erschossen dabei Polizeitrupps – und zwar nicht selten durch gezielte Exekutionen – Schwarze, männliche und mehrheitlich unbescholtene Jugendliche (Rede de Comunidades 2005).

In Rio verkoppelt der öffentliche Diskurs die Drogenökonomie seither ursächlich mit der Favela, obwohl dort lediglich deren Subsystem Kleinhandel (Souza 2000, 2004) lokalisiert ist. Das andere Subsystem – Import/Export/Großhandel (ebd.) – agiert eher in den nobleren Vierteln der formellen Stadt. Es organisiert neben dem Im- und Export von Drogen auch Geldwäsche, Transport oder Finanzierung, Waffenlieferungen und die Bestechung von Staatsbediensteten. Auch die Kundschaft gehört mehrheitlich der urbanen Bourgeoisie an. Diese noch heute existierende Form des Drogenkomplexes resultiert aus dem seit Mitte der 1980er Jahre vollzogenen Übergang vom eher kleinkriminell organisierten Marihuana zum ertragreichen Kokainhandel, dessen hohe Profite durch schwerere Bewaffnung und einen komplexeren Organisationsgrad gesichert werden mussten. Das wichtigste Einfuhrtor für das primär aus Kolumbien stammende Kokain auf brasilianisches Staatsgebiet stellt das Amazonasbecken dar. Die dortigen Landebahnen und Lagermöglichkeiten landwirtschaftlicher Großgrundbesitze leisten die logistische Unterstützung dafür. Zugleich bauen solche Betriebe selbst Koka an und produzieren Kokain (ebd.).

Innerhalb von Rio de Janeiro ist der Drogenkomplex seither in mehrere verfeindete Gangs gegliedert, darunter das *Comando Vermelho* als ältestes Netzwerk, das *Terceiro Comando* und die *Amigos dos Amigos*. Bis sich ab Mitte der 2000er Jahre die Milizen und später die Truppen der »befriedenden Polizeieinheit« ausbreiteten (vgl. Kap. 3.2, 3.4), herrschte in nahezu jeder Favela im Namen eines *comandos* eine lokale Gang, deren Chef als *dono do morro*, als Herrscher über den Hügel galt. Die Favela bot sich aus mehreren Gründen als territoriale Basis für das Subsystem Kleinhandel an: Zum einen erschien der Drogenhandel vielen Armen, deren Lebensbedingungen und Perspektiven sich während der 1980er Jahre drastisch verschlechtert hatten, als »vernünftige Überlebensstrategie« (Souza 2004: 24). Zum anderen stand die Favela seit jeher außerhalb der rechtsstaatlichen Ordnung und

war nicht zuletzt aufgrund ihrer unübersichtlichen Raumstruktur für Polizeikräfte nur schwer zugänglich. Die Feindschaft zwischen den Drogenkommandos führte dazu, dass selbst räumlich zusammengewachsene Favela-Komplexe in voneinander abgeschottete Territorien lokaler Gangs zersplitterten. So können nicht einmal Ortsansässige eine Nachbarsiedlung betreten, wenn dort ein verfeindetes *comando* herrscht, weil sie sonst als Spitzel gelten würden. Selbst um Verwandte zu treffen, müssen sie in solchen Fällen auf ›neutrale‹ Räume wie Durchgangsstraßen oder das Stadtzentrum ausweichen. Wie sehr die Gewalt als Krieg interpretiert wird, demonstrieren Bezeichnungen wie »Vietnam« oder »Gazastreifen« für Grenzzonen, die besonders stark durch Konflikte belastet sind. Wie im Krieg vertreiben die ausschließlich auf männliche ›Soldaten‹ zurückgreifenden Gangs, die eine verfeindete Favela erobert haben, die unterlegenen Kämpfer oft gewaltsam aus ihren Wohnorten (Souza 2005).

Die *comandos* sind keine Syndikate organisierter Kriminalität, sondern strukturieren als instabile Netzwerke eher Zugehörigkeiten lokaler Banden. Ihr kooperativer Charakter dient der gegenseitigen Hilfe und knüpft an das System kollektiver Selbsthilfe an, das die Favelas seit jeher geprägt hat. Aus ökonomischer Perspektive ähneln die flexiblen Netzwerke postfordistischen Konzernen ebenso wie einer modernen Kriegsführung. Militärisches Equipment und Soldaten nehmen sie im lokalen Kriegsfall unter Vertrag. Drogenfilialen wirtschaften unter Kontrolle des lokalen *dono* dezentral als selbständige Profitcenter und verfügen über ausgefeilte Produktkontrollen sowie Marketingstrategien. Erobern Polizeitruppen eine Favela, werden Mitarbeitende flexibel entlassen und später wieder angestellt (Alvito 2001).

Dem überlokalen Netzwerkcharakter steht innerhalb der lokalen Gangs ein hierarchischer Herrschaftstypus gegenüber. Seine konkrete Form hängt von sozialen Beziehungen oder Verpflichtungen eines *dono* in seiner *comunidade* ab und bewegt sich zwischen einem gewaltsamen Paternalismus und einem offenen Terrorregime. Bis heute knüpft dieser Herrschaftstypus an die Selbstorganisation im Klientelismus an. Nicht zuletzt, weil ihre Vereine über keine legalen Regulationsinstrumente verfügten, begann die Bewohnerschaft zu akzeptieren, dass Drogenbanden für ›Ordnung‹ sorgten. Manchmal bezahlen sie dafür eine monatliche ›Steuer‹ an die herrschende Gang, ein andermal finanziert diese Schwimmbecken, Vereinsitz oder Tagesstätte, häufig erhalten Bedürftige Essenskörbe oder kostenlose Medikamente. Wie im Klientelismus baut dieses willkürliche Fürsorgesystem auf Gegenseitigkeit auf. Die Gangs verlangen dafür eine Unterordnung der Vereine, deren Vorstände sie selbst einsetzen, und instrumentalisieren sie als ihre legalen, gleichsam zu den Behörden vermittelnden Arme. Wer sich dagegen verwehrt, wird nicht selten ermordet. Die Beziehung zwischen Ortsvereinen und Drogenbanden sei erschreckend institutionalisiert, betonte Marcos Alvito schon Anfang der 2000er Jahre am Beispiel von Acari. Mehrheitlich sahen die Ortsansässigen dies kritisch: Als die Polizei etwa eine Favela besetzte

und die Macht der Drogengang blockierte, stoppten sie sofort die monatlichen Beiträge für ›ihren‹ eng an den Drogenchef gebundenen Verein (Alvito 2001: 153).

Über die Ortsvereine diktieren die Drogenbanden dem Staat bis heute Bedingungen für die Umsetzung von Urbanisierungsprogrammen oder legen Vetos ein, etwa wenn ein Straßenbau der Polizei die Zufahrt in eine Favela erlauben würde (vgl. Souza 2006). Sie sind so als heimliche Partner in das staatliche *Governance*-Modell eingebunden (vgl. Kap. 6). Politiker:innen wiederum versuchen in Wahlkämpfen häufig über einen Deal mit der jeweils herrschenden Drogengang, einen exklusiven Zugang zu einer Favela zu erhalten. Nicht selten unterbinden in solchen Fällen Morddrohungen konkurrierende Kampagnen (Leeds 1998: 255). Trotz dieser faktischen Herrschaft der Drogengangs verstellt die häufige Redeweise vom Drogenregime als Parallelstaat (i.O. *poder paralelo*) den Blick auf die Tatsache, dass der Staat in der Favela keineswegs abwesend ist (Souza 2000, Perlman 2010). Zum sind einige seiner Organe heimlich in das Gewaltregime involviert, zum anderen betreibt er essentielle Infrastrukturen wie Kranken- und Sozialstationen, Schulen oder Erwachsenenbildungsstätten, die zwar ineffektiv und unterausgestattet sind aber immerhin existieren.

Obwohl fein verästelte soziale Beziehungen den Gangs ein totalitäres Überwachungsregime ermöglichen und sie teilweise Terror ausüben, fürchten die Bewohner:innen die als feindliche Besatzungsmacht geltende Militärpolizei weit mehr. Die den Drogenkrieg koordinierende Spezialeinheit BOPE (*Batalhão de Operações Policiais Especiais*, dt. Bataillon für spezielle Polizeioperationen) ist zutiefst in die Gewalt verstrickt: Polizeikräfte kassieren Provisionen und Lösegeld für die Freilassung Verhafteter, transportieren Drogen, verkaufen Waffen, vergewaltigen Frauen, bestehlen Leute bei der Durchsuchung ihrer Häuser oder exekutieren unschuldige Zeug:innen und sogar nicht korrupte Kolleg:innen, die im Volksmund *bons policiais* (dt. gute Polizeikräfte) genannt werden. Auch militärpolizeiliche Einheiten, so berichteten mir Angestellte der Stadtverwaltung (Interviews 2003, 2005, 2010; siehe Kap. 6), blockieren kommunale Urbanisierungsprojekte, wenn diese ihre Geschäfte bedrohen.

Aus Sicht vieler Ortsansässiger sind Kräfte der Militärpolizei mit einem Freibrief zum Töten und Foltern ausgestattete Gangster mit Lohn und Uniform (Alvito 2001: 98). Die *Policia Militar* aber versteht sich als Armee im Krieg. Sie wendet Antiguerrillastrategien der Militärdiktatur ebenso an wie sie Kampfaktiken der Kommandos kopiert. Oft übt sie gezielten Terror aus, wenn etwa aus ihren Schützenpanzern Marschmusik und offene Morddrohungen schallen. Teilweise zerschießen solche Panzer Stromtransformatoren, wenn sie durch die engen Gassen einer Favela rattern, oder schleifen gar Erschossene hinter sich her (vgl. Rede de Comunidades 2005). Wenn die BOPE Favelas ›erobert‹, markiert sie wie die Drogengangs Hauswände mit ihrem Kürzel oder hisst ihre einen Totenkopf zeigende Flagge. Ei-

nige solcher Praktiken sind mittlerweile auch in Videoclips zu »bewundern«, die über Internetportale wie *YouTube* öffentlich zugänglich sind.

Die Ablehnung einer solchen Polizeiarbeit durch betroffene *comunidades* basiert traditionellerweise weniger auf einem Begriff der Menschenrechte als auf einem sozialen Ehrenkodex innerhalb jenes informellen Normen- und Regelsystems, mit dessen Hilfe sich die Favela ein Jahrhundert lang selbst regiert hat.

Ihre Bewohnerschaft verabscheut eine willkürliche Gewalt, die soziale Hierarchien ignoriert und nicht zwischen Angehörigen der »Arbeiterschaft« (i.O. *trabalhadores*) und solchen der »Bewegung« (*movimento*), so die Bezeichnungen für Unbescholtene bzw. für Gangs, unterscheidet. Gerade *weil* die Drogenbanden der eigenen Gemeinschaft angehören, kann aber selbst eine illegale polizeiliche Gewaltanwendung bis hin zum Mord als gerecht gelten, wenn eine Gang den sozialen Kodex selbst verletzt, etwa indem sie Terror ausübt oder den aus ihren hohen Profiten resultierenden materiellen Verpflichtungen gegenüber der *comunidade* nicht nachkommt (vgl. Alvito 2001). Wenn die illegale Ausübung von Gewalt also in Herrschaftstechniken eingebettet ist, die an kollektiven Selbsttechnologien der Bewohnerschaft anknüpfen, kann sie Teil eines konsensualen Regierens sein. Dies gilt für staatliche Organe wie die Polizei ebenso wie für die Gangs. Gewalt kann also nicht nur als repressive Unterwerfungstechnik verstanden werden, sondern hat eine produktive Funktion.

2.4 *Associações de moradores* im Wandel

Die *associações de moradores* genannten Ortsvereine der Favela-Bevölkerung hatten im Auflösungsprozess der Diktatur einen Gründungsboom erlebt. Ab Ende der 1970er Jahre hatten kritische Oppositionelle in Dissidenz zu ihrem kooptierten Dachverband, der nun FAFERJ (*Federação das Favelas do Rio de Janeiro*) hieß und noch heute so heißt, gegen Klientelismus und staatliche Vormundschaft agitiert. Zunächst meist unter dem Schutz katholischer Basisgemeinden forderten sie ihre Bürgerrechte ein und förderten das politische Bewusstsein ihrer *comunidades*. Dabei dominierten kommunitaristische Ideologeme, die auf lokale Identitäten, basisdemokratische Organisationsformen und eine autonome Position gegenüber Staat und Parteien setzten (vgl. Zalar 1998). Beeinflusst von Manuel Castells' (1977) Begriff der »städtischen sozialen Bewegung« begannen linke Intellektuelle das Potenzial kritischer Ortsvereine für eine demokratische Erneuerung Brasiliens zu debattieren – und meist hoffnungslos zu überschätzen. Denn der vorherrschende Charakter dieser Stadtteilorganisationen, deren Ziele sich überwiegend darauf beschränkten, konkrete Probleme und Sachfragen pragmatisch zu bearbeiten, war in Wirklichkeit defensiv (vgl. Happe 2002: 246ff.). Spätestens Mitte der 1980er Jahre gewann der klientelistische Tauschhandel wieder die Oberhand über politische

Forderungen. Dies folgte nicht zuletzt der Praxis von Rio de Janeiros linkspopulischem Gouverneur Leonel Brizola, der Repräsentant:innen der Favela wie schon seine Vorgänger als *cabos eleitorais* missbrauchte.

Spätestens in den 1990er Jahren mutierten viele Ortsvereine zu informellen »Minipräfektoren« (Alvito 2001, siehe unten). Sie verloren zunehmend ihren Charakter als politische Akteure im Kampf um die bürgerlichen Rechte der in der Favela lebenden Menschen. Die zu dieser Zeit erstarkenden Drogenbanden, die sich parallel zur kriegesischen Aufrüstung der Militärpolizei in unternehmerische Gewaltakteure mit modernster Kriegsbewaffnung transformierten, spielten dafür eine zentrale Rolle. Um in den Favelas ihre territorialen Interessen zu schützen, begannen sie eigene Präsidentschaftskandidat:innen für die Ortsvereine zu präsentieren. Diese fanden sich zusehends eingeklemmt zwischen der Gewalt der Polizei und jener der Gangs, die sie instrumentalisierten und Widerstand dagegen gewaltsam bis hin zum Mord brachen (vgl. Souza 2004). Den ursprünglich partizipatorischen Akt der Vereinswahlen dominierte nun eine »Kultur der Angst« (Zaluar 1998: 212), die Assoziationen verloren ihre »Identität des Kampfes, des politischen Drucks und der Mobilisierung« (Pandolfi/Grynszpan 2002: 253).

Das Gewaltphänomen resultierte nicht zuletzt aus der Militärdiktatur, die eine beginnende politische Integration der Favela-Bevölkerung zerstört und sie von klientelistischen Netzwerken abhängig gemacht hatte. Als Patrone waren Politiker:innen und Drogenchefs austauschbar. In Bezug auf die Polizeigewalt überschritten sich dagegen die Interessen von Bewohnerschaft und Gangs. Die Gewalt ernährte sich von der Abwesenheit und der mangelnden Legitimität des Staates (Baumann Burgos 1998: 44f.) und beförderte einen nach dem Ende der Diktatur wiederauflebenden Klientelismus. Da clevere Ortsvorsitzende nach allen Seiten um den höchsten materiellen Tauschwert für »ihre« Wahlstimmen verhandelten, bevorzugten viele Politiker:innen solche mit den engsten Beziehungen zu den Drogengangs als ihre *cabos eleitorais*, weil sie sich von ihnen eine größere Autorität versprachen, um die ausgehandelten Wahldeals durchzusetzen (vgl. Alvito 2001: 138f.).

Die früher einseitige Abhängigkeit der Bewohnerschaft wich eher einer Gegenseitigkeit. Für einen Sieg im politischen Tauschhandel müssen die dafür versprochenen »Wohltaten« meist schon vor einer Wahl »ausgezahlt« werden. Noch heute sind die Kader der Vereine nie bloße Strohfiguren von Gangs und politisch Verantwortlichen – als solche könnten sie ihnen nicht viel nützen. Vielmehr besitzen sie innerhalb eines breiten Kontinuums möglicher Positionen einen Handlungsspielraum, der meist von der persönlichen Autorität ihrer Vorsitzenden abhängt. Grundsätzlich, so Marcos Alvito, ähneln sich die meist männlichen Ortspräsidenten und die ausschließlich männlichen Drogenchefs strukturell, indem sie sich jeweils als virile Machos inszenieren, deren Macht sich unter anderem im »Besitz von Frauen« (ebd.: 145) symbolisiert. In einer feudalistischen Manier gelten autokratisch regierende Präsidenten als Herren oder Eigentümer (*donos*) der Vereine,

während einem Drogenchef die Favela, als deren Patron er fungiert, im Ganzen »gehört«.

Viele Ortsvereine der Favelas tragen in diesem Sinne vordemokratische Züge. Ihre Präsidenten und in seltenen Fällen auch Präsidentinnen verstehen sie als Organe, über die sie nach Belieben verfügen können, und auch die Bewohner:innen identifizieren die Vereine über ihre *donos*, wie sie männliche Chefs bezeichnenderweise oft nennen (den weiblichen Begriff der *dona* habe ich dafür nie gehört oder gelesen). In manchen Fällen weisen die Vereine selbst mafiöse Strukturen auf. So existierte in der parallel zum Nobelviertel Barra da Tijuca entstandenen Favela Rio das Pedras schon in den frühen 2000er Jahren zwar keine Drogenmafia, aber ein milizartiger Ortsverein, der eine informelle Geheimpolizei unterhielt und den Konsum sowie den Handel mit Drogen gewaltsam unterband. »Mit eiserner Hand« (Baumann Burgos 2002: 55) etablierte das Präsidium dort das autoritäre Regime einer informellen Parallelbehörde, die in Favela-interne Immobilienspekulationen verwickelt war und den Siedlungsausbau steuerte. Ihre konservative Moralpolitik definierte Ein- und Ausschlüsse sozialer Gruppen und verbannte etwa Drogenkonsumierende unter Gewaltandrohung aus der Favela (vgl. Moutinho 2002). Derartige Organisationen bildeten die Keimzellen der sich ab den späten 2000er Jahren rapide ausbreitenden Milizen (vgl. dazu Kap. 3.2).

Jenseits des Niedergangs der Favela-Vereine als politische Akteure existierte auch eine kollektive Identität des »*favelado*«, die eine soziale Bewegung repräsentieren könnte, immer weniger. Dies gründete nicht zuletzt auf dem rapiden Wachstum der Pfingstkirchen, das die *comunidades* religiös gespalten und »eine komplexe Artikulation zwischen dem Politischen und dem Religiösen« (Zaluar 1998: 223ff.) erzeugt hat. Im Kontext des Drogenkomplexes traf die fehlende Legalität der Favelas auf kollabierende moralische Werte: Viele Ortsansässige fanden sich in ein unauflösbares Geflecht zwischen korrupten Staatsorganen und gewaltsamen Drogenbanden verwickelt, mithin in einer Situation, in der Kategorien einer legitimen sozialen Ordnung restlos verschwammen. Gerade religiöse Ideologeme, die scharf zwischen Gut und Böse trennen und auf dem Erweckungserlebnis einer reinigenden Katharsis basieren, schienen hier den Ausweg einer verlässlichen Ordnung zu weisen. Indem die Pfingstkirchen die geschlossene Gemeinschaft einer häuslichen, vertrauten und überschaubaren Welt predigten, die sich abseits einer schmutzigen Realität nur um sich selbst sorgt, trugen sie dazu bei, das politische Subjekt des *favelado* zu zersplittern (vgl. dazu Kap. 7).

2.5 Von der Favela zum Wohnviertel? Das Versprechen der Urbanisierung

Rios Stadtentwicklungsplan (*Plano Diretor*) verbriefte 1991 erstmals ein Urbanisierungsrecht für Favelas und schuf planungs- und finanztechnische Grundlagen dafür. Er »empfiehlt in seinen Artikeln 148 bis 151 die Aufnahme von Favelas in Stadtpläne und Kataster, betont die Beteiligung der Lokalbevölkerung am Urbanisierungsprozess, empfiehlt die »Bewahrung der Typizität der lokalen Besiedlung« und das Bemühen um die Integration von Favelas in die Stadtviertel« (Leitão/Barboza/Delecave 2014: 5). Der Wahlsieg des Linkspopulisten Leonel Brizola zum Gouverneur und das Ende der Militärdiktatur hatten dies in den 1980er Jahren vorbereitet. Ein neues *Projeto Mutirão*, das in bezahlter Selbsthilfe fast 250 Favelas mit minimaler Infrastruktur versorgte, oder das erste Legalisierungsprojekt *Cada Família, um Lote* (dt. etwa: jeder Familie ein Grundstück) mit allerdings enttäuschender Bilanz bereiteten den Boden für das integrierte Urbanisierungsprogramm *Favela-Bairro*. Dieses startete 1994 mit einem Kredit der Interamerikanischen Entwicklungsbank in Höhe von 300 Millionen US-Dollar mit dem Ziel, Favelas in formelle Stadtviertel umzuwandeln. In mehreren Umsetzungsphasen dauerte *Favela-Bairro* bis 2009 an. Insgesamt hatte die Bank bis dahin 600 Millionen und die Stadt Rio de Janeiro weitere 120 Millionen Dollar in die Urbanisierung von 147 programmbegünstigten Siedlungen investiert (ebd.: 6).

Favela-Bairro gründete auf dem damaligen stadtpolitischen Konsens, dass sich das Bürgerrecht auf Wohnen nicht nur auf die Verfügung über ein Haus oder eine Wohnung, sondern auch auf die vom Staat zu gewährleistende »Integration in die urbane Infrastruktur« erstrecke (ebd.). Es sollte in den Favelas alle technischen und sozialen Infrastrukturen – wie Kanalisation, Strom, Straßen, Sport- und Freiflächen, Kinder-, Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen – vervollständigen oder neu errichten. Die Siedlungen sollten gänzlich in die urbanen Planungsprozesse integriert und bezogen auf ihre öffentliche Ausstattung in reguläre Stadtviertel transformiert werden. Zugleich sollte das Programm lokale Ökonomien fördern, um zusätzliche Einkommensoptionen zu generieren. Die Präfektur kündigte außerdem an, die irregulären Grund- und Bodenverhältnisse zu formalisieren, das heißt die Hausbesitzenden mit offiziellen Landtiteln auszustatten und so in reguläre Eigentümer:innen zu verwandeln.

Obwohl die Ziele von *Favela-Bairro* breite Zustimmung fanden, gab es vielfach Kritik an seiner Umsetzung: »Sie kommen bereits mit einem Projekt an, das sich nicht mehr ändern lässt, [...] es ist keine Diskussion darüber möglich«, klagte etwa José Martins (2003: 55), ein langjähriger Ortspräsident in der Rocinha. Neben ungenügenden Partizipationschancen, einer intransparenten Gebietsauswahl und einer mangelnden sozialen Ausrichtung (vgl. Machado da Silva 2002) unterlag auch ein modernistischer Städtebau, dem José Arthur Rios (2002: 76) zufolge ein aufge-

räumtes Areal wichtiger als vorgefundene Strukturen gewesen sei, der Kritik. Mit Blick auf eine staatsbürgerliche Emanzipation der in der Favela lebenden Menschen war das partizipative Urbanisierungsprojekt, das Rios in den 1960er Jahren in Brás de Pina verantwortet hatte, der eher instrumentellen Logik von *Favela-Bairro* tatsächlich weit überlegen.

Gleichwohl bedeuteten die nicht mehr hinterfragbare Selbstverständlichkeit, mit der alle irregulären Siedlungen urbanisiert werden sollten, sowie die schiere Größe von *Favela-Bairro* einen Entwicklungssprung. Erstmals in der Geschichte der Favela enthielt eine auf sie zielende staatliche Intervention zudem keine Ziele für eine moralische oder kulturelle Umerziehung der Bewohnerschaft. Darin lag ein notwendiger und bedeutsamer Schritt, um die Favela von ihrem Stigma befreien zu können (Baumann Burgos 1998: 48f.). Der soziale Part des Programms stützte sich wesentlich auf die noch vitale ländliche Tradition der gegenseitigen Selbsthilfe (i.O. *mutirão*) sowie des informellen Selbstregierens. Obwohl sich in den 1990er Jahren weniger der in der Favela lebenden Menschen in Selbstorganisationen engagierten als zwei Dekaden früher (Perlman 2010), überragte die Dichte ihrer in Gemeindezentren, Kulturvereinen, Selbsthilfegruppen, kommunitären Radiostationen oder Pfingstkirchen organisierten Zivilgesellschaft jene der formellen Stadt. *Favela-Bairro* band solche Initiativen ebenso ein wie die traditionellen Ortsvereine, deren Vorsitzende als informelle Bürgermeister:innen fungierten, und beauftragte immer mehr NGOs damit, soziale Dienstleistungen zu erbringen. Diese waren ab den 1980er Jahren zunächst von außen in die Favelas getragen worden und teilweise zu großen Apparaten herangewachsen. Innerhalb kürzester Zeit dehnte sich etwa das soziale Engagement von *Viva Rio*, einer 1993 in Reaktion auf ein Polizeimassaker gegründeten NGO, auf circa 350 Siedlungen aus. Ihre sozialen, kulturellen und ökonomischen Projekte kollaborierten eng mit Behörden und wurden von internationalen Organisationen sowie großen Konzernen wie Coca-Cola oder VW gesponsert.

Die klientelistisch eingebetteten *associações de moradores* wiederum mutierten im Rahmen der Urbanisierung zu informellen »Minipräfekturen« (Alvito 2001), denen durch die Akquisition und Verteilung öffentlicher Ressourcen neue Macht zufließte. Nicht selten gründeten sie nun selbst NGOs, um weitere Gelder zu akquirieren. Dies öffnete eine Quelle für Korruption. Selbst basisdemokratische Vereine verkamen zu Bürokratien, die staatliche Programme umsetzten. Viele ihrer Engagierten wurden als sogenannte Gemeindeagent:innen (i.O. *agentes comunitários*) in die kommunalen Behörden eingeschleust: »Als ich mich umschaute hatten alle einen Job«, erinnerte sich etwa ein Aktivist (Martins 2003). Diese *agentes comunitários*, so zeigt die Soziologin Marcella Araujo Silva (2013: 104) am Beispiel des Morro do Borel, »waren die Hauptfiguren eines bedeutenden politischen Wandels: der Verlagerung der Politik in der Favela von den *associações de moradores* zu den NGOs«.

Am Beispiel einer Kindertagesstätte, die eine Gruppe von Feministinnen in Borel gegründet hatte, um als Mütter am Arbeitsmarkt partizipieren zu können, untersuchte Araujo Silva die Ambivalenzen dieses Wandels. Demnach gelang es den Aktivistinnen vermittelt über lokale *agentes comunitários*, ihre Kita von der kommunalen Sozialbehörde finanzieren zu lassen. In Selbstorganisation schufen sie nicht nur eine öffentliche Infrastruktur, die der Staat nicht bereitgestellt hatte, sondern auch Arbeitsplätze im sozialen Sektor für sich selbst. Die *agentes comunitários* wiederum vermittelten aus den Behörden heraus, denen sie nun angehörten, Wahlstimmen an die Politiker:innen, die die staatlichen Mittel für die Kita organisiert hatten und fungierten so als deren *cabos eleitorais*. Faktisch »konsolidierten sich die *agentes comunitários* als die neuen politischen Vertretungsorgane der Favelas« (ebd.: 106). Bezogen auf das Regieren der Bewohnerschaft etablierten sie sich, indem sie zugleich die Favelas politisch repräsentierten und Bedienstete des Staates waren, »zu einem Mechanismus der sozialen Kontrolle« und agierten als »Unsichtbare, die die Abwesenheit des Staates stützten« (ebd.: 107).

Als neue Form der staatlichen Kooptation band dieses öffentlich-private Kooperationsystem lokale Führungseliten informell ein und knüpfte so direkt an den Klientelismus an. Es förderte und instrumentalisierte den informellen Typus des Selbstregierens, erzeugte eine Konkurrenz zwischen Favelas und Aktivist:innen um staatliche Ressourcen, »pulverisierte« gemeinsame politische Positionen und behinderte letztlich das Entstehen einer formalen lokalen Demokratie (Machado da Silva 2002: 232). Zugleich kam dieses »Regieren durch Community« (Rose 2000) aber erstmals ohne die traditionellen moralischen und kulturellen Unterwerfungsmuster aus. Vielmehr forderte es dazu auf, die scheinbare Freiheit des Selbstregierens spezifisch zu gebrauchen.

Während *Favela-Bairro* immerhin ein Fünftel aller Favelas in Rio mit urbanen Basisinfrastrukturen und öffentlichen Diensten versorgte, versagte es darin, ihr Stigma zu beenden, mit rechtsstaatlichen Mitteln das Gewaltregime des Drogenkomplexes zu bekämpfen, die prekären Lebensbedingungen der dort lebenden Menschen zu verbessern und die Eigentumsverhältnisse von Grund und Boden offiziell zu regulieren. Damit verfehlte es in zentralen Aspekten sein Ziel, die Favelas in reguläre Stadtviertel zu transformieren. In einer quantitativen Studie zeigen Atuesta/Soares (2016), dass *Favela-Bairro* so gut wie keine positiven Effekte auf materielle Lebensbedingungen hatte. Gleichwohl kamen die Investitionen in öffentliche Infrastrukturen primär jenen Bevölkerungsgruppen zugute, die mit den schwierigsten Lebenssituationen zu kämpfen hatten, und sie verringerten so die eklatanten sozialen Ungleichheiten in Rio de Janeiro. Entgegen den behördlichen Zusagen erhielt die Favela-Bevölkerung allerdings keine Landtitel und verblieb so in ungesicherten Wohnverhältnissen: »Das meiste, was die Stadt in dieser Hinsicht tun konnte, waren Konzessionen für das »Nutzungsrecht«, d.h.

behördliche Entscheidungen, die einseitig von der Stadtverwaltung umgesetzt wurden.« (ebd.: 4)

Allerdings argumentieren Atuesta und Soares zu Recht, dass das Versagen offizieller Landtitel zumindest in besseren räumlichen Lagen einen gewissen Schutz vor Spekulation, Ausverkauf und Gentrifizierung bot, da Häuser ohne Eigentumsurkunden auf formellen Immobilienmärkten nicht gehandelt werden können. Die enormen Investitionen der öffentlichen Hand demonstrierten zugleich, dass der Staat die Legitimität des informellen Hausbesitzes nicht mehr infrage stellte und garantierten so immerhin faktisch eine hohe Wohnsicherheit. Dies galt allerdings nur so lange, und darin lag die Crux der anhaltenden Informalität, wie die offizielle Programmatik der ›erhaltenden Urbanisierung‹ andauern und die Staatsapparate nicht zu einer historisch vorherrschenden Politik der Räumung zurückkehren würden (siehe dazu Kap. 3).

2.6 Herrschaftsverhältnis, Lebensweise und Keimzelle urbaner Bürgerschaft: die Informalität der Favela

Ende des 20. Jahrhunderts war nicht mehr zu leugnen, dass die Bewohnerschaft der Favela im jahrzehntelangen Kampf um das Recht auf ihre selbst errichteten Wohnstätten gesiegt hatte. Der Staat hatte ihre Existenzberechtigung anerkannt, verfassungs- und planungsrechtlich verankert und damit begonnen, ihre Infrastrukturen zu urbanisieren. Die zentrale Differenz der *morros* zum *asfalto* lag nun weniger in ihrer allmählich schwindenden Irregularität, als in einem die Favelas beherrschenden Regime der Gewalt, das essentiellen Regeln des Rechtsstaates spottete. Formale Legalität, so musste die Bewohnerschaft zur Kenntnis nehmen, bedeutete noch keine faktische Herrschaft des Rechts. Zwar hatte sie ihr Recht auf eine legitime urbane Bürgerschaft formal erkämpft, deren historisch eingeschränkte, hierarchisierte und fragmentierte Form aber lebte unter dem Regime des Drogenkrieges fort. Sie geriet zwischen die diskursiven, sozialen und räumlichen Fronten der Kriegsparteien und ins Visier einer mörderischen Gewalt, die staatliche Repressionsorgane nicht weniger brutal ausübten als die von ihnen bekämpften und sich auch untereinander bekriegenden Drogengangs. Ich versuche im Folgenden resümierend zu analysieren, wie die im Verlauf der Geschichte der Favela angewandten Machttechnologien mit den Selbsttechnologien ihrer Bewohnerschaft interagierten.

Von ihrer Entstehung an hatte die Favela als ›das Andere‹ der bürgerlichen Stadt gegolten. Folgt man Zygmunt Bauman (1999: 37f.), können die vermeintlich gegensätzlichen staatlichen Regierungstechniken, die im Lauf des 20. Jahrhunderts gegenüber der Favela zum Einsatz kamen, als komplementäre Strategien eines im modernen Staat »gegen die Fremden und das Fremde geführten Zermürbungs-

krieges« gelesen werden. Dabei ziele eine Strategie der Assimilation darauf, alle Unterschiede durch Einverleibung aufzulösen, eine Strategie der Aussonderung dagegen suche ›das Andere‹ zu exkludieren oder zu vernichten. Während in den wiederkehrenden Versuchen, Favelas zu eliminieren oder sie aus der urbanen Gesellschaft auszugrenzen, unschwer die Aussonderungsstrategie zu erkennen ist, signifiziert die historische Abfolge autoritärer Umerziehungsprogramme und modernistischer Eingriffe in ihre sozialen Räume die Assimilationsstrategie. Deren Substanz offenbarten bereits die *parques proletários* als frühe Ersatzsiedlungen für zerstörte Favelas, die Lagern glichen und ihre Bewohner:innen einer autoritären Umerziehung unterwarfen. Um ihre Teilhabe an der urbanen Gesellschaft zu legitimieren, musste sich die Favela-Bevölkerung den Regeln und Normen der bürgerlichen Stadt unterwerfen, ohne einen Anspruch auf volle Bürgerschaft zu erhalten. Zugleich versuchten staatliche Apparate ihre Selbstorganisationen zu instrumentalisieren, um sie als ›Andere‹ beherrschen und assimilieren zu können.

Auch die seit den 1990er Jahren gewandelten staatlichen Regierungstechniken erscheinen zunächst als unvereinbare Alternativen. Die Aussonderungsstrategie transformierte sich nun, da die Favela offiziell anerkannt war und nicht mehr vernichtet werden konnte, in einen gewaltintensiven Drogenkrieg. Unterstützt durch die zuständigen Landesregierungen und die bürgerliche Öffentlichkeit verantworteten die kriegerischen Operationen und die extralegalen Hinrichtungen der von jeglichen Normen entfesselten staatlichen Sicherheitsorgane jährlich über 1000 Todesopfer in Rios Favelas. Der sich verfestigende Drogenkrieg manifestierte sich nicht nur in der Alltäglichkeit seiner physischen Gewalt. Weil der öffentliche Diskurs die Favela mit Gewaltkriminalität gleichsetzte, verschärften sich auch strukturelle und symbolische Gewaltformen, die sich historisch mit dem hierarchischen Verhältnis zwischen den Institutionen der bürgerlichen Stadt und der von ihnen stigmatisierten Favela verankert hatten.

Während strukturelle Gewalt durch »invariabel konstruierte Maßnahmen, wie zum Beispiel Regelungen, Regime, Institutionen, Gesetze« auf eine »akteursindifferente« Weise diskriminiert und ausgrenzt (Grant-Hayford/Scheyer 2016: 1), manifestiert sich symbolische Gewalt maßgeblich in sprachlicher Form. Pierre Bourdieu zufolge operiert sie auf der »symbolisch-sinnhaften Ebene des Selbstverständlichen und Alltäglichen« (Moebius/Wetterer 2011: 1) und führt dazu, dass gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse bejaht, verinnerlicht und verschleiert werden. Die unterschiedlichen Formen des staatlichen Zugriffs auf die Favela des 20. Jahrhunderts verweisen so auf den systematischen Einsatz jeglicher Formen einer ›Macht über‹. Entsprechend ihrer Aufschlüsselung durch Kim Dovey (2010: 14) herrschten dabei Gewalt als Entzug jeglicher Handlungsfähigkeit, Zwang als Androhung von Gewalt, Beherrschung als Einschüchterung sowie Autorität im Sinne der Nutzung »institutioneller Rahmungen (Staat, Kirche, Schule)« vor.

Gilt Regierung mit Michel Foucault als Kontaktpunkt zwischen der Lenkung von Subjekten durch Andere und ihrer Selbstführung, erschließt sich die Komplexität des jahrzehntelangen Gewaltregimes der Favela. Es gründet auf Herrschaftstechniken des Kolonialismus, der Sklaverei, der Militärdiktatur sowie einer bürgerlichen Gesellschaft, die die Favela als etwas zu ihr Fremdes konstruierte. Diese Herrschaftstechniken verschränkten sich mit den historisch gewachsenen Formen der Selbstführung. Hier sind Traditionen des außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stehenden Normen- und Regelsystems, der kollektiven Selbsthilfe und der zwangsweisen Verantwortung der Bewohnerschaft für ihr eigenes Schicksal zu nennen. Konsensuales Regieren ist dort möglich, wo Fremd- und Selbsttechnologien kompatibel werden und sich verschränken. Gewalt fungiert dann nicht nur als repressive Unterwerfungstechnik, sondern prägt Subjektivierungsprozesse und kann für das soziale Handeln der Subjekte produktiv gemacht werden. Während eine Terrorform annehmende Herrschaft von Diktatur, Militärpolizei oder einigen Drogengangs am stillen oder offenen Widerstand scheitert, vermögen sozial eingebettete Gewaltpraktiken sowie Ideologeme, die an die überwiegend patriarchalen Formen der kollektiven Selbstführung appellieren, eine die Subjekte konsensual einbeziehende Form des Regierens aufzubauen.

Komplementär zur transformierten Aussonderungsstrategie etablierte sich in den 1990er Jahren eine Regierungstechnik, die historisch erstmals ohne moralische und kulturelle Unterwerfungsmuster operierte. Zwar wurden kulturelle Manifestationen der Favela wie der Baile Funk als vermeintliche Barbarei weiterhin mit allen Mitteln bekämpft (vgl. Kap. 4). Aber die nun startenden Urbanisierungsprogramme bauten auf die Partizipation der Bewohnerschaft. Zuständige Staatsagenturen begannen nun an die kommunitären Akteure der Favela zu appellieren, ihre Gemeinschaften selbst zu regieren. Während die häufig patriarchal geführten *associações de moradores* von Drogengangs unterworfen und instrumentalisiert wurden, stiegen Akteure wie NGOs oder die in Behörden eingebetteten *agentes comunitários* zu maßgeblichen Repräsentationsorganen der Favelas auf. Ihnen begann ein Staat, den die verfassungsrechtliche Anerkennung der Favela historisch erstmals gezwungen hatte, dort Infrastrukturen und Daseinsvorsorge zu gewährleisten, Aufgaben des lokalen Regierens zu übertragen.

Gleichzeitig etablierte sich ein Neoliberalismus, der Staat, Gesellschaft und Individuum in ein neues Verhältnis setzte und »die brasilianische Karikatur des Wohlfahrtsstaates« (Souza 2004: 24) zerstörte. Zum Ausdruck kam dabei ein »Tod des Sozialen«, der sich mit Nikolas Rose (2000: 79) nicht nur in der »amoralischen Sprache des Marktes« wie Privatisierung, Wettbewerb oder Kostenrechnung offenbarte. Vielmehr rückte das Soziale auch »zugunsten der ›Gemeinschaft‹ in den Hintergrund, die sich als neues Territorium präsentiert, auf dem das individuelle wie das kollektive Leben regiert wird« (ebd.). Rose bezeichnet ein solches Verlagern staatlicher Verantwortung auf gemeinschaftliche Loyalitätsbeziehungen der Nach-

barschaft, Verwandtschaft oder Religion als »Regieren durch Community«. Entstammte das politische Konzept der Community im späten 20. Jahrhundert einem linken Aktivismus, der etwa in Form von urbanen Bewegungen (vgl. Castells 1983) gegen staatliche Entmündigung kämpfte und dabei auf lokale Autonomie setzte, begann der Neoliberalismus die territoriale Form der Gemeinschaft als Ergänzung zum eigenverantwortlichen Subjekt zu etablieren. Diese politische Neugeburt der Community bewirkte einen Wandel in der Moral: Die Subjekte erschienen nun als Akteure, die Bindungen an ihre Familie oder ihre »besondere Überzeugungs- und Wertegemeinschaft« nutzbar machen sollten, um ihre Bedürfnisse selbstverantwortlich befriedigen zu können (Rose 2000: 84).

In der Favela etablierte sich ein solches »Regieren durch Community«, indem Behörden zivilgesellschaftliche Akteure für große Urbanisierungsvorhaben einspannten und ihnen Aufgaben der sozialen, erzieherischen und gesundheitlichen Daseinsvorsorge übertrugen. Sie kooptierten dafür traditionelle Ortsvereine und kollaborierten mit meist bürgerlichen NGOs, die mit humanitären Motiven in die Favelas intervenieren wollten. Viele Instrumente dieses Regierens, wie die zu Eigeninitiative aktivierende »Hilfe zur Selbsthilfe«, hatten progressive Favela-Politiken in den 1960er und 70er Jahren bereits vorweggenommen und erprobt – dies allerdings nicht unter der Ägide eines Neoliberalismus, dessen Motivation für solche Strategien darin lag, den Staat aus seiner sozialen Verantwortung zu entlassen und soziale Rechte abzubauen.

In Kombination mit der sozioökonomischen Polarisierung der Stadt und der »kriminellen Territorialisierung« ihrer Favelas (Souza 2004: 25) zersplitterten die Effekte eines Regierens, das lokale Gemeinschaften gegenüber einem gesamtstädtischen Sozialen priorisierte, Rios metropolitanen Raum in einzelne Fragmente. Beginnend mit den 1990er Jahren, so beobachtete Marcelo Lopes de Souza, fragmentierte sich das »räumlich-sozio-politische Gewebe« (ebd.) der Stadt in einen Archipel urbaner Enklaven, in denen faktisch der Ausnahmezustand herrschte. Ebenso wie die privat regierten *gated communities* der Bourgeoisie etablierten die unter krimineller Herrschaft stehenden Favelas nun bewachte Außengrenzen, die nicht dort lebende Menschen ausschlossen. Die Regierungsinstanzen dieser jeweiligen urbanen Enklaven – Drogengangs, Milizen, Vereinigungen von Eigentümer:innen – erließen eigene Zugangs- und Zugehörigkeitsregeln und setzten sie selbst durch. Dazwischenliegende »neutrale« Zonen, die von staatlichen Institutionen regulär regiert wurden, schrumpften nicht nur in Rio zusammen. Nezar Al-Sayyad und Ananya Roy (2006:1) etwa argumentieren, dass im späten 20. Jahrhundert viele Städte weltweit in eine neofeudale Inselwelt der regulierten *squatter settlements*, *campes* und *gated communities* zu zersplittern begannen. In einer Art »mittelalterlichen Modernität« konkurrierten nun »multiple Souveränitäten« darum, diese urbanen Inseln zu beherrschen, so ihre für Rios Favelas zutreffende Beobachtung,

und verwandelten sie in quasifeudale »Machtbereiche der Regulation oder Zonen der Gesetzlosigkeit« (ebd.).

Der Neoliberalismus, so zeigen Elmar Altvater und Birgit Mahnkopf (2002), hat der »unordentlichen« informellen Selbstregulation der Favelas eine »ordentliche« Informalisierung gegenübergestellt. Denn er zog staatliche Institutionen aus der Verantwortung für die allgemeine Daseinsvorsorge zurück und begann diese privaten und zivilgesellschaftlichen Initiativen zu überlassen. Die staatlichen Herrschaftstechniken über die Favela gehörten somit Ende des 20. Jahrhunderts einer neoliberalen Gouvernamentalität an, in der sich der Staat auf eine ordentliche ebenso wie auf eine unordentliche Weise informalisiert hat. Basierte die ordentliche, durch das »Regieren durch Community« verkörperte Seite auf Ideologemen wie gemeinschaftliche Selbsthilfe, aktive Bürgerschaft und *empowerment*, trat die unordentliche Seite durch die Teilhabe staatlicher Organe am Gewaltregime des Drogenkomplexes zu Tage: »Informelle Politik und illegale Gewaltpraktiken gehören [hier] zusammen.« (ebd.: 301)

Altvaters und Mahnkopfs paradoxer Begriff der »ordentlichen Informalisierung« verweist auf den zwischen urbaner Lebensweise und Herrschaftsverhältnis changierenden Doppelcharakter, der – wie die Geschichte der Favela fast idealtypisch zeigt – der urbanen Informalität zu eigen ist. Das ursprüngliche Informalitätskonzept entstammt der Entwicklungsländerforschung der 1970er Jahre und bezog sich auf irreguläre Ökonomien und Siedlungsformen der urbanen Armen, die außerhalb der staatlichen Einflussphäre verortet wurden. Der Beitrag von lokalen Eliten und Staatsapparaten bei der Herstellung von Informalität geriet dabei völlig aus dem Blick (vgl. Lanz 2014a), obwohl gerade die Geschichte der als illegal markierten Favela demonstriert, dass die Staatsapparate dort immer auch selbst als »informalisierte Entitäten« agiert haben, wie es Ananya Roy (2009a: 84) am Beispiel indischer Städte formulierte. Das Formale und Legale, dass sie offiziell vertreten haben (und noch heute vertreten), war (und ist) so eher eine »Fiktion« (ebd.) als eine allgemeingültige Norm. Denn nicht nur die hochgradig institutionalisierten Gewaltverhältnisse, die den Alltag der Favelas strukturieren, sondern alle Staatsinterventionen, die klientelistische Strukturen generieren oder sich auf solche stützen, weisen einen informellen Charakter auf (vgl. Kap. 1.2).

Die Informalität der Favela ist zuallererst ein »*urban way of life*« (AlSayyad 2004), ein Modus der Subjektivität und ein alltägliches Handlungsmuster städtischer Bevölkerungsgruppen, die sich gezwungen sehen, ihre urbane Heimstatt jenseits der offiziellen Ordnung irregulär zu entwickeln. Für AbduMaliq Simone (2004) ist sie eine Praxis von Menschen, um in Städten, die ihnen keine ausreichenden Ressourcen bieten, mit allen für sie verfügbaren Mitteln selbst Ressourcen zu generieren. Ein solches Selbstregieren, das die eigene Lebenssituation zu verbessern sucht, bezeichnet Asef Bayat (2012) als ein »stilles Vordringen« von einfachen Leuten. Es umfasst individuelle und kollektive Kämpfe und Aktivitäten, seien sie legal, irregu-

lär oder illegal, die in einer Situation urbaner Marginalität das Überleben sichern und Räume für ein soziales Vorankommen erweitern. Beispielhaft zeigt die Geschichte der Favela, dass pure Notwendigkeit und das Streben nach einem würdevollen Leben auch illegale Aktivitäten moralisch legitimieren, wenn sie auf Kosten des Staates oder der Mächtigen gehen. Diese Praxis zielt nach Bayat nicht nur auf soziale Umverteilung, sondern auch auf eine kulturelle und politische Autonomie gegenüber Normen und Ordnungsformen der bürgerlichen Stadt. Häufig verwandelt sich diese stille Praxis in politische Aktion, wenn etwa eine drohende Räumung der eigenen Favela das bereits Erreichte gefährdet.

Als Ergebnis seiner Erforschung der urbanen Peripherien von Brasilia und São Paulo deutet wiederum James Holston (2009: 246) nicht erst die Verteidigung einer Favela als originären politischen Akt, sondern bereits deren Konstruktion. Er fasst dies mit dem Begriff der »aufständischen Bürgerschaft« (i.O. »*insurgent citizenship*«):

»Es handelt sich um einen Aufstand, der mit dem Kampf um das Recht auf ein urbanes Alltagsleben beginnt, das einer bürgerlichen Würde entspricht. Dementsprechend werden die Forderungen nach einer neu zu formulierenden Bürgerschaft auf Aspekte des Wohnsitzes wie Wohnen, Eigentum, Sanitäranlagen, Kinderbetreuung oder Sicherheit hin konzipiert. Angeführt werden sie durch die ›Kaum-Bürger:innen‹ [...], die im Prozess des Aufbaus und der Verteidigung ihrer Wohnorte nicht nur eine riesige neue Stadt errichten, sondern auf dieser Grundlage auch eine Stadt mit einer anderen bürgerschaftlichen Ordnung vorschlagen.«

Die Geschichte von Rios Favelas im 20. Jahrhundert legt nahe, dass dort tatsächlich die »Substanz einer neuen urbanen Bürgerschaft« (Holston 2008: 4) entstanden ist. Diese gründet auf der von marginalisierten Gruppen mit einer zweitklassigen Staatsbürgerschaft autonom organisierten Konstruktion und Selbstregierung eines originären urbanen Sozialraums und behauptet damit ihr gleichwertiges Recht auf die Stadt. Holstons Begriff des Aufruhrs fasst diese Praxis jedoch meines Erachtens wenig treffend als einen vorsätzlichen Akt des politischen Widerstands. Denn das die Interventionen des *asfalto* und die Selbstorganisationen des *morro* verschmelzende Regieren der Favela war über weite Strecken des 20. Jahrhunderts durch einen zwar extrem hierarchischen, in seinen Grundzügen aber einvernehmlichen Klientelismus geprägt. Als ein aus der Not geborener politischer Tauschhandel hat dieser nichts Aufständisches an sich.

Konzeptionell entspricht er eher dem Konzept des »stillen Vordringens« der einfachen Leute nach Asef Bayat oder der »*political society*« im Sinne von Partha Chatterjee (2004; vgl. Kap. 1.2). Um Repressionen zu entgehen, erfolgt dieser »Kampf um Bürgerschaft« (Bayat 2012: 44) mit einer klammheimlichen »Logik der Praxis« (ebd.: 37), entzieht sich also dem Radar der öffentlichen Aufmerksamkeit. Weder ist er eine »Gegenpolitik« (James Holston) des Protests oder der

Versammlung, noch zielt er auf eine politische Transformation der Gesellschaft. Vielmehr besteht er aus einem unmittelbaren Handeln, das der Notwendigkeit folgt, existenzielle Alltagsprobleme mit allen verfügbaren Mitteln zu beheben. Allein im metropolitanen Raum von Rio de Janeiro handelte es sich dabei um eine oft illegale Praxis von Millionen von Menschen, »die herrschende Normen und Gesetze untergraben [haben] und in die Bereiche der Macht, des Eigentums und der Öffentlichkeit« (Bayat 2012: 39) vorgedrungen sind. Nur weil diese Praxis ebenso massenhaft wie beharrlich war, konnten die in der Favela lebenden Menschen darauf spekulieren, auf lange Frist normalisiert und legitimiert zu werden. Und eben dies ist ihnen über viele Generationen hinweg geglückt.

Urbane Informalität, so ist Ananya Roy (2009a) zuzustimmen, beschränkt sich allerdings weder auf irreguläre Praktiken der Marginalisierten, noch bringen diese notwendigerweise eine gerechtere Stadt hervor. Denn sie ist in ihrem Kern kein Graswurzelpheänomen, sondern ein Herrschaftsverhältnis. Obwohl ihr das stets unterstellt wurde, hat sich Rios Favela keineswegs als autonome Parallelgesellschaft zur bürgerlichen Stadt entwickelt. Vielmehr agieren dort seit jeher staatliche Apparate mit eigenen Interessen, die informelle Urbanisierungsprozesse durch selektive Regulierungen zugunsten der Eliten aktiv mit herstellen. Schon der auf persönliche Abhängigkeiten gründende Klientelismus demonstriert dabei das informelle Handeln von Staatsbediensteten. Beispielhaft zeigt dies die jahrzehntelange Praxis von Regierenden, in Favelas Deals mit Drogengangs zu schließen, um Wahlstimmen gegen eine inoffizielle Versorgung mit staatlichen Diensten einzutauschen, die sie wiederum nicht davon abhalten, eine extralegale Polizeigewalt gegen dieselben Gangs zu legitimieren.

Die Informalität der Favela oszilliert also im Spannungsfeld zwischen der urbanen Praxis ihrer Bewohnerschaft und einem staatlich produzierten Herrschaftsverhältnis. Dieses ist mit Zygmunt Bauman innerhalb eines Zermürbungskrieges zu verorten, den der moderne Staat gegen das Fremde führt, ein »Krieg«, dessen historische Kontinuitäten auf den Kolonialismus verweisen. An den Bruchstellen zwischen als legitim oder als illegitim gedeuteten Gewaltformen sowie zwischen Appellen der Selbstführung, die die Bewohnerschaft instrumentalisieren und solchen, die sie im Kampf um ihr gleiches Recht auf die Stadt ermächtigen, eröffnen sich Widerstände und Emanzipationspotenziale. Diese haben sich die in der Favela lebenden Menschen zunutze gemacht, um ihre urbane Bürgerschaft zu reklamieren und ihre Wohnorte dauerhaft im urbanen Raum zu verankern.

Die so etablierte Favela erweist sich allerdings in vielerlei Hinsicht als Peripherie: Sie steht in Abhängigkeit zu den urbanen und staatlichen Zentren, ist von ihnen aber nie vollständig unter Kontrolle zu bekommen und wirkt daher potentiell destabilisierend; sie dient dem Staat als Versuchsfeld, um jenseits der sozialen und rechtlichen Ordnung neue Machttechnologien zu erproben und erfährt so ein belastendes »Übermaß an Aufmerksamkeit« (Simone 2007); im Gegenzug wie-

derum fungiert sie für ihre Bewohnerschaft als eine von außen nur rudimentär beherrschbare Nische für widerständige, offizielle Normen und Regeln unterlaufende Mikropraktiken jeglicher Art.

3. Das Regieren der Favela im 21. Jahrhundert: soziale Kämpfe gegen alte Herrschaftstechniken im neuen Gewand

Wie schon im 20. Jahrhundert wachsen die Favelas nach Anzahl und Bewohnerschaft auch seit der Jahrtausendwende schneller als Rio de Janeiro im Gesamten. Lebten offiziellen Zahlen zufolge 1950 erst 7,2 Prozent der damals 2,3 Millionen *cariocas* – wie die in Rio lebenden Menschen genannt werden – in Favelas, waren es im Jahr 2000 bereits 18,7 Prozent. Innerhalb Rios Stadtgrenzen lebten damals 5,9, in der Metropolregion elf Millionen Menschen. Im Verlauf der 1990er Jahre wuchs die Bevölkerung in der Gesamtstadt um sieben, in den Favelas hingegen um 24 Prozent (vgl. Perlman 2004). Im Jahr 2010, als die mit Stand 2020 immer noch aktuellsten Zensus-Daten erhoben wurden, lebten bereits 23 Prozent, also 1,44 der nun 6,32 Millionen *cariocas* in Favelas (IPP 2012). War Rios sozialer Raum historisch betrachtet in einen ›reichen‹ Süden und einen ›armen‹ Norden gespalten, konzentrierte sich das jüngste Wachstum der Favelas auf die wenig urbanisierte, bis zu 60 Kilometer vom Zentrum entfernte Westzone. Im gleichen Zeitraum entwickelte sich das ebenfalls zu dieser *Zona Oeste* gehörende Strandareal Barra da Tijuca zu einem aus wohlhabenden *gated communities* bestehenden Wohnraum der urbanen Bourgeoisie.

In den letzten Dekaden überstieg das durchschnittliche Haushaltseinkommen der wohlhabendsten Bezirke der Südzone (Lagoa, Leblon, Ipanema u.a.) und der Westzone (Barra da Tijuca u.a.) jenes der ärmsten Favelas im Norden (Jacarezinho, Mangueiros, Complexo do Alemão, Maré u.a.) und im Westen der Stadt (Cidade de Deus u.a.) um das Zehn- bis Zwölfwache. Der Einkommensunterschied zwischen Joá und Acará, dem reichsten und dem ärmsten Stadtbezirk, betrug 2010 das 15,4-Fache. Da die Favelas historisch an den vermeintlich unbebaubaren Abhängen entstanden sind, die auch die noble Südzone durchziehen, ist Rios sozialer Raum (anders als etwa in São Paulo) auch kleinräumig stark polarisiert. So differierte das mittlere Haushaltseinkommen zwischen den benachbarten Bezirken Lagoa und Rocinha in den Zensus-Daten von 2000 und 2010 nahezu unverändert um circa das Elfache. Mussten die Haushalte der Rocinha, in der als einer der größten Favelas

fast 70.000 Menschen leben, im Jahr 2010 mit durchschnittlich 1291 Real (damals ca. 500 Euro) im Monat auskommen, hatten sie direkt nebenan in Lagoa 14.707 Real zur Verfügung (vgl. IPP 2012, IBGE 2012).

Janice Perlman (2010) bewertete die Entwicklungsprozesse der Favelas, die sie zwischen den 1970er und den 2000er Jahre ethnografisch untersucht hat, überwiegend pessimistisch. Ihre erste Studie (1977) hatte die im öffentlichen Diskurs behauptete Marginalität der »favelados« als widerlegbaren Mythos entlarvt, der die Funktion besessen habe, die Stigmatisierung der Zugewanderten aus ländlichen Armutsgebieten zu legitimieren. Denn diese seien in Rio zwar extrem ausgebeutet, dadurch aber in die urbane Ökonomie und Gesellschaft integriert worden. Im beginnenden 21. Jahrhundert habe sich hingegen der »Mythos der Marginalität« zur »Realität der Marginalität« gewandelt. Perlman (2010: 161f.) argumentierte, dass

»erstens dieser marginale Status ein Produkt der Gesellschaft und nicht die Schuld der Armen ist; zweitens, dass die Armen gefangen sind zwischen dem Handel mit Drogen (die ihre Gemeinschaft und sich selbst zerstören) und dem Versuch, eine Arbeit zu bekommen – einem demütigenden und vergeblichen Unterfangen; drittens, dass selbst die wenigen Glücklichen, die einen Job für einen Mindestlohn und mit Überstunden ergattern, immer noch nicht genug verdienen, um ihre Familien zu ernähren; viertens, dass Verantwortliche aus Polizei und Politik, die die Armen schützen sollen, selbst Verbrechen und Gewalttaten begehen.«

Obwohl im Verlauf der über 30 Jahre, die zwischen ihren beiden Studien lagen, das Bildungsniveau in den Favelas deutlich gestiegen ist, verdoppelte sich dort die Arbeitslosigkeit, weiteten sich informelle und kriminelle Ökonomien stark aus und vertiefte sich die Kluft zwischen den innerhalb und den außerhalb der Favela erzielten Einkommen. Ursachen dafür finden sich primär in ökonomischen Prozessen und wirtschaftspolitischen Entscheidungen: Die Weltmarktöffnung der brasilianischen Wirtschaft setzte ab den 1980er Jahren einen Ausschluss einfacher Arbeiter:innen aus formellen Arbeitsmärkten in Gang, der primär in der Favela lebende Menschen traf. Obwohl die Produktivität der nationalen Industrie im Verlauf der 1990er Jahre deutlich zunahm, sank ihre Beschäftigungsquote um ein Viertel. Im gleichen Zeitraum stiegen in den sechs brasilianischen Metropolregionen die Quoten derer, die auf meist informelle Weise mikrounternehmerisch tätig sind, von 17,7 auf 23,4 und der von Arbeitenden ohne offizielle Arbeitserlaubnis von 18,4 auf 26,9 Prozent (Souza 2005).

Diese Prozesse schlugen sich in der Metropolregion Rio de Janeiro, deren Schlüsselsektoren Stahl und Schiffsbau ab den 1980er Jahren drastisch schrumpften, besonders heftig nieder und sie konnten im Gegensatz zu São Paulo nicht durch eine wachsende Konsumgüterindustrie aufgefangen werden. Auch die monetäre Strukturanpassungspolitik, die nach Maßgabe des Internationalen Währungsfonds damals einsetzte, traf Rio übermäßig, da sie mit einem massiven

Beschäftigungsverlust im öffentlichen Dienst einherging, der in der ehemaligen Hauptstadt besonders groß war (Ribeiro/Telles 2000: 80). Zudem schrumpften die Einkommensoptionen der in Privathaushalten beschäftigten Bewohnerinnen der Favela, da die urbanen Mittelschichten an Kaufkraft verloren und ihre Haushalte technisch besser ausstatteten (vgl. Perlman 2010).

Diese Prozesse führten zu einer »dramatischen sozio-politischen Fragmentierung« (Souza 2005: 16) des städtischen Sozialraums (vgl. Kap. 2.6). Dabei breiteten sich durch Gewaltakteure kontrollierte territoriale Enklaven ebenso aus wie die *gated communities* der Mittel- und Oberklassen. Grassierende öffentliche Sicherheits- und Angstdiskurse kreierten eine »fobópole«, so formulierte es Marcelo Lopes de Souza (2008), eine Stadt der Angst. Ihre Bevölkerung schottete sich in kleinräumigen Enklaven voneinander ab, die sich in quasifeudale »Machtbereiche der Regulation oder in Zonen der Gesetzlosigkeit« (AlSayyad/Roy 2006: 1) verwandelten. Selbst in der Kernstadt wurden vereinzelt öffentliche Straßen illegaler Weise privatisiert und mit Schranken versperrt.

Überstieg das durchschnittliche Einkommen des wohlhabendsten Zehntels der Stadtbevölkerung im Jahr 1980 jenes der unteren 40 Prozent um das 19-Fache, war es um die Jahrtausendwende schon 21-mal so hoch. Offiziell lebte ein Achtel der Stadtbevölkerung unterhalb der absoluten Armutsgrenze, konnte also die »grundlegendsten Bedürfnisse nicht befriedigen« (Prefeitura 2001: 6). Diese existenzielle Armut entspannte sich erst, als die im Januar 2003 angetretene sozialdemokratische Regierung von Präsident Lula da Silva das *Conditional-Cash-Transfer*-Programm *Bolsa Familia* einführte, das unterhalb der Armutsgrenze lebende Familien unter bestimmten Bedingungen mit einer monatlichen Sozialhilfe unterstützte. Das bis heute existierende »Programm dient dem doppelten Zweck, Familien mit niedrigem Einkommen bei der Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse zu helfen und sie gleichzeitig zu ermutigen, in die Gesundheit und Bildung der nächsten Generation zu investieren« (Perlman 2010: 285). Die Zahlungen »laufen über die weiblichen Haushaltsvorstände, von denen angenommen wird, dass sie die Gelder am ehesten für die Grundbedürfnisse ihrer Familien verwenden. Geld wird für jedes Kind, das in der Schule bleibt, bereitgestellt.« (Ebd.) 2007 förderte *Bolsa Familia* etwa 139.000 und damit ein Zehntel der in Rio registrierten Familien, deren monatliches Einkommen dafür nicht höher als ca. 50 Euro pro Kopf sein durfte. Aufgrund der fortschreitenden sozialen Polarisierung musste die Stadt damit im Jahr 2017 bereits 233.000 Familien unterstützen. Im Durchschnitt erhielten sie monatlich jeweils 50 Euro (Lavra Pinto 2018: 134).

Das Verhältnis zwischen Favela und Armut ist allerdings auch im 21. Jahrhundert keineswegs eindeutig. Michele de Lavra Pinto (2018: 141) betont in ihrer ethnografischen Studie über Armut in Pavão-Pavãozinho, dass innerhalb dieser *Zona-Sul*-Favela erhebliche Unterschiede nach Einkommen und Bildungsniveau, das heute bis hin zum Hochschulabschluss reicht, existieren. Bezogen auf Zugänge zu ökonomischen

mischen und politischen Ressourcen gebe es eine regelrechte »Favela-Bourgeoisie«: »Es ist wichtig, diese Dimensionen der Favela-Realität hervorzuheben, um die verdinglichende und vereinfachende Wahrnehmung der Favela als einen homogenen Raum mit einheitlich (armen) materiellen und humanitären Bedingungen zu konkretisieren.« Armut wird innerhalb der Favela primär am Fehlen einer formellen Einkommensquelle, an Schwierigkeiten, genug Essen kaufen zu können, und an prekären Wohnverhältnissen festgemacht. So gelten Ortsansässige, die in den schwer erreichbaren obersten Lagen der *morros* (dt. Hügel) leben und über Häuser aus anderen Materialien als Stein und Beton oder ohne ausgestattete Badezimmer verfügen, innerhalb der *comunidade* als arm.

Am anderen Ende der sozialen Skala, so beobachtete Lavra Pinto (ebd.), kreisten etwa lokale Versammlungen der Urbanisierungsprogramme um private Stellplätze für die Autos der Wohlhabenderen. Konflikte, in denen die »Favela-Bourgeoisie« entlang von postmateriellen Werten Umweltfragen problematisierte oder die Ärmsten einer irregulären Ablagerung von Müll beschuldigte, seien nicht ungewöhnlich. Zudem hätten solche Milieus, obwohl sie selbst in der Favela lebten, nicht selten jenes bei Mittel- und Oberschichten im postkolonialen Brasilien vorherrschende Stigma verinnerlicht, wonach die Armen »faul, gerissen und vom Staat ernährt sind« (ebd.: 142). Als dafür charakteristisch zitiert Lavra Pinto (ebd.) die Aussage einer interviewten Bewohnerin: »Diese Mädchen wollen nicht studieren und arbeiten, die Regierung zahlt das Stipendium [gemeint ist *Bolsa Família*, SL]. Sie werden also schwanger, um mehr Geld zu erhalten. Das ist das Verhalten armer Leute; sie sind es gewohnt, alles umsonst zu bekommen.«

Der öffentliche Diskurs markierte die Favelas in den 2000er Jahren wieder verstärkt als Horte der Marginalität. Allerdings bezeichnete der Begriff des Marginalen nun weniger die Bewohnerschaft im Generellen als die Drogenkriminellen im Besonderen (Birman 2012). Bezeichnenderweise standen im Fokus der Kriminalitätsdebatten genau jene Favelas, die über die schlechtesten Sozialdaten verfügten. Das Stigma, das auf der Tatsache beruhte, in der Favela zu leben, überwog aus Sicht ihrer Bewohnerschaft die Diskriminierung aufgrund von *race*, Klasse oder Geschlecht bei weitem (Perlman 2010). Im Klima der Angst, das den Alltag angesichts der bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen zwischen Drogenkommandos und Polizei dominierte, und angesichts der Verbitterung darüber, dass Demokratie und Rechtsstaat seit dem Ende der Militärdiktatur nicht in der Lage waren, Armut und Gewalt zumindest zu verringern, zersplitterte die innere Einheit der *comunidades*. Janice Perlman zeigt, dass mit Ausnahme der sich rapide vermehrenden pfingstkirchlichen Gemeinden (vgl. Kap. 7) soziale Zusammenschlüsse aller Art an Engagierten verloren haben und dass sich immer weniger der in der Favela lebenden Menschen als Mitglieder von solidarischen lokalen Gemeinschaften fühlen (ebd.).

Auf der Kehrseite dieser Negativentwicklungen hat sich während der letzten Dekaden der materielle Lebens- und Wohnstandard in den Favelas ständig verbes-

sert, soweit dies anhand von verfügbaren Infrastrukturen und Konsumgütern oder der Qualität der Wohngebäude messbar ist. Zudem unterscheiden sie sich in einem wichtigen Punkt von den Formen urbaner Verbannung, die Loïc Wacquant für US-amerikanische Ghettos beschreibt: Aufgrund der »starren, dichotome[n] Rassengrenze, die die Weißen den Schwarzen in der gesamten Gesellschaft aufgezungen haben und die in der anhaltenden räumlichen Trennung zwischen den *races* [...] am deutlichsten sichtbar wird«, so Wacquant (2004: 188), existierten in US-Städten für Schwarze Menschen »kaum Chancen [...], das Ghetto zu verlassen« (ebd.: 164). Dieses stelle daher ein »rassisches Reservat« dar (ebd.). Die Favela in Rio formte sich hingegen historisch zu einem *multiracial space*. Dort lebende Menschen, die über das erforderliche Kapital im Sinne von Pierre Bourdieu verfügen, können sie trotz aller Barrieren zugunsten des *asfalto*, der formellen Stadt verlassen (vgl. Perlman 2010). Gleichwohl ist das Stigma, mit dem das weitgehend »weiße« Bürger-tum die Favela belegt, von rassistischen Mustern geprägt. Diese haben sich in den 2000er Jahren wieder verstärkt, insoweit die Assoziationskette »Favela – schwarz – männlich – drogenkriminell« nunmehr den öffentlichen Diskurs dominierte.

3.1 Klotzen statt kleckern: Urbanisierung durch spektakuläre Projekte

Kurz vor Ende von *Favela-Bairro* (vgl. Kap. 2.5) begann Brasiliens Regierung ab 2007 in die Urbanisierung einiger Favelas in Rio zu investieren. Ihr Programm zur Wachstumsbeschleunigung (i.O. *Programa de Aceleração do Crescimento*, kurz PAC) verfolgte zwar das wirtschaftspolitische Ziel, durch primär im Energie- und Verkehrssektor angesiedelte Infrastrukturprojekte die brasilianische Ökonomie anzukurbeln. Darüber hinaus investierte es aber auch mit einem massiven Kapitaleinsatz in urbane Infrastrukturen ausgewählter Armutsviertel, um deren eklatanteste Mängel zu beheben. Insgesamt standen dafür im Bundesland Rio de Janeiro 3,6 Milliarden Real (damals etwa 1,5 Mrd. Euro) zur Verfügung (Ministerio de Cidades 2010: 25).

In Rio fokussierte PAC drei große Siedlungskomplexe: die Rocinha in der wohlhabenden *Zona Sul* sowie, in der industriell geprägten Nordzone, den Complexo do Alemão, in dessen zwölf *comunidades* knapp 70.000 Menschen lebten, und den Complexo de Manguinhos, der 14 Gemeinschaften mit insgesamt knapp 32.000 Bewohner:innen zählte. Alle drei Territorien waren wegen ihrer mächtigen Drogengangs berüchtigt, die beiden *complexos* der *Zona Norte* wiesen zudem drastische Armutsquoten auf. Zusätzlich zu ihnen begünstigte das Programm die kleineren Favelas Cantagalo und Pavão-Pavãozinho in der *Zona Sul*. Insgesamt floss in diese fünf Orte die Summe von 860 Millionen Real (damals etwa 350 Mill. Euro) (vgl. Trindade 2012). Allein im Complexo de Alemão wurden unter anderem 2000 Wohnungen und ein Seilbahnsystem mit sieben Stationen errichtet.

Das zuständige Ministerium der Städte charakterisierte die Zielorte von PAC angemessen kritisch als »Ensembles von Mängeln, die sich zu Ensembles von sozialen Fragen addieren, welche vielfach und in zunehmendem Maße einer Gewalt-herrschaft unterliegen und Situationen extremer Vulnerabilität ausbilden« (Ministerio de Cidades 2010: 10). Die Intervention reagiere auf irregulären Städtebau und mangelhafte Infrastrukturen, auf Gefährdungen durch Überschwemmungen oder Erdbeben, auf die extreme Dichte und Prekarität der Wohnbauten, auf die unzureichende Qualität der öffentlichen Dienste und auf enorme Entfernungen zwischen Wohnung und Arbeit, »verbunden mit unzureichenden, teuren und mit einem hohen Grad an Unbehagen und Unsicherheit verbundenen Transportsystemen« (ebd.). All dies trifft in hohem Maße auf den Complexo de Mangueiras und den Complexo do Alemão zu, nur einiges davon auf die privilegiert gelegene und fortgeschritten urbanisierte Rocinha und noch weniger auf die über den Stränden von Copacabana und Ipanema attraktiv situierten *comunidades* Cantagalo und Pavão-Pavãozinho. Ihre Auswahl folgte wohl anderen als den verkündeten Motiven.

Das erstgenannte Interventionsziel von PAC, die Favelas durch die Errichtung aller urbanen Infrastrukturen in das Stadtgefüge zu integrieren, glich jenem von *Favela-Bairro*. Vorgeblich um ein »würdiges Wohnen« zu ermöglichen, griff das Programm allerdings massiv in sozialräumliche Strukturen ein. Zu urbanisierende Areale sollten von prekären Bauten »bereinigt« und als modernistische Siedlungen »wiederaufgebaut«, Ortsansässige bei Bedarf umgesiedelt werden (ebd.). Bereits die Bebilderung der Ministeriumsbrochüre demonstrierte den ästhetisch und funktional homogenen, zur Raumstruktur der Favela und den Prämissen von *Favela-Bairro* konträren Charakter der PAC-Interventionen.

Wie *Favela-Bairro* sollte auch PAC die Eigentumsverhältnisse von Grund und Boden offiziell regulieren. So erhielten Besitzer:innen von Häusern, die der Urbanisierung zum Opfer fielen, kostenfrei auch dann eine offiziell registrierte Neubauwohnung, wenn sie nicht über einen Eigentumstitel verfügten. Eine programmbegleitende Sozialarbeit sollte sich um die »soziale Inklusion« der zur Umsiedlung gezwungenen Menschen kümmern. Ihre Aufgaben lagen darin, »die Autonomie, den sozialen Protagonismus und die Entwicklung der begünstigten Bevölkerung durch Maßnahmen der Partizipation, Mobilisierung und Gemeinschaftsorganisation sowie der Gesundheits- und Umwelterziehung und durch Aktivitäten zur Schaffung von Arbeit und Einkommen zu fördern« (ebd.: 19). Schließlich sollte PAC die Umweltsituation der häufig von giftigen Müllabladungen belasteten Favelas verbessern.

Neu an PAC war nicht das Ziel, die Favelas vollständig zu urbanisieren, sondern der Versuch, sie durch weithin sichtbare Wohn- und Infrastrukturkomplexe in die urbane Landschaft der offiziellen Stadt einzubetten. Modernistische *signature buildings* wie beleuchtete Seilbahnstationen, hochgelegte S-Bahntrassen oder in Bibliotheken konvertierte Kasernen sollten die urbanistische Dualität zwischen me-

metropolitanen Großstrukturen und den kleinteiligen Favelas verwischen. Die PAC-Bauwerke »haben ein ausgeprägtes Regime der (Un-)Sichtbarkeit dieser Gemeinschaften in der Stadtlandschaft eingeläutet, [...] indem sie das Spektakel ihrer Eingliederung durch grandiose Werke der Infrastruktur und ›Befriedung‹ hervorheben« (Cavalcanti 2013: 203). Gerade der im Verhältnis zu seinen immensen Kosten dysfunktionale Seilbahnbau im Complexo do Alemão, so die Urbanisten Patricio und Cardoso (2016: 30), folgte einer »Logik der Spektakularisierung«, die auf Kosten der wirklich notwendigen Infrastrukturen ging. Zudem schwächte die metropolitane Logik der spektakulären Projekte die Partizipation der Betroffenen. Diese existierte lediglich in vorgeschriebenen Formaten wie den sogenannten Integrationstreffen (siehe Kap. 3.5) oder den oft erpresserischen Verhandlungen über die von Behörden systematisch zu niedrig veranschlagten Kompensationszahlungen für den Abriss von Häusern.

Im Gegensatz zu *Favela-Bairro*, dessen kleinteilige Baumaßnahmen die äußerliche Erscheinung der Favelas unberührt ließ, enthielt PAC einen autoritären Interventionsgestus, der das Raumbild der *morros* durch modernistische Großstrukturen an den *asfalto* zu assimilieren suchte. Er kann als Akt gelesen werden, die sozialräumlichen Peripherien mit städtebaulichen Mitteln zu erobern, zu kolonisieren und zu metropolitisieren. Da ich die PAC-Intervention im Complexo de Manginhos selbst empirisch untersucht habe, vertiefte ich diese Fragen in Kapitel 6.

3.2 Ein neuer Gewaltakteur: die Milizen

Ab Mitte der 2000er Jahre begann sich mit rasanter Geschwindigkeit ein neuer Gewaltakteur in Rios Favelas breitzumachen: die sogenannten *milicias* (dt. Milizen). Zum medialen Phänomen gerieten diese Ende 2006, als die Tageszeitung *O Globo* zwei geheime staatliche Berichte zitierte, die zwar in ihren Zahlenangaben divergierten, aber übereinstimmend ein schnelles Wachstum solcher parapolizeilichen Trupps beschrieben. Schon zu diesem Zeitpunkt kontrollierten Milizen demnach zwischen 52 und 92 Favelas (vgl. Cano 2008). Selbstjustiz ausübende parapolizeiliche Gruppen waren in der Favela kein gänzlich neues Phänomen. Schon als sich in den 1960er Jahren die Militärdiktatur etablierte, formierten (damals noch ausschließlich männliche) Polizisten und andere Uniformträger sogenannte *esquadrões da morte* (dt. Todesschwadronen), die Regelabweichungen in Favelas mit mörderischer Selbstjustiz vergalteten, ohne allerdings eine territoriale Herrschaft über sie anzustreben. Auch sogenannte *policias mineiras* kontrollierten als Vorläufer der Milizen in einigen Favelas der Westzone (bspw. in Rio das Pedras) die Bewohnerschaftsvereinigungen, verhinderten den Eintritt der Drogenökonomie und

etablierten etwa im Bausektor erpresserische Geschäfte sowie Verhaltensregeln, die sie mit Gewalt durchsetzten (Zaluar/Siqueira Conceição 2007; vgl. Kap. 5.4).

Erst im Jahr 2006 etablierte der mediale und politische Diskurs aber für ein ähnlich gelagertes Phänomen den bis dato nicht negativ konnotierten Begriff der Milizen. Der bürgerliche Mainstream bis hin zur Stadtregierung übernahm kritiklos deren propagandistische Selbstlegitimation als zivilgesellschaftliche Notwehr gegen die Herrschaft der Drogengangs. So sprach Bürgermeister Cesar Maia von »kommunitärer Selbstverteidigung« (zit. in Vianna 2019: o.S.), sein Nachfolger Eduardo Paes gratulierte in einem Interview Polizei- und Feuerwehrkräften für die Gründung von Milizen im Kampf gegen die Drogenbanden (Brancoli/Vasques 2016).

Der renommierte Gewaltsoziologe Ignacio Cano (2008, Cano/Duarte 2013) definiert das schillernde Phänomen wie folgt: Milizen kontrollieren als irreguläre bewaffnete Truppen staatlich unzureichend regulierte Territorien wie Favelas und andere urbane Peripherien und deren Bevölkerung mit erpresserischen Mitteln. Sie treiben Schutzgelder ein, erpressen Monopole auf existenzielle Güter wie Gas oder Strom und erzwingen Verhaltensmuster, die konservativen Moralvorstellungen folgen. Ihre gewaltsame Selbstjustiz reicht bis hin zu Folter und Mord. Zentrales Motiv ist ein individuelles Gewinnstreben, das ihrer offiziellen Legitimation widerspricht, die Bevölkerung zu schützen und die von bewaffneten Drogenbanden zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Durchgängig charakterisiert eine führende Beteiligung von uniformierten und bewaffneten Staatsbediensteten aus Polizeieinheiten, Justizvollzugsanstalten oder Feuerwehren die Milizen (Cano 2008: 29ff.).

Während der öffentliche Diskurs die Milizen zunächst als zivile Selbstverteidigungsinitiativen gegen die Territorialherrschaft der Drogenbanden stilisierte, teilen sie mit den Gangs zentrale Merkmale. Als profitorientierte Gewaltökonomien etablieren beide eine autoritäre soziale Ordnung, deren Verletzung sie basierend auf einem System der Selbstjustiz mit Strafen ahnden, die vom Hausarrest über eine erzwungene Gemeinschaftsarbeit bis hin zur Folter und Exekution reichen. Mit »erschütternder Regelmäßigkeit«, so Cano und Duarte (2013: 22), ermordeten Milizen bereits Kleinkriminelle aufgrund von Bagatelldelikten. Mehrheitlich etablieren sie – und dies unterscheidet sie von Drogenbanden – eine »spezifische Moralordnung« (Arias/Barnes 2017: 458), die reaktionären Ideologien folgt und Geschlechter- und Sexualordnungen umfasst. Oft gilt ein umfangreicher Katalog von Verhaltensvorschriften, der vor allem für Frauen etwa das Verbot der ehelichen Untreue enthält.

»Die Rolle der Miliz als Regulator des Soziallebens im Viertel ähnelt der des Drogenhändlers, der ebenfalls bei einem Teil der Bewohner/innen [sic!] Rückhalt genießt.« (Cano/Duarte 2013: 19) Dezentral organisiert, weisen beide eine große Bandbreite lokaler Herrschaftsformen auf, die zwischen einem erpresserischen, auf Gewaltandrohung gründenden Paternalismus und einer tyrannischen Schre-

ckensherrschaft changiert. Drogenbanden wie Milizen beherrschen in aller Regel die vermeintlich demokratischen Ortsvereine ihrer Territorien, instrumentalisieren sie als legalen Arm gegenüber Staatsapparaten und nutzen ihre Herrschaft, um Wahlkampagnen zu manipulieren und Wahlstimmen zu kaufen.

Sogar popkulturell nähern sich Drogen- und Milizbanden einander an. Während ein Großteil des Baile Funk, der in den 1980er Jahren mit Wochenendpartys für Zehntausende von Jugendlichen zur dominanten Subkultur der Favelas aufgestiegen ist (vgl. Kap. 4.1), lange von Drogengang kontrolliert wurde, etablierte sich in Miliz-beherrschten Arealen ein *funk da milicia*. Brachte ersterer den *funk proibidão*, den gesetzlich verbotenen Funk als ein die Gangster verherrlichendes Genre hervor, glorifiziert letzterer die *milicianos* und verdammt die *traficantes* (Oosterbaan 2015).

Zum allseits bekannten Logo der Milizen mutierte die 1940 in US-amerikanischen Comics erfundene und später in Hollywood-Blockbustern globalisierte Superhelden-Figur *Batman*, die früh auch in Brasilien erfolgreich war. Die berühmte *Liga da Justiça* (dt. Liga der Gerechtigkeit) und ihr Anführer, der ehemalige Militärpolizist Ricardo Teixeira Cruz, etablierten das Fledermaus-Logo als Miliz-Symbol. Ganz in der Tradition seiner ursprünglichen Comic-Version steht diese Aneignung des Superhelden für einen Vigilantismus und eine populäre Selbstjustiz, die angesichts des staatlichen Versagens, für Sicherheit zu sorgen, selbst Gerechtigkeit zu schaffen vorgibt. Der Zugriff auf populäre Superhelden deutet darauf hin, »dass die [immer männlichen, SL] Anführer der Milizen die Bewohnerschaft davon überzeugen wollten, dass sie inmitten mehrdeutiger Gewaltakteure für Gerechtigkeit und Sicherheit sorgen« (ebd.: 206). Mit Blick auf die Subkulturen des *funk proibidão* und des *funk da milicia*, die Drogengangs respektive Milizen glorifizieren, und auf die Aneignung der *Batman*-Figur durch die Milizen spricht Martijn Oosterbaan von einer »Populärkultur der Souveränität«. Diese zeige, dass »extra-staatliche Formen politischer Ordnung nicht nur durch Zwang und materielle Anreize reproduziert werden, sondern auch durch ästhetische Praktiken« (208).

Die ästhetischen Praktiken eines von mir besuchten *baile da milicia* in Rios Westzone habe ich beispielhaft in einem Forschungstagebuch dokumentiert. Die Aufzeichnung beginnt mit der Anreise zum Haus einer Bekannten, die uns im Juni 2013 beherbergte, als wir frühere Bewohner:innen von Manguinhos besuchten. Diese waren nach dem Einmarsch der »Befriedungspolizei« (siehe Kap. 3.4 und 6.4) in die westliche Peripherie geflohen, wo das *Comando Vermelho* eine von Milizterritorien umgebene Favela beherrschte:

»Vom Abzweig der Hauptstraße an, der in die Siedlung führt, in der K. lebt, herrscht die Miliz. K.s Ehemann, ein verrenteter Gefängniswärter, arbeitet für diese Miliz als Buchhalter. Die Motoradtaxis, mit denen wir unterwegs sind, dürfen uns nicht zu ihrem Haus bringen, weil die Miliz eigene Taxis unterhält

und andere dort untersagt. In K.s Nachbarschaft, allem Anschein nach ein Wohnviertel der unteren bis mittleren Mittelschicht, scheinen fast ausschließlich Polizeiangehörige zu wohnen, die sich an der lokalen Miliz beteiligen. K.s Ehemann berichtet, dass diese keine Drogen erlaube, aber ansonsten mit illegalen Geschäften aller Art operiere. Anscheinend verschwinden regelmäßig Leute, die irgendwelche Regeln der Miliz gebrochen haben. Eine Nachbarin, die zu Besuch ist, erzählt ohne kritischen Unterton von einem Jungen, der immer auf dem Platz gekifft habe, zweimal verwarnt worden und danach auf Nimmerwiedersehen verschwunden sei.

Am Abend besuchen wir einen *baile* der Miliz, der auf einer brachliegenden und öffentlich zugänglichen Wiese direkt neben der die Siedlung begrenzenden Straße stattfindet. Gastgeber ist der Chef der Miliz, den ich mit Handschlag begrüßen muss, weil die uns begleitende Nachbarin von K. mit ihm verwandt ist. Er hat eine Figur wie ein Bodybuilder und trägt massive Goldketten an beiden Handgelenken, eine goldene Uhr, einen Brillantring und eine Schusswaffe. Auch seine Frau ist schwer mit Gold behängt. Der Chef spendiert den ganzen Abend für viele Gäste einschließlich uns Alkohol und ist wie ein König permanent von Leuten umringt. Fast alle anwesenden Männer, so erzählt uns die Nachbarin, seien aktive Polizisten. Auch der Chef selbst ist laut K.s Ehemann ein aktiver Offizier der BOPE.

Den Event beschallen billigste Trash-Sounds in schmerzhafter Lautstärke. Die ersten Stunden läuft US-amerikanischer Rummelplatz-Techno, später eine verpöpte *Pagode Caipira*. Lange sind nur wenige Leute da, ab Mitternacht platzt die Wiese aber bis in die Morgenstunden aus allen Nähten. Es ist offensichtlich *der* Event der Gegend. Die Ähnlichkeiten zum *baile do tráfico* sind frappierend – das Gold, der Gangster-Habitus, die Inszenierung des Führers, die geradezu irre Lautstärke, die die Siedlung die gesamte Nacht hindurch ohrenbetäubend beschallt, die öffentliche und kostenlose Zugänglichkeit. Allerdings trägt offen nur der Chef eine Waffe – im Gegensatz zum *baile do tráfico*, auf dem alle anwesenden *traficantes* stolz ihre Kriegswaffen ausführen. Auch werden zumindest nicht offen Drogen konsumiert und die Musik ist eine völlig andere, kein Funk wie beim *tráfico*, sondern trashigster Mainstream-Pop aus den USA und dem brasilianischen Hinterland.«

Zwischen 2008 und 2012 beobachteten Cano und Duarte (2013) gravierende Transformationsprozesse des Milizkomplexes. Trotz der unverhohlenen Sympathie der Regierenden für die Milizen begann in dieser Zeit die Staatsanwaltschaft deren Delikte strafrechtlich zu verfolgen. Nachdem Milizionäre 2008 drei in der Favela Batan recherchierende Journalisten gefoltert hatten, begannen auch Medien die kaum verheimlichte Verflechtung von Milizen, öffentlichen Sicherheitsorganen und Lokalpolitik kritisch zu beleuchten. Die Politik setzte einen Untersuchungsausschuss ein, Polizei und Justiz verhafteten und klagten mehrere Hundert Staatsbedienstete

wegen Mitgliedschaft in einer Miliz an. Als erwiesene Anführer der *Liga da Justiça*, die in Rios Westzone große Territorien beherrschte, wanderten ein Stadtrat und ein Landtagsabgeordneter ins Gefängnis und verloren ihre Ämter.

Auf den Verlust des öffentlichen Zuspruchs und die juristische Verfolgung reagierten die Milizen, indem sie ihre Aktivitäten nun geheim hielten. Ihre bis dahin demonstrative, der Herrschaft der Drogengangs ähnelnde Territorialkontrolle tendierte nun zu einer »Sozialkontrolle der Todesschwadronen« (Cano/Duarte 2013: 49). Diese errichtet »keine Zugangskontrollen und geht auf diskrete, wenngleich äußerst gewaltsame Weise vor« (ebd.). Zugleich infiltrierten sie neue Geschäftsfelder wie den Geldverleih oder den Drogenhandel. Der neue Modus der Geheimhaltung schwächte die Möglichkeiten der Milizen, die Bevölkerung ihrer Territorien umfassend zu kontrollieren. Vor allem weil ihre zentralen Akteure bis heute nicht nur strafverfolgte Kriminelle sind, sondern als aktive Polizeikräfte die staatliche Gewalt verkörpern und eng mit politischen und gesellschaftlichen Eliten verflochten sind, blieb die Angst vieler Menschen vor den Milizen aber erhalten.

Dabei haben die Milizen ihren Anspruch auf soziale Legitimität nicht aufgegeben und häufig fühlen sich Menschen von ihnen eher geschützt als bedroht: »Vielen Personen, die in diesem brutalen Kontrollsystem sozialisiert wurden, erscheint die Beseitigung von Kleinkriminellen und Drogendealern nicht nur als etwas Normales; sie fordern dies vom Milizionär [sic!] sogar ein.« (ebd.: 47) Sie sind dankbar für eine Alltagsordnung, die ohne Schießereien und die allgegenwärtigen Kriegswaffen der Drogengangs sowie ohne die Angst auskommt, Kinder an diese zu verlieren (Arias/Barnes 2017). Zudem führt die Polizei in Miliz-Territorien keine jener aggressiven Operationen durch, denen in von *comandos* beherrschten Favelas so viele Unschuldige zum Opfer fallen (Cano/Ribeiro 2016, Zaluar/Siqueira Conceição 2007). So akzeptieren viele Ortsansässige eine Friedhofsruhe zum Preis der Unterwerfung unter eine »nahezu totale Herrschaft über das politische und wirtschaftliche Leben« (Arias/Barnes 2017: 459), die in letzter Instanz auf Gewalt gründet. Ähnlich wie für den Drogen- gilt so für den Milizkomplex, dass eine sozial kontextualisierte Gewalt, die in gewachsene Moralvorstellungen der zumeist konservativen Bewohnerschaft der Favelas eingebettet ist, für ein konsensuales Regieren nutzbar gemacht werden kann (vgl. Kap. 2.6).

3.3 **Politkultureller Aktivismus: zwischen »Regieren durch Community« und subversiver Bürgerschaft**

Wie beschrieben haben die traditionellen *associações de moradores* schon in den 1990er Jahren ihren Charakter als demokratisch legitimierte und politisch autonome Organe der Selbstverwaltung und Repräsentation der Favelas weitgehend verloren. Zum einen wurden sie seither von Drogengangs dominiert, die sie bei

Bedarf zwangen, ihre Interessen gegenüber den Behörden zu vertreten. Zum anderen waren sie in einer oft korrupten und klientelistischen Form in staatliche Urbanisierungsvorhaben eingespannt (vgl. Kap. 6). Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die Favelas entpolitisiert haben. Vielmehr generierte das politische Vakuum, das die zwischen Klientelismus und Gewaltregime zerriebenen Ortsvereine hinterlassen haben, neuartige Initiativen, die sich der Kontrolle durch Staatsapparate oder Drogengangs entzogen. Häufig fusionierten sie einen politischen Aktivismus mit Kultur-, Erziehungs- und Sozialarbeit.

Kommunitäre Medien: Bild- und Erinnerungsproduktion in die eigene Hand nehmen

Zu Beginn der 2000er Jahre waren Bewohner:innen der Favelas stärker in Vereinen engagiert als durchschnittliche *cariocas* (Happe 2002: 220). Es existierten zahllose Kulturvereine, Gemeindezentren, Selbsthilfegruppen, soziale Organisationen und autonome Radio- und Fernsehkanäle. Große Siedlungen wie die Rocinha etablierten eigene Webportale (etwa: www.rocinha.org) und später auch Blogs, um die mediale Repräsentation der Favelas, die auf eine lange Geschichte eines durch Ignoranz und Stigmatisierung geprägten *Othering* durch bürgerliche Medien zurückblickt, erstmals selbst in die Hand zu nehmen. Ferner entstanden Initiativen für eine von der Bewohnerschaft getragene Bildproduktion über die Favelas wie 2002 die Fotoagentur *Olhares do Morro* in Santa Marta oder 2004 die *Escola de Fotógrafos Populares* im Complexo de Maré (Farias 2015). Mario Grynszpan und Dulce Pandolfi (2007: 78) beobachteten eine neue Dringlichkeit, Favelas anders zu repräsentieren und Erinnerungen an ihre Geschichte gemeinschaftlich zu produzieren:

»Die Repräsentationen, mit denen man brechen will, kennzeichnen die Favelas durch Unordnung, die Ablehnung moralischer Werte, das Fehlen von Kultur und Zivilisation und die mit dem Drogenhandel verbundene Gewaltbereitschaft. Nach diesen Repräsentationen wären die Favelas der Raum der Barbarei, im Gegensatz zu der mit der formellen Stadt identifizierten Zivilisation. So wahrgenommen, werden sie zum Objekt der Vermeidung, der Segregation und das soll nun mit den Mitteln der Erinnerung umgedreht werden.«

Die neuen Initiativen knüpften ihre Erinnerungen an traditionelle, häufig an die regionale Herkunft der Bewohnerschaft gekoppelte Kulturpraktiken und an eine »gemeinsame Vergangenheit der Arbeit, Solidarität, Kooperation und Partizipation, des Kampfes und der Mobilisierung gegen Widrigkeiten und Räumungsdrohungen sowie des Kampfes für würdigere Existenzbedingungen und letztlich für die Bürgerschaft« (ebd.). Ein Beispiel dafür ist die 2014 durch den Film-Studenten Edilano Cavalcante gegründete kommunitäre Medieninitiative *Agência de Comunicação Comunitária Fala Mangueiros!*, die als medialer »Lautsprecher« »die Stimmen

des Complexo de Manguinhos innerhalb wie außerhalb der Favela« hörbar machen sollte (zit in. Bessler 2018: o.S.).

Die gemeinnützige Agentur gründete sich in einer Favela-öffentlichen Versammlung (*conselho comunitário*), die auf basisdemokratische Weise einen Ortsbeirat und ein Leitungsteam wählte, und begann mit lokalen Sozial- und Bildungsträgern zu kooperieren (vgl. Barros Vargas 2016). Mit dem Ziel, die lokalen Menschen- und Umweltrechte medial zu verteidigen und die Bürgerschaft und Gesundheit der Bewohner:innen zu fördern, publizierte die Agentur das Journal *Fala Manguinhos!*, das heute wegen Geldmangels nur noch digital erscheint. Die meisten Beiträge dafür produzierten junge Erwachsene aus Manguinhos, die in kostenlosen Workshops zu kommunitären Reporter:innen ausgebildet wurden. Zudem baute die Agentur ein Archiv auf, das die Historie der 14 Favelas aus der Alltagsperspektive erzählt. Im Gegensatz zu den herrschenden Medien sollte *Fala Manguinhos!* positive Aspekte aus den *comunidades* publizieren und über Arbeitsmöglichkeiten, Kurse oder Gesundheitskampagnen informieren. 2018 sah sich das Herausgabeteam aber angesichts Manguinhos' monatelanger Besetzung durch das Militär und der damit einhergehenden Schußwechsel gezwungen, so eine Mitarbeiterin, auch als »Vehikel für Sicherheitsinformationen« zu fungieren, damit »die Menschen nicht mitten in den Schießereien ihre Häuser verlassen« (zit. in Bessler 2018: o.S.).

Eine Studie von Alex Barros Vargas (2016) über *Fala Manguinhos!* zeigt, dass die notdürftig mithilfe von Crowdfunding-Kampagnen und der Förderung durch eine Stiftung finanzierte Initiative nicht nur an mangelnden Ressourcen litt, sondern auch an einer im Machtfeld der Favela gründenden Entwicklungsblockade. »Die Agentur hat ein enormes Potenzial, um ein sich selbst tragendes soziales Unternehmen zu werden«, so erzählte ein Aktivist. »Damit begibt sie sich aus zwei Gründen in eine Gefahrenzone: erstens, weil die Kommunikation in der Favela zu gefährlich ist, da sie Machtverhältnisse verändern kann; zweitens, weil das Geldverdienen in der Favela ebenfalls gefährlich ist, da die lokale Macht daran teilhaben will.« (zit. in ebd.: 67) Da sich die »lokale Macht« aus Drogengangs, Militärpolizei und korrupten Staatsbediensteten zusammensetzt, ist »gefährlich« nicht metaphorisch zu verstehen, sondern bezeichnet eine Gefahr für Leib und Leben. Letztlich überlebte das immer wieder Mitarbeitende verlierende Journal nur, weil es mit lokalen Institutionen kooperierte. Das Erfolgsgeheimnis liege in seiner offenen Form, so Barros Vargas, die die Vielfalt der Positionen in der Favela abbilde, ohne doktrinäre Haltungen zu propagieren. Pragmatisch setzt es sich bis heute für eine Verbesserung der Lebensqualität und für bürgerschaftliche Rechte einer in die Stadtgesellschaft integrierten Gemeinde ein.

Die mediale Reichweite von *Fala Manguinhos!* wird durch eine Partnerschaft mit *RioOnWatch* erweitert. Dieses frei zugängliche Medienportal berichtet auf Portugiesisch und Englisch über Belange der Favelas in Rio und machte diese so erstmals

international wahrnehmbar. Es wurde 2010 gegründet, um bürgerliche Medienberichte über die Favela-Effekte des vor-olympischem Stadtumbaus durch kritische Stimmen aus den Communitys und der Wissenschaft zu kontrastieren. Getragen wird *RioOnWatch* von einer gemeinnützigen, auf dem *asfalto* gegründeten und aus den USA gesponserten NGO namens *Comunidades Catalisadoras* (ComCat). Sie operiert nach eigenen Angaben an der »Schnittstelle zwischen nachhaltiger Gemeindeentwicklung, Menschenrechten, lokal-globalen Netzwerken, unabhängiger Kommunikation und Stadtplanung«, um in der Favela lebende *cariocas* »im Einklang mit ihren Bedürfnissen« zu stärken und den sie stigmatisierenden öffentlichen Diskurs zu verändern (ComCat o.J.: o.S.). Gerade für letzteres spielt *RioOnWatch* eine bedeutsame Rolle, da seine Berichtersteller:innen die durch politische, polizeiliche und militärische Interventionen verübten Menschenrechtsverletzungen dokumentieren und international zugänglich machen.

Große und oft von Prominenten mitgegründete NGOs wie die bereits erwähnte *Viva Rio* positionieren ihre Webportale dagegen politisch eher neutral. Sie fungieren als PR-Medien für ihre von transnationalen Konzernen gesponserten humanitären Projekte, die bei »Befriedungs-« und Urbanisierungsvorhaben mit Behörden kooperieren, um die vom Staat verantworteten Mängel der sozialen Infrastrukturen zu kompensieren.

Beats and Politics: der Boom politikultureller Netzwerke

Wie beschrieben, haben sich Favela-NGOs seit den 1990er Jahren zu bedeutenden Akteuren eines »Regierens durch Community« aufgeschwungen, das seine Sozialprogramme über zivilgesellschaftliche Organisationen abwickelt. Als dessen primäre gouvernementale Handlungsform etablierte sich das von Staatsapparaten, NGOs und Unternehmen kollaborativ umgesetzte Sozialprojekt. Dabei geht es häufig darum, Jugendliche gegen Versprechungen der Drogenökonomie zu immunisieren (Araujo de Souza 2017). Auch für kleine, von lokalen Initiativen in Favelas gegründete NGOs eröffneten sich so neue Möglichkeiten, um an öffentliche Ressourcen zu gelangen (vgl. Pandolfi/Grynszpan 2003).

In Abgrenzung von einer solchen staatlichen Indienstnahme etablierten sich auch politikulturelle Netzwerke, die eine radikale Agenda der Bürgerrechte, selbstbestimmten Repräsentation und sozialen Gerechtigkeit mit kultureller Produktion verknüpfen. Dazu gehören etwa das *Centro de Cooperação e Atividades Populares* (CCAP, dt. etwa Zentrum für Zusammenarbeit und Alltagsaktivitäten) im Complexo de Manguinhos, die infolge eines Massakers in Vigário Geral gegründete *Grupo Cultural AfroReggae* (GCAR) oder die von Hip-Hop-Stars aus Cidade de Deus initiierte *Central Unica das Favelas* (CUFA). Primär adressierten diese damals neuartigen Organisationen Jugendliche, die der Gewalt sowie den Verführungen des Drogenkomplexes am stärksten ausgesetzt waren. Dabei konterten sie die drogen-

ökonomischen Versprechen auf Prestige, Macht und Geld durch ›coole‹ Subkulturen wie Hip-Hop und Funk sowie durch eigene Medienkanäle. Indem ihr Musik- und Bildungsaktivismus Gangs und Milizen oder korrupte Verantwortliche aus Polizei und Politik nicht direkt bedrohte, balancierten diese Projekte im besten Fall auf dem prekären Grat einer gewaltfreien Koexistenz mit ihnen. Nicht selten jedoch wurden und werden noch heute ihre Aktivist:innen bedroht, verbannt oder gar ermordet.

Das CCAP entwickelte sich aus einer befreiungstheologischen Kirchengemeinde im Complexo de Manguinhos und operierte ab den 2000er Jahren als Netzwerk verschiedener Sub-Organisationen. Zu ihnen gehörte ein lokaler Fernsehkanal, ein Kinderbildungszentrum und eine Schule ebenso wie Initiativen zur Rechtsberatung und Mikrofinanzierung sowie die Partizipation an lokalen Planungsprozessen (RedeCCAP 2003). Einer Koordinatorin zufolge (Interview 2003) bestand die »institutionelle Mission« dieser von einer italienischen NGO und der Oswaldo-Cruz-Stiftung geförderten Organisation darin, die »Menschenrechte lokal zu verteidigen und durchzusetzen. Denn sie sind die wesentliche Bedingung für die Demokratie, für Nachhaltigkeit und für eine integrale, sozial gerechte lokale Entwicklung.« Das CCAP wurde von akademisch ausgebildeten Bewohner:innen der Favela organisiert, die sich als organische Intellektuelle verstanden: »Wir sind die einzigen, die der Favela eine Stimme verschaffen können und zugleich die einzigen anerkannten Ansprechpartner:innen für Staat und Polizei.« (Ebd.) Weitere Alleinstellungsmerkmale seiner Bildungseinrichtungen und seines kommunitären Fernsehprojekts *AtreVer* waren Lehrpläne oder Telenovela-Produktionen, die jugendliche Alltagserfahrungen mit Gang- und Polizeigewalt, mit Stigma und Ausgrenzung, mit Geschlechterfragen, Umweltbedingungen und Drogenkonsum reflektierten. Entgegen der in der Favela allgegenwärtigen »Erfahrung des Todes« pochten die CCAP-Aktionen »auf den Wert des Lebens« (ebd.). Sie sollten Jugendliche zu selbstbewussten Persönlichkeiten ermächtigen, Wünsche der Bevölkerung artikulieren, Engagement stimulieren und dafür staatliche Ressourcen einfordern.

In den beginnenden 2000er Jahren initiierte das CCAP ein »Projekt der integrierten und nachhaltigen lokalen Entwicklung« des Complexo de Manguinhos. Dafür mobilisierten die Engagierten Nachbarschaftsversammlungen, an denen meist über 300 Leute teilnahmen, ein Frauenkollektiv, eine lokale Geschichtswerkstatt und ein Wohn- und Umweltforum. Vom CCAP angeleitet, erforschten engagierte Ortsansässige diese Themen gemeinschaftlich und erarbeiteten Forderungen für eine Urbanisierung des im gesamtstädtischen Vergleich besonders benachteiligten Favela-Komplexes. Als diese in Form des PAC-Programms schließlich startete, würgten dessen autoritärer Charakter sowie die Profitmöglichkeiten, die es korrupten Staatsbediensteten, Ortsvorsitzenden und Drogenbossen eröffnete, die Community-orientierten Aktivitäten des CCAP ab. Die herrschende Drogengang bedrohte kritische Aktivist:innen, andere wandten sich vom CCAP

ab, als dieses sich, um überleben zu können, in eine politisch eher neutrale Bildungsorganisation zu transformieren begann (siehe dazu Kap. 5.3 und 6.2).

Ähnliche politische Agenden wie das CCAP verfolgten die in der Subkultur des Hip-Hops verorteten Kultur- und Bildungsprojekte *Grupo Cultural AfroReggae* (kurz *AfroReggae*) und *Central Unica das Favelas* (CUFA). Beide positionierten sich primär gegen Rassismus und gegen systematische Menschenrechtsverletzungen durch staatliche Organe.

AfroReggae startete 1993 als Initiative einiger afrobrasilianischer Kulturintellektueller aus dem Umfeld der Musikzeitschrift *Afro Reggae Noticias* mit musikalischen Workshops für Jugendliche (Junior 2004). Damit reagierten sie auf ein Massaker, das eine Todesschwadron verummter Polizeikräfte an 21 unbescholtenen Bewohner:innen der im äußersten Norden der Metropolregion gelegenen Favela Vidigal angerichtet hatte. Bis Mitte der 2000er Jahre hatte die *Grupo Cultural AfroReggae* aus Jugendlichen dieser besonders benachteiligten Siedlung mehrere Bands geformt, die teilweise weltweit tourten und bei einem *Major*-Label unter Vertrag standen. Zugleich organisierte sie diverse Kulturzentren, professionelle Theater- und Zirkusgruppen sowie Bildungsworkshops. Das Projekt »verbindet Bildung, Jugendarbeit, Umwelt, Gesundheit sowie den Kampf gegen Drogengewalt mit Kultur, Musik und Medien und vermittelt besonders benachteiligten Favela-Bewohnern [sic!] Selbstwertgefühl und ein politisches Bewusstsein ihrer Bürgerrechte.« (Vejmelka 2004: 124)

Die aus der Hip-Hop-Bewegung entsprungene CUFA wiederum, in der sich diverse Popstars engagierten, unterhält heute ein eigenes Label und mehrere Gemeindezentren, bildet Jugendliche aus und organisiert Kulturevents und bürgerschaftliche Projekte. Sie möchte das politische Bewusstsein von Benachteiligten fördern und »die Favelas transformieren, oder besser ihre wegen sozialen und rassistischen Vorurteilen [...] nicht valorisierten Talente und Potenziale« (www.cufa.com.br; Zugriff 02.09.2007). Als einzige dieser Organisationen verschrieb sich die CUFA realpolitischen Aktivitäten im engeren Sinne. Ihre beiden wichtigsten Protagonisten, der Rap-Star MV Bill und der Musikmanager Celso Athayde (vgl. Kap. 4.2), gründeten 2001 die *Partido Popular Poder Para Maioria* (PPPomar; dt. Volkspartei Macht für die Mehrheit), deren antirassistisches Programm darauf zielte, die deklassierte afrobrasilianische Bevölkerung mit einer gleichberechtigten Bürgerschaft auszustatten und sie sozial und ökonomisch zu integrieren. Mit dem Aufruf, Bier- und Zigarettenmarken zu boykottieren, die keine sozialen Investitionen in Favelas realisierten, gelangte die Partei schnell in überregionale Medien. »Die Radikalität und der Nonkonformismus wächst in den Favelas«, kommentierte selbst der konservative *O Globo* (23.12.2001) wohlwollend: »Kommunitäre Bewegungen [...] machen Druck auf öffentliche Sektoren und private Initiativen, um eine bessere Verteilung der Einkommen zu erzwingen. Nicht mehr infrastrukturelle Mängel,

sondern das Fehlen von sozialen Instandsetzungsarbeiten, die in den Favelas Bildung und Kultur stimulieren würden, beschäftigt diese Gruppen.«

Während die Partei bald nach dieser Auftaktkampagne vor sich hindämmerte, erregten andere CUFA-Projekte großes Aufsehen. Vor allem der Dokumentarfilm *Falcão – Meninos do tráfico* (dt. – Jungs aus dem Drogenhandel), für dessen Produktion die CUFA mit Brasiliens vorherrschendem Medienkonzern *Globo* kooperierte, wirbelte die bürgerlichen Repräsentationsmuster der Favela radikal durcheinander, als er 2006 landesweit zur Primetime ausgestrahlt wurde.

Alle diese neuartigen Institutionen haben sich substantziell vom bevormundenden Regime des Klientelismus gelöst, das die Beziehungen zwischen Staat, Gesellschaft und Favela ein Jahrhundert lang dominiert hat. Sie fordern vollständige staatsbürgerliche Rechte ein, definieren Entwicklungsziele für ihre Wohnorte und trotzen der Gewalt der Staatsorgane und Drogengangs. Dabei begannen sie die fremdbestimmte Repräsentation der Favela durch eigene Stimmen und Bilder zu ersetzen. Ab 2003 trafen sie mit Präsident Lula da Silva von der *Partido dos Trabalhadores* (PT; dt. Partei der Arbeiterschaft), dessen Sozialministerin Benedita da Silva selbst aus einer Favela in Rio stammte, erstmals auf eine Regierung, die solche Aktivitäten förderte. Genauer diskutiere ich die Praktiken und Effekte der GCAR und der CUFA in Kapitel 4.2 und 4.3 und des CCAP in Kapitel 5.3 und 6.2.

Netzwerke gegen Gewalt: der politische Kampf um volle Bürgerrechte

Jenseits der im Feld der Kultur agierenden Akteure brachte das beginnende 21. Jahrhundert auch politische Initiativen hervor, die für die Bewohnerschaft der Favela eine staatliche Garantie der vollständigen Menschen- und Bürgerrechte forderten. Auch sie entzündeten sich häufig an Massakern, die reguläre oder als Todesschwadronen camouflierte Polizeieinheiten verübt hatten, und attackierten die staatliche Gewaltherrschaft, der die Favelas unverändert ausgesetzt waren. In Reaktion auf das »Massaker von Borel« vom 14. April 2003, bei dem ein Trupp der Militärpolizei vier unbescholtene junge Männer ermordete, etablierten sich die beiden emblematischen Bewegungen gegen die Polizeigewalt *Movimento Posso Me Identificar* (dt. Bewegung Darf Ich Mich Ausweisen) und das daraus hervorgegangene *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência* (dt. Netzwerk der Communitys und Bewegungen gegen die Gewalt; Kurzform *Rede*). Der Name der erstgenannten Initiative verwies auf die polizeiliche Praxis, Schusswaffen zu gebrauchen, ohne den Opfern vorher die Möglichkeit zu geben, sich auszuweisen.

Das von Menschenrechtsorganisationen als emblematischer Fall einer exzessiven staatlichen Gewaltanwendung bezeichnete Massaker im Morro do Borel bewirkte »einen Meilenstein im Prozess der politischen Mobilisierung gegen Polizeigewalt« (Farias 2014: 4). Beide Bewegungen attackierten erstmals systematisch und unterstützt durch Amnesty International oder die Menschenrechtsorganisati-

on *Justiça Global* die in Rio endemische Polizeigewalt. Sie organisierten eine Vielzahl von politischen Aktionen (Demonstrationen, Straßenblockaden, internationale Events) und Selbstermächtigungsworkshops, verfassten Manifeste und vernetzten sich mit anderen Basisbewegungen. Professionelle Kommunikationsstrategien, die mithilfe von *key visuals* oder Dokumentarfilmen auf die Macht der Bilder setzten, verliehen ihnen eine hohe mediale Sichtbarkeit. Besonders engagierten sich die Mütter der Polizeioffer. Der Anthropologin Juliana Farias (2014: 4) zufolge schufen Opferangehörige ein »eigenes politisches Vokabular«, das bei Demonstrationen den symbolischen Wert ihrer Gefühle mobilisierte und die beiden Bewegungen charakterisierte.

Mithilfe von Menschenrechtsanwälten forderte das *Movimento Posso Me Identificar* konkrete juristische und polizeiliche Reformen ein. Das politische Klima der 2000er Jahre dominierten dagegen Figuren wie Rios Sicherheitsminister und früherer Gouverneur Anthony Garotinho, ein ehemaliger Linker, der mörderische Polizeieinsätze wie in Borel als unvermeidliche Operationen im Krieg gegen die Drogen legitimierte und den Protest dagegen kriminalisierte. Die Militärpolizei konnte jegliche Tötungen durch die schlichte Behauptung rechtfertigen, auf einen »*auto de resistência*« (dt. Widerstandsakt) reagiert haben zu müssen. Diese juristische Legitimationsfigur für Polizeigewalt stammte noch aus der Militärdiktatur. Kritik daran verunglimpften Regierung und bürgerliche Medien als eine vermeintliche Begünstigung der Drogengangs. Sie etikettierten polizeikritische Demonstrationen pauschal als »Aufbruch« und zeigten ihre Teilnehmenden wegen vorgeblicher »Verwüstung von Privateigentum« an. Zusätzlich ordnete Garotinho an, Protestierende gegen Polizeigewalt wegen Zugehörigkeit zum Drogenhandel anzuklagen. Diese Kriminalisierung politischer Meinungsäußerungen konnte dramatische Folgen haben, denn bei »Straßenblockaden« drohten nun bis zu zehnjährige Haftstrafen. Regelmäßig stießen zudem Uniformierte der Militärpolizei Morddrohungen gegen Aktivist:innen aus (Farias 2015, *Justiça Global* 2004). Juliana Farias (2007: 76) argumentierte diesbezüglich zu Recht:

»Der ›*auto de resistência*‹ und das ›Verbrechen der Zugehörigkeit zum Drogenhandel‹ fügen sich in einer Art Rückkoppelungsprozess ineinander, der die Bewohnerschaft der Favela als tötbare Bevölkerung konfiguriert: Polizeikräfte, die Bewohner:innen bei Razzien summarisch hinrichten, sind sich ihrer Straflosigkeit sicher und es wird für diese noch komplizierter, diese Art von Aktion anzuklagen und ihre Rechte einzufordern;«

Denn für Protestaktionen gegen von Polizeikräften begangene Exekutionen drohte nun eine Gefängnisstrafe mit derselben juristischen Begründung – die Polizei müsse sich gegen Drogenkriminelle zur Wehr setzen –, mit der diese die Tötungen legitimierte. Dabei operierte die Regierung mit einem ebenso sexistischen wie rassistischen Diskurs. Gouverneur Sergio Cabral etwa bezeichnete protestierende

Mütter der Opfer, meist in der Favela lebende Schwarze Frauen, als »wahre Fabriken von Marginalen« (damit sind Gang-Kriminelle gemeint) und erklärte sie faktisch zu einem epidemiologischen Problem des Regierens (Birman 2008: 99ff.). Auf seinen Protestmärschen reagierte das *Movimento Posso Me Identificar* kreativ auf diese Stigmatisierung: »Die weiße Farbe unserer T-Shirts und der mit den Worten ›Frieden‹ und ›Liebe‹ gekennzeichnete Text addierten sich zu Gebeten und Liedern eines ökumenischen Rituals, das die Demonstration beendete. Damit verhinderten wir ihre Banalisierung und Kriminalisierung, sie konnte nicht als Gelage, Krawall oder Ausschreitung etikettiert werden.« (zit. in Farias 2007: 80)

Mit dem Ziel, die mörderische Polizeigewalt, den Krieg gegen die Drogen, »die Kriminalisierung der Armut und des Protests der Armen« sowie »den Rassismus im Strafrechtssystem« zu beenden, formulierte das *Movimento Posso Me Identificar* (2006: o.S.) einen Katalog mit 38 Forderungen an die Staatsorgane. Sie umfassten den »Aufbau eines staatlichen Systems zum Schutz der Menschenrechte«, unabhängige Ombudspersonen, eine bei der Polizei angesiedelte Staatsanwaltschaft, eine psychologische Betreuung von Gewaltopfern, eine Polizeiausbildung für nicht-tödliche Konfliktstrategien und sogar eine Belobigung von Bataillonen, die »in ihren Einsatzgebieten die Zahl der Todesopfer reduzieren«. Besonders die Forderung XXII verwies auf das anhaltend kolonialistische und militaristische Selbstverständnis der Polizei: »Änderung der auf Fahrzeugen, Uniformen und Organen der öffentlichen Sicherheit angebrachten Symbole der polizeilichen Tätigkeit: Streichung der Waffen, der Zuckerrohr- und Kaffeezweige, die sich auf die Repression des Widerstands gegen die Sklaverei beziehen, und anderer Symbole, die das Paradigma des Todes darstellen [...]« (Ebd.)

Nach internen Konflikten über das weitere Vorgehen gründete die radikalere Fraktion der Engagierten Ende 2004 das *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência*. Während gemäßigte Mitglieder im *Movimento Posso Me Identificar* verblieben und sich nun auf Jugendbildungsprojekte konzentrierten, setzte das *Rede* die Staatsapparate stärker unter Druck und weitete den bisherigen Fokus auf Menschenrechtsverletzungen auf einen umfassenden Kampf um das gleiche Recht der in der Favela lebenden Menschen auf die Stadt aus. Auch Linke etwa aus studentischen Mittelschichtsmilieus stießen nun zum *Rede* (Farias 2007: 24). Dieses warb Gelder ein, transformierte sich in eine NGO, begann bei Abgeordneten zu lobbyieren, gewalttätige Polizeieinsätze zu dokumentieren und, um deren juristische Verfolgung zu erreichen, mit der Staatsanwaltschaft zu kooperieren. Darüber hinaus leistete das *Rede* für Opferangehörige rechtliche und psychologische Unterstützung und nahm an Anhörungen und Prozessen teil, um den Rassismus im Strafrechtssystem aufdecken zu können. Als ein Zentrum, das Anzeigen aus der Bewohnerschaft unmittelbar bearbeitet, hat das *Rede* bis heute eine für den Widerstand gegen Polizeigewalt bedeutsame »Vermittlungsfunktion zwischen Opfer-

familien, Polizeibehörden und der Begleitung juristisch-institutioneller Prozesse erlangt« (Landim/Siqueira 2013: 39).

Dass 2013 in »Reaktion auf den jahrelangen Kampf und die Forderung verschiedener Menschenrechtsbewegungen« der *auto de resistência* abgeschafft wurde, deutete das *Rede* als einen seiner wichtigsten Erfolge. Ein polizeilicher Tötungsakt musste nun als »Körperverletzung infolge eines Polizeieinsatzes« oder als »Tötungsdelikt infolge eines sozialen Eingriffs« juristisch verfolgt werden (Rede 2013: o.S.). Allerdings sah das *Rede* darin nur einen ersten Schritt: »Wir müssen auf das Wesentliche achten: die Vernichtungspraktiken, die die gesamte Institution der Polizei durchdringen. Ohne diese Realität zu ändern, hat jede Resolution oder Verordnung entweder einen sehr begrenzten Umfang oder schlichtweg keinerlei Wirkung.« (Ebd.)

Eine neue Generation: ideologisch und technologisch globalisierter Favela-Aktivismus

In den 2010er Jahren kamen neue Protestinitiativen gegen Verletzungen der Menschen- und Bürgerrechte auf, die sich zunehmend der sozialen Medien bedienen, um sich zu organisieren. Vor allem engagierte Jugendliche emanzipierten sich von der klassischen Figur des in Ortsvereine und NGOs eingebetteten oder an Parteien angedockten und meist männlichen Favela-Aktivisten und organisierten autonome Proteste. Beispielhaft trifft dies auf die aneinander gekoppelten, mit Hashtags bezeichneten Initiativen *#OcupaAlemãoàsh* und *#OcupaBorelâsh* zu. Sie protestierten erstmals im Dezember 2012 auf dem Morro do Borel und im Complexo de Alemão mit gleichzeitigen Straßenbesetzungen gegen polizeiliche Übergriffe, bei denen ein Jugendlicher getötet worden war. Auf diesen Demonstrationen, so beobachtete die Anthropologin Araujo de Souza (2017: 46), ertönten alte Samba- und Funk-Songs wie der *Rap da Felicidade* (dt. *Rap des Glücks*) der MCs Cidinho und Doca. Sein berühmter Refrain – »Alles was ich will, ist glücklich sein/ohne Angst durch die Favela laufen, in der ich geboren bin/und stolz darauf sein können/und wissen, dass die Armen ihren Platz haben« – hatte den schon 1997 lancierten Song zur Hymne vieler Favela-Demonstrationen gemacht.

Auf den ersten Blick unterschieden sich dieser Protest und das aus ihm hervorgehende Kollektiv *Ocupa Alemão* nicht wesentlich von anderen Aktionen gegen die Polizeigewalt. Das Kollektiv organisierte politische Spaziergänge, eine kostenlose Bibliothek oder sozialkritische Graffiti und besetzte temporär Gassen in den Favelas und Straßen in der formellen Stadt. Mit solchen Aktionen forderte es explizit das Recht auf die Stadt ein. Dabei, so beschrieb es seine Aktivistin Thamyra Thâmara (2014: 158), »liefen drei Aspekte zusammen: das Recht auf eine Wohnung, das Recht auf Leben und das Recht auf eine symbolische Repräsentation seiner selbst und des Ortes, an dem man lebt«.

Bei genauerem Hinschauen hatte jedoch die mit Twitter und Facebook erfolgte Organisierung von jungen Bildungsaufsteiger:innen, die sich von Institutionen distanzieren, ohne Repräsentanz auskamen und sich über geografische und soziale Distanzen hinweg vernetzten, mehr mit globalen urbanen Bewegungen des frühen 21. Jahrhunderts gemeinsam als mit herkömmlichen Mobilisierungen der Favelas. Besonders interessant ist ihr Zusammenhang mit den Technologien des »Regierens durch Community«. Wie beschrieben (Kap. 2.6), hatten sich seit den 1980er Jahren in Rios Favelas Sozial- und Bildungsprojekte als gouvernementale »Regierungsstrategien für die Armen [...], die durch diese selbst durchgeführt werden,« vervielfältigt (Araujo de Souza 2016: 154f.). Die »Befriedungsstrategie« der UPP (siehe Kap. 3.4) pushte diese Tendenz ab 2010 weiter. Bevorzugt qualifizierten solche Projekte Jugendliche für einen Beruf oder vermittelten ihnen unternehmerische Fähigkeiten.

Protestinitiativen wie #OcupaAlemãoà9h und #OcupaBorelàs9h lehnten nun jegliche Kooperation mit den Trägern solcher Projekte ab, obwohl viele ihrer akademisch gebildeten Aktivist:innen selbst dort arbeiteten. Zu Recht deutete Araujo de Souza (ebd.) diese Distanzierung als einen unvorhergesehenen Effekt des »Regierens durch Community«. Denn viele NGOs boten ein progressives Klima, leisteten politische Bildung und ermunterten zur Selbstermächtigung. Sie gewährten nicht nur Jobs und eine Assimilation an den *asfalto*, sondern vermittelten meist eine den sozialen Bewegungen nahestehende Sicht auf die Welt. Entgegen dem offiziellen Regierungsauftrag »erzogen« so ihre Sozialprojekte die jugendlichen Zielgruppen eher zu kritischen *Citoyens* als zu Mikrounternehmer:innen, die sich selbst ausbeuten und eine zweitklassige Bürgerschaft akzeptieren.

Das »Regieren durch Community« rekonfigurierte auf diese Weise soziale und aktivistische Praktiken der Favela-Jugend. So erzählte eine von Araujo de Souza (ebd.: 163) interviewte Aktivistin: »Borel hat [...] Kultur, wir haben Rap, wir haben Hip-Hop, wir haben Kirchen, wir lobpreisen Gott«. Die Antwort der örtlichen Jugend auf Polizeigewalt sei daher »eine bürgerschaftliche und zivilisierte, wo doch die Regierung diese Begriffe so sehr mag, Bürgerschaft [i.O. *cidadania*, SL], Zivilisiertheit [*civilidade*]«. Offenbar hatten die jungen Engagierten die institutionalisierte Unterstellung, sie müssten zu zivilisierten Bürger:innen erst erzogen werden, internalisiert, besaßen aber zugleich ein Bewusstsein darüber, dass nicht sie es waren, die den Wesenskern dieser *civilidade* verletzten, sondern ein Bürgertum, das die Favela pauschal stigmatisierte.

Für ihre Protestaktionen machten die Jugendlichen von der ihnen nahegelegten Freiheit des Selbstregierens insofern Gebrauch, als sie für die Option, nur mit und für sich selbst zu sprechen, auf institutionelle Unterstützung verzichteten. Denn selbst herrschaftskritische NGOs vermittelten ambivalente Doppelbotschaften: Zum einen folgten sie dem offiziellen Auftrag, die Jugendlichen an sie stigmatisierendes Bürgertum zu assimilieren. Zum anderen förderten sie

zugleich unternehmerisch-instrumentelle und bürgerschaftlich-kritische Formen des Selbstregierens. Resultierte ersteres meist aus Kooperationen mit Konzernen, folgte letzteres eher persönlichen Überzeugungen der NGO-Teams. Bündnisse und Brüche der Jugendlichen mit diesen Instanzen des »Regierens durch Community« waren daher ebenso häufig wie vielfältig. Sie folgten nicht nur aktivistischen Konjunkturen, sondern auch Arbeitsbeziehungen sowie nachbarschaftlichen, verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Banden, die zu beachten sind, um ihre widersprüchlich scheinende Realität verstehen zu können (ebd.: 171).

An der Teilhabe von #*OcupaAlemão* und #*OcupaBorel* an den Massenprotesten der *Jornadas de Junho*, die im Juni 2013 Brasiliens Metropolen erschütterten, lässt sich zudem eine neuartige Verschmelzung des Favela-Aktivismus mit breiteren stadtpolitischen Bewegungen aufzeigen. Initiiert vom *Movimento Passe Livre* (dt. etwa Bewegung Freifahrtschein) aus São Paulo entzündeten sich die Demonstrationen, die über vier Millionen Menschen auf die Straßen brachten, an geplanten Erhöhungen der in Brasilien exorbitant teuren Fahrpreise des öffentlichen Personennahverkehrs. Bald forderten die Protestierenden jedoch zudem, die endemische politische Korruption zu bekämpfen und die Milliarden an öffentlichen Geldern verschlingenden Megaevents der Fußballweltmeisterschaft 2014 und der Olympischen Spiele 2016 abzusagen. In Rio stellte diese ohne zentrale Steuerung in sozialen Medien organisierte Bewegung die größte Demonstration der Stadtgeschichte mit über 300.000 Teilnehmenden auf die Beine (vgl. Toffani u.a. 2013). Insgesamt blieben die *Jornadas do Junho* in ihren Forderungen allerdings eher diffus und verknüpften sich nur vereinzelt mit langjährigen Initiativen gegen die Megaevents und die an sie gekoppelten Favela-Räumungen. Schon nach wenigen Wochen schrumpften sie auf einen harten Kern zusammen, den der öffentliche Diskurs als gewaltbereiten »*black bloc*« (dt. schwarzer Block) stigmatisierte.

Angeregt durch damals weltweit grassierende urbane Bewegungen wie *Occupy Wallstreet* oder den Arabischen Frühling gelang es aktivistischen Gruppen der *Jornadas do Junho* infolge der Protestmärsche gleichwohl, in einigen Favelas öffentliche Versammlungen zu organisieren, die politische Teilhabe und ein Recht auf die Stadt einforderten. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Jugendlichen von *Ocupa Alemão*: »Nach einer Weile gingen wir als Kollektiv und zusammen mit anderen sozialen Bewegungen der Favelas auf die Straße und stellten unsere eigene Agenda auf, die am Ende von allen geteilt wurde: #Entmilitarisierung der Militärpolizei, #UPP Raus, #Wo ist Amarildo, #Räumungen, #Keine Seilbahn, #Genozid an der Schwarzen Jugend« (Thamara 2014: 159; siehe zu UPP und Amarildo Kap. 3.4). Sie reicherten so die eher von weißen Mittelschichtsmilieus initiierte *Passe-Livre*-Bewegung mit Forderungen an, die sich auf ihre alltäglichen Unterdrückungs- und Bedrohungserfahrungen als Schwarze Jugendliche aus der Favela bezogen. Diese koppten sie an nationale und internationale Protestdiskurse und nutzten alle digitalen Optionen, um sich zu vernetzen und ihre Anliegen zu verbreiten.

Als die Massendemonstrationen abflauten, organisierte das Kollektiv in großen Favela-Komplexen wie Jacarezinho, Maré, Cidade de Deus oder dem Complexo de Alemão sogenannte *plenárias populares de favela*. Zu diesen Ortsversammlungen kamen überwiegend Jugendliche zusammen, »um über die jüngsten Proteste in Rio de Janeiro zu debattieren und darüber nachzudenken, welche Rolle die Favela in der gegenwärtigen Situation spielen könnte« (ebd.: 160). Diskutiert wurden neben stadtentwicklungspolitischen Fragen etwa zu Favela-Effekten der Megaevents und großen Urbanisierungsvorhaben auch Themen wie einzufordernde Rechte auf sexuelle oder religiöse Diversität. Das Kollektiv beschränkte seine Blockaden, Märsche und Debatten, die noch während der Fußballweltmeisterschaft 2014 anhielten, nicht auf die Favelas, sondern weitete sie auf wohlhabende urbane Areale aus. Beispielsweise besetzten seine Mitglieder symbolisch den berühmten Copacabana-Strand, um gegen das notorische bürgerliche Stigma zu protestieren, auf dessen Grundlage sich dort tummelnde Favela-Jugendliche seit Jahrzehnten kriminalisiert und ins Visier polizeilicher Willkürakte gerückt wurden.

Im Verlauf dieser *Ocupa-Alemão*-Aktionen entstand ein fast lyrisches Manifest. Beginnend mit den Worten »wir wollen nicht nur die Polizei, wer mich unterdrückt ist der Bandit in Uniform«, fordert es gleichwertige Rechte (»wir wollen wie Bürger:innen der Südzone respektiert werden«), staatliche Fürsorge (»Schutz, Nicht-Diskriminierung, [...], sanitäre Grundversorgung, [...], Bildung«) sowie eine »echte Gemeindepolizei, die den Frieden garantiert«. Es endet mit dem apodiktischen Aufruf »wir wollen mehr Freiheit« (ebd.: 163f.).

Die emblematische Favela-Aktivistin des frühen 21. Jahrhunderts ist die am 14. März 2018 gemeinsam mit ihrem Fahrer Anderson Gomes von ehemaligen Militärpolizisten mutmaßlich im Auftrag von Milizen erschossene Marielle Franco. Sie steht paradigmatisch für die aktuellen Kämpfe nicht nur der Favela im Allgemeinen, sondern ihrer als Frauen, als Schwarze und als Queere am schärfsten unterdrückten Gruppen im Besonderen. Zugleich verkörpert ihr Lebenslauf die potentiellen Aufstiegschancen, die der jahrzehntelangen Selbstermächtigung der in der Favela lebenden Menschen ebenso folgen wie der politischen und sozialen Öffnung, die die sozialdemokratische Regierung zwischen 2003 und 2016 zugunsten der am stärksten marginalisierten Gruppen vorangetrieben hat. Auf deren Kehrseite allerdings offenbaren die Gewalterfahrungen und schließlich die Ermordung von Marielle Franco die nicht enden wollende und sich gegen Ende der 2010er Jahre wieder dramatisch verschärfende Gewalt- und Willkürherrschaft über die Favela und dort primär über jene, die sich mit lauter Stimme dagegen zur Wehr setzen.

Marielle Franco wuchs als Tochter einer aus Brasiliens armem Nordosten nach Rio migrierten Familie im Complexo de Maré auf. Der seit seiner ersten Besiedlung in den 1940er Jahren auf über 130.000 Bewohner:innen angewachsene Favela-Komplex in der Zona Norte blickt auf eine selbstorganisierte Urbanisierung zu-

rück, die in jahrzehntelanger Eigenarbeit 400 Hektar Land in Straßen, Häuser und Basisinfrastrukturen verwandelt hat. Zugleich steht er für ein von Drogengangs, Milizen, Polizei und Militär besonders brutal umkämpftes urbanes Areal. Einen traurigen Höhepunkt stellt dabei der durch Panzer gestützte Einmarsch von Marinetruppen dar, der Maré im Jahr 2014 ›befrieden‹ sollte. Er resultierte in einer 14-monatigen Besetzung durch das Militär, das dort nach eigenen Angaben »einen irregulären Krieg ohne Grenzen mit einem diffusen Feind« führte (Ministerio da Defesa, zit. in Rocha 2018: 278).

Bereits als Elfjährige musste Marielle Franco ihre Familie als ambulante Verkäuferin unterstützen, schon mit 19 war sie alleinerziehende Mutter. Erst die Option, an einer selbstorganisierten Abendschule teilnehmen zu können, ermöglichte ihr die Chance auf ein Studium. Solche Gemeinschaftsschulen bereiten bildungshungrige Favela-Jugendliche meist jahrelang auf Aufnahmeprüfungen der Universitäten vor. Denn weil deren Besuch noch immer als Exklusivrecht der Bourgeoisie gilt, bilden die dysfunktionalen regulären Schulen der Favelas nicht dafür aus, diese Tests zu bestehen.

Franco schloss ihr Soziologiestudium, das sie mit einem Stipendium absolvieren konnte, mit einer Masterarbeit über staatliche Sicherheitspolitiken in den Favelas ab: »Mit dem ›Krieg gegen den Drogenhandel‹«, so argumentiert sie darin mit Loïc Wacquants Konzept des strafenden Staates, »wird der Krieg gegen die populären Räume legitimiert, welcher die militaristischen Übergriffe rechtfertigt, die permanent das Blut der Bewohnerschaft der Favela vergießen und Todesstrafen außerhalb der Institutionalität des Rechtsstaates verhängen« (Franco 2014: 74). Die Studie, so urteilte ihre Gutachterin Lia Rocha (2018: 278), zeige »die Notwendigkeit, die Militärpolizei zu entmilitarisieren und die Polizeien für die Beteiligung der Zivilgesellschaft« inklusive der aus dieser Debatte systematisch ausgeschlossenen »favelados« zu öffnen.

Für die mörderischen Militär- und Polizei-Interventionen in der Favela machte Franco die Abwesenheit rechtstaatlicher Strukturen verantwortlich, die den dort Lebenden ein gleiches Recht auf die Stadt vorenthielten. Der Tod einer Freundin bei einem Schusswechsel hatte sie für Menschenrechtsfragen politisiert. Sie arbeitete lange für den damaligen Landtagsabgeordneten Marcelo Freixo von der *Partido Socialismo e Liberdade* (PSOL; dt. Partei Sozialismus und Freiheit), einer linken Abspaltung der PT. Freixo verlor 2016 im zweiten Wahlgang Rios Bürgermeisterschaftswahl gegen den rechtskonservativen Marcelo Crivella, der zugleich Bischof der mächtigen Pfingstkirche *Igreja Universal de Reino do Deus* war. In der gleichen Wahl kandidierte Marielle Franco für den Stadtrat und gewann – mit einer der höchsten Stimmenzahlen in Brasilien – als einzige afrobrasilianische Frau ein Mandat. Als alleinerziehende Mutter, Schwarze und offen lesbische Frau aus der Favela kämpfte sie gegen Polizeigewalt und eine militarisierte urbane Sicherheitspolitik ebenso wie gegen sexistische, rassistische und LGBTQ-feindliche Unterdrück-

ckungsverhältnisse. Im Stadtparlament führte sie den Vorsitz der Kommission zur Verteidigung der Frauen und brachte dieses Thema in Gesetzgebungsdebatten ein. Auf ihre Investigation hin klagte die PSOL gegen mehrere Korruptionsvorhaben, »die sowohl mit der Mafia, die das öffentliche Verkehrssystem kontrolliert, als auch mit Auftragnehmern« von Bauvorhaben für die Megaevents in Verbindung standen (Rocha 2018: 277).

Francos wichtigste Bedeutung für die politische Repräsentation der Favela liegt darin, dass sie als Schwarze Bewohnerin mit einer radikalen menschenrechtlichen Agenda den Sprung aus den urbanen Bewegungen in die Parlamente schaffte. Zudem steht sie für eine Selbstermächtigung derer, die von konservativen Bewohner:innen und von paternalistischen männlichen Ortspräsidenten auch innerhalb der Favelas unterdrückt werden. Mit ihrem Einsatz für die Geltung kodifizierter Rechte in den vormals irregulären Stadtteilen distanzierte sich Franco von jeglichem Klientelismus.

Ihre Ermordung, die selbst die Staatsanwaltschaft als Attentat gegen den Machtzuwachs ihrer politischen Positionen deutete, trieb Abertausend Protestierende auf Rios Straßen. An zahllosen Fassaden brachten sie Francos Konterfei mit dem Slogan *Marielle presente* (dt. gegenwärtig) an. Sie machten die »afrobrasilianische Stadträtin bis über die Landesgrenzen zu einem Symbol des schwarzen [sic!], weiblichen Widerstands aus der Favela«, so formulierte es selbst die rechtslastige *Neue Zürcher Zeitung* (12.03.2019) zu ihrem ersten Todestag. Kurz davor hatte die berühmte Sambaschule der Mangueira den jährlichen Karnevalswettbewerb mit einer Parade gewonnen, die die Versklavung und Unterdrückung der Schwarzen Menschen bis hin zum Mord an Marielle Franco thematisierte. Nach diesem verdreifachten sich in Brasiliens Parlamentswahlen von 2018 die bis dahin extrem seltenen Kandidaturen von Schwarzen Favela-Bewohnerinnen. Dass dadurch mehrere ihrer Weggefährtinnen in das Landes- und das Bundesparlament einzogen, gilt als politischer »Marielle-Effekt«.

3.4 Das Regieren der Favela im Zeitalter der Megaevents

»Wenn es bei der Olympiade darum geht, die Stadt zu verändern, ein Vermächtnis zu hinterlassen, das Leben der Menschen zu verändern, dann musste sie nach Rio kommen [...]. Die Stadt wird sich sehr verändern und die meisten Dinge werden geschehen, weil wir die Olympiade haben. Ich nutze die Olympiade jetzt für alles« [...]. »Bevor wir die Spiele hatten, hätten wir alles machen können, aber nicht müssen. Jetzt müssen wir, weil wir die Spiele haben, das ist also eine fantastische Entschuldigung.« (Eduardo Paes zit. in: Carneiro 2012: o.S.)

Mit diesen Worten offenbarte der liberal-konservative Eduardo Paes, der Anfang 2009 als Bürgermeister von Rio de Janeiro antrat, in einem BBC-Interview im März 2012 die Instrumentalisierung der Olympischen Spiele für ein Programm, das in Rio die weltweit dominante Konzeption von Stadt als einem global konkurrierenden Unternehmen durchsetzen sollte. Auf eine autoritäre Weise setzte seine Administration einen großmaßstäblichen Stadtumbau in Partnerschaften der öffentlichen Hand mit dem Finanz- und Immobilienkapital in Gang. Im Folgenden analysiere ich die Effekte dieser Stadtentwicklungsstrategie der Großevents und Law-and-Order-Politiken auf das soziale Gefüge und die Regierungsformen der Favelas.

»*Cidade de exceção*«: die Stadt des Ausnahmezustands

Als »*cidade de exceção*« bezeichnete der Stadtforscher Carlos Vainer (2011) die im Vorfeld der Megaevents etablierte politisch-urbane Konfiguration in Rio de Janeiro. Den Ausnahmezustand (port.: *estado de exceção*) definierte er mit Giorgio Agamben (2004) als teilweise oder vollständige Suspendierung der Normen- und Rechtsordnung. Die Stadtentwicklung der Großereignisse, so Vainer (2011: 1), habe die urbanen Machtverhältnisse zugunsten einer »Direktdemokratie des Kapitals« restrukturiert. Ihren Ursprung erkennt er im *Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro*, der 1995 mit den eher demokratisierenden urbanen Strategien nach dem Ende der Militärdiktatur gebrochen hatte (vgl. Compans 2005). Entwickelt hatte diesen urbanen Strategieplan eine Koalition aus Stadtverwaltung, Handelskammer (*Associação Comercial*) und Unternehmensverband (*Federação das Indústrias*), die der katalanische Urbanist Jordi Borja beraten hatte, der als *mastermind* von Barcelonas Stadtumbau im Zuge der Olympiade von 1992 galt. Um die von Deindustrialisierung und Gewaltkriminalität gespeiste Krise der Stadt zu überwinden, sah der Plan vor, eine unternehmerische Stadtentwicklungsstrategie mit einer Law-and-Order-Politik zu kombinieren und durch ein Olympia-Event zu implementieren. Er begründete Rio de Janeiros gescheiterte Bewerbung für Olympia 2004 ebenso wie die schließlich erfolgreiche für 2016 (Oliveira 2012).

Für die Großvorhaben der Stadtentwicklung, die nach dem Zuschlag für die Spiele ab Oktober 2009 angeschoben wurden, entwickelte die Präfektur flexible Planungsverfahren und Organisationsmodelle, die faktisch von einigen Konzernen gesteuert wurden. Dafür steht insbesondere das *Waterfront*-Projekt *Porto Maravilha*, das drei historische Hafenviertel mit 28.000 Bewohner:innen in ein Areal mit bis zu 150 Meter hohen Wohn- und Bürotürmen sowie großmaßstäblichen Verkehrs-, Kultur- und Tourismusinfrastrukturen verwandeln sollte. Eine öffentliche Kontrolle dieser Planungen wurde als Behinderung ihrer Effizienz delegitimiert. Im Zuge von *Porto Maravilha* ging die komplette Verwaltung der drei Stadtviertel, darunter der Morro da Providência als Rios ältester Favela, durch eine Sondergesetzgebung auf das von drei Baukonzernen gebildete Konsortium *Concessionária Porto Novo* über.

Von den ungefähr 2000 Wohnhäusern des Morro da Providência sollten 832 abgerissen werden. Obwohl der gesetzliche Stadtentwicklungsplan (*Plano Diretor*) dies untersagte und Baumaßnahmen in dieser »Zone des speziellen sozialen Interesses« nur mit einer Partizipation der Betroffenen erlaubt waren, schalteten die *urban developer* jegliche Mitbestimmung aus. Enteignungen und Zwangsräumungen setzten drastische Verdrängungsprozesse einkommensschwacher Milieus in Gang. Ungehört blieb auch das *Fórum Comunitário do Porto* als Zusammenschluss von Ortsansässigen, kritischen Intellektuellen und NGOs (Hilf 2012).

Die eingesetzten Public-private-Partnership-Modelle zentralisierten die politische Macht bei wenigen Akteuren der Stadtregierung und der Privatwirtschaft und schalteten demokratische Entscheidungs- und Kontrollprozesse aus. So wurde der gesamte *Plano Olímpico* nie offiziell verabschiedet. Wie im Ausnahmezustand, so zeigt Vainer (2011), wurde diese Entdemokratisierung mit der Notwendigkeit legitimiert, besondere Maßnahmen zu benötigen, um eine fundamentale Krise der Stadt zu beheben. Dekrete, Sondergesetze und Desinformationsstrategien untergruben systematisch die legale Ordnung. Viele Bewohner:innen von Favelas, die den Megaevent-Planungen im Wege standen, wurden illegaler Weise und unter Verletzung ihrer sozialen Rechte enteignet und zwangsumgesiedelt (vgl. Comitê Popular 2013).

Beispielsweise enteigneten die Behörden für das den Flughafen mit der Innenstadt und den olympischen Zonen im Stadtwesten verbindende *Bus-Rapid-Transit-System* (BRT) ca. 2000 Favela-Häuser. Die gezahlten Entschädigungen waren viel zu niedrig und mussten oft gerichtlich gegen die Stadtregierung eingeklagt werden (Medeiros 2013). Die über 30 Jahre alte Siedlung Metrô-Mangueira musste dagegen dem Bau von Parkplätzen am Maracanã-Stadion weichen. Viele der Ersatzwohnungen für die 566 enteigneten Familien lagen mehr als 40 Kilometer entfernt am Stadtrand, obwohl das nationale Statut-der-Städte-Gesetz aus dem Jahr 2001 derart weit vom Wohnort entfernte Umsiedlungen untersagt (Comitê Popular 2013).

Die Stadtentwicklung der Megaevents manifestierte sich in Form von drei Projekttypen, die den urbanen Raum im großen Maßstab restrukturiert haben: Zum ersten wurden von marginalisierten Gruppen und irregulären Ökonomien besiedelte Zonen mit Blick auf den globalen Standortwettbewerb ökonomisch in Wert gesetzt und die dort ansässigen Nutzer:innen verdrängt. Zum zweiten dehnten große Verkehrsvorhaben wie das Schnellbussystem BRT oder einige Seilbahnsysteme zur Erschließung von Favelas die metropolitane Zone auf urbane Peripherien aus, die bisher mit dem öffentlichen Personennahverkehr schwer erreichbar gewesen waren. Ein dritter Projekttypus folgte dem Ziel, die sozialräumliche Integration der Stadt zu verbessern: Hierunter fallen Rio de Janeiros bis dahin größtes Favela-Urbanisierungsprogramm *Morar Carioca* und das nationale Programm *Minha Casa Minha Vida*, das einen subventionierten Massenwohnungsbau für Einkom-

menschswache vorsah, in Rio aber für die Olympia-Planungen instrumentalisiert wurde (zu beiden siehe Kap. 3.5).

Der neben den Bauvorhaben zweite Pfeiler der Stadtpolitik der großen Ereignisse zielte auf die Herstellung von Law and Order (vgl. Souza 2012). Bezeichnenderweise ging es dabei nicht um die alle Staatsapparate durchziehende Kultur der Korruption oder die kriminell operierenden Polizeiparadigmen. Vielmehr sollte ein »*Choque de Ordem*« (dt. Ordnungsschock) genanntes Zero-Tolerance-Programm »urbane Unordnungen« beseitigen, die basierend auf dem *Broken-Windows*-Ideologem als Kriminalitätsherde gedeutet wurden. Die Stadtoberen ließen sich hier von Rudolf Giuliani beraten, der als ehemaliger New Yorker Bürgermeister weltweit für eine solche Politik stand (vgl. Ronneberger/Lanz/Jahn 1999).

Die »Ordnungsschocks« hatte Eduardo Paes als zentrales Projekt seiner ersten Amtszeit angekündigt. Er gründete mit der *Secretaria Municipal de Ordem Pública* ein Ordnungsamt, dessen 8000 Bedienstete in wohlhabenden, bürgerlichen und touristischen Stadtvierteln alle als abweichend, ordnungswidrig oder illegal definierten Alltagspraktiken rigoros unterbinden sollten (Köckritz 2010). Neben Ordnungswidrigkeiten wie Falschparken verfolgten sie existenzsichernde Ökonomien wie fliegenden Handel, Essensverkauf oder irreguläre Parkplatzbewachung. Sie räumten von Armen besetzte Gebäude in der Hafenzone (vgl. Souza 2012) und unterbanden im öffentlichen Raum einen dauerhaften Aufenthalt von Obdachlosen und Straßenkindern, die sie in abgelegene Zonen verdrängten oder in Heime verbrachten.

Choque de Ordem implementierte in Rio eine Politik, die in US-amerikanischen und europäischen Städten bereits in den 1990er Jahren als »urbaner Revanchismus« (Smith 1996) und als »Kriminalisierung von Armut« (Bauman 1998, Wacquant 2001) analysiert worden war. Auch dort hatte eine unternehmerische Stadtpolitik die Repression gegen normabweichende Gruppen und Praktiken verschärft (vgl. Ronneberger/Lanz/Jahn 1999). Mit Aussagen wie »die Menschen müssen lernen, ihre Grenzen zu akzeptieren« (zit. in Köckritz 2010), demonstrierte Eduardo Paes, dass er nicht nur das Stadtbild säubern, sondern die adressierten Milieus umerziehen und der willkürlichen Imagination einer ordentlichen Weltmetropole unterwerfen wollte. Letztlich fokussierte diese Politik die Favela-Bevölkerung wieder einmal als zu zivilisierende Untertanen.

Allerdings bestand der zweite Pfeiler der Law-and-Order-Politik in einer auf den ersten Blick dazu gegensätzlich erscheinenden *Policing*-Strategie in der Favela. In expliziter Abkehr von der gewalttätigen Interventionslogik der Militärpolizei gründeten Landes- und Stadtregierung die *Unidade de Polícia Pacificadora* (UPP; dt. befriedende Polizeieinheit) unter dem Label des *community policing*. Ihr Auftrag lautete, die territoriale Herrschaft der Drogengangs und die militärische Logik des »Krieges gegen die Drogen« zu beseitigen.

Die Strategie der »Befriedungspolizei«: Erfolge, Irrungen und verborgene Agenden der UPP

Die Einführung der »befriedenden Polizeieinheit« weichte 2009 den brutalen Krieg gegen die Drogen, dem seit den 1990er Jahren allein durch Polizeikugeln durchschnittlich 1000 Menschen pro Jahr zum Opfer gefallen waren, nennenswert auf. Die neuartige Strategie sollte die Stadt sicherheitspolitisch auf die Fußballweltmeisterschaft der Männer 2014 und auf die Olympischen Spiele 2016 vorbereiten. Denn die bürgerkriegsartigen Kämpfe zwischen Drogengang und Polizeitrupp hatten Rios Image an notorische Gewaltkriminalität gekoppelt und galten als größtes Risiko für eine Stadtentwicklung der Megaevents. Der für die UPP verantwortliche Oberst der Militärpolizei Robson Rodrigues bekannte, dass es »tatsächlich die Olympischen Spiele sind, die unsere Auswahl [der UPP-Gebiete, SL] diktieren. Ich würde sogar sagen, ohne dieses Ereignis hätte es die Befriedungsstrategie niemals gegeben.« (zit. in Comitê Popular 2013: 82)

Offiziell zielten das Programm und die Befriedungspolizei als eine Spezialeinheit der Militärpolizei des Bundesstaates Rio de Janeiro darauf, die staatliche Kontrolle über die von kriminellen Organisationen beherrschten urbanen Territorien »zurückzugewinnen« und die dort notorischen bewaffneten Auseinandersetzungen zu beenden. Letztlich lag das zentrale Versprechen darin, den waffenstarrten Drogenkomplex endgültig zu besiegen. Die UPP, so das Decreto n° 42.787 vom 06.01.2011, sollte »der örtlichen Bevölkerung den öffentlichen Frieden und die Ruhe zurückgeben, die für die Ausübung der vollen Bürgerschaft erforderlich sind und sowohl die soziale als auch die wirtschaftliche Entwicklung garantiert« (Art. 1, § 2b). Die Behörden kündigten zudem an, befriedete Favelas vollständig zu formalisieren und mit allen öffentlichen Diensten zu versehen.

Die Webseite der UPP verlautete ein *community policing* als »Partnerschaft zwischen der Bevölkerung und den Institutionen der öffentlichen Sicherheit« mit einer »Emphase auf den Menschenrechten« (zit. in Rocha/Carvalho 2018: 910). Sicherheitsminister Beltrame versprach ferner eine die Polizei-Intervention begleitende Sozial-, Wirtschafts- und Wohnungspolitik mit dem Ziel, die Favelas vollständig in das urbane Gewebe zu integrieren. Für begleitende Sozialmaßnahmen entstand die *UPP Social*, für den Städtebau initiierte der Bürgermeister das *Kommunale Programm zur Integration der prekären informellen Siedlungen*, kurz *Morar Carioca*. Es versprach eine »vollständige und endgültige urbane und soziale Integration aller Favelas von Rio bis zum Jahr 2020« (Tavares 2016: 111).

Die über mehrere Jahre hinweg erfolgte Implementation der 38 UPP-Stationen in »armen Gemeinschaften« mit »niedriger Institutionalität« und einem »hohen Grad an Informalität« (zit. in ebd.) verlief in zwei Phasen. Zunächst marschieren kriegsbewaffnete Spezialeinheiten (BOPE) der Militärpolizei teilweise mit militärischer Unterstützung in die ausgewählten Favelas ein, um die Mitglieder der

herrschenden Drogengangs zu verhaften oder zu vertreiben. Galt die okkupierte Favela danach als stabil, installierten sich die UPP-Trupps mit einer »Philosophie der Nachbarschaftspolizei« (Cano u.a. 2012: 23ff.). Diese Umkehrung der für die meisten Polizeiopfer verantwortlichen Strategie der BOPE, nur temporär und immer mit Gewalt in Gang-beherrschte Favelas einzumarschieren, sollte die urbane Sicherheitspolitik demilitarisieren.

Drei Jahre nach seiner Implementation evaluierten die Soziologen Cano, Borges und Ribeiro (2012) die Effekte des Programms erstmals und zogen ein zwar ambivalentes, insgesamt aber positives Fazit: Sie schrieben der UPP das Potenzial zu, die vom »Krieg gegen die Drogen« gefütterte Gewaltspirale durchbrechen und in den Favelas neue rechtstaatliche Regulationsformen erproben zu können. Diese Hoffnung gründeten sie auf den beobachteten Wandel der Gewaltverhältnisse. So waren die kriegerischen Konflikte in den UPP-Territorien zum Stillstand gekommen und die davor exorbitante Todesquote bei Polizeieinsätzen sowie die Zahl von tödlichen Gewaltdelikten auf nahe Null gesunken. Zudem hatte sich das Favela-Stigma im öffentlichen Diskurs aufgeweicht. Ein Großteil der Ortsansässigen bewertete das vorläufige Ende der tödlichen Gewalt und der permanenten Angst davor positiv. Die früher virulente Kultur der Angst verwandelte sich tendenziell in ein soziales Klima, in dem sich die »Menschen danach fühlen, ihren Standpunkt zu vertreten, auch wenn sie dem Projekt kritisch gegenüberstehen« (ebd.: 197) – eine Freiheit, deren Ausübung unter dem Diktat der Drogenkommandos potentiell lebensgefährlich gewesen war. Viele der befriedeten Favelas erlebten einen Gründungsboom von Geschäften aller Art, ihre damals circa 133.000 Bewohner:innen (Stand 2012) profitierten auf dem Arbeitsmarkt von privaten Investitionen, formalisierten Dienstleistungen oder öffentlichen Jobprogrammen.

Allerdings wiesen diese positiven Effekte eine hohe Selektivität im doppelten Sinne auf. Zum einen folgte die Auswahl der Favelas, in denen UPP-Trupps installiert wurden, ihrer strategischen Bedeutung für die internationale Außenwirkung und die Fähigkeit der Stadt, störungsfreie Megaevents zu gewährleisten: Es waren Areale, die als besonders gewaltbelastet galten und in der reichen Strandzone oder in der Nähe von Stadien und wichtigen Verkehrskorridoren lagen (vgl. Machado da Silva 2010, Banco Mundial 2013, Lacerda/Brulon 2013). Offenkundig lag die primäre Funktion der UPP darin, eine Art Cordon sanitaire zu schaffen, um in mehreren Zonen die Kernstadt, die touristischen und wohlhabenden Viertel sowie die für die Megaevents essentiellen Infrastrukturen und Verkehrsadern von urbanen Gewaltverhältnissen abzuschotten. Diese verschärften sich infolgedessen an den geographischen Peripherien der Metropolregion.

Zum anderen wirkte die UPP sehr unterschiedlich auf die pazifizierte Favelas ein und hatte für verschiedene Gruppen gegensätzliche Effekte. Das Auftreten der Polizeikräfte gegenüber den Ortsansässigen wies große Diskrepanzen auf. Viele ihrer Kommandierenden gerieten sich als den Drogenbossen nachfolgende

»Herrscher über die Hügel« (i.O. *donos do morro*; so betitelten Cano, Borges und Ribeiro [2012] bezeichnenderweise ihre UPP-Studie) und verstanden ihre Aufgabe als Law-and-Order-Operation mit Zivilisierungsmission. Die institutionelle Crux lag hier darin, dass die UPP zwar als *community policing* angepriesen worden war, faktisch aber einer zentralisierten militärpolizeilichen Logik unterlag, die autoritär von oben nach unten sowie von außen (Zentralstaat) nach innen (Community) durchgesetzt wurde und gegenüber Bedürfnissen der Ortsansässigen weitgehend ignorant blieb (ebd.:194). Kaum zufällig erfuhr die Strategie, Konflikte zu befrieden anstatt mit hohem Gewalteininsatz Kriminelle zu jagen, innerhalb der Militärpolizei besonders wenig Zuspruch. Zu sehr widersprach eine Polizeiarbeit, die im urbanen Alltag der als Feindgebiete internalisierten Favelas stattfand, dem Selbstverständnis der Militärpolizeikräfte, als Soldat:innen im urbanen (Drogen-)Krieg zu dienen (ebd.).

Generell verblieben Praxis und Rhetorik der ›Befriedung‹ innerhalb einer Logik des Krieges und etablierten lediglich eine neue Konjunktur der Debatte um die öffentliche Ordnung (Machado da Silva 2015: 15). Viele Bewohner:innen nahmen schon die Besetzung ihrer Territorien durch die BOPE als feindliche Okkupation wahr. Ostentativ demonstrierte diese mörderische Eliteeinheit ihr Selbstverständnis als siegende Kriegsmacht, indem sie ihre Totenkopf-Flagge in die Böden der frisch besetzten Favelas rammte (Cano u.a. 2012: 193). Gerade bei Jüngeren erweckte die schiere Dichte der ›befriedenden‹ Polizeikräfte, die stets mit dem Finger am Abzug ihrer Maschinenpistole patrouillierten und sich in alle Alltagsbelange einmischten, den Eindruck, die Herrschaft der Gangs gegen einen Polizeistaat eingetauscht zu haben. Tatsächlich überstieg in pazifizierten Favelas die Anzahl der Militärpolizeikräfte pro Bewohner:in jene in der Gesamtstadt um das Achtfache (ebd.). Zugleich wurde die gepriesene Reduktion der Todesquote von Polizeieinsätzen durch einen rapiden Anstieg von spurlos Verschwundenen erkaufte.

Überwiegend sahen die UPP-Trupps ihre alltäglichen Aufgaben darin, kleinste Regelverstöße im Straßenverkehr, bei der Lautstärke von Musik oder bei informellen Wirtschafts- oder Bauaktivitäten zu unterbinden. Explizit versuchten sie in der Favela lebende Menschen zu regelkonformen Staatsbürger:innen zu erziehen. Mancherorts unterdrückten sie informellen Straßenhandel, so zeigt Wania Mesquita (2014: 686) für den Complexo do Alemão, da er nicht zum »Profil des ›unternehmerischen *favelado*‹« passe, das »seit Ankunft der UPP im Fokus der Aktionen von staatlichen Organen, NGOs und Privatunternehmen lag«. Die Installation der UPP beherbergte nicht zuletzt das Ziel, die Favela durch eine »merkantile Rationalisierung« (ebd.) zu modernisieren und dafür informelle ökonomische Aktivitäten zu unterdrücken. Dies nahm mittellosen Ortsansässigen ihre Einkommen und entlarvte das offizielle Ziel, in den befriedeten Favelas auch die Armut bekämpfen zu wollen, als eine Lüge.

Das Ausbleiben von Einkommensoptionen, neue Wohnkosten, die als Steuern und Gebühren der nun formalisierten Versorgungsleistungen (Strom, Wasser) entstanden, sowie der Wegfall der in den Favelas investierten Gewinne aus dem profitablen Drogenhandel wuchsen sich für ärmere Bewohner:innen, die auf prekäre Jobs und informelle Ressourcen angewiesen waren, schnell zu existenziellen Problemen aus. Die heftigsten Empörungen lösten aber die repressiven Zugriffe der UPP auf den sozialen und kulturellen Alltag aus. Selbst private Feierlichkeiten, die traditionell im Freien stattfinden, mussten nun polizeilich angemeldet werden. Jugendliche wiederum revoltierten gegen das pauschale Verbot der als Gang-Events stigmatisierten Funkpartys. Sie verloren so ihre größten Wochenendvergnügungen, mit denen sich zudem Hunderte von Ortsansässigen ein existenzsicherndes Einkommen durch DJing oder Tanzen, durch assistierende Jobs oder den Verkauf von Lebensmitteln geschaffen hatten (vgl. Kap. 4.1). Ferner berichteten junge Männer immer wieder, bei abendlichen UPP-Patrouillen schikaniert, geschlagen und als Kriminelle adressiert zu werden (Magaloni u.a. 2020).

Allein die Tatsache, dass in Miliz-beherrschten Favelas keine UPP-Stationen installiert wurden, offenbart die hochgradig selektive staatliche Deutung der Gewaltfrage. So dehnte sich die Zahl der Siedlungen, die der Willkürherrschaft der polizeinahen Milizen unterlagen, schon in den ersten vier Programmjahren von circa 170 auf circa 300 aus (Tavares 2016).

***UPP Social* und die Ökonomisierung der Bürgerschaft**

Während der öffentliche UPP-Diskurs nur die Polizeiarbeit fokussierte, hatte Rios Sicherheitsminister Beltrame von Anfang an betont, dass die Polizei allein die Befriedungsziele nicht erreichen könne. Daher implementierte das Landesministerium für Soziales und Menschenrechte die mithilfe der UN-Habitat finanzierte *UPP Social*. Dieser »Post-Befriedungs-Agenda« kam die Aufgabe zu, die Favelas »in Stadt und Bürgerschaft hinein zu »integrieren« (Rocha/Carvalho 2018: 911): Die *UPP Social* sollte informell geregelte Handlungsfelder formalisieren, um »demokratische Legalität« herzustellen, Ortsansässige professionalisieren, die Wirtschaft fördern und Zugänge zu Bildung, Gesundheit, Kultur und Freizeit schaffen, um die »menschliche Entwicklung« zu befördern. Ein als »Bürgerschaft und Zusammenleben« bezeichneter Schwerpunkt sah Dialogforen für bürgerschaftliches Handeln vor (vgl. Urani/Giambiagi 2011). Allerdings verkürzten die Teams der *UPP Social* diese Foren auf einmalige Veranstaltungen, auf denen Behörden sowie Strom-, Müll- und Wasserunternehmen in neu »befriedeten« Favelas verkündeten, nun die öffentliche Ordnung zu etablieren. Um vollständige Bürgerschaft und gleiche Rechte zu erhalten, so sie Botschaft, müssten die in der Favela lebenden Menschen ihre tief verwurzelte Kultur des Nichtbezahls von Rechnungen überwinden und sich in eine reguläre Kundschaft verwandeln (Rocha/Carvalho 2018: 916).

Spätestens als 2012 die Zuständigkeit für die *UPP Social* an Rios kommunale Finanzbehörde überging, etablierte sich ein unternehmerisches Verständnis von Bürgerschaft, Legalität und »produktiver Inklusion«. Betont wurde nun die Eigenverantwortung der Bewohnerschaft für die ökonomische und soziale Entwicklung der Favelas, während jene des Staates für die Gewährleistung gleichwertiger Infrastrukturen eine immer geringere Rolle spielte. Die *UPP Social* sollte einen »unternehmerischen Geist« fördern, vorhandene Organisationen ökonomisch »professionalisieren«, einen »Markt für soziale Projekte« schaffen und »kreative *favelados*« (ebd.: 915ff.) etablieren. Gemeinsam mit Privatunternehmen aufgelegte Fonds förderten die Ökonomisierung lokaler Initiativen und stellten für prämierte »Starterprojekte« von Jugendlichen »Inkubationskapital« bereit. »Ein Beispiel ist das Coca-Cola-Kollektiv. Das von Coca-Cola in allen befriedeten Gebieten geförderte und in Partnerschaft mit lokalen NGOs und der *UPP Social* angenommene Programm bietet unter anderem eine auf Unternehmertum ausgerichtete Ausbildung und Kurse zum Thema Verkauf (Management, Ausbildung, Beratung usw.) für junge Menschen zwischen 15 und 25 Jahren« (Banco Mundial 2013: 103). »Jedes große multinationale und regionale Unternehmen«, so dieses Weltbank-Dossier zur UPP, »engagiert sich in befriedeten Favelas, denn die Befriedung eröffnet neue Verbrauchermärkte und bietet ein Potenzial, mithilfe von Ausbildungsinitiativen Humankapital für boomende Branchen zu rekrutieren« (ebd.: 104).

Parallel zu den Normalisierungs- und Disziplinierungsimperativen der »befriedenden« Polizeieinheit etablierte die *UPP Social* also ein neoliberales Regime des Regierens von Armut, das die Begriffe Bürgerschaft, demokratische Legalität oder produktive Inklusion vollständig ökonomisierte. Die Adressierung ihrer Zielgruppen als individuelle »Arbeitskraftunternehmer:innen« geriet »in relativ kurzer Zeit zur Hauptstrategie der sozialen Integration der UPP und ersetzte die ursprüngliche Formulierung, die die »Befriedung« als das Versprechen einer »echten« Integration der Favelas in die formelle Stadt dargestellt hatte« (Rocha/Carvalho 2018: 920).

Selbst diese Aktivitäten der *UPP Social* wurden allerdings 2014 eingestellt. Ebenso versiegten die privatwirtschaftlichen Initiativen nach und nach. Leonarda Musesumi (2017: 47) argumentiert in ihrer Studie über die Erwartungen der Ortsansässigen gegenüber der UPP, dass die Politik mit dem »Fiasko der *UPP Social*« auf die »konzertierte Aktion der öffentlichen Hand zur Verbesserung von Infrastrukturen und Dienstleistungen« als eines der beiden Standbeine der Befriedungsstrategie verzichtet habe. Dies geschah, obwohl die politisch dafür Verantwortlichen von Anfang an bekundet hätten, dass das Programm keinen nachhaltigen Erfolg erzielen könne, wenn sich die staatlichen Aktionen auf die polizeiliche Besetzung der Favelas beschränkten. Selbst die UPP-Truppen hatten sich öffentlich beschwert, dass das Ausbleiben der versprochenen sozialen und infrastrukturellen Investitionen ihre Arbeit beschädige (vgl. Menezes/Correa 2017).

Zwar sei die *UPP Social* gescheitert, so argumentieren Rocha und Carvalho (2018) zu Recht, aber ihre Marktlogik von Bürgerschaft, die nur zahlende Kund:innen und unternehmerisch Handelnde als vollwertige Bürger:innen anerkenne, werde andauernde Effekte zeitigen: »Die Verwandlung des *favelado* in einen neuen Menschen, der nun in den formellen Markt einbezogen ist, wird ein Zivilisierungsprojekt für diese Gebiete bleiben – und sie aktualisiert das 100-jährige Modell der Vormundschaft für diese Bevölkerung.« (ebd.: 920)

Nicht zuletzt kommodifizierte die Befriedung den sozialen Raum der Favela und verteuerte das Leben dort erheblich. In Strandnähe und anderen nachgefragten Lagen explodierten die Immobilienpreise in Favelas und in benachbarten Vierteln oft innerhalb weniger Wochen nach einer polizeilichen Befriedungsintervention. Rios überhitzter vorolympischer Immobilienmarkt beförderte in den Favelas der schicken Südzone regelrechte Gentrifizierungsprozesse (vgl. Matting 2014). So stieg in Folge der ›Befriedung‹ der Bodenpreis in der nahe dem Upperclass-Viertel Leblon gelegenen Favela Vidigal um fast 500 Prozent. Sie galt nun höheren Einkommensgruppen und Kulturproduzierenden sowie dem Handels- und Tourismusgewerbe als attraktiv (Castro u.a. 2015: 416).

In solchen Favelas begann sich zudem ein von der Anthropologin Bianca Freire-Medeiros (2008) als »*gazing at the poor*« bezeichneter Slum-Tourismus zu etablieren. Agenturen, die Tourist:innen in befriedete Strandzonen-Favelas führten, sprossen aus dem Boden und es entstanden dort erste Restaurants und Handwerksbetriebe, die sich an touristische Geldbeutel richteten, sowie einzelne Hostels und Pensionen. Mehrheitlich, so zeigt eine Studie (Freire-Medeiros/Vilarouca/Menezes 2013), befürworteten die Ortsansässigen diese für sie neuen Einkommensoptionen und die Begegnung mit Fremden. Das Favela-Bild der oft als ›Voyeuere im Armutszoo‹ verunglimpften ›Slum-Tourist:innen‹ scheint sich durch deren Besuch deutlich ins Positive verschoben zu haben: »Diese Beobachtung wird von Community-Mitgliedern sehr gerne gesehen, die in Tiefeninterviews ausgesagt haben, dass die touristischen Besuche in die Favela dazu verhelfen, die durch Medien produzierten Stigmen zu reduzieren und umzukehren.« (ebd.: 158) Diese Bewertung fiel sicherlich auch deshalb so positiv aus, weil sich die mit einer Touristifizierung urbaner Räume einhergehenden Schattenseiten in der kurzen Zeitspanne der für den Favela-Tourismus existenziellen ›Befriedung‹ kaum entfalten konnten.

Krise und Ende der Befriedungsstrategie: die Remilitarisierung der Sicherheitspolitik

Das Jahr 2013 bezeichnete der Soziologe Araujo Monteiro (2015) als Wasserscheide bezogen auf die Wahrnehmung der Befriedungspolizei durch die Bewohnerschaft der Favela und im öffentlichen Diskurs, der sich bis dahin weitgehend konsensual hinter dem Programm versammelt hatte (Menezes/Correa 2017). Allerdings hatte in

den pazifizierten Favelas schon in den ersten Programmjahren die Einschätzung überwogen, dass die UPP, sei es im Guten oder im Schlechten, kaum relevante Wirkungen erkennen lasse (vgl. Musumeci 2017). Diese mehrheitlich gleichgültige Haltung der betroffenen Bevölkerung, die den offiziellen UPP-Hype schon in den Anfangsjahren kontrastierte, wurde weder in den Medien noch in der Politik thematisiert.

Angesichts der zunehmend repressiven Normalisierungs- und Disziplinierungspraxis sowie der voranschreitenden Abnutzungerscheinungen kippte die Bewertung der UPP nach 2013 innerhalb wie außerhalb der Favelas ins Negative. Besonders groß war die öffentliche Empörung, als eine Befriedungseinheit in der Rocinha den unbescholtenen Maurer Amarildo de Souza verschwinden ließ. Unter dem Hashtag *#CadêoAmarildo?* (dt. *#WoistAmarildo?*) forderte eine breitgestreute Kampagne, sein Verschwinden zu untersuchen. Obwohl seine Leiche nie gefunden wurde, erzwang ein massiver öffentlicher Druck schließlich polizeiliche Ermittlungen, die das lokale UPP-Kommando des Mordes beschuldigten (Araujo de Souza 2016: 162).

Zu dieser Zeit begannen bewaffnete Territorialkonflikte zwischen den Gangs und den UPP-Trupps sowie die Anzahl tödlicher Opfer in den größeren der ›befriedeten‹ Favelas wieder zu steigen. Ebenso kehrten gewalttätige Übergriffe der Polizei auf Unbescholtene in den Alltag zurück. Im öffentlichen Diskurs breitete sich die Redeweise von einer Rückkehr des *tráfico* und der lebensgefährlichen Schießereien aus (Menezes/Correa 2017). Nicht zuletzt die von Beginn an gewaltsam umkämpfte ›Befriedung‹ des als *Comando-Vermelho*-Hochburg geltenden Complexo do Alemão offenbarte, dass die UPP ihr Versprechen, die Gewaltherrschaft dauerhaft zu besiegen, nicht würde einlösen können. Ihre Wahrnehmung war in großen Favelas wie der Rocinha, wo 2016 in einer repräsentativen Studie nur ein gutes Viertel der lokalen Bevölkerung für ihr Bleiben plädierte, besonders negativ (Magaloni u. a. 2020). Oppositionelle gründeten gar eine Initiative namens *UPP, 5 Jahre sind genug* (i.O. *UPP, 5 anos basta*) mit den stichhaltigen Argumenten, die Befriedung militarisiere die Favelas, öffne sie für (Immobilien-)Märkte und eine neoliberale Stadtentwicklung und verdränge die Kriminalität an andere Orte (Menezes/Correa 2017).

Die Anthropologin Marcia Leite resümierte aus diversen Studien über die UPP schon 2014, dass die ›Befriedung‹ weit über das offizielle Ziel hinausgeschossen sei, die Favelas einer rechtstaatlichen Kontrolle zu unterwerfen und die Gewaltherrschaft des Drogenkomplexes zu beenden. Nicht anders als die Interventionsprogramme früherer Jahrzehnte habe ihre paternalistische und erzieherische Praxis die gesamte Bewohnerschaft der als asozial und kriminell stigmatisierten Favelas zu ›zivilisieren‹ versucht. Die Befriedungspolizei, so urteilte eine repräsentative Mehrheit von Befragten, habe keinerlei Fortschritte bezogen auf eine stereotypisierende Polizeikultur gemacht, die Jugendliche, Schwarze Menschen, Männer und generell die Bewohnerschaft der ärmsten Siedlungen systematisch diskriminiere,

als Verdächtige behandle und in letzter Instanz Gewalt gegen sie ausübe (Musumeci 2017: 45f.).

Letztlich, so argumentieren Rocha und Carvalho (2018: 919) zu Recht, versuchte die Befriedungsstrategie in der Favela eine neue Lebensweise zu etablieren. Sie militarisierte ihre Territorien, etablierte eine soziale Kontrolle und spaltete ihre Bevölkerung. Involvierte Akteure des Staates, der Privatwirtschaft und der NGOs versuchten einen Teil der Bewohnerschaft durch Normalisierungspraktiken »produktiv« zu inkludieren. Der andere Teil, für den diese marktgesteuerte Inklusion keine Möglichkeit darstellte, wurde der Repression und im schlimmsten Fall der Vernichtung ausgesetzt oder aber verdrängt, weil er die erhöhten Wohnkosten der formalisierten Favela nicht bezahlen konnte. Im Ergebnis kann die Praxis der UPP als Versuch gedeutet werden, »diese Gebiete zu kolonisieren und die Bevölkerung zu zivilisieren, indem sie dort Dispositive der territorialen Ordnung und Normalisierung herstellt, die ›befriedete‹ Favelas als disziplinierte und ›integrierbare‹ Ränder zu rekonfigurieren suchen« (Leite 2014: 634).

Die nie überwundene Skepsis der betroffenen Bevölkerung gegenüber der UPP folgte nicht nur ihren als »Hass erfüllend« beschriebenen Erfahrungen mit der Polizei (Musumeci 2017: 75), sondern auch der Befürchtung, dass die Drogenkommandos wiederkehren und eine vorangegangene Kollaboration mit der Befriedungspolizei mit der Exekution bestrafen könnten. Von Beginn an hatten die *comunidades* wie auch der akademische Diskurs bezweifelt, dass die Befriedungsstrategie das Ende der Megaevents überleben werde (vgl. Misse 2019). Dies lag unter anderem an ihren exorbitanten Kosten. Allein 2014, als die Fußballweltmeisterschaft der Männer ausgetragen wurde, sollten die vorgesehenen 12.000 Polizeikräfte in 165 Favelas (jede UPP-Einheit war für mehrere Favelas zuständig) 720 Millionen Real, damals etwa 250 Millionen Euro kosten (Comitê Popular 2013: 80f.). Bis dahin wurde die UPP noch von privatwirtschaftlichen Konzernen gesponsert. So ließ der später insolvente Milliardär Eike Batista, der an diversen Stadtentwicklungsprojekten im Zuge der Megaevents beteiligt war, dafür jährlich 20 Millionen Real springen. Spätestens als noch vor den Olympischen Spielen der Haushaltsnotstand der Kommune und des Bundeslandes Rio de Janeiro publik wurde, galt die Abwicklung der UPP gemeinhin als Frage der Zeit.

2017 deutete der neue Sicherheitsminister von Rio, kaum zufällig ein ehemaliger BOPE-Offizier, das Befriedungsprogramm zynisch als einen »Traum. Eine Utopie für die, die daran glaubten« (zit. in Menezes/Correa 2017: 19). Er ließ ein Drittel seiner Polizeikräfte abziehen und auf der Straße patrouillieren. Faktisch beendete am 16. Februar 2018 ein präsidiales Dekret, das in Rio de Janeiro eine militärische Intervention in Gang setzte, die UPP. Unterzeichnet hatte es Michel Temer, Brasiliens konservativer Übergangspräsident, den ein verfassungsrechtlich höchst fragwürdiges Impeachment gegen die sozialdemokratische Präsidentin Dilma Rousseff im Herbst 2016 ins Amt katapultiert hatte. Angesichts der massiven Zunahme

der gewaltsamen Tode bei der Polizei sowie der Kriminalität generell wurde deren Bekämpfung im urbanen Raum an reguläre Streitkräfte übertragen. Sie sollten bis Ende 2018 die Polizei »befähigen«, die vorgebliche Sicherheitskrise wieder selbst zu lösen. Militär- und Zivilpolizei wurden dafür unter das Kommando eines militärischen Generals gestellt.

Zwei Monate später kündigte der Außerordentliche Minister für öffentliche Sicherheit Raul Jungmann den Plan an, 18 der 38 Stationen der befriedenden Polizeieinheit auch offiziell abzuschaffen und die anderen in regelmäßige Bataillone der Militärpolizei zu überführen. »Diese Tatsache«, so argumentieren Rocha und Carvalho (2018: 905), »markiert einen Wendepunkt in unserer jüngsten Geschichte, die im letzten Jahrzehnt durch die Realisierung der Megaevents und des Projekts der ›Befriedung‹ als hauptsächlicher Sicherheitspolitik für die Favelas charakterisiert war«. Konträr zum öffentlichen Diskurs argumentiert Leonarda Musumeci (2017: 48):

»Die UPP scheiterte nicht, weil der Drogenhandel zurückkehrte; der Drogenhandel kam wieder auf, als die UPP durch ihre unverantwortliche Ausweitung zerfiel, der Ansatz der Nachbarschaftspolizei aufgegeben, die Kontrolle polizeilichen Fehlverhaltens und Missbrauchs verringert wurde; [...] als die *UPP Social* evaporierte und die Sicherheitspolitik den Agenden der Wirtschaft, des Sports und der Wahlen untergeordnet wurde.«

Weniger als zehn Jahre nach ihrer Einführung, die mit dem vollmundigen Versprechen einhergegangen war, die Favelas mit nachbarschaftspolizeilichen, das heißt mit partnerschaftlichen und zivilen, die Menschenrechte der Ortsansässigen achtenden Mitteln dauerhaft zu befrieden, wurde die weltweit Aufsehen erregende UPP-Strategie von einer remilitarisierten Sicherheitspolitik abgelöst. Diese scheint die herkömmlichen Muster des staatlichen Krieges in der Favela nicht nur zu wiederholen, sondern noch zu verschärfen. Über ein Jahr vor der Wahl von Rios rechtsradikalem Kongressabgeordneten Jair Bolsonaro zum brasilianischen Präsidenten und seines Anhängers Wilson Witzel zum Gouverneur und obersten Dienstherr der Polizei des Bundesstaates Rio prophezeite Musumeci: »Der allgemeine Vormarsch des Konservatismus und des Punitivismus im Land bieten kein günstiges Umfeld, um die Erwartungen wiederaufleben zu lassen, die durch das Programm bei seiner Einführung geweckt wurden.« (ebd.: 49) Ähnlich ordnete der progressive Exkommandant der Militärpolizei Ibis Pereira das »kolossale Versagen« der UPP ein: »Wir werden nie wieder eine solche Chance haben, oder nicht so bald; wir haben eine Gelegenheit verloren, etwas zu tun, das die öffentliche Sicherheit in Rio de Janeiro wirklich verändert hätte. Es ist sehr traurig, das zu sagen, aber wir haben eine gute Chance zum Fenster hinausgeschmissen.« (zit. in ebd.)

Nach offiziellen Zahlen des der Landesregierung unterstellten *Instituto de Segurança Pública* (ISP; dt. Institut für öffentliche Sicherheit) haben staatliche Sicher-

heitskräfte in Rio de Janeiro zwischen 2003 und 2009 jährlich zwischen 983 und 1330 Personen getötet. Weit überwiegend geschah dies in den Favelas der Metropolregion. Mit der Implementation der befriedenden Polizeieinheit sank diese Zahl bis 2013 auf 416 Erschossene, um seither wieder steil anzusteigen. Allein 2018, als reguläre Truppen des Militärs in den Favelas operierten, nahm die Todesquote urbaner Polizei- und Militäreinsätze um 36 Prozent zu und erreichte die langjährige Höchstmarke von 1534 Personen (ISP 2020). Fast jeder vierte der in Rio gewaltsam ums Leben gekommenen Menschen wurde nun von staatlichen Organen getötet (vgl. Nunes 2019: 5).

Hätte die Sicherheitspolitik während des militärischen Interventionszeitraums den Zweck verfolgt, Leben zu schützen und die öffentliche Wahrnehmung zu bekämpfen, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen durch Polizeibeamte getötet werden dürfen, so argumentierte Pedro da Silva (2019: 13), hätte der Umlauf von Waffen und Munition kontrolliert und »die systemische Korruption in der Polizei« bekämpft werden müssen. Faktisch nahmen die Militäreinsätze im Jahr 2018 jedoch »Verbrechen gegen das Eigentum« in den Blick und folgten ansonsten der jahrzehntelangen Strategie der Militärpolizei, gewaltsam und temporär in Gang-beherrschte Territorien einzudringen. Da Silva forschte für das *Observatório da Intervenção*, zu dem sich, koordiniert durch das *Centro de Estudos de Segurança e Cidadania* (CESeC; dt. Zentrum für Studien zu Sicherheit und Bürgerschaft) der Candido-Mendes-Universität zahlreiche Intellektuelle zusammengeschlossen hatten, um die Militärintervention mit wissenschaftlichen Methoden zu überwachen und die dabei erhobenen Daten monatlich zu publizieren (CESeC 2019). Während der zehn Monate, die die 1,2 Milliarden Real teure Operation (Dutra 2019: 14) letztlich andauerte, registrierte das *Observatório* 711 gewaltsame, teilweise tagelang anhaltende Militäreinsätze an insgesamt 296 Orten, bei denen 8613 registrierte Schüsse fielen, die 201 Todesopfer forderten. 36 von ihnen starben durch sogenannte »verirrte Kugeln« (*balas perdidas*) (Nunes 2019: 9ff.). Mindestens 170 staatliche Schulen, mehr als doppelt so viele wie im Jahr davor, erlebten intensive Schießereien in ihrer unmittelbaren Nähe während der Unterrichtszeiten (Olliveira/Couto/Kerhsbaumer 2019: 23).

Silvia Ramos (2019: 32ff.), die Koordinatorin des CESeC und langjährige wissenschaftliche Beobachterin der urbanen Gewalt in Rio, resümierte die empirische Analyse der Militärintervention wie folgt: »Die Erfahrungen in Rio de Janeiro haben gezeigt, dass die »föderale Intervention militärischer Art« nicht kopiert werden sollte. Die Maßnahme brachte keine Lösung struktureller Probleme und akzentuierte den kriegerischen und tödlichen Charakter« der öffentlichen Sicherheitspolitik.

»Die zehn Monate der Intervention waren gekennzeichnet durch traumatische Fälle, die bis zum Ende ohne Aufklärung und ohne ein offizielles Wort des Militärs blieben. Die Massaker in der Rocinha, der Cidade de Deus und in Maré [...]

werden der Stadt als neue Beispiele der irrationalen und ineffizienten Arbeit der Polizeien im Krieg gegen den Drogenhandel in den Favelas und einfachen Vierteln im Gedächtnis bleiben. [...] Die Verbrechen gegen das Leben haben in den zehn Monaten der Intervention in keiner Weise abgenommen. [...] Die Anzahl der von Milizen und kriminellen Gruppierungen mit einer ostentativen Präsenz von Maschinengewehren dominierten Regionen hat nicht abgenommen. [...] Rio braucht eine Politik, die das Leben in den Vordergrund stellt. Die Intervention war eine verpasste Chance, diese Priorität festzulegen.« (Ebd.)

Im Jahr 2019 »bewegte sich das Pendel schließlich nach ganz rechts, zurück zur Politik des »ein guter Bandit ist ein toter Bandit«, »mit gewalttätigen Übergriffen der Polizei« und der Unterstützung »sogar des Gouverneurs, wie es in den 1990er Jahren üblich war« (Misse 2019: 46). Obwohl der Militäreinsatz Ende 2018 eingestellt wurde, stieg die Todesquote staatlicher Operationen mit Antritt der rechtsradikalen Landes- und Bundesregierung im Januar 2019, die aggressiv gegen die Favela hetzten und die Polizeigewalt geradezu entfesselten, weiter steil an. Allein 2019 töteten Polizeikräfte in Rio 1814 Menschen. In nur einem Jahr nahm so die Zahl der von Staatsbediensteten getöteten Menschen um fast 18 Prozent zu und erreichte eine Quote von 10,5 pro 100.000 Einwohner:innen (ISP 2020). Um weitere acht Prozent wuchs diese bereits exorbitante Zahl zwischen Januar und April 2020 (Folha de São Paulo, 26.05.2020; siehe Epilog).

Aus Sicht von Silvia Ramos (zit. in ebd.) setzte der Amtsantritt von Gouverneur Witzel eine »Liberalisierung der Hinrichtung« in Gang. Seine urbane Sicherheitspolitik verzichtete völlig auf polizeiliche Ermittlungen und beschränkte sich auf kriegerischen Operationen gleichende Gewaltkonflikte. Als oberster Dienstherr deckte er die mörderischen Interventionen seiner Militärpolizei in den Favelas nicht nur, sondern fordere sie regelrecht ein.

3.5 Zwischen Zerstörung, Erziehung und dem Recht auf eine Wohnung: Favela-Wohnungspolitik in den 2010er Jahren

Als der damalige Bürgermeister Eduardo Paes im Juli 2010 das Urbanisierungsprogramm *Morar Carioca* präsentierte, labelte er es großspurig als urbanes Vermächtnis der Olympischen Spiele. Bis 2020, so das hochtrabende Ziel, sollten alle Favelas der Stadt sozial und räumlich in das urbane Gefüge integriert sein. Neben baulichen Investitionen war vorgesehen, die Eigentumsverhältnisse von Grund und Boden zu regulieren sowie Sozial- und Ausbildungsprojekte zu realisieren. Letzteres folgte dem offiziellen Befriedungsdiskurs, wonach sich Gangkriminalität nur unterbinden lasse, wenn den Jugendlichen Erwerbsoptionen jenseits der Drogenökonomie offen stünden.

Für die drei Umsetzungsphasen von *Morar Carioca* war die gigantische Summe von 8,5 Milliarden Real (damals ca. 3,5 Mrd. Euro) vorgesehen. Diese Dimension überstieg frühere Urbanisierungsprogramme einschließlich *Favela-Bairro* (1994-2009) erheblich. Neu waren nun Themen wie ökologische Nachhaltigkeit oder gesundes Wohnen. Der Zugriff auf lokale Raumstrukturen ähnelte eher den Interventionen von PAC als jenen von *Favela-Bairro*. Letzteres hatte auf dem in der Stadtplanung damals konsensualen »Respekt vor einem mit den Mitteln und Anstrengungen der Bewohner:innen errichteten Lebensraum« gegründet (Leitão/Barboza/Delecave 2014: 7). Seine urbanistischen Interventionen galten primär den öffentlichen Infrastrukturen und hatten den städtebaulichen Charakter der Favela weitgehend erhalten. Wohnhäuser waren nur ausnahmsweise zerstört und die darin Lebenden innerhalb ihrer Nachbarschaften umgesiedelt worden.

Dagegen sah das autoritäre Interventionsprofil von *Morar Carioca* und von PAC vor, die urbanen Gefüge der Favelas erheblich umzustrukturieren. Für Straßenöffnungen, Freiflächen oder vertikalisierte Wohnkomplexe wurden selbstgebaute Häuser großflächig zerstört. In der Tageszeitung *O Globo* gab Bürgermeister Paes kurz vor dem Start von *Morar Carioca* »den Ton für die Logik vor, die gegenüber den Favelas vorherrschen würde«: Sie erhielten nun »dieselbe Behandlung wie die offizielle Stadt«. Alle hätten »feste Bauhöhen und markierte Grenzen« zu akzeptieren und würden »permanenten Ordnungsschocks« ausgesetzt. 123 in einem Risikogebiet liegende und daher nicht urbanisierbare Favelas, in denen 12.973 Familien lebten, sollten beseitigt werden, so gab die Zeitung Paes wieder (zit. in Tavares 2016: 112). Zudem wollte er Favelas in ihrer gegenwärtigen Größe »einfrieren«, d.h. keine Ausbauten durch ihre Bewohnerschaft mehr zulassen.

Allerdings war das Programm »viel mehr eine Absicht (?) der Stadtregierung als eine konkrete öffentliche Politik« (Leitão/Barboza/Delecave 2014: 8). Das Fragezeichen, das die drei Urbanist:innen hier in Klammern setzten, bezieht sich auf die »offensichtliche Widersprüchlichkeit« von Rios öffentlicher Wohnungspolitik in den frühen 2010er Jahren. »Scheint einerseits die Ausrichtung der Olympischen Spiele 2016 das *Morar-Carioca*-Programm in Gang gesetzt zu haben, so dient dasselbe Ereignis andererseits als Rechtfertigung für die Räumungen von Favelas.« (Ebd.)

Lange vor seinem geplanten Ende wurde *Morar Carioca* schon 2016 mit mickrigen Ergebnissen, die weit unterhalb der politischen Ankündigungen verblieben, faktisch eingestellt (Tavares 2016). Die meisten der in einem Wettbewerb ausgewählten 40 Projekte wurden nie mit Bauarbeiten beauftragt. Während der Bürgermeister dies mit fehlenden Mitteln begründete, verwiesen Interviews mit Projektverantwortlichen darauf, dass die Stadtregierung ihre Prämissen nachträglich auf die Sportevents verschoben hatte (Steiker-Ginzberg 2014: o.S.). Trotz seiner minimalen Umsetzung wurde »*Morar Carioca* mit dem *Siemens Sustainable Community Award* ausgezeichnet und der Bürgermeister wird international gefeiert, ein Beweis

für die erfolgreichen Medienkampagnen, die seine traurige Realität« verschleiert haben (ebd.).

Anstatt wie versprochen vollständig urbanisiert zu werden, waren die Favelas am Ende »das Ziel drastischer Räumungseingriffe, die durch die Priorität der Bauarbeiten für die Großereignisse gerechtfertigt wurden« (Tavares 2016: 111). Diese Zerstörungspolitik ähnelte jener der 1960er Jahre, »als zugunsten der Interessen des Immobilienkapitals mehrere Favelas in der Südzone auf grausame Weise beseitigt und ihre Bewohner:innen in Siedlungen am Stadtrand umgesiedelt wurden« (Leitão/Barboza/Delecave 2014: 9). Das Dossier *Megaevents und Verletzungen der Menschenrechte in Rio de Janeiro*, das das *Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio* (2014) gemeinsam mit Intellektuellen und Aktivist:innen herausgab, analysierte die Favela-Effekte einer Stadtentwicklung der Megaevents präzise. Zum Zeitpunkt seiner Publikation im Jahr 2013 waren bereits 16.700 Betroffene aus 29 Favelas geräumt worden, drei Viertel davon wegen Baumaßnahmen für die Sportereignisse (ebd.: 21). Zudem listete das Dossier diverse Favelas auf, die ganz oder großteils zerstört werden sollten, obwohl *Morar Carioca* ihre Urbanisierung vorgesehen hatte.

Häufig kämpfte die lokale Bevölkerung unterstützt durch das *Comitê Popular* gegen Räumungen und erreichte Teilzugeständnisse – so etwa in der 700 Familien zählenden Vila União de Curicica im Westen der Stadt, die zunächst urbanisiert, später aber für die Transolympia-Trasse geräumt werden sollte. Nach einem massiven Protest der Bewohnerschaft sicherte die Stadtregierung zu, die Siedlung weitgehend zu erhalten. Als kurz darauf trotzdem Bagger anrückten, um große Flächen abzureißen, waren davon Betroffene nicht einmal über das endgültige Vorhaben informiert worden (RioOnWatch, 16.04.2015). Dieser Verlauf charakterisiert den generellen Umgang der Behörden mit planungsbetroffenen Favelas in Vorbereitung auf die Olympischen Spiele:

»Der Umzugsprozess in Vila União ist gekennzeichnet durch [...] mangelnden Dialog, fehlende Benachrichtigungen, markierte Häuser, individuelle Verhandlungen, Entschädigungen unter dem Marktpreis, Einschüchterung, psychische Gewalt, Respektlosigkeit gegenüber der Lebensgeschichte und den Beziehungen der Bewohner:innen zu ihren Nachbarn und der Umwelt.« (Comitê Popular 2013: 25, ähnlich Junior/Santos 2012: 306f.)

Alexandre Magalhães (2019), der die Strategien der Favela-Beseitigung erforscht hat, deutet das gezielt opake und für Außenstehende nicht mehr dechiffrierbare Vorgehen der Behörden, das Betroffene zermürbte, verwirrte und erniedrigte, als biopolitische Strategie. Diese habe Situationen extremer Unbestimmtheit herbeigeführt, um die staatliche Kontrolle über die Territorien, Subjekte und Bevölkerungen der angepeilten Favelas zu organisieren und diese trotz ihrer Widerstände zerstörbar zu machen. Schon nach offiziellen Angaben hat die Stadtregierung zwischen 2009 und 2014 in Favelas, die urbanistischen Großvorhaben im Wege stan-

den, 20.300 Familien umgesiedelt. Die Behörden legitimierten viele Räumungen mit deren Lage in »ökologischen Risikozonen«. Diesen pauschalen Vorwand hatte Paes etabliert, nachdem seine anfängliche Ankündigung, 123 Favelas im Zuge der Stadtentwicklungsplanung zu beseitigen, heftige Proteste ausgelöst hatte. In deren Folge begann er die Unwetterkatastrophe von April 2010, in der einige steile *morros* abgerutscht waren und fast 50 Menschen unter sich begraben hatten, als Legitimation für die Räumung von Siedlungen in vermeintlichen Risikozonen zu instrumentalisieren.

Ausgerechnet das Sozialwohnprogramm *Minha Casa Minha Vida* (MCMV; dt. Mein Haus Mein Leben), das die sozialdemokratische Regierung 2009 aufgelegt hatte, um die massive Wohnungsnot in Brasiliens Städten zu lindern, schuf die materiellen Voraussetzungen für groß angelegte Räumungen. Denn um Ortsansässige wie gesetzlich vorgeschrieben umsiedeln zu können, benötigten die Behörden Umsetzwohnungen. Diese erhielten sie über MCMV, das in Rio de Janeiro bis 2014 mehr als 56.500 Wohneinheiten in Neubausiedlungen errichtete (vgl. Cardoso/Jaenisch 2014). Diese meist aus mehreren Hundert Wohnungen bestehenden Siedlungen versorgten unterschiedliche Einkommensgruppen, waren aber in sich sozial homogen. Familien mit Niedrigsteinkommen sowie Betroffene von Favelaräumungen brachte die Wohnbehörde in Siedlungen mit sehr kleinen Apartments unter. Finanziert vom MCMV-Programm, gingen diese nach einigen Jahren kostenfrei in das Eigentum der Umgesiedelten über, wenn sie sich nichts zuschulden kommen ließen. Höhere Einkommensgruppen konnten dagegen Apartments in hochwertigeren Siedlungen bei den Bauunternehmen kaufen, die diese im staatlichen Auftrag errichteten.

Fast die Hälfte der über 20.000 geräumten Familien kam in diesen neuen Sozialsiedlungen unter, die meisten anderen wurden für die Zerstörung ihrer Häuser viel zu niedrig entschädigt (vgl. Junior/Santos 2012). Auch ohne Umsiedlungszwang bewarben sich viele in Favelas lebende Menschen für eine MCMV-Wohnung, um Gewaltverhältnissen und schlechten Wohnbedingungen zu entkommen oder um Wohneigentum anzustreben. Tatsächlich lag die Attraktivität des Programms darin, dass es auch *cariocas* ohne Zugang zu formalen Immobilienmärkten, die in der steten Unsicherheit leben mussten, ihre irregulären Häuser in den Favelas zu verlieren, offiziell registriertes Wohneigentum ermöglichte.

Zugleich wies MCMV hochgradig problematische Seiten auf. Die meisten Siedlungen für Geringverdienende lagen in Rios äußerstem Norden oder Westen bis zu 60 Kilometer vom Stadtzentrum entfernt. Riesige Distanzen, eine ebenso schlechte wie teure Verkehrsanbindung zu den Arbeitsplätzen, infrastrukturelle Mängel am neuen Wohnort sowie die mit dem Umzug eingebüßten Netzwerke und informellen Einkommensoptionen stellten die Umgesiedelten vor existenzielle Probleme. Verschärft wurde diese Notlage durch das Verbot von gewerblichen Aktivitäten innerhalb der neuen Siedlungen.

Gegenüber wohnungspolitischen Errungenschaften etwa des *Fórum Nacional de Reforma Urbana*, das nach dem Ende des Militärregimes auch für innerstädtische Favelas das »Recht auf die Stadt« erkämpft hatte, fällt MCMV erheblich zurück. Damalige Debatten, die mit Henri Lefebvre das allgemeine Recht auf Zentralität, auf selbstbestimmte Diversität und auf den gleichen Zugang zu urbanen Ressourcen eingefordert hatten, wurden dethematisiert, obwohl die MCMV-Siedlungen keinen dieser Aspekte gewährleisteten (Cardoso/Jaenisch 2014). Denn die beauftragten Unternehmen errichteten sie in minderwertiger Qualität als sozial und funktional homogene *gated communities* ohne ausreichende Infrastrukturen an den äußersten geografischen Peripherien der Metropolregion. Ihre behördlichen Zugangs- und Nutzungskontrollen und ihr städtebaulicher Charakter erinnern heute eher an Massenunterkünfte und Abschiebecontainer für Arme als an inklusive soziale Wohnformen.

Sie gleichen damit auf fatale Weise den vom Militärregime am Stadtrand erbauten Siedlungen, die ebenfalls dazu dienten, Geräume aus zerstörten innerstädtischen Favelas aufzunehmen. Die heute favelisierte Cidade de Deus, die der gleichnamige Kino-Blockbuster (engl. *City of God*) nach seinem Erscheinen im Jahr 2002 in die Weltöffentlichkeit katapultierte (vgl. Kap. 4.2), hat etwa einen solchen Ursprung. Sie steht zugleich beispielhaft für das Scheitern des mit solchen Siedlungen verknüpften Ziels, die Favela als sozialen Raum zu vernichten. Denn die dorthin Zwangsumgesiedelten haben im Lauf der Zeit die baulichen Formen sowie die ökonomischen und sozialen Strukturen von Cidade de Deus und ähnlichen Orten durch eine irreguläre Selbsttätigkeit so vollständig favelisiert, dass ihr Ursprung als autoritärer Staatswohnungsbau heute weder zu erkennen ist noch erinnert wird. Damit sich diese »Fehlentwicklung« aus Sicht der Behörden 40 Jahre später nicht wiederholen möge, so zeigt Wellington da Silva Conceição (2014: 8), kombinierten sie die Praktiken der *parques proletários* mit jenen von Eigentumswohnungen: »Die neuen Menschen werden durch die disziplinierende Kraft der ›guten Stadtform‹ in Verbindung mit erzieherischen und regulatorischen Instrumenten geführt, die eine neue zivilisatorische Ordnung auferlegen.« Diese gründet auf dem Modell der Eigentumsgemeinschaften:

»Interne Vorschriften, Konventionen, Versammlungen, Bußgelder und andere regulatorische Praktiken dieser Wohnform bestimmen die Routine der neuen Bewohner:innen. Um in diesen Eigentumswohnungen zu wohnen, reicht es nicht aus, den Schlüssel zu erhalten [...]. Bevor der Favela-Bewohner [sic!] in seinem neuen Zuhause lebt, muss er lernen, sich in einer Eigentumswohnung niederzulassen.« (Ebd.)

Im neuartigen Modell des Wohneigentums für Arme verschmolzen die Behörden das Recht der in der Favela lebenden Menschen auf eine Wohnung mit einem innovativen Regime des Regierens der Armen. Dieses wiederum gründete auf den

alten Ideologemen der Zivilisierung, Disziplinierung und Kontrolle, stellte aber neue Instrumente bereit, um Aspekte des Fremd- und Selbstregierens miteinander zu verschrauben. Als »Hauptelemente dieses neuen disziplinär-zivilisatorischen Projekts« (ebd.: 9), die auch das PAC-Programm etwa in Manguinhos anwandte (vgl. Kap. 6.2), erwiesen sich die sogenannten Integrationstreffen (i.O. *encontros de integração*). Diese sollten der zuständigen Bundesbehörde *Caixa Economica Federal* zufolge die »Gesundheits-, Umwelt- und Eigentumserziehung« der umgesiedelten Familien fördern, um »ihre Lebensqualität, ihren Verbleib in den Immobilien und die Nachhaltigkeit der Projekte zu verbessern« (zit. in ebd.: 10). Letztlich suchten diese »Integrationstreffen«, an denen teilzunehmen für einen Erhalt der Wohnungsschlüssel obligatorisch war, die eher kommunitär und irregulär organisierten »favelados« zu regulären Wohnungseigentümer:innen umzuerziehen. Sie sollten lernen, die Gemeinschaftsräume zu pflegen, die Immobilie zu erhalten und Gebühren zu bezahlen (ebd.).

Diese Integrationsprogrammatik konzipierte die Lebensweise in der Favela wieder einmal als nur durch Erziehung zu überwindendes Antimodell einer zivilisierten urbanen Gesellschaft. Sie unterwarf die Bewohnerschaft einem sie infantilisierenden Erziehungspostulat und ist so kaum mehr als eine modernisierte Version der Umerziehungskurse und moralischen Lektionen in den ebenfalls umzäunten *parques proletários* des faschistoiden *Estado Novo* der 1940er Jahre. Im Gegensatz zu den *condominios fechados* als jenen *gated communities*, in denen sich Wohlhabende von ihrer Umwelt abschotten, sollen diese »*condominios populares*« (ebd.) ihre aus der Favela kommenden Bewohner:innen erziehen, kontrollieren und disziplinieren. Beide gleichen sich allerdings in ihrer zur Favela konträren sozialen und funktionalen Homogenität und beide tragen durch ihre Abschottung und die innerhalb ihrer Zäune geltenden Sonderregeln dazu bei, die urbane Gesellschaft weiter zu fragmentieren.

Solche Regeln werden allerdings auch in diesen »*condominios populares*« keineswegs immer von außen oder gegen den Willen der dort Lebenden etabliert. Vielmehr scheinen viele von ihnen die Wohnstandards der urbanen Mittelklassen längst eigeninitiativ internalisiert zu haben. Während die Baupläne der von Conceição (ebd.) erforschten Siedlung etwa keine Außentore vorsahen, veranlassten die neu Einziehenden deren sofortige Installation. Zum einen sei es dabei um Fragen der Sicherheit gegangen, zum anderen hätten vor allem Gruppen, die aus eigener Initiative in die Siedlung gezogen seien, alsbald die für das Bürgertum so typischen symbolischen Grenzen gegenüber dem »Chaos« der Favela errichtet. Als daraus gleichsam Entkommene distanzieren sie sich davon nun ostentativ. Generell spalteten sich die Eigentumsgemeinschaften in zwei Gruppen: Die eine internalisierte die eingeforderte Lebensweise in Form eines proaktiven Selbstregierens, die andere kam mit der auferlegten Ordnung nicht zurecht. Ärmere Umgesiedelte konnten zudem die erheblichen Wohnnebenkosten nicht aufbringen und sa-

hen sich gezwungen, zurück in eine – im Vergleich zu ihrem alten Wohnort nun meist prekärere und schlechter gelegene – Favela zu ziehen. Auch in diesem Punkt wiederholte sich die Geschichte der Zwangsumgesiedelten des Militärregimes auf frappierende Weise (siehe Kap. 5).

Was schließlich die Frage der Gewalt betrifft: Die Herrschaft über die meisten der neuen Wohnkomplexe übernahmen trotz oder gerade wegen der von Behörden installierten Zugangskontrollen in kürzester Zeit die Milizen, die im Westen der Stadt längst auch viele Favelas kontrollierten. Diesen Prozess skandalisierte selbst der konservative *O Globo*. Mit Verweis auf das Polizeidezernat zur Bekämpfung der organisierten Kriminalität (DRACO) schrieben dort etwa Luã Marinatto und Rafael Soares, dass die Milizen in Rios Westzone 38 MCMV-Siedlungen kontrollierten und die 12.000 dort lebenden Menschen »unterdrückten« (*Globo Extra*, 26.03.2015).

3.6 Eine ewige Wiederkehr des Gleichen? Neuartige Bürgerrechtskämpfe gegen die historische Zirkularität der staatlichen Favela-Politiken

Bezogen auf die Frage nach dem Regieren der Favela brachte das frühe 21. Jahrhundert zwar einige Neuerungen mit sich, seine in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts etablierten Strategien, Akteure und Techniken blieben aber weitgehend intakt. Dies gilt für die komplementären Strategien der Aussonderung und Assimilation, die mit Zygmunt Bauman für den Zermürbungskrieg des modernen Staates gegen das Fremde stehen, ebenso wie für die Herrschaftsmuster der Informalität und des auf die Kolonialzeit zurückreichenden Klientelismus. Auch eine »mittelalterliche Modernität« (AlSsayad/Roy 2006), in der Drogengangs, Milizen und staatliche Repressionsorgane als multiple Souveränitäten in extralegalen Form um die Favela-Herrschaft konkurrieren, besteht ungebrochen fort.

Das gleiche gilt für den Kampf der sich in vielfältigen kulturellen, politischen und Selbsthilfe-Initiativen organisierenden Bewohnerschaft um ihr Recht darauf, nicht nur formal, sondern auch substantziell eine gleichwertige urbane Bürgerschaft zu erhalten. Der noch Ende des 20. Jahrhunderts so erfolgreiche Kampf dafür scheint allerdings auf der Stelle zu treten und bezogen auf existenzielle Aspekte wie die Menschenrechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Selbstbestimmung gar an Boden zu verlieren. Dies ist an eine staatliche Politik gekoppelt, die nicht mehr in Richtung einer Emanzipation der Favelas und ihrer Bewohnerschaft fortschreitet, sondern sich in zirkulärer Form zu autoritären Strategien der Um-erziehung und Assimilation, der Zerstörung und radikalen Modernisierung sowie der mörderischen Gewalt und Militarisierung früherer Jahrzehnte zurück zu entwickeln scheint. Dabei bildete sich eine paradoxe Konfiguration des Regierens heraus, in der ein Autoritarismus, der auf eine Assimilation der Favela-Bevölkerung

an die Regeln und Lebensweisen der bürgerlichen Gesellschaft pocht, und ein nun weitgehend ökonomisiertes »Regieren durch Community« koexistieren.

Ausgerechnet die zunächst progressiv wirkenden Programme der Befriedung (*Unidade de Polícia Pacificadora*, UPP), Urbanisierung (*Morar Carioca*) und des sozialen Wohnungsbaus (*Minha Casa Minha Vida*, MCMV) erwiesen sich als Einfallstore, die einem neuen Autoritarismus den Weg bereiteten. Ebenso verschärfen sie Tendenzen, die staatliche Verantwortung für öffentliche Dienste und Infrastrukturen zu privatisieren und das Verständnis von Bürgerschaft zu ökonomisieren. Denn sie koppelten die Gewährung von bürgerlichen Rechten an eine ökonomische Leistung und einen finanziellen Beitrag der in der Favela lebenden Menschen. Dabei zerfiel, wie es Reinhard Kreissl (2004) ursprünglich für europäische Städte beschrieben hat, das zumindest prinzipiell über universelle Rechte und formale Mitgliedschaft definierte Bild des Bürgers und der Bürgerin »in zwei Spaltprodukte: das hoch individualisierte Individuum als Unternehmer seiner selbst auf der einen Seite, die engsinnig gefasste Community auf der anderen«. Allerdings ist hier zu berücksichtigen, dass formale und substanzielle Bürgerschaft in Brasilien »*disjunctive democracy*« (James Holston) immer weit auseinanderklaffen und universelle Bürgerrechte nur für die Bourgeoisie, nie aber für die Bewohnerschaft der Favela verfügbar waren. Diese stellen so historisch im Sinne von Partha Chatterjee (2004) weniger eine *civil* als eine »*political society*« dar (vgl. Kap. 1.2).

Auch die jüngsten Programmatiken der »Integration« und »Befriedung« vermitteln den in der Favela Lebenden mit drohendem Zeigefinger, dass sie sich, um volle bürgerliche Rechte erhalten zu können, zuerst einem Erziehungs- und Zivilisierungsprogramm zu unterwerfen hätten. Dieses manifestiert sich in Form von Integrationskursen, Erziehungs- und Sozialprojekten oder von Anordnungen der Finanz- und Wohnungsbehörden, der Versorgungsunternehmen und vor allem der ähnlich autoritär wie vor ihr die Drogengangs über die Hügel herrschenden Befriedungspolizei.

Diese soweit uralte Assimilationsstrategie, die der Favela-Bevölkerung durch »Kreuzzüge« der katholischen Kirche und durch Lagern gleichende Barackensiedlungen der *parques proletários* seit den 1940er Jahren bekannt ist, wurde allerdings durch eine neue Komponente erweitert. Diese speist sich aus der Programmatik des Neoliberalismus und dessen urbanen Ideologemen der unternehmerischen Stadtentwicklung und der *creative cities*. Galten in der Favela Lebende den Ordnungsbehörden früher nur dann als rechtstreu Bürger:innen, wenn sie mit ihrer Arbeitskarte eine formale Beschäftigung nachweisen konnten (siehe Kap. 5), werden sie von den jüngsten Integrationsprogrammen wie der *UPP Social* als Humankapital und selbstverantwortliche Arbeitskraftunternehmer:innen adressiert. In Kooperation mit Konzernen bieten sie Professionalisierungskurse oder Risikokapital für »kreative Entrepreneur:innen« an, denen sie nahelegen, ihre jugendkulturellen Styles und Szenen zu vermarkten. Traditionelle mikrounternehmerische

Ökonomien der Bewohner:innen, die seit jeher hochgradig kreativ sein mussten, um ihre Existenzen sichern zu können, werden dagegen durch staatliche Agenturen der Befriedung und Integration unterdrückt, da sie dem Ziel im Wege stünden, die Favelas zu modernisieren und zu zivilisieren.

Die Assimilationsstrategie fokussierte im frühen 21. Jahrhundert jedoch nicht nur auf soziale Gruppen, sondern im Zuge der Stadtentwicklung der Megaevents auch auf räumliche Strukturen der Favela. Die modernistischen *signature buildings* sowie die großmaßstäblichen Infrastruktur- und Wohnkomplexe der überdimensionierten Programme PAC und *Morar Carioca* perforierten die kleinteilig gebastelten Räume der Favela und konterkarierten die substanzerhaltenden Urbanisierungsstrategien des späten 20. Jahrhunderts. Sie können als staatliche Akte gelesen werden, um Selbstbau-Peripherien, die einer Weltstadt als unwürdig gelten, mit urbanistischen Mitteln zu kolonisieren, an metropolitane Raumtexturen zu assimilieren und so gleichsam unsichtbar zu machen.

Diese staatlichen Strategien des Regierens spalteten die Favela-Bevölkerung in zwei gegensätzliche Milieus: Vermeintlich unzivilisierbare Gruppen laufen wie eh und je Gefahr, stigmatisiert, verdrängt und kriminalisiert zu werden. Seitdem das Befriedungsprogramm abgewickelt ist und die remilitarisierte Sicherheitspolitik wieder auf extralegalen polizeilichen Gewaltakten gründet, die von den Regierenden gestützt werden, droht den als kriminell markierten Gruppen wieder die physische Vernichtung. Die vermeintlich Modernisierungsfähigen und Assimilationswilligen hingegen, die sich in das Raumbild der geordneten Weltmetropole einfügen lassen, werden über ein »Regieren durch Community« gefördert. An sie ergeht das paternalistische Versprechen, vollständige Bürgerrechte zu erhalten, wenn sie die unter dem Schlagwort der »produktiven Inklusion« versammelten Bedingungen erfüllen, sich also in einem von oben verordneten Sinne zivilisieren und modernisieren. Ersteres bezieht sich auf die Übernahme von Regeln, Normen und Lebensstilen einer bürgerlichen Gesellschaft des *asfalto*, also einer letztlich imaginären Leitkultur. Letzteres verweist auf die Aufgabe, seinen Lebensunterhalt im Rahmen formalisierter Ökonomien und im Geiste eines proaktiven »unternehmerischen Selbst«, wie Ulrich Bröckling (2007) dieses Subjektivierungsform bezeichnet, zu bestreiten. Die »Kreativwirtschaft« der Favela, die in ihrer traditionellen Informalität nach wie vor als rückständig markiert wird, gilt nun als modern und vereinbar mit dem herrschenden Raumbild der geordneten Metropole, wenn sie sich formellen Logiken unterwirft. Eine modernisierte Favela ist in diesem Diskurs eine merkantil rationalisierte Favela, wie es Wania Mesquita (2014: 686) treffend auf den Punkt bringt.

Nach wie vor drängen die Akteure des »Regierens durch Community« – eine Konfiguration aus NGOs, staatlichen Integrationsagenturen und Unternehmen – die Individuen dazu, sich selbstverantwortlich zu regieren und dafür nachbarschaftliche, verwandtschaftliche oder anderweitig gemeinschaftliche Loyalitätsbe-

ziehungen in Anspruch zu nehmen. Gründete dies aber in den 1990er und frühen 2000er Jahren auf Ideologemen wie gemeinschaftliche Selbsthilfe, aktive Bürgerschaft und Selbstermächtigung, gilt nun die Forderung, sich die bürgerlichen Rechte als unternehmerisches und regulär konsumierendes Subjekt innerhalb einer vorgegebenen Ordnung erst zu verdienen. Allerdings eröffnen sich an den Bruchstellen zwischen instrumentalisierenden und ermächtigenden Appellen der Selbstführung Emanzipationspotenziale. Darauf deuten politische Initiativen einer Favela-Jugend, die die ihr nahegelegte Freiheit des Selbstregierens ganz anders gebraucht, als es das vorherrschende ›Regiert-werden-durch-Sozialprojekte-Modell‹ vorsieht. Gleichsam als Kollateralschaden politisiert diese Form des Regierens seine jungen Adressat:innen und trägt dazu bei, die aktivistischen Praktiken der Favelas zu rekonfigurieren.

Allerdings wäre es falsch, die Subjektivierungsweisen der Assimilationswilligen als ausschließlich von oben verordnet zu verstehen. Vielmehr formieren sie sich in spezifischen Milieus durch Verschränkungen zwischen dem Fremd- und dem Selbstregieren, die an historisch vorherrschende Muster einer extralegalen, paternalistischen und in letzter Instanz auf Gewalt zurückgreifenden Regulation der Favela anknüpfen. Dabei grenzen sich moralisch Konservative von einem vermeintlichen ›Chaos der Favela‹ ab, das in ihren Augen nicht nur Drogengangs, sondern auch subproletarische, jugendliche oder nichtreligiöse Nachbar:innen verantworten. In solchen Milieus, die sich häufig in strenggläubigen Pfingstkirchen vergemeinschaften (vgl. Kap. 7), gibt es hohe Zustimmungsraten zu den Ordnungsvorstellungen und der gewaltbasierten Selbstjustiz der Milizen, zu konservativen Verhaltensregeln und Geschlechterordnungen der Pfingstgemeinden, zu befriedungspolizeilichen Interventionen in lokale Alltagskulturen, zu bevormundenden Zivilisierungsmissionen der staatlichen Apparate oder zum Kulturder-Armut-Stigma der bürgerlichen Medien. In dieser Konfiguration sind die Ursachen für den das liberale Bürgertum so irritierenden Fakt zu finden, dass der offen rassistische Rechtsextremist Jair Bolsonaro, dessen stigmatisierende Aussagen über die vermeintliche (Un-)Kultur der Favela allseits bekannt waren, dort in den Präsidentschaftswahlen von 2018 ebenso hohe Mehrheiten errungen hat wie in den Bezirken der Bourgeoisie und des Kleinbürgertums.

Ebenso wie die originäre Strategie der Assimilation kehrte im 21. Jahrhundert jene der Aussonderung und Vernichtung, die ob der verfassungsrechtlichen Anerkennung der Favela bereits als ausgerottet gegolten hatte, in die Werkzeugkiste des kommunalen Regierens zurück. Sie operiert nun unter der Ägide eines neoliberalen Urbanismus, dessen unternehmerische Logik sich den Megaprojekten des globalen Standortwettbewerbs unterworfen und dafür alle Investitionen rund um die Favelas instrumentalisiert hat. Aus heutiger Sicht ist diese Strategie fundamental gescheitert. Ihre exorbitanten Kosten trieben die Stadt in eine Schuldenkrise, ihre wirtschaftlichen Effekte blieben weit hinter den Erwartungen zurück und ihre

Entdemokratisierung der Stadtpolitik hat tiefe Spuren hinterlassen. Die von ihr ausgelöste ökonomische sowie demokratie- und sicherheitspolitische Krise ähnelt frappierend jener, zu deren Behebung die ordnungspolitischen und urbanistischen Megavorhaben in den frühen 2000er Jahren erst implementiert worden waren. Der fatalste Effekt dieser Politik liegt darin, dass sich in ihrem Schlepptau die militärische Logik des Krieges, der Eroberung und der Zerstörung der Favelas nicht nur reinstalled, sondern spätestens seit 2019 hemmungslos radikalisiert hat.

Im Gegensatz zur bedrückenden Konsistenz der Techniken und Akteure des Fremdregierens haben sich jene des kollektiven Selbstregierens der Favela im frühen 21. Jahrhundert fundamental transformiert. Bis zum Ende des Millenniums hatten mit wenigen Ausnahmen kollektive Repräsentationsformen vorgeherrscht, die aus purer Not in klientelistische Tauschhändler eingebettet waren und durch Behörden kooptiert oder erpresserisch missbraucht werden konnten. Im frühen 21. Jahrhundert haben sich hingegen von Bewohner:innen getragene Initiativen und Netzwerke formiert, deren Praktiken in einem viel breiteren Sinne politisch sind. Dabei konnte sich der in soziokulturellen Netzwerken, selbstbestimmten Repräsentationsformen oder politischen Protestbewegungen manifestierende Favela-Aktivismus aus dem Herrschaftssystem des Klientelismus befreien. Ideologisch und praxispolitisch verbindet ihn nun mehr mit globalisierten Bewegungen und Netzwerken in Städten des Globalen Südens – etwa im Zuge des sogenannten Arabischen Frühlings – oder mit antirassistischen Bewegungen wie Black Lives Matter in den USA, als mit jener herkömmlichen »Logik der Praxis«, die Asef Bayat (2012: 37) als das »stille Vordringen« von einfachen Leuten oder Partha Chatterjee (2004) als »*political society*« bezeichnet haben.

Die für diese Praxis des 20. Jahrhunderts stehenden Organe der Repräsentation, also die durch *comandos* und *milicias* korrumpierten *associações de moradores* oder die patriarchalen *cabos eleitorais* und *agentes comunitários* fungieren zwar noch immer als Ansprechpartner:innen paternalistischer Staatsapparate. Aber sie haben die Kontrolle über die Repräsentation der Favela an ein ganzes Bündel von Akteuren abgetreten, die willkürliche, patriarchale und auf Gewalt gründende Formen ihrer Fremd- wie Selbstherrschaft offen bekämpfen. In politischen Diskursen und Foren fordern Bewohner:innen, die sich als organische Intellektuelle verstehen, offensiv und oft auch gegen die Machtstrukturen innerhalb der eigenen Favelas ihre universellen Menschen- und ihre vollwertigen Bürgerrechte ein. Dafür nutzen sie alle Techniken gegenwärtiger sozialer Bewegungen weltweit: Sie organisieren sich über soziale Medien, lobbyieren in politischen Apparaten, lassen sich in Parlamente wählen, kooperieren mit professionellen Fachleuten und erfinden immer neue Protestformate, die ihre Kooptation, Stigmatisierung oder Kriminalisierung kreativ unterlaufen; sie betreiben Öffentlichkeitsarbeit in digitalen Foren, die ihren Forderungen eine globale Reichweite verleihen; sie vernetzen sich international mit Gleichgesinnten und Bündnispartner:innen und klinken sich in global kursie-

rende Diskurse von urbanen, bürgerrechtlichen und antirassistischen bis hin zu LGBTQ-Bewegungen ein. Mit anderen Worten verwandelten sie eine in der Favela historisch vorherrschende klientelistische »Politik im Verborgenen« in eine offene »Politik der Rechte«, die irreguläre Deals »verwirft, entlarvt oder konfrontiert« (Bénit-Gbaffou/Oldfield 2014: 283; vgl. Kap. 1.2).

Dagegen rekurren staatliche Interventionen immer noch auf Missionen und Ideologien der Zivilisierung und Modernisierung eines vermeintlichen »*favelado*«. Ihr gegenwärtig neoliberalen Antlitz sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich ihre inhaltliche Substanz seit nunmehr 80 Jahren kaum geändert hat. Viel weniger als jemals zuvor in ihrer Geschichte ist die Favela des 21. Jahrhunderts jedoch ein homogener, an eine spezifische soziale Identität gekoppelter Ort (vgl. Kap 1.2). Vielmehr hat sich die Heterogenität ihrer Bevölkerung bezogen auf ihre Klassenzugehörigkeit, ihr soziales, materielles, kulturelles und symbolisches Kapital im Verlauf ihrer Geschichte ebenso drastisch erhöht wie die Differenz zwischen ihren Lebensstilen und ihren politischen Positionen. Die Staatsapparate und das urbane Bürgertum haben bis heute nicht zur Kenntnis genommen, dass die Favela des 21. Jahrhunderts eine in jeglicher Hinsicht urbane und moderne Gesellschaft beherbergt. Sie leidet allerdings unverändert an den institutionalisierten Strukturen der – immer auch rassistischen – Diskriminierung und Bevormundung, der Aussonderung und Konstruktion einer tötbaren Bevölkerungsgruppe.

Um der Favela-Bevölkerung bislang verwehrte Bürgerrechte zu gewähren, wäre zunächst eine tiefgreifende urbane Reform erforderlich, die durchaus auf dem in Brasilien schon vor zwei Jahrzehnten installierten *Estatuto da Cidade* (dt. Stadtstatut) gründen könnte. In seinem Kern ist dieses seit 2001 geltende nationale Rahmengesetz für Stadtentwicklung eine Errungenschaft der sozialen Bewegungen, die nach dem Ende der Diktatur dafür gekämpft haben, urbane Politik und Bürgerschaft zu demokratisieren. Es gewährt ein allgemeines »Recht auf urbanes Land, Wohnraum, Umweltsanierung, städtische Infrastruktur, Transport und öffentliche Dienstleistungen« sowie auf eine »demokratische Verwaltung durch die Partizipation der Bevölkerung und der die verschiedenen Segmente der Gemeinschaft [i.O. *comunidade*, SL] vertretenden Verbände [*associações*] an der Formulierung, Durchführung und Überwachung von Plänen, Programmen und Projekten zur Stadtentwicklung« (Lei n° 10.257, 10.07.2001). Beide Rechte werden von Rios Stadt- und Landesregierung in der Favela systematisch und sanktionsfrei gebrochen oder gebeugt (vgl. v.a. Kap. 6.2). Neben ihrer bisher stets nur behaupteten Umsetzung bestünde ein weiterer notwendiger Schritt, um der Favela-Bevölkerung endlich volle Bürgerrechte zukommen zu lassen, darin, eine rechtsstaatliche und demokratische Politik der öffentlichen Sicherheit zu implementieren.

In der gegenwärtigen Konstellation, die mit Blick auf die repressiven öffentlichen Politiken sowie auf die extralegalen Gewalteinsätze staatlicher Sicherheitsorgane an die düstersten Zeiten des Militärregimes erinnert, scheint jedoch die

einzigste Hoffnung der Favela darin zu liegen, dass ihre jungen Netzwerke und Bewegungen neue Organisations- und Subjektivitätsformen etablieren können, mit denen sich sie zirkulären Muster der historisch aufeinander folgenden Gewaltregimes durchbrechen lassen.

Bildserie 1: Die Materialität der Favela – Manifestationen des Begehrens nach einem Ort

Diese Bildserie beschäftigt sich mit der vielfältigen Materialität der Wohngebäude in der Favela. Sie enthält weder eine chronologische noch eine topografische Perspektive, sondern folgt in der Gesamtauswahl und der paarweisen Untergliederung ihrer Bilder strukturellen Ähnlichkeiten zwischen verschiedenartigen Typen baulicher Materialität, die die Favela prägen. Sie sind hier als »Sets von Interdependenzen zwischen Figuren, Orten, Segmenten, Farben, Räumen, Stimmungen und Affekten« (De Boeck/Plissart 2004: 23) erkennbar. Die Fotos, die ich zwischen 2010 und 2018 in den unterschiedlichsten Favelas quer durch den urbanen Raum von Rio de Janeiro aufgenommen habe, verweisen auf eine gleichzeitig existierende und zugleich immense Bandbreite ihrer Materialien und Ästhetiken, Architekturen und Bauqualitäten.

Dies umfasst im Ursprung staatlich konstruierte ebenso wie selbst errichtete Gebäudetypen in allen denkbaren Architekturen und Transformationen, Um- und Aufbauten sowie Farb- und Fassadengestaltungen, deren Kombinationen sich zu urbanen Atmosphären und performativen Raumgefügen verdichten. Die Bilder verweisen nicht zuletzt darauf, dass sich das urbane Imaginäre der Favela und die in ihm liegende gouvernementale Sprengkraft maßgeblich in solchen sinnlich wahrnehmbaren Raumatmosphären manifestieren. Sie lassen das Begehren ihrer Bevölkerung nach einem ebenso bedarfsgerecht wie ästhetisch gestalteten Wohnraum erahnen und verweisen auf ihre schöpferischen Fähigkeiten, einen solchen zu errichten. Zugleich vermitteln sie die Grenzen, die ihr der Mangel an verfügbaren Ressourcen dabei häufig setzt.

Noch erkennbare Ursprünge der vom Staat errichteten Doppelhäuser (Bilder 1 und 2) oder neue, erst schüchtern angelegene Sozialbaublocks (15 und 16) lassen dagegen die Macht der Staatsapparate aufscheinen, die die Favela mit durchrationalisierten Bautypen und modernistischen Ästhetiken an die formale Stadt zu assimilieren. Nur das letzte Bildpaar (19 und 20) zeigt keine Favela, sondern eine noch nicht bezogene, mit einer Umfriedung und einer Torwache ausgestattete Siedlung, die die Rios Behörden in der äußersten urbanen Peripherie errichten ließen. Primär sollten dort Menschen unterkommen, die ihre – etwa im Zuge von Urbani-

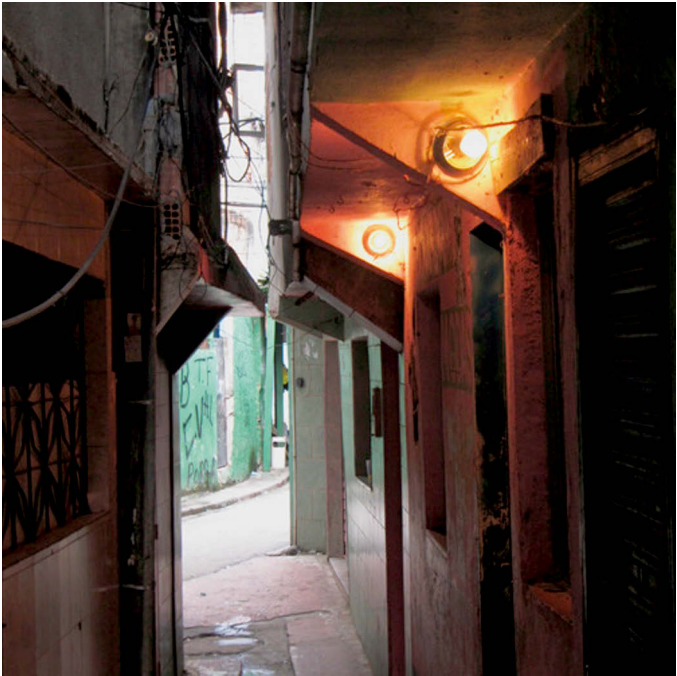
sierungsvorhaben zerstörten – Favelas unfreiwillig verlassen mussten (vgl. Kap. 3). Ein historischer Blick auf solche seit Jahrzehnten an die Stadtränder betonierten Favela-Ersatzsiedlungen offenbart, dass diese im Lauf der Jahre noch immer favelisiert, also von ihrer umgesiedelten Bewohnerschaft irregulär in Besitz genommen und kollektiv transformiert worden sind.

Bilder 1 und 2



Bilder 3 und 4





Bilder 5 und 6





Bilder 7 und 8



Bilder 9 und 10



Bilder 11 und 12



Bilder 13 und 14



Bilder 15 und 16



Bilder 17 und 18



Bilder 19 und 20



4. Baile Funk, Hip-Hop und der Kampf um städtische Bürgerschaft, kulturelle Autonomie und die Repräsentation der Favela

Parallel zur Gewaltförmigkeit des Alltags und der Herrschaft über die Favela sind dort seit den 1980er Jahren kulturelle Praktiken und politisierte Akteure herangewachsen, die in verschiedensten Formen mit dieser Gewalt interagieren. Im folgenden Kapitel werde ich basierend auf empirischen Studien, die ich mit einer Arbeitsgruppe an der Europa-Universität Viadrina begonnen habe (vgl. Lanz u.a. 2008), die dominanten Jugendkulturen der Favela untersuchen und die Frage nach ihrem politischen Charakter diskutieren. Dabei fokussiere ich primär das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Dies folgt nicht nur meiner überwiegend diesen Zeitraum abdeckenden Empirie, sondern ist auch der Tatsache geschuldet, dass sich diese Subkulturen in den 2000er Jahren auf Rios metropolitanen Kulturraum ausdehnt, sich in mediale Repräsentationen der Favela und in internationale Club- und NGO-Szenen eingenistet und sich im Kampf gegen ihre gesellschaftliche Stigmatisierung und ihre ordnungsbehördliche Unterdrückung politisiert haben. Gleichzeitig begann die Kulturindustrie den jahrzehntelangen Diskurs, der die Favela als das kriminelle und amoralische Andere der urbanen Gesellschaft markiert hat, in kommerziell verwertbare Produkte zu verwandeln, um die wachsende Nachfrage nach ›authentischen Geschichten‹ über Armut und Gewalt zu befriedigen. Auf der Kehrseite wiederum stehen die 2000er Jahre für den Beginn einer selektiven Inanspruchnahme vermeintlich ›guter‹ Subkulturen für politische Sozial- und Befriedigungsprogramme eines ›Regierens durch Community‹ gegenüber einer repressiven Ausgrenzung der als ›schlecht‹ markierten Subkulturen durch eine die Stadt für die globalen Megaevents vorbereitende Ordnungs- und Sicherheitspolitik.

Generierte die kommerzielle Ausbeutung des auf der Favela lastenden Stigmas neue Optionen für eine Selbstrepräsentation ihrer Jugendkulturen, mobilisierte deren ordnungspolitische Unterdrückung Akte des Widerstands und Kämpfe um ihre Anerkennung. Die ineinander verwobenen Artikulationen des Politischen und des Kulturellen werde ich beispielhaft an den emblematischen Populärkulturen –

dem Baile Funk und dem Hip-Hop – und politikulturellen Repräsentant:innen der Favela-Jugend diskutieren.

4.1 »So wie sie unsere Orangen kaufen, nahmen wir uns ihre Musik und machten sie tanzbarer«: Aufstieg und Unterdrückung des Baile Funks

Der Baile Funk (auch Rio Funk genannt) entstand Ende der 1970er Jahre durch die Aufnahme afro-US-amerikanischer Funk- und Hip-Hop-Elemente in brasilianische Musikströmungen und entwickelte sich in den 1980ern in direkter Korrespondenz mit dem sich militarisierenden Alltag zur bedeutendsten Musikkultur der Favela (Vianna 1988, Herschmann 2005). Musikalisch ist der Baile Funk eine zunächst eng an nordamerikanische Vorbilder wie James Brown, Isaac Hayes oder *Kool and the Gang*, die im Rio der 1970er Jahre wohl bekannt waren, angelehnte brasilianische Version des afro-US-amerikanischen Funks. Ein Großteil seiner Songs gründen auf dem »Elektro-Funk-Style, den Afrika Bambaataa, der Stammvater des Hip-Hops, auf seiner programmierbaren *drum machine* TR-808 kreiert und auf seiner Single *Planet Rock* 1982 herausgebracht hat« (Sneed 2007: 221). Mr. Catra (Interview 2005), der seit den 1990er Jahren bis zu seinem Tod im September 2018 einer der größten Rio-Funk-Stars war, erinnerte den Ursprung so:

»Der Sound, den wir vor dem Baile Funk gehört haben, war der Funk aus den USA. Diesen US-Funk haben wir in unsere Sprache übersetzt. Wir haben ihn genommen und ihn, so wie er jetzt ist, wieder an sie zurückgesendet. So wie sie unsere Orangen kaufen, daraus Saft machen und ihn verkaufen, nahmen wir uns ihre Musik und machten sie tanzbarer und körperkontaktfähiger.«

Von zentraler Bedeutung für die entstehende Subkultur war der Einfluss des *Black Power Movement*: »*Black Power* und das verstärkte Augenmerk auf perkussive Elemente in der Musik fanden in Rio de Janeiro unter der Schwarzen Bevölkerung einen großen Widerhall. Gepaart mit portugiesischem Gesang und verschiedenen brasilianischen Musikelementen bildeten diese Ingredienzen den Ursprung des *Movimento Black Rio* und daraus entstand der Rio Funk.« (Haaksmann 2008: 57) Beispielhaft erzählte die in der Favela aufgewachsene und seit langem in Berlin lebende Afrobrasilianerin Sandra Bello (in Lanz u.a. 2008: 123), dass sie in ihrer Jugend auf den ersten Funk-Partys der späten 1970er Jahre angefangen habe, ein »*Black-is-beautiful*«-Bewusstsein auszubilden:

»Der Funk war stark mit der Bewegung der Schwarzen verbunden, die propagierte, sich als Schwarze anzuerkennen. Zu jener Zeit haben wir alles selber gemacht. Wo immer sich die Möglichkeit bot, auf einer Veranda, in einem Hinterhof, auf ei-

nem Platz, haben wir die Lautsprecher zusammengebaut. Und mit der Zeit haben wir uns alles angeeignet, die Technik und die Musik. Wir hatten keinen blassen Schimmer vom Englischen, haben aber alles wie die Papageien nachgeplappert. Das Tanzen war etwas Anderes. Die Amerikaner hatten ihre Schritte und wir haben unsere eigenen erfunden.«

Die DJs in den Favelas griffen sehr früh sowohl den US-amerikanischen Rap, der mit seinem Urhit *Rappers Delight* von der *Sugarhill Gang* bereits 1979 in Rio Aufsehen erregt hatte (Haaksmann 2008), als auch den Electro Funk auf, der in den frühen 1980ern folgte. Sie ließen sich die Schallplatten etwa von Stewardessen aus den USA mitbringen und generierten draus einen eigenen Stil. Dass die Produktion von Rap-Platten weder Studios noch Bands oder teure Instrumente benötigte, war dabei ein entscheidender Faktor. Alles was dafür gebraucht wurde, waren billige Plattenspieler und Mikrofone. Die DJs begannen die anfänglich nur imitierten nordamerikanischen *Black-Music-Sounds* bald mit brasilianischen Musiktraditionen zu hybridisieren. Verschiedene Performance-Formen des Funks, so argumentieren Lopes und Facina (2012: 194), heben diese Mischung hervor: »Die gesungene Rede des Rappers trägt oft die Energie des Antreibers [i.O. *puxador*] der Sambaschulen, die körperliche Geschicklichkeit des Breakdance wird durch die schwingenden Hüften und die Sinnlichkeit des Sambas angeschärft und das Instrument des Samplers verwandelt sich in den Schlag einer Tambor oder elektronischen Atabaque« (kleine bzw. rituelle Trommel). Dabei klingt die Basstrommel der *drum machine* TR 808 ähnlich wie die Surdo-Atabaque des Sambas (Haaksmann 2008).

Vom *Funk Melody* zum *Funk Bandido*

In den ersten Jahren des Rio Funks haben die DJs nordamerikanische Rap-Songs phonetisch imitiert, weil weder sie selbst noch das Publikum Englisch verstanden. Die Lyrics verloren dabei den Großteil ihrer Bedeutung. Erst ab den späten 1980ern wurden erste Lieder, die zumeist von alltäglichen Situationen in den Favelas handelten, auf Portugiesisch gesungen. Insbesondere der *Funk Melody* erzählte als »ein etwas romantischer Funk [...] von den Beziehungen zwischen den Menschen, von der sozialen Ungerechtigkeit, von der Brutalität der Polizei« (Isabel Ferreira, zit. in Lanz u. a. 2008: 124). Mr. Catra (Interview 2005) fasste die Themen seiner Lyrics so zusammen:

»Baile Funk ist eine Chronik dessen, er ist heute die musikalische Chronik der Favela. Die Art und Weise des Funks, über Liebe und soziale Probleme zu reden ist neu, weil wir darüber sprechen, was wir in der Realität leben. Ich singe über Religiosität und Liebe, über Unbeugsamkeit und Kriminalität. Ich singe, so wie ich es empfinde, über schöne Dinge und über das Schlechte, das hier in der Favela passiert.«

Neben den von Abertausend Jugendlichen besuchten wöchentlichen Funk-Events in den *comunidades* entstand in den 1980er Jahren mit dem *baile de corredor* ein Partytypus, der die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen kriminellen Banden ritualisierte (Vianna 1988). Mit der Idee, das feindliche Territorium zu erobern, traten dabei zwei männliche Teams aus unterschiedlichen Favelas tanzend gegeneinander an und reproduzierten in ihrer Freizeit die Logik des Krieges zwischen den Drogenkommandos. Bis in die frühen 1990er Jahre hatten diese kämpferischen Tänze ausschließlich in den Favelas und so gleichsam im toten Winkel der bürgerlichen Öffentlichkeit stattgefunden. Den Wendepunkt in der Geschichte des Funks markiert ein Ereignis im Oktober 1992, als rivalisierende Fraktionen junger männlicher *funkeiros* am helllichten Tag ihre Kampffrituale am Arpoador-Strand im schicken Ipanema aufführten. Dies geschah unter den Augen einer geschockten Bourgeoisie, die von dieser Subkultur noch nie gehört hatte und in Panik geriet. Denn sie missverstand die kämpferische Präsenz der Favela-Jugendlichen als *arrastão*, als eine der schleppnetzartigen Raubzüge von Jugendgangs, die damals an den noblen Stränden gefürchtet waren. Tags darauf skandalisierten nationale Medien dieses Ereignis auf ihren Titelseiten, stigmatisierten die *funkeiros* pauschal als kriminelle Barbaren und koppelten den Baile Funk fortan an die Drogengangs, obwohl die *galeras* genannten Jugendgruppen keineswegs als deren Mitglieder agierten. Nach einer hysterischen Debatte wurden die *bailes* (dt. etwa Tanzbälle, gemeint sind Partys mit Livemusik) polizeilich verboten. In peripheren Gegenden und in für die Polizei schwer zugänglichen Favelas fanden sie aber, besucht vom Großteil der dort lebenden Jugendlichen, weiterhin wöchentlich statt (vgl. Herrschmann 2005).

Obwohl ein kommunaler Untersuchungsausschuss 1995 keine Beweise für einen prinzipiellen Zusammenhang zwischen Funk und Drogenhandel gefunden hatte, setzte Rios Landesparlament eine weitere Untersuchungskommission ein, aus der im Jahr 2000 das den Baile Funk regulierende Gesetz n° 3410 hervorging. Es ermöglichte die Veranstaltung der Partys zwar theoretisch, errichtete dafür aber Hürden, die in der Favela unmöglich zu erfüllen waren. Dazu gehörten Sicherheitsmaßnahmen wie die Installation von Metalldetektoren, die schriftliche Genehmigung durch Militärpolizeikräfte oder deren Anwesenheit auf der Party. Einige Artikel des Gesetzes ermöglichten es der Polizei, *bailes* infolge einer Zensur von Lyrics zu untersagen, die vermeintlich »Erotik und Pornographie fördern« (Art. 5) oder »Verbrechen verherrlichen« (Art. 6).

Ein Rückblick auf die Geschichte des Funks, so argumentieren Lopes und Facina (2012: 195) zu Recht, offenbart zwei Dinge: Erstens die Kunst, mit der sich die Schwarze Favela-Jugend mit den äußerst knappen Ressourcen, die ihr zur Verfügung standen, kreativ neu erfand und dabei ihre vorherrschende Repräsentation als minderwertig und gefährlich subversiv unterminierte. Zweitens demonstrierte die Kritik am Funk, wie »die brasilianische Gesellschaft ihren Rassismus und ihre Klassenvorurteile durch die westliche Rhetorik eines ›guten ästhetischen

Geschmacks« camouffiert« (ebd.). Zwei Argumente legitimierten das Stigma des Funks: Eines labelte ihn als eine Unkultur der Mängel und sprach seinen Protagonist:innen je nach Gusto Erziehung, Klassenbewusstsein, Geschmack, gesunden Menschenverstand oder Moral ab. Das zweite konstruierte ihn mit einem unverhüllten Rassismus pauschal als Gewalt und Drogen verherrlichenden Kriminellen-Sound. »Der Funk«, so brachte dies dessen Protagonist MC Leonardo auf den Punkt, »wurde vom Staat immer als Angelegenheit des Sicherheitsministeriums und nie als Thema der Ministerien für Kultur oder Bildung angesehen« (zit. in Facina 2014: 3). Dabei handelt es sich um eine in sich plurale Kultur mit unterschiedlichen lyrischen und musikalischen Subgenres, zu denen neben einem *funk bandido* und einem sexualisierten *funk da putaria* (dt. etwa Funk der Schweinereien, von *puta*, dt. Hure) auch eingängigere Stile wie *funk light*, *pop* oder *melody* gehören (Scruggs/Lippman 2012).

Bis Mitte der 1990er Jahre dominierten Lyrics, die manchmal romantisierend, vielfach aber sozialkritisch den Alltag der Favelas thematisierten. Eines der bekanntesten Lieder ist der bereits in Kapitel 3.3 angesprochene *Rap da Felicidade* des MC Duos *Cidinho e Doca* aus der Cidade de Deus von 1997. Jenseits des dort zitierten Refrains klassifiziert schon seine erste Strophe das Elend der Favela im Verhältnis zur bürgerlichen Stadt und zur Obrigkeit:

»Meine werte Obrigkeit, ich weiß schon nicht mehr, was ich machen soll/Bei all dieser Gewalt hab' ich Angst zu leben/Denn ich lebe in der Favela und werde nicht respektiert/Trauer und Freude gehen hier Hand in Hand/Ich bete zu einer Schutzheiligen, doch werde von Maschinengewehrschüssen gestört/Während die Reichen in einem großen und schönen Haus wohnen/werden die Armen in der Favela gedemütigt/Ich ertrag sie nicht mehr, die Gewalt/Ich verlange ja nur etwas mehr Kompetenz der Behörden.«

Auch die Kritik am Umgang dieser Obrigkeit mit der Favela-generierten Subkultur wurde in Liedtexte übersetzt, so im Song *Baile Funk* von Rodrigo Maranhão: »Sie verboten den Baile Funk/denn da gab es zu viele Schwarze und Weiße/Sie verboten den Baile Funk/denn es war zu viel Party/Sie verboten den Baile Funk/es waren da zu viele Arme/Sie verboten den Baile Funk/denn das taugte nichts.« Interessant ist die Deutung, ein Grund für das Verbot der Partys, die das Bürgertum schon wegen ihrer Attraktivität für die eigenen Kinder misstrauisch beäugte, habe darin gelegen, dass sie ›Schwarz-Weiß‹-Barrieren nicht nur im Sinne der Hautfarben, sondern auch der Klassen verwischten. Zudem zeigt sich hier beispielhaft, dass der frühe Funk nie auf eine exklusive Repräsentation der afrobrasilianischen Favela-Jugend zielte, sondern eine inklusive Botschaft vertrat, die auf alle jugendlichen Milieus der Stadt zielte.

Mit vielen Funk-Songs schrieb die Jugend der Favela ihre bisher unsichtbaren Wohnorte in Rio de Janeiros Karte ein und versah sie für alle erkennbar mit eige-

nen Identitäten, so etwa in *Bonde do Justo* (dt. Crew des Gerechten) von Mr. Catra: »Wenn du cool bist und Freunde treffen willst/geh in den Complexo do Alemão, in die Favela da Grota/Eine gut gelaunte Masse, Gott immer treu/ich meine den Morro do Borel/Da gibt's keine Feigheit, Massaker, Intrigen/ich meine den Morro da Formiga/Ein Platz zum Entspannen, ein Frauenparadies/das ist der Complexo do Penhã, in der Favela da Fé.« Sehr treffend argumentieren diesbezüglich Adriana Lopes und Adriana Facina (2012: 197):

»Die Sprache des Funks gibt der Favela »einen Sinn«: Sie macht es möglich, andere Karten zu sehen und zeichnet andere Routen in der Stadt Rio de Janeiro. Der Funk kleidet jede Favela und ihre einzelnen Räume mit einem eigenen Namen. Außerdem verbreitet sich die Präsenz des Funks in der ganzen Stadt. Der Funk macht die Präsenz der Favelas noch sichtbarer und überwindet physische und symbolische Barrieren des urbanen Territoriums. [...] der Funk lässt jungen Schwarzen aus den Favelas Raum für ihre soziale Existenz. Für sie ist Funk Spaß, Arbeit und Sinnlichkeit, aber er ist auch Realität und Sprache der Favela, der Anklage und der kulturellen Bewegung.«

Zugleich wohnte der Funk-Kultur das Potenzial inne, die historisch gewachsenen sozialen Barrieren in der urbanen Gesellschaft zumindest unter Jugendlichen aufzuweichen. So erzählte Mr. Catra, der auch in teuren Clubs der *Zona Sul* auftrat (Interview 2005):

»Unterschiede im Tanzstil gibt es eigentlich nicht, alle tanzen gleich. Sowohl in der Favela als auch in den Clubs, in denen wir spielen, kommen Playboys vom *asfalto* zu uns. Ein *baile* bringt alle Leute auf dasselbe Niveau, reich und arm sind auf ihm gleich. Der Ärmste mit lausigen Klamotten kann derjenige sein, der am verrücktesten oder am besten tanzt und dann gilt ihm die Aufmerksamkeit: Baile Funk ist totale Gleichheit.«

Erst im Vakuum des polizeilichen Verbots und des öffentlichen Stigmas konnten sich die Drogengangs, für die der Partykonsum eine wichtige Einnahmequelle darstellte, in den von ihnen beherrschten Favelas als Patrone der Funk-Events etablieren. Denn weil sie verboten waren, konnten sie nur mit ihrem Geld und unter ihrem Schutz weiterhin stattfinden. »Und als Geldgeber«, so argumentierte die zur Szene forschende Anthropologin Fatima Cecchetto (Interview 2005), »können sie gewisse Dinge verlangen, zum Beispiel, dass die Musik ihr Kommando feiert und ein *funk bandido* die Waffen und Chefs verherrlicht.«

Proibidão: die »Populärkultur der Souveränität«

Ab Mitte der 1990er Jahre etablierte sich in den von Gangs beherrschten Favelas der sogenannte *proibidão* (Steigerungsform von *proibido*, dt. verboten), als Genre von

Liedern, die gesetzlich verboten waren, weil sie vorgeblich Gewalt, Drogenkonsum und Gangs verherrlichten oder die Polizei kritisierten, sowie als Partys, auf denen diese Lieder gespielt wurden (Essinger 2005). Der Musiker Trigliq argumentierte (Interview 2005), dass solche die Gangs verherrlichenden Events nur »aufkamen, weil es zu dieser Zeit per Gesetz verboten war, Funk zu singen«. Dies bestätigte DJ Marlboro (Interview 2005), der in den 2000er Jahren wichtigste Impressario des Rio Funks: »Hört man sich den Funk der frühen 90er Jahre an, ging es da viel um Frieden, die Texte handelten davon, dass man in Ruhe leben möchte. Sie waren viel softer als heute, das war ein Funk, der auch für den *asfalto* geschrieben war. Als die Reaktionen darauf so negativ waren und der Funk schließlich verboten wurde, haben die *funkeiros* damit aufgehört.«

Und damit, so klagt die Musikerin Débora Saraiva (zit. in Lanz u.a. 2008: 125) ist der Funk »zu diesem Mist geworden, den wir jetzt haben, zu diesem Macho-Funk, der vom *tráfico* bezahlt wird und vor Frauenfeindlichkeit nur so strotzt«. Die lokalen *comandos* organisierten diese Bälle nicht nur, indem sie Soundsysteme anmieteten, DJs beauftragten, »Lizenzen« und Standorte für den ambulanten Verkauf von Getränken und Speisen vergaben, Straßen sperren sowie Fahrpersonal und Securitys stellten, sondern sie finanzierten auch alle anfallenden Kosten, so dass die *bailes* für die Bewohnerschaft keinerlei Eintrittskosten verursachten. In der Regel wurde die Militärpolizei mit hohen Summen geschmiert, um die Partys und ihre nicht selten mit Haftbefehl gesuchten (männlichen) Gäste vor polizeilichen Einmärschen, gewaltsamer Schließung und Verhaftung zu schützen. Alle *comandos* verfügten über von ihnen bezahlte MCs ihres Vertrauens, deren *Proibidão*-Songs die Bosse als *donos do morro*, als Herren über die Hügel feierten und daher nur in den von ihnen beherrschten Favelas auftreten konnten.

Beispielhaft verortete sich etwa Mc Orelha mit dem Song *Vermelhão Faixa de Gaza* innerhalb »seiner« Gang und ihrer zugleich kriegerischen, markenfetischistischen und sexistischen Kultur. Der Titel verschmilzt eine Ode an das *Comando Vermelho* (CV) mit der in Rio als Gazastreifen bekannten Leopoldo-Bulhões-Straße, die den vom CV beherrschten Complexo de Manguinhos durchquert (vgl. Kap. 6):

»Im Gazastreifen gibt's nur Selbstmordattentäter/Im Krieg geht es um alles oder nichts/Ne Menge Titanschmuck im Kamm/schussichere Weste/wir gehen auf die Piste für einen Raubüberfall [...] Frau, Gold und Macht/kämpfen, um sie zu erobern/Wir brauchen keinen Kredit/wir zahlen alles in bar/Ecko, Lacoste, ein Teil von Oakley/mehrere Mannschaftstrikots [...] /Wir sind nicht außerhalb des Gesetzes/Wir sind es, die das Gesetz machen [...].«

Der zuletzt zitierte Satz, im Original »*a lei quem faz é nós*«, war in der Phase meiner Forschung, garniert von den Buchstaben CV, an eine Mauer gesprüht, die den Favela-Komplex von der Leopoldo-Bulhões-Straße trennte und markierte unverkennbar die geltenden Herrschaftsverhältnisse (siehe Bildserie 2).

Die *Proibidão*-Partys, die ich am häufigsten im Complexo de Manginhos beobachten konnte, waren immer von den Bossen und ›Soldaten‹ der herrschenden Gang besucht. Nicht nur die als Securitys abgestellten *soldados do morro* waren dabei schwer bewaffnet. Vielmehr fungierten die Tanzflächen selbst als Bühnen für die Demonstration der Macht der *comandos*. Inmitten der tobenden Menge integrieren die einfachen Soldaten der Gangs ebenso wie ihre schwer mit massiven Goldketten und Uhren behängten Eliten ihre mitgebrachten Maschinenpistolen in ihre rituell anmutenden und zugleich erotisch aufgeladenen Tänze. Eine »Atmosphäre der Macht, des Prestiges und der Gefahr ist ein essenzieller Bestandteil eines *baile de comunidade*«, so bestätigt der Anthropologe Paul Sneed (2007: 228) meine Erfahrungen.

Sneed beschäftigte sich mit den *bailes* der Rocinha, einem kulturellen Epizentrum des *funk bandido* in Rio. Er argumentiert, dass die *comandos* nicht nur ökonomisch an den Partys interessiert seien, sondern diese als Regierungsstrategien instrumentalisierten, um ihre territoriale Herrschaft zu legitimieren und kulturell einzubetten. Gerade in der dicht von verschiedensten Akteuren des Regierens – Ortsvereinen, Initiativen, NGOs, staatlichen Akteuren, Pfingstkirchen – bestückten Rocinha war die territoriale Herrschaft der Gangs ein komplexes Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt gewesen wäre, wenn es alleine auf der Androhung und Praxis physischer Gewalt beruht hätte. Mit Blick auf »die Schwierigkeit, angesichts der Doppelbödigkeit der Drogenbanden in Rio und der nicht wünschenswerten sozialen Ordnung, die sie den Favelas bieten, deren Bevölkerung von der Legitimität der Gangsterherrschaft in ihren Gemeinden zu überzeugen« (ebd.: 238), war die in den *Proibidão*-Songs geäußerte Verherrlichung der Bosse als Helden und soziale Rebellen der Community hochgradig wirksam. Viele Lyrics feierten die Bosse nicht primär als Individuen, sondern betonten ihre gemeinschaftliche Bedeutung für die Identität und den Schutz ihrer Favelas. Für die Rocinha demonstriert dies etwa der von Sneed analysierte Song *Bandidos do Cristo* (Banditen Christi), der den paradoxerweise für das CV stehenden Slogan *fé em Deus* (dt. Gottvertrauen) referiert:

»Ein Hallo an die Kunden meines Rio de Janeiro/Ob schwarz oder weiß, es ist rein brasilianisch/Für diejenigen in der *Zona Norte*, *Zona Oeste* oder *Zona Sul/Zona Este* auch, so wie die Dinge laufen, wird es nur eine geben/Eine Umarmung für die Freunde, die die Favelas schützen/Danke für die Hilfe, die ihr ihnen gebt/ihr Dealer, Alarmgeber, Manager und Diebe/und an alle Soldaten, die den Boss beschützen.«

Schwarz und weiß beziehen sich in diesem Song, der über alle Unterschiede hinweg ein im Drogenkonsum geeintes Rio de Janeiro imaginiert, ebenso auf Hautfarben wie auf Haschisch versus Kokain.

Im April 2004 überfielen 50 ›Soldaten‹ des Drogenkommandos *Amigos dos Amigos* (ADA) die bis dahin vom CV beherrschte Rocinha und eroberten sie. Die neu-

en Herrscher verboten unmittelbar den Slogan *É nos!* (dt. Wir sind es!) sowie den CV-*Proibidão* und importierten sie selbst verherrlichende Lieder aus von ihnen beherrschten Favelas. Allerdings »schufen MCs aus der Rocinha in kurzer Zeit selbst neue *Proibidão*-Texte, die das ADA unterstützten. Auffallend war, dass viele der gleichen MCs, die sich für das CV eingesetzt hatten, darunter einige der beliebtesten in der Geschichte des Funks, zu den ersten gehörten, die für das neue *comando* Musik machten.« (Sneed 2007: 237)

Sneed (ebd.: 238) deutet den »*Proibidão*-Funk, der bei den von kriminellen *comandos* gesponserten Tanzpartys produziert und konsumiert wird, als wirkungsvolles Mittel, um ein Bild des Drogenhändlers als Figur des Überflusses, der Energie, Intensität und Gemeinschaft zu verbreiten, welches im Gegensatz zum Mangel, der Erschöpfung und Tristesse steht, die ein Leben in Armut kennzeichnen«. In seiner Untersuchung der popkulturellen Referenzen und Partys der Milizen spricht Martijn Oosterbaan (2015: 207) unter Verweis auf den anthropologischen Souveränitätsbegriff von Thomas Blom Hansen und Finn Stepputat (2006) von einer »Populärkultur der Souveränität«. Als eher tentative Form der Autorität gründe Souveränität nicht nur auf physische, sondern auch auf eine spektrale Gewalt der »Geschichten, Gerüchte und Reputation« und besitze daher »symbolische und imaginative Dimensionen«. Die Macht der Populärkultur, und dies trifft für den *funk do tráfico* ebenso zu wie für den *funk da milicia*, der in den 2000er Jahren in den von Milizen beherrschten Territorien der urbanen Westzone aufkam, »liegt nicht nur darin, wirkmächtige Symbole bereitzustellen, sondern auch in ihrer Fähigkeit, ästhetische Formationen zu co-konstituieren, die dazu beitragen, *ways of life* zu formen« (Oosterbaan 2015: 211). Entsprechend resümiert Fatima Cechetto (2004) ihre Studie über die Männlichkeitskonstruktionen der *baiiles*: Deren rituelle Reproduktion des Krieges demonstriere, wie sehr die Jugend der Favela eine kriegerische Form der Männlichkeit verinnerlicht habe und eine Logik der Gewalt ihre Subjektivierungsprozesse dominiere.

Die Effekte eines an die herrschenden Gewaltverhältnisse gekoppelten Sexismus problematisierte auch die Favela-Aktivistin Isabel Ferreira entlang ihrer Erfahrungen als Mutter eines jugendlichen Sohnes (Interview, zit. in Lanz u.a. 2008: 125). Sie könne sich nur schwer mit dem *proibidão* und dem sexistischen *funk da putaria* abfinden, weil sie in den frühen 1980er Jahren die Ursprünge des Funks innerhalb des »*movimento negro*« (dt. Bewegung der Schwarzen Menschen) erlebt habe. Ausführlich beschrieb sie ihre ambivalenten Gefühle gegenüber dessen Transformationen:

»Die Beziehungen innerhalb der Favela sind grausam. Der Staat ist in vielen Dingen nicht präsent und diese Lücke wird von denen geschlossen, die das Geld und damit die Macht haben. Der Funk wird so zu einem Mittel, um noch mehr Geld zu verdienen. Wenn ich schon sehe, wie die Vorbereitungen für einen Baile Funk

um vier Uhr nachmittags an einem Sonntag anfangen: Alle Zugänge zur *comunidade* werden geschlossen. Keiner verlässt mehr die Favela, keiner kommt rein. Diese riesigen Lautsprecher-Systeme werden auf der Straße aufgebaut und auch diejenigen, die für ihre Arbeit darauf angewiesen sind, mit dem Auto hinein oder hinaus zu fahren, können nicht mehr passieren, weil es einen Baile Funk geben wird. Wenn es dann um zehn Uhr abends losgeht, will die große Mehrzahl der Leute, die früh am nächsten Morgen zur Arbeit muss, eigentlich schlafen. Aber daran ist nicht mehr zu denken, wenn die Vorstellung beginnt. Viele der Häuser haben Risse wegen der Vibrationen. Dem eigenen Sohn erzählt man die ganze Zeit, dass es wichtig sei, Frauen mit Respekt zu begegnen. Und im Funk werden die Frauen dann als Prostituierte dargestellt, nach dem Motto, die Männer brauchen sich nur zu bedienen. Man sitzt zu Hause und erzählt dem Sohn, lass dies und mach das und lass dich nicht auf so etwas ein, und dabei beschallen einen diese Texte die ganze Nacht bis fünf Uhr früh. Nebenbei wird jede Menge Gras, Crack und Koks konsumiert. Ob man will oder nicht, man ist gezwungen, an der Party teilzunehmen. Wer zu Hause ist, macht mit, wer auf der Straße ist, macht mit, und es gibt nicht einmal die Möglichkeit, sich irgendwo zu beschweren. Man kann nicht einfach dahingehen und sagen: »Hört mal, habt ihr nicht ein paar erträglichere Funks?« Aber klar, wenn ich 20 Jahre alt wäre, würde ich mich wahrscheinlich auch so anziehen und mich in das Getümmel stürzen, diese Flirts auf dem *baile*, diese gutaussehenden Typen mit ihren dicken Gold- und Silberketten, die durchtrainierten Frauen. Der Fitness-Markt in der Favela funktioniert jedenfalls! Es gibt dieses Element der Verführung, die Sinnlichkeit des Tanzens, der Rhythmus der Musik – das finde ich fantastisch. Wenn ich da vorbeikomme, dann bleibe ich stehen und schau mir das alles an.«

Zugleich betonte Ferreira wie Sandra Bello, dass der Funk angesichts seiner Geschichte eine Kultur sei, »die zu verteidigen sich lohnt«. Als eine der wenigen Unterhaltungen der Favela ernähre die Ökonomie der Partys zudem viele Ortsansässige durch den Verkauf von Essen und Getränken, durch Fahrdienste oder ambulanten Handel, durch die Herstellung von Bootlegs oder die Betreuung von Soundtechnik und MCs. Auch symbolisiere ihre bloße Ausrichtung eine massive Kritik an der Unterdrückung dieser Favela-Kultur durch die Staatsapparate:

»Es ist absurd: Um die Genehmigung für einen *baile* zu bekommen, muss man beim örtlichen Polizeibataillon und bei der Feuerwehr anfragen. Jede Gewalttat, die sich dann ereignet, wird sofort mit dem Funk in Verbindung gebracht und die Polizei oder die Landesregierung reagieren, indem sie die Veranstaltung von *bails* verbieten. [...] Es wird verboten, Funk-Partys in Rio de Janeiro zu veranstalten. Von wem kommt diese Anordnung? Vom Landesminister für Öffentliche Sicherheit. Er glaubt, dass wenn er dem Baile Funk ein Ende bereitet, er den Drogenhandel reduzieren kann. Das ist nachweislich falsch.« (Ebd.)

Subversion durch Ironie und Mimikry: das Schillern des Baile Funk

Im Verlauf der 2000er Jahre differenzierte sich der Rio Funk stark aus und überschritt die Grenzen der Favelas bis hin zu Club-Events in europäischen Metropolen, für die einige seiner Stars – so auch Mr. Catra – zunehmend gebucht wurden. Um der Kontrolle der Gangs zu entkommen, fanden viele *bailes* in »neutralen Räumen« jenseits der Favelas statt. Dort beobachtete ich sogar Uniformierte der Militärpolizei, die als in ihrer Freizeit verdingte Securitys Drogengebrauch brutal unterbanden. Die Zivilpolizei wiederum veranstaltete vereinzelt Funkpartys, um sich in okkupierten Favelas als wohlmeinende Patronin zu inszenieren. Gleichzeitig begannen teure Clubs der noblen Südzone *bailes* für die Upperclass-Jugend auszurichten. Dort wurden vor meinen Augen ungestört harte Drogen konsumiert, während MCs, die allseits als musikalische Lautsprecher eines *comandos* bekannt waren, einen Gang verherrlichenden *proibidão* performten. Allerdings, so Mr. Catra (Interview 2005), seien dies nur »halbe *bailes*«, weil die MCs dort nicht über den Alltag der Favelas sängen. Offenbar, so kann diese instrumentelle Herangehensweise an den gut bezahlten Auftritt vor reichem Publikum gelesen werden, wollten die Musiker:innen die für ihre *comunidades* aufbereiteten Alltagserzählungen nicht den Playboys, wie die Jugendlichen des *asfalto* in der Favela genannt werden, zum Fraß vorwerfen. Die Diffusion der Funk-Styles in die Jugendmilieus der elitären Stadtteile nahmen auch die MCs wahr. Mr. Shock (Interview 2005) machte sich im Gespräch darüber lustig:

»Wir amüsieren uns auf die eine Art, die Playboys vom *asfalto* auf eine andere. Manchmal habe ich das Gefühl, sie versuchen unseren Stil, sich zu amüsieren zu kopieren. Playboys haben Markenklamotten an, wir natürlich nicht. Wir haben das an, was wir uns leisten können. Inzwischen kopieren sie sogar diesen Kleidungsstil und versuchen unsren Slang zu sprechen. Wir aus der Favela haben auch unseren Stil zu tanzen, Männer und Frauen einen jeweils anderen. Die Leute in den Discos versuchen diesen Stil zu imitieren, schaffen es aber nicht. Das ist genau wie beim Samba, nicht jeder kann Samba tanzen. Wir haben ihn erfunden, deshalb ist unser Tanzstil der perfekte. Wie soll es auch anders sein? Unser Stil ist schließlich das Original. Außerdem ist Samba eine Sache der wirklich Schwarzen [i.O. *coisa de negão*, SL].«

Interessant ist Mr. Shocks Gleichsetzung des Funks mit dem Samba, der ebenso in Rio de Janeiros afrobrasilianischen Favelas erfunden wurde und eine ähnliche Geschichte von Stigma und Verbot durchlaufen musste, bevor er zur brasilianischen Nationalkultur aufstieg.

Auch die im Funk herrschende Geschlechterordnung begann sich in den 2000er Jahren zu transformieren. Die wachsende Anzahl weiblicher MCs spiegelte sich in selbstermächtigenden Aneignungen des *funk da putaria*, die den männlichen Se-

xismus umzudrehen und die von einer kriegerischen Männlichkeit dominierten Geschlechterverhältnisse aufzumischen begannen. So schockierte die auch in Berlin aufgetretene *Tati Quebra Barraco*, deren Name *Tati brich meine Hütte auf* schon eine sexuelle Anspielung enthält, Brasiliens konservative Bourgeoisie mit ihrem Song *69 Frango Assado*: »69, wie ein Grillhuhn/Löffelchen, so mögen wir's/Wenn du's nicht aushältst/hör kurz auf/Es brennt, puste!/(2x)/Alsoo/es brennt, puste!/es brennt, puste!/Knie dich hin/mach den Knutschmund/lutsch meine [...]« Auch ihr Lied *Sou feia mas tô na moda* (dt. Ich bin hässlich aber trendy) kann als feministische Hymne an eine selbstbestimmte, von normierten Sexyness-Konstruktionen befreite Sexualität gelesen werden: »Eta lele, eta lele/Mir hat seit drei Monaten keiner mehr die Hütte aufgebrochen/Ich bin hässlich aber trendy/Ich bin in der Lage, das Hotel für die Männer zu bezahlen/Das ist das wichtigste/Brich meine meine Hütte auf.«

Wenn sie singe, »ich fickte jeden, ich benutze Männer als Objekte«, so argumentierte die Medienwissenschaftlerin Ivana Bentes (Interview 2005), trete Tatí wie eine Karikatur des männlichen *machismo* auf, um die gewaltförmigen Geschlechterverhältnisse zu konfrontieren. Dieser Feminismus konterkarierte im Funk vorherrschende Gender-Konstruktionen, in denen weibliche Tänzerinnen männliche Fantasien bedienen. Auch Denise Garcia (zit. in Lanz u.a.: 2008: 112), die ihren Dokumentarfilm über weibliche Funk-MCs mit der englischen Version von Tatis Songtitel *I'm ugly but trendy* betitelte, deutete solche sexualisierten Lyrics als eine in Brasilien neue Ermächtigungsstrategie: »Sie demonstrieren damit eine feminine Macht, die ich als neuen Feminismus bezeichnen würde. Ein Feminismus, der sagt, dass auch Frauen Spaß am Sex haben und der darüber spricht, was sie dabei wollen. [...] Denn das bedeutet, dass sie über Kontrolle verfügen.«

Aber auch viele männliche Funkstars waren schillernde Figuren, die sich keineswegs in Schubladen wie »Gangsterfunk-ja-nein« einordnen ließen. So definierte sich Mr. Catra in unserem Interview (2005) als »Prediger und politischer Aktivist« der Diskriminierten. Zugleich trat er, wie ich beobachtet habe, mit einem unverhohlenen Gangsterfunk bei Events des *Comando Vermelho* auf und bediente teure Südzonenclubs mit einem *funk da putaria*. In seinem Zugriff auf die Religion offenbarte sich eine weitere Ebene seiner Mehrdeutigkeit. So eröffnete und beendete er seine Shows mit dem katholischen Bekenntnis, »der Herr ist mein Hirte, es wird mir an nichts fehlen«. Generell switchte er stets zwischen den Themen Religiosität, Sexualität, Illegalität und Gewalt, die sich dabei überlappten und nie isoliert voneinander auftraten. »Die Beziehung, die der Funk zum gewalttätigen Alltag herstellt, ist offensichtlich eine, in dem die Welt der Feste und der Verführung nur in Verbindung mit der »Realität der Favela« gedacht werden kann. In diesem Universum überlagern und verwickeln sich das Schöne und das Hässliche, das Heilige und das Profane, das Erotische und das Gewalttätige«, so argumentierte die Anthropologin Mylene Mizrahi (2007: 138) diesbezüglich zu Recht.

Mizrahi stellte Mr. Catras Performances in den Kontext der von Homi Bhabha beschriebenen antikolonialen Subversion durch Ironie und Mimikry: »Diese Subversion von Symbolen der Hochkultur oder von ›heiligen‹ Sphären der Kultur performat Mr. Catra ständig durch seine Songs. Aber bei ihm ist das Lachen auf den weißen Mann gerichtet, der sich so lange geweigert hat, auf die in ihren Rückzugsräumen beherrschten *favelados* zu schauen.« (ebd.: 136) Mit Kommentaren wie »Funk ist Drogenhandel, Unordnung, ich halte dieses Funk-Leben nicht mehr aus [...], ab jetzt gibt es nur noch Kultur«, leitete er etwa inmitten seiner Konzerte vom Funk zu einer Parodie der ›weißen‹ Bossa nova aus dem elitären Ipanema über. Auch scheute er nicht davor zurück, seine Auftritte in der noblen *Zona Sul* mit politischen Provokationen zu garnieren. So eröffnete er laut Mizrahi ein Konzert im *Jockey Club*, einer exklusiven Hochburg von Rios Eliten, in extremer Lautstärke mit der Imitation einer Maschinengewehrsalve und dem Kommentar »niemand ist besser als jemand anders. Und Bescheidenheit ist die Essenz des Lebens, verstanden? Wer ist hier bescheiden?« (137)

»Funk é Cultura«: der Kampf gegen das Stigma

Neben solchen subversiven Performances brachte die Funk-Szene in den späten 2000er Jahren eine originäre Institution politischer Selbstorganisation hervor: die *APAFunk – Associação dos Profissionais e Amigos do Funk* (dt. Vereinigung der Professionellen und Freunde des Funks). Sie reagierte auf das vom ehemaligen Zivilpolizeichef Alvaro Lins eingebrachte Gesetz n° 5265 von 2008, das eine zwischenzeitlich liberalere Haltung der Stadtregierung gegenüber dem Funk wieder zurücknahm. War diese im Jahr 2003 noch als Mitherausgeberin des Buches *DJ Marlboro na Terra do Funk* (dt. [...] im Land des Funks; Macedo 2003) aufgetreten, das Laien diese Subkultur näherzubringen suchte, machte das neue Gesetz die Ausrichtung ihrer Partys durch unerfüllbare bürokratische Hürden nahezu unmöglich.

APAFunk forderte, das kulturelle Genre zu entdiskriminieren und die Rechte der »Arbeiterschaft des Funks« zu achten. Ihr Vorsitzender MC Leonardo erkannte im Funk das Potenzial, die Bürgerrechte der Favela-Bevölkerung endlich durchzusetzen: »Der Carioca Funk ist eine mächtige Waffe, weil er eine Kommunikationsform darstellt, die zeigt, was wir *favelados* leben, denken und wünschen.« (zit. in Lopes/Facina 2012: 204) Gemeinsam mit dem Bürgerrechtler Marcelo Freixo (vgl. Kap. 3.3), der als Abgeordneter der Linkspartei PSOL die Menschenrechtskommission im Landesparlament präsidierte, startete *APAFunk* eine letztlich erfolgreiche Kampagne, um das repressive *Lei n° 5265* gegen ein neues Gesetz einzutauschen, das den Funk zur populären Kultur erklärt. Tatsächlich definierte das 2009 verabschiedete und im Verhältnis zur bisherigen Historie geradezu sensationelle *Lei n° 5534 funk é cultura* (dt. Funk ist Kultur) »den Funk als kulturelle und musikalische Bewegung mit populärem Charakter« (Art. 1), untersagte gegen ihn gerichtete-

te »Diskriminierungen oder Vorurteile, seien sie sozialer, ›rassischer‹, kultureller oder administrativer Art« (Art. 6) und garantierte das Recht auf die Ausrichtung von »Festen, Bällen, Versammlungen ohne jegliche diskriminierenden Regelungen« (Art. 2).

Ein riesiger *baile*, zu dem Hunderte von *funkeiros* und *funkeiras* aller Strömungen nahe dem Parlamentsgebäude im repräsentativen Stadtzentrum zusammenkamen, feierte die Verabschiedung des Gesetzes. Die im gleichen Jahr erfolgreiche Bewerbung für Rios Ausrichtung der Olympischen Spiele und die dafür eingeführten Polizeistrategien verwandelten diesen Triumph jedoch schnell in einen Pyrrhus-Sieg. Vor allem die Besetzung zahlreicher Favelas durch die Befriedungspolizei ging mit einer neuen Repressionswelle gegenüber dem Funk einher.

Als Symbol für die aufrechterhaltene, nun aber gesetzeswidrige Diskriminierung des Funks gegenüber anderen kulturellen Manifestationen erwies sich das Musikfestival *Viradão Carioca*, das die Stadtregierung im April 2010 an 90 öffentlichen Orten (darunter mehrere Favelas) veranstaltete, um Rios musikalische Vielfalt zu feiern. Im Gegensatz etwa zum prominent vertretenen Hip-Hop musste hier der Baile Funk außen vor bleiben. Der offizielle politische Fokus auf die Herrichtung der Stadt für die sportlichen Megaevents verstärkte dessen alte Wahrnehmung als kulturellen Arm der *comandos*. So berichteten mehrere Ortspräsidenten auf von mir beobachteten Podiumsdiskussionen des *Urban Social Forum* im April 2010, dass die UPP-Trupps in besetzten Favelas nicht nur Partys untersagten, an denen Funk-MCs teilnahmen, sondern dass sie diese im Alltag auch gezielt drangsalierten. Im Complexo do Alemão wurden MCs gar wegen des pauschalen Vorwurfs verhaftet, sie unterstützten die Drogengang (Scruggs/Lippman 2012). Anders herum erhielt die Ablehnung der UPP durch die Funk-Szene schnell Einzug auf den Tanzflächen, etwa durch MC Tovis Song *Não Entra Aqui a UPP* (dt. Die UPP kommt hier nicht rein) von 2010, dessen drohender Unterton die *comunidade* zu vereinen suchte, um das eigene Territorium gegen die vermeintlichen Invasoren zu verteidigen:

»In allen Favelas/hatten wir immer viel Spaß/Wer hier lebt, weiß/versteht, was ich sagen werde/Alles hat geklappt/aber ich weiß Bescheid/ich will dieses UPP-Zeugs nicht/Innerhalb der Favelas/leben die Leute ok/mit viel Bescheidenheit/Aber wir haben Potenzial/wir sind uns einig/Sing jetzt mit mir/der Baile ist gepackt und ist toll/Ich bin angewidert von Sergio Cabral [Rios damaligem Gouverneur, SL]/Ohne den Baile wird es hier nicht toll sein/aber um hier ruhig zu bleiben/weiß ich bereits, was ich tun werde/Der Weg ist, dass hier keine UPP reinkommt (2x)/Wenn ihr wissen wollt, was passieren wird/kommt erst rein, dann werde ich es euch sagen/Ich habe gesagt o o o, ich beende es K.o.«

Als rechtliches Instrument für die dem Funk-ist-Kultur-Gesetz widersprechenden Verbote der *bailes* nutzte die Polizei die bis dahin kaum genutzte Resolution 013 von 2007, die es ihr allgemein erlaubte, Veranstaltungen im Bundesstaat Rio de Janeiro

zu untersagen. Da die Resolution keine Tatbestände für Verbote festlegte, konnte die Polizei Events mit beliebigen Begründungen untersagen, die sich in befriedeten Favelas immer finden ließen – etwa »Unterstützung von Drogengangs«, »Förderung von Pornographie«, Drogenkonsum, Lärmschutz, Jugendschutz etc. »Die Praxis, Bürger:innen zu zwingen, eine Genehmigung für die Organisation einer kulturellen Veranstaltung zu beantragen«, so argumentiert Adriana Facina (2014: 10) zu Recht, »ist eine Neuauflage von Praktiken der zivil-militärischen Diktatur ab 1964, die im demokratischen Rechtssystem Brasiliens verworfen wurden«.

Gegen diese Resolution 013 richtete sich der nächste Kampf, den *APAFunk* gemeinsam mit der Initiative *Rede Meu Rio* führte. Dieses *Netzwerk Mein Rio* vereinte junge Aktivist:innen aus verschiedenen sozialen Bewegungen, mobilisierte mithilfe audiovisueller Ressourcen (Fotos, Grafikdesign, Videos) vor allem online und lehnte es ab, sich als NGO zu konstituieren. Den Verboten durch die UPP zum Trotz gelang es dem Netzwerk, erste Partys in den Südzonen-Favelas Cantagalo und Chapéu Mangueira zu veranstalten und die Resolution 013 in den Medien derart sichtbar als Überbleibsel der Diktatur zu markieren, dass sich der Gouverneur gezwungen sah, sie aufzuheben. Dies geschah allerdings zugunsten der neuen Verordnung 132 (2014), die zwar das Verfahren für eine Freigabe von Partys vereinfachte, aber nicht die Befugnis der Polizeibehörden schmälerte, sie zu verbieten.

Auch nach dem historischen Sieg, den das *Funk-é-Cultura*-Gesetz symbolisiert, existierte das darin verbotene Stigma des Funks durch Politik und Ordnungsbehörden im Favela-Alltag unvermindert fort. Zudem konnten die davor von den Gangs organisierten Bälle in »befriedeten« Favelas gar nicht mehr, oder nur noch in zensierter und in ihrer Lautstärke und Uhrzeit extrem zusammengestutzter Form unter Ausschluss vieler beliebter MCs stattfinden. Im Complexo de Manguinhos wiederum ließ die UPP im Juni 2013 (*O Globo*, 30.06.2013) eine zwar eintrittsfreie, aber vom früheren *baile de comunidade* völlig entfremdete Megashow des Popfunkstars Anitta stattfinden, die es später im Streamingportal Spotify als erste portugiesischsprachige Musikerin unter die Top 20 der Welt schaffte (*FAZ*, 09.01.2018).

Generell agierten staatliche Agenturen zunehmend widersprüchlich zueinander. So lancierte das Kulturministerium im Jahr 2013 ein Edikt zur Förderung von Funk-Festen und sponserte Events wie das *Festival Funk Favela* auf dem Morro da Providência. Dieses wiederum beraubten »Befriedungskräfte« der Militärpolizei seiner Substanz, indem sie schwer bewaffnet die Tanzflächen umringten und Songs zensierten (vgl. Facina 2014: 18). Mit der *Rio Parada Funk* hatte das Kulturministerium bereits im Oktober 2011 die größte Funkparty jemals gesponsert, die trotzdem nur mühsam gegen Blockadeversuche durch die Ordnungsbehörden durchgesetzt werden konnte. Auf Rios breiterster Allee, der Avenida Presidente Vargas, brachten dabei MCs aller Funk-Stile acht Stunden lang über 100.000 Fans zum Toben. Selbst wenn die *bailes de comunidade* nicht mehr von den Hügeln

herunter in die befestigten Residenzen der Reichen schallten, so argumentierten die Musikanthropologen Scruggs und Lippman (2012: o.S.) zu Recht,

»ist Funk in einer solchen Medienvielfalt verfügbar, dass er immer noch Grenzen überschreitet. Obwohl ihr symbolischer Ort in der Favela durch die Befriedung bedroht ist, haben die *funkeiros* die Mechanismen der Bürgerschaft genutzt, um ihr Recht auf die Stadt durchzusetzen, indem sie die Geschichte und Vitalität des Funks im geografischen und symbolischen Zentrum von Rio de Janeiro massiv gestärkt haben.«

Im Verlauf der 2010er Jahre durchlief der Baile Funk in Reaktion auf seine nicht enden wollende Stigmatisierung einen Prozess der Institutionalisierung. Das Ziel, seine gesellschaftliche Legitimität zu verbessern, so beobachtete Mylene Mizrahi (2015), kostete einen gleichsam offiziell gemachten Funk allerdings einige seiner subversiven Züge. Obwohl die Ordnungsorgane den Funk weiterhin unterdrückten, bauten staatliche Politiken zunehmend auf das in ihm liegende Potenzial, einen besseren Zugang zur Favela-Jugend zu erhalten. Sie inkorporierten softe Funk-Praktiken als Vermittlungsinstrumente in die grassierenden Bildungs- und Sozialprojekte und suchten sie vom *proibidão* und vom *funk da putaria* abzuspalten sowie nach offiziellen Normen und ästhetischen Standards zu normalisieren.

Ähnliche Ziele verfolgten, allerdings aus anderen Gründen, die organisierten Repräsentant:innen des Funks. Zum einen, so ihre Kritik, habe sich ein kommerzialisierter, durch den Megastar Anitta repräsentierter Pop-Funk von einer *cultura da comunidade* abgekoppelt, zum anderen habe das dem Gangster- und Porno-Funk innewohnende Vermarktungspotenzial die ästhetische und alltagspolitische Qualität des originären Funks zermahlen. »Wenn es einen Funk gibt, der den *caveirão* [dt. großer Totenkopf, Bezeichnung für den BOPE-Panzer, SL], der die Gewalt der Polizei in der Favela aufgreift«, so argumentierte auch die Favela-Aktivistin Isabel Ferreira (zit. in Lanz u.a. 2008: 126), »dann kommt das nicht auf den Markt. Wenn es um Sex und Gewalt gegen Frauen in der Favela geht, dann kann man das verkaufen.« Angesichts solcher Kommerzialisierungseffekte plädierten die in der *APAFunk* organisierten MCs für eine Rückkehr zu den *raps de contexto*, den romantischen und sozialkritischen Favela-Narrativen der Anfangszeit. Regierungsoffizielle Vorstellungen einer legitimen Funk-Kultur begannen so mit jenen seiner führenden Repräsentant:innen zusammenzufallen und gemeinsam dazu beizutragen, so argumentiert Mylene Mizrahi (2015: 869), den Funk zu normalisieren und ihn seines subversiven Charakters zu berauben. Allerdings reagierte der Funk auf solche Normalisierungsbestrebungen mit neuen Performance-Formaten, in denen sein subversives Potenzial fortlebte. Mizrahi zeigt dies am *passinho foda*, einem primär maskulinen Tanzstil:

»Dieser Tanz, auch wenn er teilweise aus sinnlichen Bewegungen besteht, wird nicht als sexualisiert oder gewalttätig empfunden. Er unterdrückt die erotischen und gewalttätigen Aspekte nicht, sondern belässt sie im Impliziten, entweder durch den Klang der sie begleitenden Musik oder durch Körperbewegungen, die oft auf eine sinnliche, erotische und scherzhafte Geste zurückgreifen. Bei der den Tanz begleitenden Musik zählt im Wesentlichen der Beat, so dass der Text unterdrückt werden kann und nicht auf den bevorzugten Produktionskontext – die Favela –, die illegalen Aktionen der Banditen, die Grausamkeit der Polizei oder die explizite Sexualität Bezug nimmt.« (Ebd.: 870)

Parallel zu seiner Institutionalisierung kehrt der zeitgenössische Funk so zu seinen Ursprüngen zurück. Denn Sound, Beat und Körper haben die Identität seiner Kollektive immer stärker geprägt als die Lyrics – ganz anders als im politischen Hip-Hop, dessen Songs durch das Wort agitieren.

Mit dem neuen Tanz, für den sich alsbald der Wettkampf *A Batalha de Passinho* (dt. Die Schlacht des Passinhos) etablierte, offenbarte der Funk erneut, dass er allen äußeren Zwängen trotzen und kreativ auf veränderte Situationen reagieren kann, ohne sich der bürgerlichen Gesellschaft zu unterwerfen. Er habe genau jene Elemente erneuert, so Mizrahi (ebd.: 875), »die seine Ästhetik unverwechselbar machten: die Zentralität des Körpers, den Minderheitencharakter (weil nicht hegemonial), die Selbstdarstellung, die Bedeutung der Kleidung und anderer Elemente der materiellen Körperkultur, den männlichen Exhibitionismus und seinen Klang«. Entsprechend optimistisch resümierte sie ihre zehnjährige Erforschung dieser Subkultur: »Der Funk lässt sich nicht einsperren und um sich zu legitimieren gibt er nicht seine ästhetischen und kosmologischen Ideale preis.« (Ebd.: 877)

4.2 Hip-Hop und der Kampf um die kulturelle Repräsentation der Favela

Von der Partykultur des Baile Funks begann sich in den frühen 1990er Jahren ein politisierter Hip-Hop abzuspalten, der sich in Abgrenzung zu den klientelistisch kooptierten Ortsvereinen zu einem wichtigen sozialen Akteur der Favelas entwickelte. Allerdings erreichte der Hip-Hop anders als in São Paulo, wo er die musikalische Subkultur der urbanen Peripherien dominiert (vgl. Pardue 2010), in Rios Favelas nie eine zum Funk vergleichbare Dimension. Seine Bedeutung liegt dort eher in der politischen Rolle, die einzelne Hip-Hop-Stars übernommen haben, um für die einem rassistischen Gewaltregime unterworfenen Schwarze Jugend eine gleichberechtigte Bürgerschaft und – im lefebvrischen Sinne – ein Recht auf die Stadt zu erkämpfen. Sie gründeten schlagkräftige politikulturelle Netzwerke, deren Phi-

losophie mit den Worten der *Grupo Cultural AfroReggae* auf einer *batida* (Beat) mit *cidadania* (Bürgerschaft) verknüpfenden *batidania* gründet (Moehn 2007).

Im Folgenden diskutiere ich Verflechtungen zwischen dem Kulturellen und dem Politischen, die sich im Favela-Hip-Hop der 2000er Jahre herausgebildet haben. Ihre Spannweite veranschauliche ich zunächst am Beispiel dreier Protagonist:innen – dem Kollektiv *Lutarmada* sowie den beiden Rap-Stars und CUFA-Gründer:innen MV Bill und Nega Gizza.

Revolutionärer Kampf mit den Waffen des Buches und des Mikrofons

Wie beim Baile Funk liegen die Ursprünge des brasilianischen Hip-Hops in der Begegnung mit einer politisierten afro-US-amerikanischen Subkultur. In einem Interview, das Sigurd Jennerjahn für meine Forschungsgruppe zur Subkultur der Favela im April 2006 geführt hat, beschrieben die drei Mitglieder Gas-PA, Wesley und Gana des Hip-Hop-Kollektivs *Lutarmada* – dessen Name *luta* (Kampf) mit *armada* (bewaffnet) verschmilzt – diese Anfänge entlang ihrer Biografie. Dabei deuteten sie ihren persönlichen Übertritt vom Funk, den sie als ihre Jugend beherrschende Subkultur erinnerten, zum Hip-Hop als Ausdruck einer politischen Bewusstseinsbildung. Während sie den Funk mit Spaß und einen sich mit der eigenen Favela identifizierenden *bairrismo* verknüpften, galt ihnen der Hip-Hop als widerständige Kultur der Unterdrückten. So erzählte der als *Delirio Black* auftretende Wesley (Interview 2006):

»Ich war ein echter Funkeiro, völlig fanatisch, weil es in den *comunidades* eine Riesensache war. Und es war die einzige Zeit, soweit ich sehen kann, in der die Jugendlichen aus der Favela sich repräsentiert fanden, wo sie etwas hatten, auf das sie stolz sein konnten, wo sie eine Stimme hatten und wahrgenommen wurden, auch wenn es eine negative Wahrnehmung war. [...] Die Musik, das waren Schlachtrufe und die Typen nahmen diesen *bairrismo* dankbar auf. Ein Viertel gegen ein anderes Viertel und das war Gewalt aus Spaß an der Gewalt. [...] Auf einmal aber wurde ich durch den Hip-Hop gerettet, sozusagen. Denn der Hip-Hop war schon eine etwas reflektiertere Sache. Die Kultur hat diese Macht, etwas zu verwandeln, nur sie hat die Macht, ein Individuum zu verwandeln. Vorher fand ich vor allem den Rhythmus des Funks gut. Dann habe ich gemerkt, dass das, was mit mir so passiert, das ist, wovon die Hip-Hop-Texte sprechen und ich habe mehr auf die Texte geachtet.«

Schließlich habe er Zeitschriften zu lesen, politische Argumente zu sammeln und zu diskutieren begonnen. Der Hip-Hop, so Wesleys Deutung, dekonstruiere nicht nur die Entfremdung der »*favelados*« durch ihren massenhaften Konsum von *Tele-novelas* und die alles beherrschende Kultur des *machismo*, sondern attackiere auch explizit die sich in Polizeigewalt, fehlenden Schul- und Bildungsangeboten sowie

Armut manifestierende Stigmatisierung der Favela. Gas-PA (Interview 2006), der 1973 geborene Gründer von *Lutarmada*, erinnerte seine erste Begegnung mit dem US-Hip-Hop Anfang der 1990er Jahre so:

»Als MTV in Brasilien ankam, konnte man erstmals die Videoclips von *Public Enemy* sehen und man musste kein Englisch mehr können, um zu verstehen, um was es in ihrer Musik ging. In Clips wie *Fight the Power* war das offensichtlich: all diese Schwarzen Menschen, die mitten auf der Straße mit Transparenten für würdige Lebensbedingungen für die Schwarze Community in den USA protestieren. [...] Dass ich heute Hip-Hop-Aktivist bin, verdanke ich *Public Enemy*«

– und MTV, so könnte man hinzufügen. Im Jahr 1991 habe er Rio de Janeiro das erste Mal in seinem Leben verlassen, um ein *Public-Enemy*-Konzert in São Paulo zu besuchen, wo der politische Hip-Hop, repräsentiert durch die einheimische Vorband *Os Racionais*, bereits grassierte.

»Es gab da Jugendliche, jünger als ich, schwärzer als ich, aus ärmeren Vierteln kommend als ich, aber die gleichzeitig auf einem ganz anderen Niveau informiert waren und Ahnung von Dingen hatten, von denen ich nichts wusste. Ich habe angefangen, mir darüber Gedanken zu machen. Warum haben diese Typen, die in der gleichen beschissenen Situation wie ich leben, diesen Durchblick?« (Ebd.)

Zurück in Rio gründete Gas-PA, der bereits davor musiziert hatte, zusammen mit Freunden eine Hip-Hop-Gruppe, die auch Bücher über Bürgerrechtler wie Malcolm X oder Nelson Mandela diskutierte und Filme etwa über die Black Panther ausstrahlte. Einen besonderen Eindruck hinterließ das brasilianische Biopic *Lamarca* (1994) von Sérgio Rezende über den kommunistischen Offizier Carlos Lamarca, der im Widerstand gegen die Militärdiktatur desertierte, dem bewaffneten Untergrund beitrug und bis zu seiner Ermordung durch das Regime eine zentrale Figur der Stadtguerilla war. In den 1990er Jahren engagierte sich Gas-PA in den Bewegungen der Landlosen (MST) und der Arbeitslosen (MTD) und nahm an ihren politischen Trainingskursen teil. Zudem belegte er Seminare etwa zu Marx und Gramsci bei marxistischen Intellektuellen wie der renommierten Virginia Fontes.

Schließlich entstand 2004 das musikalisch von der Band *O Levante* repräsentierte Hip-Hop-Kollektiv *Lutarmada*. Es war im Kern der in Wesley's Erzählung aufscheinende Glaube an die Persönlichkeiten und soziale Beziehungen verändernde Macht der Kultur, der das ästhetisch-politisch-pädagogische Engagement von *Lutarmada* begründete. Unterhalb des Radars der Medien wollte das Kollektiv mit den Waffen des Hip-Hops die »Ameisenarbeit« einer politischen Bewusstseinsbildung in der Favela leisten. Explizit entsagte es den Drogen, weil sie »das Bewusstsein vernebeln« (Interview 2006). Sein martialischer Name verwies auf den bewaffneten Widerstand gegen das Militärregime ebenso wie auf die Macht des Wissens. Dass *Lutarmada* im Kampf gegen die Unterdrückung der Schwarzen Favela-Bevölkerung

primär auf Worte als Waffen setzte, offenbarte ihr friedliches Logo, dessen stilisierte Zeichnung eine lesende Person zeigt. Mit Verweis auf Gramsci sahen sich die Mitglieder des Kollektivs als organische Intellektuelle: »Wenn man unter organischen Intellektuellen diejenigen versteht, die den Hip-Hop in den Dienst des Kampfes, des Stellungskrieges stellen, dann tun wir das bereits«, so Gas-PA (zit. in Domingues 2014: 95).

In *Lutarmadas* These, dass das Hören ihrer Songs eine intensivere Beschäftigung etwa mit der Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen Menschen bewirken könne, offenbart sich die pädagogische Logik ihrer Hip-Hop-Praxis. Die Songs seien »nicht nur Hype und Propagandamaterial, sondern auch ein verdammtes pädagogisches Material«. Sie sollten »Entfremdete und Arschlöcher in Aktivist:innen« und »Massemenschen in organische Intellektuelle« transformieren sowie »Gefangene des Konformismus zum Bewusstsein ihrer gesellschaftlichen Funktion« führen, so argumentierte Gas-PA mit Gramsci (ebd.).

Songs wie *Ditadura cultural* verweisen auf ein weiteres friedliches Instrument dieses Kampfes: »Das Mikrofon ist unsere Waffe für die Revolution/Die Information zirkuliert in allen Gemeinschaften/durch die Wellen der Radios oder im Verborgenen/*Life in black*/ist nicht das Geld oder der Auftritt im Fernsehen/Ich werde keine Gruppe kultureller Vernichtung bilden/die unseren Geist ermordet/die nichts Intelligentes sagt.« Gleichwohl spielten diverse Lyrics von *Lutarmada* »auf gewalttätige oder revolutionäre Selbstverteidigungsaktionen an« (ebd.: 76), etwa der Refrain des Songs *Faça a revolução ou morra lutando* (dt. Mach die Revolution oder stirb kämpfend) auf der 2010 erschienenen CD *Estado de direito Estado de direita* (dt. Rechtsstaat Staat der Rechten): »Unterdrückung erfolgt nach Geschlecht, Klasse und Hautfarbe/Revolution ist eine Geste der Liebe/Leben für das Leben, das Beste ist der Tod/Mach die Revolution oder stirb kämpfend.«

Die soziale Praxis des Kollektivs, das damals (Stand 2013) aus Aktivist:innen mit diversen akademischen und handwerklichen Professionen im Alter zwischen 20 und 40 Jahren bestand, fiel weniger militant als gemeinschaftsbildend aus und verknüpfte die vier Hip-Hop-Elemente Rap, DJing, Breakdance und Graffiti mit Bildung, Sport und Theater. Als Leitmotiv, so erzählte Gas-PA (Interview 2006), diene der überlieferte Satz von Carlos Lamarca, »wir müssen erreichen, dass unser Volk sich der elenden Situation, in der es zu leben gezwungen ist, bewusst wird«. Unter anderem veranstaltete *Lutarmada* auf dem Morro de Lagartixa in der Nordzone immer am 1. Mai den *Hip-Hop zur Arbeit*, auf dem Künstler:innen aus verschiedenen Favelas auch politische Themen wie öffentliche Sicherheit oder Polizeigewalt diskutierten (Oliveira 2012). Solche Events fungierten in den armen Peripherien, in denen es kaum Zugang zu Bildung gebe, so die Aktivistin Sandra, als ein effektives, viele Diskussionen entzündendes Mittel der politischen Kommunikation (zit. in Domingues 2014: 99).

Zwischen 2005 und 2013 partizipierte *Lutarmada* am bürgerschaftsbildenden Programm *Rede de Educação Cidadã* (Recid) der Lula-Regierung. Dieses sollte laut Webseite des Präsidialbüros soziale Akteure und Bewegungen zusammenführen, um die Partizipation »ökonomisch und sozial schwacher Gruppen (Indigene, Schwarze, Jugendliche, LGBT, Frauen usw.) [...] zu fördern, um Armut zu überwinden und ein volksnahes, demokratisches und souveränes Projekt der Nation zu bekräftigen« (zit. in ebd.: 80). Die *Lutarmada*-Leute wunderten sich darüber, dass »Basisbewegungen vom bürgerlichen Staat Mittel erhielten, um die Bourgeoisie zu bekämpfen«, beschlossen aber, die Herausforderung so lange anzunehmen, wie es möglich war, ihre »Integrität im Kampf und die Kohärenz mit unseren Prinzipien zu wahren« (ebd.). In den acht Jahren seiner Teilnahme organisierte das Kollektiv mehr als 30 bürgerschaftsbildende Projekte, die u.a. in die marxistische Philosophie einführten, die Regierung von links kritisierten und die Forderung aufstellten, die historischen Archive über die Militärdiktatur zu öffnen. Ihr Engagement umfasste politische Aktionen gegen die Militarisierung urbaner Räume sowie kulturelle Produktionen wie einen kritischen Videoclip zu den Megaevents. Schließlich zog *Lutarmada* aber das Fazit: »Heute wissen wir, dass wir ohne einen radikalen Bruch mit der bürgerlichen Ordnung nicht zu dieser Gesellschaft, die wir aufbauen wollen, kommen werden.« (Ebd.)

Vor allem kritisierte das Kollektiv, dass es der Lula-Regierung nicht gelungen sei, die gewalttätige Willkürherrschaft über die Favelas in eine rechtsstaatliche Ordnung zu überführen. Anders als viele soziale Akteure der Favelas verweigerte sich *Lutarmada* einer Transformation in eine NGO, in eine Beratungsinstanz der Regierung oder in *agentes comunitários*, um seine politische Integrität nicht zu gefährden. Das Kollektiv gab seine existenzsichernden Jobs in den Regierungsprojekten auf, da es seine partikularen Interessen nicht als »selbstlose, kollektive, öffentlich vertretbare und legitime Ziele« (Ulmer 2006: 172) ausgeben wollte. »Ich konnte den Job nicht weiterführen«, so erzählte Sandra »weil ich darin nicht mehr aktivistisch kämpfen konnte«. Sie sah sich »auf der anderen Seite« dessen stehen, was sie politisch sein wollte (zit. in Domingues 2014: 101). Gas-PA kritisierte, das kritische Bewusstsein der Hip-Hop-Szene, die sich entweder NGOisiere oder vermarkte, habe sich völlig entleert. Als jemand, »der vor ein paar Jahrzehnten vom Hip-Hop aus Mittelmäßigkeit, Kriminalität, Entfremdung und Ächtung gerettet wurde, hätte ich das nie für möglich gehalten« (zit. in ebd.: 83).

Lutarmadas Besonderheit lag darin, dass seine im Hip-Hop wurzelnde Praxis politische Bildung, Kunst und Theorie zu einer radikalen Gesellschaftskritik verband, die eine institutionelle Kooptation auch auf Kosten der eigenen Existenzsicherung zurückwies. Diese Radikalität barg die stete Gefahr, in sozialer Selbstisolierung zu enden. Allerdings habe das Kollektiv erkannt, so Gas-PA, dass es keinen Sinn mache, »die Jugend der Peripherie und der Favela für den revolutionären Kampf« ausbilden zu wollen. Mit Gramsci eröffne dies die Frage, wie der

»Stellungskrieg« gegen die herrschenden Formen der Unterdrückung gleichwohl geführt werden könne. Seine Antwort, man müsse »die feindlichen Gräben im Bereich der Kultur bekämpfen«, folgte *Lutarmadas* Glauben an deren transformative Kraft: »Und ich bin der Beweis dafür«, so seine Botschaft, »was eine kämpferische Musik bewirken kann« (zit. in ebd.: 94).

Die geplatze Bombe in der Stadt Gottes

Der in Rio vermutlich einflussreichste Hip-Hop-Aktivist der 2000er Jahre war der Musiker MV Bill aus der Cidade de Deus (dt. Stadt Gottes), einer in den 1960er Jahren von der Landesregierung errichteten Sozialwohnsiedlung, die sich räumlich und sozial vollständig favelisiert hatte. In einem Beitrag auf der von der NGO *Viva Rio* betriebenen Webseite *VivaFavela* (04.02.2003) verortete MV Bill (2003) seinen Antrieb dafür, Musiker zu werden, im politischen Charakter, den er dem Rap zuschrieb: »Ich bin Rapper geworden, als ich daran glaubte, dass Rap eine politische Bewegung ist. [...] Ich bin Rapper geworden, weil ich glaubte, dass ich meiner Gemeinde eine Stimme geben muss. [...] Ich bin Rapper geworden, Hip-Hopper, nicht um Künstler zu sein. Ich habe als bloßer Soldat angefangen, bin es geblieben und werde es immer sein.« Diesem Selbstverständnis als Soldat korrespondierten bewaffnete öffentliche Auftritte und mit dem *gangsterism* kokettierende Selbstinszenierungen, die er stets an linksradikale Botschaften koppelte. Seine ab Ende der 1990er Jahre auf dem brasilianischen Hip-Hop-Markt erfolgreichen Songs machten Staat und Gesellschaft für den gewalttätigen Favela-Alltag verantwortlich. Das Spiel mit der Gewalt verschaffte MV Bill nicht nur *street credibility*, sondern auch politische Diskursmacht. Journalistische Fragen nach biografischen Verstrickungen in den Drogenhandel beantwortete er lediglich mit dem Hinweis, als Bewohner einer armen Gemeinde stehe er ständig in der Gefahr, in ihn verwickelt zu werden, selbst wenn er das nicht wolle. Zudem passiere es ihm regelmäßig, dass ihn genau jene Journalist:innen, die ihm so etwas vorwerfen, im Anschluss an ein Interview nach Kokain fragten.

Im Jahr 2002 avancierte die Cidade de Deus, in der damals etwa 36.000 Menschen lebten, zum Schauplatz des weltweit aufsehenerregenden Kinofilms *City of God* und so zum berüchtigten Synonym für urbane Gewalt (Lins 2005). Der von Fernando Meirelles gedrehte Film entwickelte sich nach seiner Teilnahme an den Filmfestspielen von Cannes zum Welterfolg. Sein mit spektakulären Gewaltszenen inszenierter Plot thematisiert die Zunahme der organisierten Drogengewalt in der Cidade de Deus zwischen den 1960er und 80er Jahren. Weil er die Siedlung faktisch mit Drogengewalt gleichsetzt, ist der Blockbuster äußerst umstritten. Dies gilt umso mehr, als seine Produzent:innen stets auf die Authentizität von Story und Produktion pochten. Viele der Schauspieler:innen lebten in der Favela, die Co-Regisseurin Kátia Lund hatte schon Dokumentarfilme dort gedreht und der Dreh-

buchautor Paulo Lins in seinem Erstberuf als Anthropologe dort wissenschaftlich geforscht.

Für die breite Öffentlichkeit avancierte MV Bill, der am Soundtrack des Films beteiligt war, zum wichtigsten Repräsentanten der afrobrasilianischen Favela-Bevölkerung, als er am 22. Januar 2003 mit den Worten »Dieser Text wird kurz und grob sein!!!« auf *VivaFavela* einen offenen Brief an das Filmteam von *City of God* publizierte:

»Die Welt wird wissen, dass dieser Film absolut nichts Gutes in die Favela brachte, weder soziale, noch moralische, noch menschliche Wohltaten. Die Welt wird wissen, dass sie [das Filmteam, SL] die Images der in Cidade de Deus lebenden Kinder ausgebeutet haben. Was wir sehen ist, dass die Größenordnung des Stigmas, das sie durch das Leben tragen müssen, mit diesem Film noch gewachsen ist. Sie stereotypisierten unsere Leute und gaben ihnen im Austausch nichts zurück. Schlimmer noch, sie stereotypisierten sie als Fiktion und verkauften es als Wahrheit.«

Die düstere, von vielen als Drohung verstandene Frage »wird die Bombe explodieren?« titelte den Brief und wahrlich – die Bombe explodierte. In der brasilianischen Öffentlichkeit provozierte das Pamphlet eine immense Reaktion, es folgten Gegenbriefe von Fernando Meirelles, Kátia Lund und Paulo Lins. Mit Lund, einer renommierten Dokumentarfilmerin, hatte MV Bill pikanterweise seine wichtigsten Videoclips produziert und auch Lins, der früher selbst in Cidade de Deus gewohnt hatte, kannte er lange. Auch der Anthropologe Hermano Vianna, der den damaligen brasilianischen Kulturminister Gilberto Gil beriet, schaltete sich in die Debatte ein. Bereits wenige Wochen nach MV Bills Brief startete nach intensiven Beratungen mit ihm und anderen lokalen Führungspersonlichkeiten gleichsam aus dem Nichts ein integriertes Entwicklungsvorhaben für Cidade de Deus, an dem sich mehrere Landesministerien und Stadtbehörden beteiligten. Als könne er es selbst kaum fassen, wies MV Bill seitdem in Interviews stolz auf diese Wirkung »einer einzigen Email« hin. Wie konnte das passieren?

Wie in einem Brennglas verdichteten sich in dieser Debatte mehrere Hotspots der brasilianischen Gesellschaft zum Zeitpunkt des Antritts der Linksregierung von Präsident Lula da Silva. Sie kann als Symbol für ihre inneren Brüche ebenso gelesen werden wie für ihren Wandel, den dieser Regierungsantritt markierte. Zum einen offenbarte die große Aufmerksamkeit, die der Kulturkampf um die Repräsentation der Favela erhielt, wie sich deren Bewohnerschaft von einem Objekt gesellschaftlicher Debatten zu ihrem Subjekt zu wandeln begann. Zum anderen verdeutlichte der direkte Draht, den ihre Akteure zur politischen Herzkammer der Nation besaßen, und die prompte Reaktion staatlicher Institutionen auf eine »einzige Email« eines linksradikalen Musikers aus der Favela den fundamentalen Wandel der politischen Landschaft Brasiliens, die kurz davor noch von der weißen urbanen Ober-

schicht und den Herren der aus der Kolonialzeit stammenden Latifundien dominiert worden war.

Paulo Lins und Fernando Meirelles betonten in ihren Antworten auf MV Bills Brief die positiven Effekte des Streifens. Wenn dieser Rios Bürgermeister für seine Probleme mobilisieren könne, sei dies nicht zuletzt dem Film geschuldet, der zudem den Blick des neuen Präsidenten auf öffentliche Sicherheit verändert habe. Und tatsächlich hatte Lula da Silva noch als Präsidentschaftskandidat eine für ihn veranstaltete Preview zum Anlass genommen, auf der Webseite seiner Wahlkampagne (www.lula.org.br/noticias, Zugriff 24.02.2004) die lediglich polizeiliche Anwesenheit des Staates an Orten wie Cidade de Deus mit ihrer »barbarischen« Gewalt zu verknüpfen: Er habe nun verstanden, dass ein Programm für öffentliche Sicherheit auch die Kultur integrieren müsse, um jugendliche Delinquenz erfolgreich zu bekämpfen: »Die Abwesenheit des Staates – also von Schulen, Freizeit, Arbeit – transformiert Wohnkomplexe wie Cidade de Deus quasi in Orte der Verbannung, Orte, wo die Armen konzentriert sind, um den Frieden des inkludierten Teils des Landes nicht zu stören.« Er folgerte daraus, »weitere Barbarei oder massive Investitionen in öffentliche Politiken – welche andere Option hat Brasilien?«

Nicht zuletzt im politischen Personal der ersten Lula-Regierung spiegelte sich eine gewisse Nähe zum Favela-Komplex: Kulturminister Gilberto Gil war als weltbekannter Musiker mehrfach in der Favela aufgetreten, sein Berater Hermano Vianna durch anthropologische Studien über den Baile Funk bekannt geworden (Vianna 1988) und Sozialministerin Benedita da Silva, die kurzzeitig als Rios Gouverneurin amtiert hatte, stammte selbst aus der Favela, hatte zwei Verwandte durch die »urbane Gewalt« verloren und interpretierte *City of God* als Erzählung ihres eigenen Lebens.

Die Wirkung des Films, so argumentierte Paulo Lins gegen MV Bills Attacke, liege nicht darin, dass er den Mikrobereich – also den Blick auf Cidade de Deus – gesellschaftlich sichtbar mache, sondern die Makel des politischen Systems, der extremen sozialen Ungleichheit sowie der aus der Sklaverei resultierenden Vorurteile und all ihre Effekte. *City of God* sei »nur ein weiterer Verbündeter für die Veränderungen, die das Land benötigt« (www.cinema.art.br, Zugriff 23.03.2004). Auch Meirelles, dessen Firma MV Bill bei der Produktion seiner Clips unterstützt hatte, zeigte kein Verständnis für den Vorwurf, sein Streifen stigmatisiere die Bewohnerschaft von Cidade de Deus: Die Bevölkerung von Rio wisse allein durch die mediale Verbreitung der durchschnittlich 68 Morde, die dort monatlich verübt würden, dass dies ein gewalttätiger Ort sei. Co-Regisseurin Kátia Lund verwies dagegen darauf, dass MV Bills eigene Songs auf ähnliche Weise die Gewalt denunzierten wie *City of God* (ebd.). Damit spielte sie auf *Soldado do morro* (dt. Soldat des Hügels) an, der die Verstrickung von Favela-Jugendlichen in die Drogenökonomie thematisiert:

»Mein Zustand ist finster. Ich kann keine Spritztour machen/auf der Straße keinen Blödsinn machen/In dem Leben, das ich führe, kann ich nicht spielen/Ich trage eine Neun [Millimeter-Pistole, SL] und eine HK [Maschinenpistole, SL]/für meine Sicherheit und Ruhe auf dem Hügel/Wenn es papam macht, bin ich ein weiterer toter Soldat/24 Stunden Spannung/die Polizei beobachten, besorgt über jeden Feind/100 Prozent bereit bis auf die Knochen/ich habe noch ein Magazin voller Kugeln in meiner Tasche/Jetzt kann ich jedes Outfit kaufen/Es gibt viele Schlampen, die es mit mir tun wollen/Die Augen auf mein Geld fixiert, kümmern sie sich nicht um die Gefahr/Hier ist es *en vogue*, die Frau eines Gangsters zu sein [...]/Mein Glaube ist bei meinem Jüngsten zu Hause/Jetzt kann ich ihm was Gutes und das Beste geben/Oft fühlte ich mich wenig als Mann/arbeitslos, mein hungriges Kind/Es ist sehr einfach, hierher zu kommen, um mich zu kritisieren/Die Gesellschaft, die mich geschaffen hat, befiehlt jetzt, mich zu töten/mich zu verurteilen und im Gefängnis sterben zu lassen/Fernsehnachricht zu werden/Es wäre anders, wenn ich ein Dandy wäre/gefüttert mit Vanille und Milchpulver/Privatschule und dann Universität/Nein ..., das ist nicht meine Realität/Ich bin ein gewöhnlicher Mann mit Blut in den Augen/mit Hass in den Adern, ein Soldat des Hügel.«

Tatsächlich war MV Bill mit dem Vorwurf vor Gericht gezerzt worden, dieser Song verherrliche die Drogengewalt, obwohl er stets betont hatte, dass es ihm darum gehe, Jugendliche aus den Gangs herauszuholen. Der von Laiendarstellern gespielte Clip gewann trotz seines polizeilichen Verbots einen Preis des brasilianischen MTV-Kanals und fand rege Nachfrage bei NGOs, die ihn als exemplarisches Abbild der Realität deuteten. Denn offensichtlich verherrlicht der Text keineswegs die Gewalt, sondern bettet die realistische Beschreibung der Lebensweise eines *Comando*-Soldaten in die gesellschaftliche Situation ein, der er von klein auf ausgesetzt ist.

Offenbar erkannten die beiden Regisseur:innen von *City of God* nicht, dass für die Repräsentation der Favela ein zentraler Unterschied darin liegt, ob ein Bewohner mit einer aggressiven Geste die Gewaltförmigkeit seines Alltags thematisiert, damit das Establishment provoziert und staatliche Zuwendung jenseits polizeilicher Gewalt einfordert oder ob »*asfaltistas*« (MV Bill) aus der bürgerlichen Stadt ein einseitig die Gewalt thematisierendes Bild der Favela produzieren und diese so als »das Andere« einer zivilisierten Gesellschaft markieren. Hermano Viana konstatierte nach einem spontanen Besuch von Cidade de Deus entsprechend, dass MV Bills Brief lediglich die dortige Stimmung wiedergebe. Viele dort lebende Menschen hätten sich beschwert, seit der Filmausstrahlung noch häufiger als früher bei der Jobsuche abgelehnt zu werden, wenn ihr Wohnort bekannt werde. Mit dem Tenor, Regierungsberater bringt sich in Lebensgefahr, provozierte Vianas Ortsbesuch eine mediale Aufregung, die sogleich den Streitpunkt der Debatte verdeutlichte – nämlich die Existenz einer Stigmatisierungsspirale, die die Favela

als No-go-Area markiert. Vianna selbst betonte, er akzeptiere diese »soziale Apartheid« nicht, für ihn sei die Favela ein selbstverständlicher Ort seiner Stadt, der für ihn keine größeren Gefahren berge als der *asfalto* (www.cinema.art.br, Zugriff 23.03.2004; siehe Lanz 2004).

»Wir wollen kein Geld, sondern nur Respekt. Die Herren von *City of God* haben die Unterstützung der Medien«, formulierte MV Bill (2003) in seinem Text, »aber das einzige, was uns bleibt, ist unglücklicherweise die Hilfe des Hasses«. In einer Gesellschaft, die der Favela-Bevölkerung noch immer die gleichberechtigte Bürgerschaft verweigert, schürte seine ebenso selbstbewusste wie politische Problematisierung des gewaltbelasteten Alltags die Angst vor einer Repräsentanz der Ausgegrenzten, die sich nicht mehr in klientelistische Abhängigkeiten einbinden lassen, sondern aggressiv ihre Bürgerrechte einfordern und deshalb als gefährlich gelten.

Im Gegensatz zu dieser politischen Positionierung grenzt eine als realistisch behauptete Darstellung, die den Favela-Alltag auf Gewalt reduziert, ihre Akteure symbolisch als *aliens* aus der Zivilisation aus. Im Gegensatz zum emanzipativen Verständnis von MV Bill ist Fernando Meirelles' Blick auf die Subkulturen der Favela von ihrem ausbeutbaren Coolnessfaktor für die Mittelschicht geprägt: »Abgesehen von all der Gewalt, die es dort gibt, ist die Favela einer der coolsten Orte, die ich kenne. Zweimal in der Woche steigen dort riesige Partys [...] Samba und Funk kommen von dort und mein 15-jähriger Sohn redet heute so, wie die Leute dort schon vor zwei Jahren gesprochen haben.« (zit. in: FAZ Sonntagszeitung, 04.05.2003)

Der vielleicht wichtigste Effekt dieser Debatte ergab sich, als es MV Bill und seinem Manager Celso Athayde gelang, die Unterstützung des konservativen Senders *TV Globo*, der den brasilianischen Medienmarkt dominiert, für die Produktion des Films und des Buchs *Falcão – Meninos do tráfico* (dt. – Jungs aus dem Drogenhandel) zu gewinnen (MV Bill/Athayde 2006). Beide sollten den Lebensalltag von 17 in die Drogenökonomie verwickelten Jugendlichen nachzeichnen, von denen aber noch während der Produktion 16 gewaltsam ums Leben kamen. Nach einer dreijährigen Verzögerung, die offenbar auf Todesdrohungen eines *comandos* zurückging, wurde der Film im Jahr 2006 zur besten Sendezeit im nationalen Fernsehen ausgestrahlt und erfuhr eine sensationelle Rezeption, in die sich auch Präsident Lula da Silva einschaltete, der MV Bill nach Brasilia einlud. Produziert hatte den Film – gemeinsam mit Jugendlichen aus verschiedenen *comunidades* – die *Central Unica das Favelas* (CUFA), die MV Bill und Celso Athayde einige Jahre davor gegründet hatten.

Meirelles und Lund wiederum drehten für *Globo* die Miniserie *Cidade dos Homens*, die gleichsam als Softversion von *City of God* nicht nur Gewalt, sondern verschiedenste Alltagsaspekte der Favela inszenierte. Die Medientheoretikerin Ivana Bentes (Interview 2005) kommentierte ihre damit verbundene Fernseherfahrung so:

»Es ist sehr merkwürdig, dass man um 20 Uhr noch immer dieselbe Art von Nachrichten sieht, in denen die Favela das Synonym für Gewalt, Armut, Kulturlosigkeit und Ghetto ist, ein Bild, das Angst, Spannung und Repression erzeugt. Aber nach solchen Nachrichten gibt es plötzlich Telenovelas mit neuen Charakteren, gewöhnliche Favela-Bewohner:innen, die zu allen möglichen Themen eine Meinung haben.«

MV Bill resümierte schließlich in einem MTV-Interview: »Die Wohltaten, die nun nach Cidade de Deus kommen werden, waren nur aufgrund der Existenz des Films möglich, das ist unbestreitbar.« »Wenn jede Community einen Rapper mit *attitude* hätte, [...] würde es uns gelingen, die Favelas in etwas umzuwandeln, das nicht mehr Favelas, nicht mehr Tragödien, nicht mehr Gewalt wäre.« (zit. in Lanz 2004: 96)

Allerdings resultierten hier die geschilderten Effekte eher aus einer Kombination einzelner Faktoren – dem Protest eines Popstars, dem wachsenden politischen Einfluss der sozialen Bewegungen der Favela, der integrativen Agenda einer progressiven Regierung und dem ökonomischen Kalkül eines Medienunternehmens, das die zunehmende Marktmacht der Favela-Bevölkerung zu verwerten suchte. Ihre Verwebung ließ den Film *City of God* ein diskursives Ereignis anstoßen, das den gesellschaftlichen Blick auf die Favela erheblich diversifiziert hat, obwohl er deren Marginalität als kulturindustrielles Produkt ausgebeutet hatte.

Acht Jahre nach diesen Debatten untersuchte Cláudia Pfeiffer (2011: 46) die Realisierung der versprochenen Interventionen und zog ein recht positives Fazit: Die Gemeinschaften der Cidade de Deus hätten »bezogen auf die gesellschaftlichen Machtverhältnisse an Macht gewonnen« und es sei gelungen, »Vorurteile zwischen Menschen und Gruppen verschiedener sozioökonomischer, kultureller und territorialer Universen zugunsten der Möglichkeit, einen partizipatorischen Plan kollektiv zu erarbeiten, beiseite zu lassen«. So wurden Mediator:innen für partizipative Methoden ausgebildet, die Baugenossenschaft *Cooperativa de Trabalho da Cidade de Deus* gegründet und 618 Wohnungen für prekär lebende Familien gebaut, Foren für eine verbesserte Bildung und Ausbildung sowie ein gemeinschaftliches Mediensystem (Radio, Zeitung, Videos, Webseite) installiert. Allerdings hätten diese Maßnahmen, so schränkt Pfeiffer ein, keine stabilen sozialen Beziehungen herstellen können. Auch ist es nicht gelungen, den humanen Entwicklungsindex, bei dem Cidade de Deus nur Rang 113 von 125 Stadtteilen in Rio erreicht, nennenswert zu beeinflussen (Portela 2017).

»Schwarze Frau mit einem kriegerischen Geist«

Auch jenseits von Cidade de Deus beschränkten sich MV Bill und Celso Athayde nicht auf die Produktion von Hip-Hop-Songs, Clips oder Dokus. Vielmehr grün-

deten sie 2001 die für den Kampf um die Menschen- und Bürgerrechte der in der Favela lebenden afrobrasilianischen Jugend äußerst bedeutsame *Central Unica das Favelas* (CUFA), deren soziale und kulturelle Aktivitäten sich innerhalb weniger Jahre auf über 300 Favelas ausdehnten (Buarque de Holanda 2008). Die Organisation strebt noch heute danach, den Rassismus zu bekämpfen, das politische Bewusstsein der deklassierten afrobrasilianischen Bevölkerung zu fördern und sie als gleichberechtigte Bürger:innen in die Gesellschaft zu integrieren. Sie führt ein Musiklabel und veranstaltet Kulturevents, sie bildet Jugendliche aus, organisiert bürgerschaftsbildende Projekte und unterhält Gemeindebibliotheken.

Ein Gründungsmitglied der CUFA ist die in der Favela Parque Esperanza in Belford Roxo, eine von Rios armen Vorstädten, aufgewachsene Rap-Künstlerin Nega Gizza. Gemeinsam mit ihrem Bruder MV Bill war sie am Soundtrack von *City of God* beteiligt und gewann 2003 als eine der wenigen weiblichen Stars, die die testoreronlastige Rap-Szene mit feministischen Songs aufmischte, den bedeutenden Hip-Hop-Preis *Premio Hutuz*. Später moderierte sie als erste Frau in Brasilien zwei als aggressiv geltende Talkshows in einem UKW-Sender (Buarque de Holanda 2008). Wie für MV Bill hat Kátia Lund, die Co-Regisseurin von *City of God*, auch für Nega Gizza ein Musikvideo (*Prostituta*) gedreht. Durchgängig enthalten Nega Gizzas Lyrics, so etwa der Song *Filme de Terror* (dt. Horrorfilm, 2002), eine radikale Gesellschaftskritik:

»Land der Rassendemokratie, der Export-Mulattin, der Naturschönheiten/Brasilien! Glückliche Nation, ein tropisches Land/Land der Pädophilie, des Fußballs und des Karnevals/Brasilien, das uns dazu verurteilt, wie irrationale Tiere zu leben/Wir tun so, als ob es vorbeigehen würde, als ob es natürlich wäre!/Die Zeit des Konformismus ist vorbei. Ich will keinen Krieg, ich will nur Liebe!/Wir haben keine Waffen/ändert diesen Horrorfilm [...]/Wir werden geboren, um vor Hunger zu sterben. Wir werden geboren, ohne auf unseren eigenen Namen stolz zu sein [...]/Der Sound ist Rap, das ist der Beat [...]/Wir sind Teil eines Volkes ohne Zukunft, eines Volkes ohne Kultur, ohne Stolz/Die Weißen an der Küste, die Schwarzen am Hang/die Indigenen erstickt an der Mauer. Die Polizeiverfolgung ist nicht normal [...]/behandelt uns wie Kranke, nur weil wir keine Zähne haben/Ich werde nicht für Brasilien sterben.«

Nega Gizza enthüllt hier Brasiliens nationale Ideologie der *democracia racial* als eine Farce, die einen tiefsitzenden, in den Favelas bis hin zu Vernichtungsfeldzügen reichenden und an eine konformistische soziale Ordnung gekoppelten Rassismus camoufliert. Anstatt dieses verlogene Narrativ zu reproduzieren und Diversität zu feiern, fordert sie, die eklatanten sozialen Ungleichheiten zu beseitigen.

Ebenso wie der Funk, so argumentiert der brasilianische Kulturwissenschaftler Micael Herschmann (2005: 234), schreibt der Hip-Hop die »Stadt der Ausgeschlossenen« in die »kollektive urbane Vorstellungswelt« ein und generiert eine positive

Identität der ansonsten stigmatisierten Schwarzen Bevölkerung der urbanen Peripherien. Der politische Hip-Hop-Diskurs konfrontiert das herkömmlich abwertende Stereotyp mit einem anti-hegemonialen Stereotyp. Danach ist »das Volk der Peripherie ein kämpferisches Volk. Die Schwarze Frau der Peripherie ist eine Frau, die kämpft, von Tag zu Tag lebt und all ihre Laufereien erledigt.« (Matsunaga 2008: 113) Priscila Matsunaga argumentiert, dass diese Selbstaufwertung der Marginalisierten selbst in kritischen Varianten des Hip-Hops, der wie der Funk männerdominiert und häufig sexistisch ist, zumeist ein traditionelles Frauenbild der sich um die Familie kümmernden Mutter reproduziere.

Feministische Rapperinnen wie Nega Gizza weisen solche hegemonial zugeschriebenen Subjektpositionen aggressiv zurück, etwa in ihrem Song *Larga o bicho* (dt. Lass das Tier frei): »Schwarze Frau mit einem kriegerischen Geist [...]Ich bin keine Mulattin, ich bin keine Drogenkurierin [i.O. *mula*, SL], ich bin eine Kanone/eine Granate, die die Einsamkeit sprengt [...]Afrikanischer Abstammung, bewahre ich meinen Glauben/[...]Mein Dialekt ist Rap, ein zäher Knochen zum Kauen/Lass das Tier frei, es wird Zeit, dass die Herrenslips schlottern.« Wie *Lutarmada* interpretiert sie ihr Mikrofon hier als Waffe im Kampf gegen die Unterdrückung der Schwarzen, der Frauen und der in der Favela lebenden Menschen. »Ich bin eine Frau, aber ich bin nicht so zerbrechlich und zart/Mein Mikrofon ist meine Waffe/Mein Wort ist wie ein Schwert/Rap ist nicht das Privileg des Mannes.«

Mit ihrem sarkastischen Song *Prostituta* und seinem Refrain »ich bin eine Hure, ja/ich lebe auf meine Weise/eine attackierende Hure/ich geifere das Vorurteil«, wollte sie laut eigener Aussage die Doppelmoral der bürgerlichen Gesellschaft provozieren: »Ich bin ein 3x4-Porträt dieses brasilianischen Volkes/[...] Mein Hurenleben spiegelt die Verzweiflung/Ich bin die Abwesenheit von Liebe beim Vorhandensein von Geld.« Im Gegensatz zum Gros der weiblichen Funk- und Hip-Hop-Stars lehnt Nega Gizza jeglichen Einsatz sexualisierter Zeichen auf ihren Performances oder in ihren Videos ebenso ab wie den Funk generell, den sie als *machistisch* ansieht. Auch den US-amerikanischen Rap kritisiert sie als »Geifer-Musik«. Gizza definiert sich selbst als politisch engagierte Rapperin und Hip-Hop-Aktivistin, aber auch als Feministin, die für die »revolutionäre Schwarze Frau« kämpft. Im Gegensatz zum Funk knüpft sie wie auch MV Bill nicht an brasilianische Musiktraditionen wie den Samba an. »Vielmehr besteht ihre musikalische Verbindung eher zum *Black Atlantic*; sie ist transnational und diasporisch.« (Moehn 2007: 194)

Jenseits ihrer musikalischen Karriere war Nega Gizza von Beginn an eine zentrale Figur der CUFA, etwa als Producerin des *Festival Hutuz* als dem größten Hip-Hop-Event in Lateinamerika. 2018 trat sie von ihrer Position als regionale Präsidentin der CUFA, die ihrer Webseite zufolge bereits in 412 Städten, 27 brasilianischen Bundesstaaten und 17 Ländern tätig gewesen sei, mit den Worten zurück: »Ich hinterlasse ein Vermächtnis und werde den Kampf, den ich entwickelt habe, um

das Leben für die Favela-Bevölkerung und für Schwarze Menschen zu verbessern, anderswo weiterführen.« (www.cufa.org.br; Zugriff 17.03.2019)

Wie die mit ihr verwandte *Grupo Cultural AfroReggae* ist die CUFA, so beschreiben es Sandra Jovchelowitch und Jacqueline Priego-Hernández (2013: 117) treffend, eine hybride, durch multiple Identitäten charakterisierte Organisation,

»die Elemente von NGOs, sozialen Bewegungen, Business und kulturellen Entrepreneur:innen umfasst; sie sind aktivistische, künstlerische, sozialarbeitende Partner:innen des brasilianischen Staates. Sie entstanden aus den Favelas heraus und zielen auf Öffentlichkeiten der Favela, expandierten aber weit über die Favela-Grenzen hinaus, um nationale und internationale Partnerschaften zu bilden. Sie sind politisch und besitzen eine offen kommunizierte Ideologie. Trotzdem haben sie keine Angst davor, mit Märkten zu interagieren und Geld zu machen, so dass sie finanziell unabhängig sind von Sponsoring und dem Staat. Sie stützen sich auf starke Figuren, nutzen deren Charisma und sind eindeutig hierarchisch. Beide bauen auf in Brasiliens Kulturszene sehr bekannte« Rap- und Hip-Hop-Stars.

Die Praxis und auch die Fallstricke einer solchen hybriden politikulturellen Organisation diskutiere ich im folgenden Kapitel am Beispiel der *Grupo Cultural AfroReggae*, zu der meine Forschungsgruppe über Subkulturen der Favela von 2005 bis 2008 empirisch gearbeitet hat.

4.3 Regieren durch Hip-Hop: *AfroReggae* oder die NGOisierung der Kultur

Die *Grupo Cultural AfroReggae* gründete sich 1993 in Reaktion auf ein polizeiliches Massaker an 21 unbescholtenen Bewohner:innen der Favela Vigário Geral in Rios nördlicher Peripherie. Die Initiator:innen von *AfroReggae*, so die übliche Kurzform des Namens, entstammten der afrobrasilianischen Kulturszene und waren nur teilweise in der Favela aufgewachsen. Primär strebten sie danach, Jugendlichen eine sozioökonomische Alternative zum Drogenhandel zu eröffnen und sie zugleich zu mündigen Bürger:innen zu formen, die ihre staatsbürgerlichen Rechte kennen und selbstbewusst einfordern. Wie die CUFA identifiziert sich *AfroReggae* mit einer an den Hip-Hop gekoppelten sozialen Bewegung. Das Kollektiv gründete die *Banda AfroReggae*, die auf dem Musikmarkt bald Erfolg hatte, mehrfach durch Europa tourte und als erste Band, die innerhalb eines sozialen Projekts gegründet wurde, einen Plattenvertrag von einem *Major*-Label (Warner Music) erhielt. Im Februar 2006 spielte sie als Vorband der *Rolling Stones* vor 1,5 Millionen Gästen am Strand der Copacabana. Noch als erfolgreiche Stars engagierten sich die überwie-

gend in Vigário Geral als Jugendliche zu *AfroReggae* gestoßenen Musiker:innen für das Projekt.

Die Organisation gründete in mehreren Favelas soziokulturelle Zentren – darunter das Flaggschiff *Centro Cultural Waly Salomão* in Vigário Geral –, die mit künstlerischen, sozialen und pädagogischen Ambitionen mit Musik, Theater, Zirkus, Tanz oder Graffiti arbeiten, aber auch Gesundheitsvorsorge anbieten, Kinder betreuen und Ortsansässige alphabetisieren oder professionalisieren. Zudem gründete *AfroReggae* eine kommerzielle Produktionsfirma, die 30 Prozent ihrer Gewinne an das Projekt abzuführen hatte. José Junior, der charismatische Co-Gründer und langjährige Leiter von *AfroReggae* schilderte die dahinterstehende Philosophie so:

»All unsere Projekte beschäftigen sich mit derselben Sache: Sie sollen Kinder aus dem Drogenhandel holen, Konfliktmediation durch Kultur betreiben und aus diesen jungen Leuten Unternehmer:innen machen. Es gibt zwei verschiedene Wege: Wir könnten entweder wie jede andere Nichtregierungsorganisation arbeiten und von externen Geldern abhängig sein oder wir können Produkte hoher künstlerischer Qualität für den kommerziellen Konsum produzieren und Partnerschaften mit Unternehmen zum beiderseitigen Vorteil entwickeln. Manche Unternehmen gründen wohltätige Stiftungen. Wir sind eine wohltätige Stiftung, die jetzt ein Unternehmen gründet. Die *AfroReggae Produções Artísticas* erwirtschaftet derzeit 30 Prozent unseres Budgets. In zehn Jahren werden wir uns selbst tragen.« (zit. in Neate 2006: 105)

Die sich einem »wohlmeinenden Kolonialismus« (Mignolo 2002: 64) der Gaben und des Mitleids verweigernde Philosophie des »*quero liberdade, não quero caridade*« (dt. ich will Freiheit, keine Wohltätigkeit) drückt nicht zuletzt AfroReggae's Song *Quero só você* (dt. Ich will nur dich) von 2006 aus, ein eher ungewöhnliches Liebeslied (Gaber u.a. 2008: 146). Die *Signature*-Songs der Band wie beispielsweise *Conflitos Urbanos* folgen in ihrem kämpferischen Polit-Gestus eher verbündeten Kolleg:innen wie *Lutarmada*, MV Bill oder Nega Gizza:

»[...] Irrational, marginal, animalisch/Ich bin ein Produkt aus Gewalt und Missachtung/Arrá rá, was geht ab/es ist an der Zeit zu rebellieren/Lass uns die Fesseln sprengen/die unsere Kreativität und Würde beschneiden/*Favelado* ist kein Synonym für entfremdet/*favelados* sind schlecht informiert [...] /Sie zwingen uns/Kampfbereitungen zu errichten/wo wir in einem endlosen Konflikt mit Ausgangssperre leben/als wären wir in einem Konzentrationslager/Was für ein Scheißland ist das denn? [...] /Ausnutzung, Missbrauch, Hunger, Elend, Gewalt/haben das Leben der Kids entstellt/Leid, Schmerz und blinde Wut/sind es, die einen geradewegs ins Elend führen [...] /Ich ertrage dieses Geschwätz nicht mehr/dass du, wenn sie dir auf die eine Backe schlagen/auch die andere hinhalten sollst, ich bin nicht Jesus Christus/Dass das klar ist, wer mir auf die eine Backe schlägt/bekommt es

doppelt zurück, denn mein Motto ist/was du austeilst, kriegst du zurück/Ich bin eine Verschmelzung aus Ogum und Xangô/Bruder um Bruder wird befreit!«

Der Song öffnet eine fundamentale Kluft, auf deren einer Seite sich eine westliche Moderne befindet, die in letzter Konsequenz für den europäischen Kolonialismus steht und sich durch die beiden Pole Christentum – mit seiner passiven Friedensethik – sowie Konzentrationslager – als radikale Metapher für die Unterdrückung der Favela – manifestiert. Auf der anderen Seite repräsentieren die afrosynkretistischen Gottheiten Ogum, der *Orisha* der Krieger:innen, und Xangô, der Donnergott und das Symbol des Widerstands gegen die Sklavenhalter:innen, den Aufruf zu einer afrobrasilianischen Rebellion. Wie sehr sich *AfroReggae* selbst als integraler Bestandteil und gleichsam als Vollstreckungsorgan des proklamierten Wandels versteht, offenbart der Song *Capa de Revista* (dt. *Titelblatt*):

»Titelblatt/Zeitungsseite/Der Schrecken von Rio/Vigário Geral/Gangster am Start/Schlägerei auf der Straße/Baile der Freunde/nackte Frauen/Bulle in der Favela/Schüsse und Gerenne/Kadaver in der Rinne/zwischen Vigário und Caxias/[...]/Die Explosion von Rio/brach los und hörte nicht mehr auf/Das ist das neue Gesicht/alles wird sich ändern/Titelblatt/Zeitungsseite/Wir sind *AfroReggae*/aus Vigário Geral/Es ist eine neue Ära/das ist der neue Stil/von einer Crew/die niemand aufhält/Tanz, Capoeira/Trommeln außer Rand und Band/Funk, Hip-Hop, Samba, Percussion.«

In diesem Song, der die Transformation der Favela aus der Perspektive des medialen Diskurses über sie thematisiert, gehören zum »alten Bild« der durch Vigário Geral symbolisierten Favela, das *AfroReggae* als neue Crew gleichsam aufgesprengt hat, nicht nur Gangs, Tote und »Bullen«, sondern auch die »nackten Frauen« der *bailes do tráfico*. Das imaginäre Bild einer verwandelten, nun friedlichen und freudigen Favela, das die Band hier entwirft, prägt auch ihr Narrativ über die realen, von *AfroReggae* angestoßenen Transformationen. Das im medialen Diskurs früherer Jahre pauschal an Gewaltkriminalität gekoppelte Vigário Geral, so erzählte ein Musiker der Band, habe sich innerhalb weniger Jahre zu »einem der größten kulturellen Pole [...] Brasiliens entwickelt, wenn man sich die Anzahl der Musiker:innen, die Qualität der Arbeit, die öffentliche Sichtbarkeit und die Sozialarbeit ansieht« (Interview 2005).

Im Kampf gegen die physische und strukturelle Gewalt, die Staat, Gesellschaft und *comandos* ausübten, so die Botschaft, verfüge *AfroReggae* über eine stärkere Waffe: die der Kultur. Die Waffenmetapher lässt sich bei all diesen »kulturrevolutionären« Kollektiven finden, seien es politisierte *funkeiros* und *funkeiras* oder die Hip-Hopper:innen von *Lutarmada* bis hin zu Nega Gizza. Sie verweist auf eine durchgängige Deutung ihres Alltags als Situation des Krieges ebenso wie auf ihren

Willen, den Kampf für eine andere Favela mit friedlichen »Waffen«, aber dies entschlossener zu führen.

Wie im Fall von MV Bill oder der CUFA konkurriert das Identitätsangebot von *AfroReggae* offen mit jenem der Drogenökonomie: Diese ermöglicht es Jugendlichen, die für sich keine Chance auf einen legalen sozialen Aufstieg sehen, zum oft bezahlten Preis eines frühen Todes einen Lebensstil zu verwirklichen, der sich am Konsum globaler Marken orientiert. Zugleich ist dieser materiell attraktive Lebensstil mit dem Erwerb von Respekt verbunden. Denn die Gang-Mitglieder gehören zu den *donos do morro*, die die *comunidades* beherrschen und Macht über ihre Bewohnerschaft ausüben. Auch *AfroReggae* adressiert die Jugendlichen mithilfe einer Strategie der Verführung (Gaber u. a. 2008). Dabei fungieren die Stars der Band als alternative Rollenmodelle. Ebenso cool und glamourös wie die Drogenbosse, konsumieren sie die gleichen Lifestyle-Marken, können aber anders als die polizeilich gesuchten Kriminellen die Favela verlassen und gar nach Europa reisen.

Neben dieser offenen Konkurrenz produziert der *AfroReggae*-Diskurs eine klare Dichotomie zwischen dem falschen und dem richtigen Weg. Für Jugendliche ist etwa der Schulbesuch eine Bedingung zur Teilnahme an Projekten, der Konsum von Drogen und Alkohol ist strikt verboten. In der Lebenswelt der Favela, die von der Willkürherrschaft eines Drogenkomplexes geprägt ist, dem korrupte und mörderische Staatsorgane ebenso angehören wie Gangs und die von ihnen unterworfenen Ortsvereine, können Jugendliche schwerlich eine legitime soziale Ordnung identifizieren. *AfroReggae* dagegen bietet ihnen einen moralisch »richtigen« und zugleich »coolen« Weg an, der sozialen Respekt auf sich zieht. Diese Strategie ähnelt der missionarischen Agenda der Pfingstkirchen, die in den Favelas die afrobrasilianischen Religionen verdrängt haben. Auch ihr Erfolg wird im Kontext des Drogenkomplexes verständlich: Ihre religiösen Ideologeme basieren auf dem Erweckungserlebnis einer reinigenden Katharsis, trennen scharf zwischen Gut und Böse und zeigen der Favela-Bevölkerung, die in ein unauflösbares Geflecht aus Korruption und Gewalt verwickelt ist, eine legitime Ordnung auf (Zaluar 1998; vgl. Kap. 7).

Kümmern sich Pfingstgemeinschaften aber überwiegend um sich selbst, betont *AfroReggae* das Ziel, mündige Staatsbürger:innen formen und für eine Emanzipation der Ausgegrenzten kämpfen zu wollen. Der Hip-Hop soll die Dominanz eines auf Defizite und Gewalt fixierten Diskurses über die Favela brechen und den Jugendlichen ein Verständnis ihrer bürgerlichen Rechte vermitteln. Dabei korrespondieren die propagierten Selbsttechnologien mit einer neoliberalen Gouvernamentalität. *AfroReggae* wendet nach eigener Aussage eine auf Hip-Hop-Praktiken rekurrierende Pädagogik an, um Jugendliche bestmöglich auf einen flexibilisierten globalen Arbeitsmarkt vorzubereiten, der Kreativität, Eigeninitiative und innovativen Geist einfordert (Grupo Cultural AfroReggae 2005). Hier überschneiden sich die Technologien der Selbstführung mit der staatlichen Herrschaftstechnik des »Regierens durch Community«.

Nicht nur übernimmt *AfroReggae* für einen Staat, der nicht in der Lage ist, in den Favelas eine rechtsstaatliche Herrschaftsform zu etablieren, weil seine Organe integrale Bestandteile ihres Gewaltregimes sind, Aufgaben der Befriedung und sozialen Kohäsion. Diese zivile Organisation sucht zudem aus eigenem Antrieb Jugendliche für das flexible Akkumulationsregime des globalisierten Kapitalismus auszubilden. Sie knüpft an jenen neoliberalen Diskurs an, der die Subjekte aufruft, sich arbeitskraftunternehmerisch an Anforderungen kapitalistischer Märkte anzupassen, und der zugleich die Verantwortung für ein mögliches Scheitern in sie hinein verlagert (vgl. Bröckling 2007, Lemke/Krasmann/Bröckling 2000). So vermitteln die Aktivist:innen – wie hier ein professioneller Musiker – selbst diskriminieren Jugendlichen, die in der bürgerlichen Gesellschaft kaum über soziale Chancen verfügen, immer wieder, dass ihr individueller Erfolg letztlich vom eigenen Willen abhängt: »Ich sage ihnen immer: Wenn ich da [in Europa, SL] war, könnt Ihr auch hin. Wenn ich das kann, können sie es auch. [...] Wenn du es willst, schaffst du es. Du musst es nur wollen.« (Interview 2005) Die *Empowerment*-Strategien von *AfroReggae* zielen, wie es José Junior (zit. in Neate 2006: 105) formuliert, eben nicht nur darauf, »Kinder aus dem Drogenhandel zu holen«, sondern sollen auch »aus diesen jungen Leuten Unternehmer:innen machen«. Nicht zuletzt die moderne Effizienz des Drogenhandels als einer globalisierten Schattenökonomie demonstriert dabei die Möglichkeit, erfolgreich an jene Selbsttechnologien anzudocken, die eine jahrzehntelang erzwungene Verantwortung der Favela-Bevölkerung für ihr eigenes Schicksal hervorgebracht hat.

Begriffe wie Eigenverantwortung nehmen eine zentrale Position im *AfroReggae*-Diskurs ein: »Sie werden nicht nur »gepredigt«, sondern in der künstlerischen und pädagogischen Arbeit »antrainiert« sowie mit der Aufnahme in die festen (semi-professionellen) Gruppen und den damit verbundenen Stipendien honoriert« (Gaber u.a. 2008: 139). Eine der dabei verwandten Techniken des Regierens besteht darin, persönliche Erfolgsgeschichten der als arme Jugendliche zur Band gestoßen Stars permanent zu wiederholen:

»Sie haben uns als Beispiel. [...] sie [sehen] im Drogenhandel, dass die Jungs dort die besten Klamotten, die besten Turnschuhe haben. Also denken sie, der einzige Weg da hinzukommen, ist über den Drogenhandel [...]. Dann sehen sie, dass die Jungs von *AfroReggae* dieselben Turnschuhe haben, nur eben dadurch, dass sie Musik machen, dadurch, dass sie etwas Gutes machen [...]. Dann sehen sie die Unterschiede und können entscheiden, was sie aus ihrem Leben machen wollen.« (Joel Dias, zit. in Gaber u.a. 2008: 138)

Allerdings lässt sich das Handeln von *AfroReggae* nicht auf eine neoliberale Rationalität reduzieren. Zwar schließt ihr emanzipatives Verständnis von Selbstverantwortung, Selbstregierung und Bürgerschaft an diese an, überschreitet aber ihren

Ökonomismus und unterscheidet sich so wesentlich von Ideologemen der *UPP Social* (vgl. Kap 2.4).

Ihr Konzept der »Bildung als Praxis der Freiheit« ist angelehnt an die Befreiungspädagogik von Paulo Freire (Gaber u.a. 2008: 140f.). Dieser sieht es für gesellschaftliche Randgruppen als Grundlage jeglicher Bildung an, dass sie zunächst ein Bewusstsein ihrer Unterdrückung entwickeln, um sich im Zuge eines dialogischen, auf ihren Lebenserfahrungen gründenden Lernens daraus befreien zu können. *AfroReggae* praktiziert dies in Kursen, die die Erfahrungen afrobrasilianischer Jugendlicher an historische Phänomene aus dem Leben ihrer der Sklaverei trotzenen Vorfahren koppeln – etwa an die synkretistischen Religionen, die Capoeira oder die *Quilombos* als den Niederlassungen der Entflohenen. Dabei gehe es darum, »ihnen eine positive Schwarze Identität zu vermitteln«, so beschreibt es ein Star der Band: »Was wir machen, ist Bürger [sic!] zu formen. Ich sage noch nicht mal zu formen, denn jeder wird schon als Bürger geboren. Ich glaube, dass wir den Bürgersinn stimulieren.« (zit. in ebd.: 140f.) Dabei arbeiten sie etwa in ihrem Kindertheater mit Augusto Boals »Theater der Unterdrückten«, das eine ähnliche Mission politischer Bildung verfolgt wie die Pädagogik von Paulo Freire.

In den späten 2000er Jahren begannen sich die Reichweite und das Selbstverständnis von *AfroReggae* zu diversifizieren und die Favelas zu überschreiten. José Junior stellt dies wie folgt dar (zit. in Jovchelovitch/Priego-Hernández 2013: 134):

»Wir haben eine Aktionslinie, eine Strategie, aber wir haben nicht nur ein Publikum. Früher hatten wir es, aber heute nicht mehr, weil wir uns gleichzeitig in Favelas, Gefängnissen, in der Sozialarbeit und bei der FIESP (Verband der Industrien von São Paulo) engagieren. Wir haben eine Sendung im Eldorado-Radio, das zu den elitärsten in Brasilien gehört, also... heute haben wir eine Fernsehshow in einem Elitekanal. Dieses Ding, dass das ›Ghetto nur mit dem Ghetto spricht‹, ist eine Vision der Vergangenheit. Wir haben also eine Sendung mit dem Titel ›Von der Favela in die Welt‹. Das ist es. Von der Favela in die Welt.«

Die Kooperationen von *AfroReggae* dehnten sich in einer immensen Vielfalt auf nationale Medien, Privatwirtschaft, Landes- und Bundesbehörden bis hin zur Zivil- und Militärpolizei aus und generierten einen alle gesellschaftlichen Sektoren und politischen Positionen in ganz Brasilien übergreifenden Respekt. Zu diesem phänomenalen Erfolg trugen mediale Produktionen über die Hip-Hop-Organisation bei. Hervorzuheben ist hier der US-amerikanische Dokumentarfilm *Favela Rising* von Matt Mochary und Jeff Zimbalist (2006), der zahlreiche internationale Preise gewonnen hat und in *AfroReggae*s mediale Kommunikationsstrategie eingezogen ist. Felipe Buendía (2009: 109) demonstriert, wie der »prononcierte moralische und ideologische Manichäismus« dieses Films, der keinen Platz für Ambiguitäten lässt, *AfroReggae*s dualistischen und teleologischen Diskurs reproduziert. Beide scheiden die Welt der Favela in Gut und Böse und vermitteln eine quasi-messianische Vision

ihrer Heilung durch eine alle Feinde besiegende *AfroReggae*-Crew. Der Film endet mit einer »feiernden und triumphalistischen Repräsentation« von Vigário Geral als einer radikal erneuerten »community that works« (ebd.: 105), die eher eine Ideologie darstellt als die Realität dokumentiert.

Denn das reale Vigário Geral wies einer vergleichenden Studie zufolge nach 20 Jahren *AfroReggae*-Engagement immer noch eine brutalere Gang-Herrschaft auf und war schärfer von der Gesamtstadt abgeschottet als alle anderen dabei untersuchten Favelas (vgl. Jovchelovitch/Priego-Hernández 2013). Seine Bewohnerschaft war besonders vulnerabel, denn »je poröser die Grenzen einer *comunidade* sind, desto breiter sind die Horizonte des Selbst und die verfügbaren Netzwerke für den Verlauf ihrer Entwicklung und ihrer Identifikation« (ebd.: 209). Offenbar vermochte es nicht einmal das langjährige, über substantielle materielle und ideelle Ressourcen verfügende Engagement von *AfroReggae*, die harten Fakten der Unterdrückung und Ausgrenzung eines Gros der lokalen Bevölkerung nennenswert aufzuweichen. Dies schmälert keineswegs die Bedeutung dieses Engagements, eher im Gegenteil. Denn als einzige Institution, die in Vigário Geral jenseits der Gang, der Polizei und der Pflingstgemeinden existiert, ist nur *AfroReggae* in der Lage, bei Konflikten zu vermitteln, die Leben der vom *tráfico* zum Tode Verurteilten zu retten, die Militärpolizei von Gewaltübergriffen abzuhalten oder Projektteilnehmenden neue Lebensperspektiven zu eröffnen.

Generell agieren die Engagierten auf einem schmalen Grat zwischen einer Kooperation mit und einer Kooptation durch Staatsagenturen, die sich ihrer Verantwortung für die Gewährung rechtstaatlicher Strukturen und gleicher Bürgerrechte entziehen. Zumindest in dieser Hinsicht agieren institutionalisierte Hip-Hop-Akteure wie die CUFA oder *AfroReggae* als politikkulturelle NGOs, die ästhetische Praktiken für politische, soziale und pädagogische Ziele einsetzen und dabei strukturell von Staatsapparaten und Unternehmen instrumentalisiert werden. Sie stehen exemplarisch für ein von George Yúdice (2001: 60) als »NGOisierung der Kultur« bezeichnetes Phänomen. Dieses verweist auf eine seit den 1990er Jahren grassierende Praxis von NGOs oder Behörden, Kulturprojekte für ein »Regieren durch Community« einzuspannen, dessen realpolitische Agenda darauf zielt, Favelas zu pazifizieren und zu normalisieren sowie die Bürgerrechte ihrer Bewohnerschaft zu ökonomisieren.

Diese Kritik richtet sich nicht gegen *AfroReggae*s Praxis und leugnet nicht deren positiven Effekte auf den Alltag und die Repräsentation der in der Favela lebenden Menschen. Zurückzuweisen sei vielmehr »die unkritische Inklusion derartiger Initiativen in den Weltmarkt der kulturellen Nothilfen, um die zahlreichen Probleme von Unterentwicklung zu bekämpfen«, so argumentiert Buendía (2009: 110) zu Recht. *AfroReggae* ist sich der Gefahr, kooptiert und instrumentalisiert zu werden, wohl bewusst und bekundet öffentlich, »das Risiko zu laufen, den staatlichen Rückzug von Sozialprogrammen zu erleichtern. NGOs sollen daher nicht ver-

suchen, staatliche Aufgaben zu übernehmen.« (zit. in Yúdice 2003: 155) Vielmehr müsse es gelingen, »mit dem Teufel zu tanzen, ohne dabei verbrannt zu werden«, so ein zitierter Musiker (in ebd.: 157). Jenseits des Staates bezieht er dies auf eine Kulturindustrie, die »einige Aspekte Schwarzer Kultur kapitalisiert und andere zurückweist«. Die globale Aufwertung der Zivilgesellschaft zu einem Akteur des Regierens, die paradoxerweise einer neoliberalen Programmatik ebenso folgt wie dem Erstarren von Graswurzelbewegungen, verwandelte die Kultur in

»ein schlüpfriges Terrain, auf dem nach Veränderung gesucht wird. Aber gerade auf diesem Terrain hat *AfroReggae* seine Erfolge gehabt, indem es die Territorien seiner Nachbarschaften gegenüber Polizei und Rauschgifthändlern gleichermaßen beansprucht. Dies erfordert auch, dass ihr Aktivismus auf der Ebene des Spektakels operiert und mit den Bühnen, auf denen Werte zirkulieren, sowohl konkurriert als auch auf ihnen erscheint.« (Ebd.: 158)

4.4 Die Globalisierung der Favela-Subkulturen

Die diskursive Kopplung des Hip-Hops und des Baile Funk an Sex and Crime, der Mythos des Krieges und der Thrill des Verbotenen generierten eine starke Attraktivität beider Subkulturen für Jugendliche aus der Mittelklasse – und zwar nicht nur in Rio, sondern auch in europäischen Metropolen. Ab Mitte der 2000er Jahre sickerte der Baile Funk in Clubs der reichen Strandzonen Copacabana, Ipanema, Leblon oder Barra da Tijuca ein und avancierte neben anderen, von *urban marginals* rund um den Globus produzierten Musikstilen wie Grime aus East London oder Kwaito aus Südafrikas Townships zu einem clubkulturellen Hype in Metropolen wie London oder Berlin. Die Musik sei »roh wie ein Stück Fleisch, dabei so elektrisierend, dass die Mädchen ihre Hintern in Richtung Himmel stoßen«, so stereotypisierte dies in Deutschland das postadoleszente Lifestyle-Blatt *Neon* (06.02.2006) und selbst die eher linke *taz* attestierte dem Funk eine »überzeugende Gewalttätigkeit« (30.07.2004). In altbekannter Form reproduzierte dieser Mediendiskurs die beiden Pole jenes exotistischen und rassistischen westlichen Blicks auf die »Eingeborenen«, der schon zu Zeiten des Kolonialismus zwischen den Topoi Erotik und Gewalt pendelte (vgl. Hall 1994).

Noch im Jahr 2003 (Heft 15) hatte das Stadtmagazin *Zitty* »Berlins Brasilszene« unter dem Titel »Copacabana Berlin: Zwischen Samba und Symposium, Capoeira und Klischee« vorgestellt. Als fröhlich, bunt und harmlos konnotierte diese Titelstory brasilianische Musik- und Tanzkulturen wie Samba, Pagode, Forró, Samba-Reggae, Lambada oder Axé. Sie war unterlegt mit Bildern vom Festumzug des Berliner *Karnevals der Kulturen*, der in jenem Jahr gleich zwei brasilianische Formationen mit den ersten Preisen gekürt hatte. Mit einem kaum verhüllten Sexis-

mus und Rassismus erweckte die überwiegende Medienrezeption den Eindruck, das Berliner Karnevalspektakel bestünde vor allem aus »Samba, Rio de Janeiro und halb nackte[n] Frauen« (Frei 2003: 165). Dieser Blickwinkel korrelierte mit einer in Deutschland vorherrschenden Wahrnehmung, die eine brasilianische »Wahlberlinerin« in der *Zitty* so auf dem Punkt brachte: »Wenn du sagst, du bist Brasilianerin, kommt sofort ein Lächeln und ein Aah.« (ebd.: 20)

In den Jahren darauf hat sich der hiesige Zugriff auf Brasilien allerdings deutlich gewandelt. Der nach seiner Premiere auf dem *Festival de Cannes* von 2002 zum Welterfolg aufgestiegene Kinofilm *City of God*, dessen Rezeption in Rio ich bereits thematisiert habe, wurde weltweit kontrovers diskutiert. Die Filmtheoretikerin Barbara Menzel (2008: 169) bezeichnet den Streifen, dessen Plot das Aufkommen der organisierten Drogenkriminalität in der favelisierten Sozialwohnsiedlung Cidade de Deus thematisiert, als »transnationalen Ghetto-Blockbuster«. Er ahme den urbanen Ghettofilm aus den USA nach, der »die Repräsentation der Armut ausbeutet« und Gewalt fetischisiere. Ivana Bentes (2004: 82), die an Rios Bundesuniversität Medienwissenschaften lehrt, erklärt den Film zwar zu einem wichtigen Meilenstein des brasilianischen Kinos, da er die Geschichte des Drogenkomplexes formal innovativ thematisiere. »In diesem Film werden die Verwundbarkeit der Favela-Jungen und ihre Faszination für Waffen, für Machtausübung, für die Lust gezeigt, ›jemand‹ zu sein, gefürchtet und respektiert zu werden. Wenn man sie nicht als Bürger [sic!] respektiert, dann als Mediengestalten, als Kriminelle.« Zugleich kritisiert sie fundamental die durch ihn erzeugte Repräsentation der Favela, denn alle im Film auftauchenden Bewohner:innen seien in den Teufelskreis einer extremen Gewalt involviert:

»Die Gewaltszenen sind spektakulär und atemberaubend, es gibt eine Unmenge von Morden und Gewaltakten. Persönliche Rache, strategische Massaker zwischen den einzelnen Banden, ziellose Gewalt, institutionelle Gewalt, alle werden ermutigt, zu diesem Teufelskreis beizutragen. Die Favela wird vollständig isoliert vom Rest der Stadt als autonomes Territorium gezeigt. In keinem Augenblick kann man auf den Gedanken kommen, dass der Drogenhandel existiert und sich entwickelt, weil er eine Grundlage außerhalb der Favela (Konsumenten, Waffen, Geld, Polizeischutz) besitzt. Diese Außenwelt existiert im Film nicht. Zwischen den brutalsten Szenen werden solche gezeigt, in denen Kinder gezwungen werden, sich gegenseitig zu töten, um ihre Treue zur herrschenden Bande und ihre Männlichkeit zu beweisen.« (Ebd.)

Da er diese exzessive Gewalt nicht sozial kontextualisiert und nichts jenseits von ihr zeigt, setzt der Film die Favela faktisch mit ihr gleich. Dies ist wie beschrieben umso problematischer, als die ihn Produzierenden die Authentizität des Plots besonders betonten.

Ähnliches gilt für den weltweit ebenso erfolgreichen Film *Tropa de Elite*, der 2008 paradoxerweise den Wettbewerb der sich als politisches Filmfestival gerierenden *Berlinale* gewann. Auch hier pochte Regisseur José Padilha auf die authentische Darstellung des Drogenkomplexes in der Favela und trug so zur Globalisierung des auf ihr liegenden Stigmas bei. In der fragwürdigen Form eines Heldenepos erzählt der Thriller, dessen Soundtrack sich auffällig des Baile Funk bedient, die Geschichte eines Offiziers der militärpolizeilichen Spezialeinheit BOPE aus dessen Perspektive. Der Film repräsentiert die Favela als innerurbane Kriegszone, verkürzt ihren Alltag auf eine einzige Gewaltorgie und setzt in einer faschistoiden Ästhetik die Uniformierten der BOPE – im Gegensatz etwa zu der als korrupt dargestellten Zivilpolizei – als Helden in Szene. Treffend titelte *Der Spiegel* (04.08.2009) seine Filmkritik mit: »Hier kriegt der Folterknecht recht: Riefenstahl in Rio oder realistisches Gesellschaftsportrait? Der umstrittene Cop-Thriller *Tropa de Elite* zeigt eine knochenharte brasilianische Eliteeinheit, die in den Armenvierteln mal so richtig aufräumt. Ein politisch extrem gefährlicher Slum-Schocker.« Bezeichnenderweise bewirkte der in der brasilianischen Mittelklasse äußerst populäre Streifen einen regelrechten Boom der BOPE, die sich vor Aufnahmebewerbungen kaum mehr retten konnte. Dies geschah ungeachtet der Tatsache, dass diese den Drogenkrieg koordinierende Spezialeinheit in der urbanen Realität mit einer mörderischen Brutalität agierte. Ihrer Schießwut fielen schon damals (und fallen noch heute) jährlich Hunderte von Unschuldigen zum Opfer. Häufig wurden sie aus Polizeipanzern heraus erschossen, die wegen des aufgedruckten Totenkopfflogos der BOPE *caveirões* (dt. große Totenköpfe) genannt werden (vgl. Rede de Comunidades 2005).

Beispielsweise in Berlin beschränkte sich das in Szene setzen der Favela in den 2000er Jahren nicht auf cineastische Blockbuster. Ende 2003 thematisierte zunächst der von metroZones unter meiner Verantwortung in der Berliner Volksbühne veranstaltete Event *City of COOP* neue Formen eines politischen Aktivismus in Rios Favelas (vgl. Lanz 2004). Später rückten diverse Festivals oder Veranstaltungsreihen für Film, Theater, neue Medien oder Musik den gewaltbelasteten Alltag und die kulturellen Praktiken der Favela ins Blickfeld. Dies geschah an so zahlreichen Orten wie der Berlinale, der Transmediale, dem Theater Hebbel am Ufer, dem 103 Club, dem Filmtheater Babylon sowie, als Bestandteil der 2006 in Deutschland ausgerichteten Fußball-WM der Männer, der *Copa da Cultura* im Haus der Kulturen der Welt. Dort traten etwa der Funk-DJ Marlboro und die *Banda AfroReggae* auf. Dabei verdankte sich das neue Interesse an den Marginalisierten der Metropolen des Globalen Südens nicht zuletzt dem Engagement von immigrierten Aktivist:innen, die in der Favela herrschende Gewalt- und Unterdrückungsstrukturen sowie den Widerstand dagegen öffentlich diskutierten (vgl. Bello/Ferreira/Saraiva 2008).

Zugleich gab die Fußball-WM den Startschuss für eine Ausschlachtung der von jeglichen sozialen Realitäten befreiten Favela-Images in der Kunst oder der Werbung, die Lutz Henke (2008) zu Recht als »*Misère en vogue*« und als »*Misery-Pop*«

bezeichnete (ähnlich Bentes 2004). Mit Blick auf solche Kommerzialisierungsstrategien lässt sich fragen, ob sich in der Nachfrage nach solchen Themen ein neuartiger Zugriff des Nordens auf den Süden ausdrückt, den eine Aussage des niederländischen Urbanisten Rem Koolhaas über sein Interesse am afrikanischen Lagos so treffend vermittelt: »Ich wollte nicht endlos für das System (unter-)zeichnen, deshalb ist es auch so grundlegend, nach Afrika zu gehen, um in Europa mehr Initiative und Kraft zu entwickeln.« (zit. in: Spuybroek 2001)

Im Gegensatz zur traditionellen westlichen Idee, die seit dem Kolonialismus als chaotisch und gefährlich markierte »Drittwelt-Stadt« durch modernistische Zivilisationstechniken in ein Abbild der »Europäischen Stadt« zu verwandeln, schien es nun eher darum zu gehen, Europa mithilfe eines Energiestroms aus den viel dynamischeren Megastädten aus seiner vermeintlichen Erstarrung zu erlösen. Dieser Wandel lässt die Geschichte der auf dem Rücken der ausgebeuteten Kolonien vollzogenen Industrialisierung Europas aufscheinen: Garantierten damals Sklav:innen und materielle Rohstoffe die erforderlichen Profite, scheinen die globalisierten Symbolökonomien der »kreativen Stadt« heute jene Energien, Improvisationstalente und kulturellen Praktiken, die die alltäglichen Existenzkämpfe in den »Megastädten« generieren, verwerten zu können.

So lizenzierten die Weltkonzerne Coca-Cola und Nissan Songs für ihre Werbespots aus den *Favela Booty Beats*, der ersten von drei Baile-Funk-*Compilations*, die der Berliner DJ und Label-Inhaber Daniel Haaksman erstmals außerhalb Brasiliens lancierte. Im Kreuzberger 103 Club veranstaltete er zudem die *Berlin Baile Funk Session*, auf der unter anderem Mr. Catra und DJ Marlboro, Rios damals bedeutendster Funk-Produzent, auftraten. Haaksman erklärte den ab Mitte der 2000er Jahre einsetzenden Baile-Funk-Hype wesentlich mit dem internationalen Erfolg der »Indie-Baile-Band« *Bonde Do Role*, die erstmals nicht aus der Favela stammte. Deutsche Musikhörende bekämen über diese »weißen Mittelschichtskids mit Punk- und *Art-school*-Hintergrund« einen »besseren Zugang zum Baile Funk: Die meisten wissen nicht, dass *Bonde do Role* nicht aus Rio kommen und mit den sozialen Aspekten der Musik nichts zu tun haben, aber sie öffnen Ohren und Türen für den Sound, und ich glaube, dass der Erfolg der Band dem Baile Funk einen großen Popularitätsschub besorgt hat.« (Interview 2007)

Als der Baile Funk ein verwertbares Potenzial auch jenseits seiner irregulären Bootleg-Ökonomie erkennen ließ, begann also zumindest auf globaler Ebene die Favela, in der er erfunden wurde, die Deutungshoheit über ihn zu verlieren. Künstler:innen und Produzent:innen aus der weißen Mittelschicht begannen den ökonomischen Mehrwert seiner erfolgreichen Globalisierung abzuschöpfen. Denn sie besaßen das erforderliche kulturelle Kapital, um das »Stumpf ist Trumpf« (taz, 30.07.2004) dieser vermeintlich gewalttätigen Praxis aus dem »urbanen Dschungel« der »Dritten Welt« soweit zu domestizieren, dass sie für westliche Ohren kom-

patibel wurde. Seine Erfinder:innen wiederum, so der Musiker Fatboy (Interview 2005), hatten folgendes Problem:

»Noch vor kurzem wussten die MCs gar nicht, dass so etwas wie gesetzliches Urheberrecht überhaupt existiert. Sie nahmen Songs auf, investierten Geld und verloren die Rechte an ihren Stücken. Heute gibt es viele von ihnen, die sehr erfolgreich waren und dennoch arm sind, weil sie keine Ahnung von Urheberrechten hatten und nicht wussten, dass sie sich ihre Rechte sichern können und müssen.«

Im Hip-Hop wiederum konnte vor allem die *AfroReggae*-Band weltweite Erfolge erzielen. Auf ihrer Welttournee 2006 trat sie in Londons größter Konzerthalle, dem Barbican, auf und in Berlin teilte sie sich die Bühne mit Brasiliens Kulturminister Gilberto Gil beim staatsfinanzierten Festival *Copa da Cultura*. Zugleich verkündete die *Grupo Cultural AfroReggae*, ihre »machtvolle Mission, Wandel durch die Kunst zu inspirieren«, nach Britannien zu exportieren. In ihrer »Aus der Favela in die Welt: Brasilien nach Hackney bringen« betitelten Presseerklärung vom 11.02.2006 hieß es:

»In London, unserem ersten Halt [in Europa, SL] werden Mitglieder der *Grupo Cultural AfroReggae* Workshops in Percussion, Theater, Zirkus und Graffiti [...] anbieten. Wie in Rio werden die Workshops in Schulen realisiert, die Jugendlichen aus armen Gebieten Obdach gewähren; unter ihnen Schulkids, Eingewanderte und in Kriminalität und Drogenhandel verstrickte Jugendliche.«

Neben seiner Musik begann *AfroReggae* also auch sein sozialpädagogisches Konzept nach Europa zu exportieren. In Londons Armenvierteln kooperierte die Organisation mit so diversen Partnern wie der ebenfalls aus einer Band und einem antirassistischen Soziokulturprojekt bestehenden *Asian Dub Foundation*, der *Metropolitan Black Police Association* und der *Queen Mary University of London*. Im Einwanderungs Viertel Hackney organisierte *Favela to the World* Jugendgruppen und Workshops mit dem aus Rio mitgebrachten Ziel, den in Kriminalität und Drogenhandel involvierten Zielgruppen eine Zukunftsperspektive zu eröffnen. Das siebenjährige Programm sollte »den Widerstand und die Resilienz von jungen Menschen in Britannien durch ein künstlerisches Engagement stärken [...]. Aufbauend auf *AfroReggae*s künstlerischer Erfahrung mit durch Rios Gang- und Waffenkultur gefährdeten Jugendlichen etablierte *Favela to the World* Projekte in East London, Manchester und Newcastle.« (www.afroreggaeuk.org; Zugriff 20.01.2009) Erste Resultate dieser Kollaboration präsentierte 2008 die Barbican-Show *Favelization*, an der über 70 Jugendliche aus East London teilnahmen. Schließlich wurde *Favela to the World* in die *Cultural Olympiad*, das Begleitprogramm der 2012 in London ausgetragenen Olympischen Spiele aufgenommen.

Die Mobilität aus urbanen Armutsräumen des Globalen Südens in die Metropolen des Nordens, so lässt sich *AfroReggae*s soziokultureller Export nach London

lesen, beschränkt sich nicht mehr auf Menschen, kulturelle Praktiken und preisgünstige Waren, sondern hat sich auf Regierungstechniken im Umgang mit Armut, Exklusion oder Gewalt ausgedehnt. Denn diese sozialen Probleme haben im frühen 21. Jahrhundert nicht zuletzt in Folge neoliberaler Politikansätze auch in europäischen Metropolen eine das Bürgertum beunruhigende Qualität gewonnen. *AfroReggae's* Expertise war kaum zufällig in London gefragt, wo die mörderischen Gewalttaten im Umfeld von Jugendgangs in diesen Jahren zu einem gesellschaftlichen Skandal angewachsen waren (LCSP 2009).

Entgegen der vorherrschenden Deutung der Favelas als kulturell rückständige und lokal begrenzte Armutsräume gründet schon die Entstehung ihrer hier diskutierten Subkulturen auf globalen Vernetzungen. Die Formen ihrer transnationalen Ausbreitung offenbaren zugleich, dass sie ohne ihre Verwurzelung in der Favela als dem geografischen Ort, mit dem sie sich identifizieren, nicht zu denken wären. Hip-Hop wie Baile Funk speisen und reproduzieren sich trotz ihrer transnationalen Ursprünge aus dem materiellen, sozialen und symbolischen Raum der Favela. Zum einen identifizieren sie sich mit ihren lokalen Gemeinschaften und schöpfen kulturell aus deren Alltag. Zum anderen werden ihre Protagonist:innen von einer bürgerlichen Gesellschaft, die ihre ästhetischen Praktiken als barbarisch und kulturell wertlos stigmatisiert, auch ungefragt in die Favela verwiesen. Der primäre Referenzraum der beiden Subkulturen ist somit lokal und nicht transnational zu verorten.

Zugleich transformiert ihre Praxis nicht nur den Raum der Favelas selbst, sondern auch deren Verhältnis zur formellen Stadt (dem *asfalto*) und zum gesamten metropolitenen Raum. Dabei wirkt ihre Globalisierung auf ihre Wahrnehmung ›zu Hause‹ ein, denn die ästhetische Qualität eines in europäischen Metropolen nachgefragten Baile Funks lässt sich in Rio weniger einfach als kulturelle Barbarei stigmatisieren, ohne sich lächerlich zu machen. Im Kontext ihrer gesellschaftlichen Rezeption unterscheiden sich die Transnationalisierungsmechanismen des Funks erheblich von jenen des Hip-Hops. Die Globalisierung des vom Bürgertum noch immer geächteten Funks gründet auf seiner kulturellen Attraktivität für die Clubszene westlicher Metropolen und die Vermarktungsstrategien der daran gekoppelten Lifestyle-Ökonomien. Sie folgt also einer kulturellen und kulturindustriellen Logik und seine zentralen Träger sind *cultural entrepreneurs* und Trendscouts aus den Metropolen des Nordens. Rios Hip-Hop scheint hingegen diese musikalische Attraktivität jenseits von Brasiliens Grenzen nicht aufzuweisen. Er findet sich kaum in Clubs oder auf *compilations* globaler Independent-Label. Seine transnationale Ausbreitung folgt weniger einer kulturellen Logik, als er an die sozialpolitische NGOisierung seiner ästhetischen Praktiken gekoppelt ist. Ihre Träger setzen sich eher aus Kulturinstitutionen, internationalen NGOs und staatlichen Agenturen zusammen.

4.5 »Acts of Citizenship«: über das Politische der Favela-Subkulturen

Die beiden vom urbanen Bürgertum an Ghetto und Gewalt, Rebellion und Marginalität gekoppelten Populärkulturen der Favela unterscheiden sich nicht zuletzt mit Blick auf ihren politischen Charakter, den ich im Folgenden diskutieren möchte.

Abgesehen von ihren an das *Black Power Movement* gekoppelten Ursprüngen verweigert sich die idiosynkratische, körperorientierte Subkultur des Baile Funk einem klassischen Verständnis des Politischen, selbst wenn bei dieser Betrachtung der sexistische und meist misogynie *funk da putaria* und der die *comandos* verherrlichende *funk bandido* außen vor bleiben. Gleichwohl weist der Funk eine hohe politische Bedeutung auf. Denn die stigmatisierte Favela-Jugend hat mit ihm einen eigenen kulturellen Raum mit selbstbestimmten Formen der Repräsentation und einer autonomen Ökonomie erschaffen, die vielen Menschen ein Einkommen und die Chance auf ein würdiges Leben ermöglichte.

Die 2005 und 2006 interviewten *funkeiros* diskutierten die Frage nach dem Politischen ihrer Subkultur unterschiedlich, waren sich aber darin einig, dass der Funk eine soziale Bewegung der Favela-Jugend darstelle. Mr. Shock (Interview 2005) formulierte dies so:

»Politik ist nichts für den Funk, Politik ist etwas für Leute aus der Politik! Wir unterhalten die Leute, damit sie sich amüsieren, damit sie tanzen. Wir lassen sie vielleicht den bitteren Geschmack von etwas vergessen. Wir machen keine politischen *bailles*, damit jemand gewählt wird. Der *baile* ist dazu da, dass die Menschen in diesem Augenblick glücklich sind. Gleichzeitig ist er insofern eine soziale Bewegung, als wir versuchen, das Leben der Menschen in der Favela zu verbessern, ihnen Kultur zu geben.«

Während er den Begriff des Politischen in einem engen Sinne an das staatliche System koppelte und daher zurückwies, verfügte Mr. Catra (Interview 2006) über ein breiteres, Fragen der Repräsentation umfassendes Verständnis davon und wies dem Funk sehr wohl eine politische Bedeutung zu:

»Baile Funk hat eine wichtige Funktion für die Wahrnehmung und die Repräsentation der Favela: Baile Funk ist die Stimme der Favela. Er ist das, was die Favela zu sagen hat und das, was die Bewohnerschaft über ihre eigene Favela zu sagen hat. Er ist auch das, was die Favela zum *asfalto*, also zum Rest der Stadt oder zum Staat und zur Regierung zu sagen hat. Wir *funkeiros* haben die Aufgabe zu vermitteln und das, was zu sagen ist, in eine Sprache zu übersetzen, die hoffentlich akzeptiert und verstanden wird; eine Sprache, die das fordert und transportiert, was uns zusteht. Das soll heißen, dass wir einfach nur unsere Rechte wollen. Und dabei reden wir von den Menschenrechten: dem Recht auf Kultur, auf Gesundheit,

auf angemessene Arbeit, auf Freizeit und Vergnügen. Was ist in Brasilien passiert, dass diese Rechte nur wenigen Menschen vorbehalten sind? [...] Baile Funk ist politisch, indem wir der Gesellschaft die sozialen Probleme zeigen. Wir wollen gar nicht, dass uns jemand hilft, wir wollen nur nicht gestört werden. Gestört von denjenigen, die den Leuten aus der Favela Kultur sowie angemessene Gesundheit und Arbeit verweigern.«

Die hier vorgetragene Forderung nach gleichen Menschen- und Bürgerrechten auch für die Favela-Bevölkerung einte Mr. Catra mit allen politischen Bewegungen und politikulturellen Institutionen, die sich damals für deren Belange engagiert haben. Zugleich verweisen sein Verständnis von Autonomie als dem Begehren danach, nicht gestört zu werden, sowie seine Verneinung einer Hilfsbedürftigkeit auf ein charakteristisches Merkmal des kollektiven, auf einem klammheimlichen Vordringen beruhenden Selbstregierens der »urban informals« (Bayat 2012), dessen Ambitionen auf eine kulturelle und politische Autonomie gegenüber staatlichen Ordnungsweisen zielen.

DJ Marlboro (Interview 2005) wiederum verwies auf eine selten thematisierte, mit Blick auf die konservative und viele Minderheiten ausgrenzende bürgerliche Kultur Brasiliens aber bedeutsame Qualität dieser Populärkultur:

»Obwohl am Funk so viel Kritik geübt wird, kritisiert der Funk selbst die Menschen nicht. Die *bailes* sind sehr demokratisch – die große Mischung macht sie aus. Andere Musikarten haben zum Beispiel nie Lacraja, einen schwulen, als Transvestit auftretenden Bühnentänzer akzeptiert. Der Funk tut es. Im Funk muss man nicht schön, sondern nur echt sein. Das ist seine große Attraktivität.«

Die Frage nach dem Politischen des Funks lässt sich mit dem Politikbegriff des französischen Philosophen Jaques Rancière diskutieren. Denn dieser ist nicht innerhalb des herrschenden Systems verortet, sondern rückt den fundamentalen Dissens mit einer gesellschaftlichen Ordnung ins Zentrum, die die Bevölkerung in Macht, Rechte und Ressourcen unter sich verteilende Privilegierte und nicht dazu gehörende Anteillose aufspaltet. Rancière teilt das, was im Allgemeinen unter Politik verstanden wird, in »Polizei« und »Politik« auf. Polizei versteht er als »eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm« (2002: 41). Politik ist für ihn dagegen jene Tätigkeit, die dieser Ordnung entgegensteht, die »einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die die Bestimmung eines Ortes ändert« (ebd.). Politik verschaffe im Namen der Gleichheit als ihrem einzigen Grundsatz den Anteillosen einen Anteil. Die politische Gemeinschaft ist so eine »Gemeinschaft von punktuellen und lokalen Unterbrechungen und Brüchen« (ebd.: 146), errichtet

zwischen Identitäten und zwischen Orten und Plätzen: eine »Gemeinschaft, die die Gleichheitslogik als Anteil der Anteillosen errichtet« (ebd.).

Selbst wenn sich viele *funkeiros* und *funkeiras* einer politischen Deutung ihrer kulturellen Praxis verweigern, ist die Subkultur des Baile Funk im Sinne von Rancière als politisch zu bewerten. Denn sie bricht die Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, verschafft den Anteillosen einen Anteil und bezieht sich auf eine Gleichheitslogik, die für die Bewohnerschaft der Favela eine gleichwertige Bürgerschaft reklamiert. Bezogen auf ihren bürgerschaftlichen Status sind diese zwar nicht vollkommen anteillos – sie können gewählt werden – aber zu Teilen entrechtet; oder sie werden, wie ebenjene afrobrasilianische Jugend, die den Funk erfunden hat, von Akteuren, die die herrschende Ordnung repräsentieren, gar als »bloßes Leben« (Agamben 2002) markiert und verfolgt. Lopes und Facina (2012: 204) stellen folgenden Zusammenhang zwischen der Verortung des Baile Funk in der urbanen Geografie und dem Recht auf die Stadt her:

»Indem der Funk die Favela in die symbolische Geografie der Stadt einschreibt, bekräftigt er, dass die Favela Stadt ist und daher Territorium eines Rechts auf Bürgerschaft sein muss. Die Karte der Stadt muss daher arme Bevölkerungsgruppen einbeziehen, die in der Erfahrung der Prekarität Lebensstile und urbane Identitäten aufgebaut haben, welche konstitutiv dafür sind, was es bedeutet, ein *carioca* zu sein. Das Recht auf die Stadt zu beanspruchen, bedeutet im Fall des Funks, seine Kultur und die Legitimität dieses diasporischen musikalischen Ausdrucks zu bekräftigen, der die Herzen, Körper und den Geist der Schwarzen, armen und in der Favela lebenden Jugend umhüllt.«

Generell stellt sich bezogen auf den Funk die Frage, inwiefern sich hier Ansatzpunkte für eine »Politik nach der Politik« (Roller 2001) finden lassen, für ein widerständiges »städtisches Handeln« (vgl. Lanz/Becker 2001; Becker 2001). Mit diesem Begriff wäre eine Vielzahl von eigensinnigen und widerspenstigen urbanen Alltagspraktiken benachteiligter oder ausgegrenzter Gruppen zu fassen, die nicht als – schriftsprachlich formuliertes sowie kollektiv und zielgerichtet organisiertes – politisches Handeln im engeren Sinne zu fassen sind. Angesichts einer herrschenden Ordnung, die es gerade den von Exklusion und Marginalität betroffenen Gruppen erschwert, sich kollektiv zu organisieren und offenen Widerstand zu leisten, da sie vor allem mit ihrem Überleben beschäftigt sind, können Aktivitäten auf der Ebene der Zeichen und Bilder wichtige Effekte erzielen: Sie können im Sinne von Roland Barthes dominierende Codes entstellen und ihnen ihre »Deutungsmacht abspensig machen« (Roller 2001: 166, vgl. autonome a.f.r.i.k.a.-gruppe/Blissett/Brünzels 2002). Der häufig lokale und ephemere Charakter solcher subversiven und subpolitischen Widerstände sollte nicht von ihrer Bedeutsamkeit ablenken. Indem sich Macht in der ökonomischen, politischen und kulturellen Sphäre einschließlich jener des Alltags auf viele Weisen offenbart und reproduziert, können auch scheinbar

winzige Veränderungen weitreichende Implikationen für die alltäglichen Lebenswelten haben (Alvarez/Escobar 1992).

»Die politische Kraft des Funks«, so formulierte es Mylene Mizrahi (2007: 139), »scheint nicht in der Erläuterung des harten Lebens zu liegen, sondern im Lachen und dem Humor, die die offizielle Macht beunruhigen«. Das Fundament seiner Macht als einer »Fähigkeit zu« entstammt im Sinne von Deleuze ebenso wie beim Hip-Hop dem Begehren danach, eine völlig andere urbane Welt erschaffen zu können (vgl. Kap. 1.4). Dabei ist die urbane Realität, die den Ausgangspunkt ihrer *Worlding*-Praktiken darstellt, für Protagonist:innen des Funks und des Hip-Hops die gleiche, beide leben in identischen Zusammenhängen und thematisieren sie in ihren Liedern. Mr. Catra beispielsweise kommunizierte dies, indem er manchmal Hip-Hop-MCs wie Capela oder WF an seinen Shows teilhaben ließ und gemeinsam mit ihnen die alltäglich erfahrenen Formen sozialer Ausgrenzung und staatlicher Unterdrückung mit einer »destabilisierenden Ironie« konfrontierte (Mizrahi 2007: 139).

Dagegen stehen Hip-Hop-Akteure wie *Lutarmada*, *AfroReggae*, CUFA, MV Bill oder Nega Gizza ebenso wie die Assoziation *APAFunk*, die ab den späten 2000er Jahren die *funkeiros* und *funkeiras* quasi-gewerkschaftlich zu organisieren begann, für eine sprachlich explizite politische Praxis. Sie fordern ein fundamental anderes Verhältnis zwischen *asfalto* und Favela, das in letzterer die Menschenrechte und den Rechtsstaat ebenso durchsetzt wie eine gleichwertige Bürgerschaft und den Zugang zu allen urbanen Ressourcen. Ihre Aktivitäten sollen die Bewohnerschaft dazu ermächtigen, ihre Rechte offensiv einzufordern. Ihre Perspektive der Community ist keine traditionell lokale und geschlossene, sondern sie ist eingebettet in das globale Referenzsystem der Hip-Hop-Bewegung und der Popkultur. Daher deutet Glauco Rodrigues (2009) den Hip-Hop in Rio als politikulturellen urbanen Aktivismus, dessen Fähigkeiten, in den Favelas eigene Repräsentationsformen, organische Intellektuelle und alternative Ökonomien hervorzubringen, für wichtige bürgerschaftliche Errungenschaften die Fundamente legten. Ähnlich argumentiert Derek Pardue (2010: 49) am Beispiel von São Paulo: »Der Fall des Hip-Hops in São Paulo demonstriert die Dynamik gegenwärtiger *citizenship* insofern, als marginalisierte soziale Gruppen Formen und Netzwerke politischer Handlungsmacht geschaffen haben, die auf einer zunehmend sichtbaren Ortskategorie – der urbanen Peripherie – aufbauen.«

Allerdings agieren institutionalisierte Hip-Hop-Akteure wie die CUFA oder *AfroReggae* auch als politikulturelle NGOs, die mit Staatsapparaten und Konzernen kollaborieren, um ästhetische Praktiken für realpolitische Agenden der Integration und Befriedung einzusetzen. Sie laufen so stets Gefahr, Kultur zu »NGOisieren« und für andere Zwecke zu instrumentalisieren. Gleichwohl beschränkt sich die politische Bedeutung eines institutionalisierten Hip-Hops nicht auf solche kollaborativen Praktiken im sozialen Raum. Zum einen positionieren sich die genannten

Akteure in expliziter Opposition zu Befriedungs- und Inklusionspolitiken, die soziale Gegensätze und Rechtsungleichheiten zu harmonisieren versuchen. Im Gegensatz zur etablierten Zivilgesellschaft fassen sie das Soziale der Favela nicht als Sphäre der Probleme und der Notwendigkeit, ihre Bevölkerung zu zivilisieren, sondern als zu erkämpfendes Reich der Freiheit und Bürgerschaft. Zum anderen enthalten ihre soziale und pädagogische Ermächtigungsprogrammatik sowie ihre Hip-Hop-Songs einen politischen Diskurs. Radikal attackiert dieser auf die Kolonialzeit zurückreichende Ideologien und Konventionen der brasilianischen Gesellschaft – wie jene der *democracia racial* –, dehnt so den Rahmen dessen, was in den bürgerlichen Medien sagbar ist, erheblich aus und bewirkt auf diese Weise Machtverschiebungen zugunsten der Favela-Bevölkerung.

Die bis heute vorherrschenden Anstandsregeln des etablierten Regierens, so argumentiert James Holston (2009: 263) treffend, gründen in Brasilien auf Konzepten wie Inklusion, Anpassung oder Ambiguität und sind an »kulturelle Konventionen der Verführung gekoppelt, die den geschlechtlichen, rassifizierten und ökonomischen Unterschieden in persönlichen Beziehungen den Glanz einer komplizenhaften Übereinkunft verleihen, ein Gefühl der Intimität, das die grundlegenden Ungleichheiten verdeckt, aber aufrechterhält.« Es sind exakt diese »Ideologien und Konventionen der Inklusion«, die etwa der Hip-Hop einer Nega Gizza explizit angreift. Radikaler als der Funk konfrontiert er die in der Brasilianischen Populärmusik (MPB) oder im Karneval so gefeierte »*Made-in-Brasil*-Kultur der Inklusion, des *race mixing* und des Konsenses« mit den eher US-amerikanischen Idiomen der »*racial and class polarization*« (ebd.: 262).

Generell sind die Träger des Baile Funks und des Hip-Hops in einem »Doublebind der Repräsentation« (Yúdice 2003: 155) gefangen. Ihre diskursive Kopplung an Gewalt, Sex und Drogen als den Topoi des urbanen Ghettos entfaltet eine starke Anziehung auf globale Jugendmilieus. Der internationale Erfolg, sofern er sich denn einstellt, und das Versprechen auf einen Zuwachs an Reputation und Einkommensmöglichkeiten zuhause funktionieren offenbar nur im Rahmen eines Images, das diesen Kulturen eine Natur der Gewalt und Rohheit, Exotik und Erotik anhaftet, sie im urbanen Dschungel der ›Drittwelt-Stadt‹ verortet und so das traditionelle Stigma der Favela reproduziert.

Im Bewusstsein ihrer Ausgrenzung – und heutzutage auch meist um das darin liegende Verwertungspotenzial – ritualisieren die schillernden Funk- und Hip-Hop-Praktiken allerdings die real existierenden Gewaltmuster und überschreiten sie performativ. Viele Künstler:innen entziehen sich so einer vereinnahmenden Komplizenschaft vor allem mit den Drogengangs. Sie produzieren im besten Fall eine widerständige Repräsentation der Favela, die zwar in die hegemonialen Diskurse der herrschenden Machtverhältnisse eingewoben ist – also die Favela als Ort der Gewalt, Kriminalität und moralischen Verwerflichkeit. Eine Aneignungspraxis, die diese Diskurse neu positioniert, markiert aber die Umkehr. Der darin liegen-

de Widerstand ist einer der Subversion, also der Provokation, der Ironie und des Schocks.

Beide Subkulturen beinhalten so das Potenzial, unter den Jugendlichen der Favela neue Formen der Subjektivität hervorzubringen. Diesen könnte es auf mittlere Frist gelingen, ihrer historischen Unterdrückung erfolgreich zu begegnen. Mit James Holston (2008) können sie als Katalysatoren einer in den urbanen Selbstbau-Peripherien entstandenen »*insurgent citizenship*«, also einer aufständischen Bürgerschaft gelesen werden. Im Gegensatz zur eher pragmatischen und klientelistischen Praxis der Bewohnerschaftsvereine reagieren Protagonist:innen des Funks und des Hip-Hops auf die disjunktive brasilianische Demokratie, deren Bürgerschaft durch »legalisierte Privilegien und legitimierte Ungleichheiten« (Holston 2008: 32) charakterisiert ist, tatsächlich mit einem symbolischen Aufruhr. Dieses »Entgegenwirken, eine Gegenpolitik, die die Gegenwart destabilisiert und zerbrechlich macht«, so ist Holston (ebd.: 34) zuzustimmen, generiert die »Substanz einer neuen urbanen Bürgerschaft« (4). Mit Blick auf die Willkürregime innerhalb der Favela nimmt Holston hierbei zu Recht keine normative politische oder moralische Wertung vor, geht also nicht davon aus, dass dort erzeugte *Citizenship*-Formen automatisch demokratisch oder gerecht seien.

Arjun Appadurai und James Holston (1999) vertreten das prozessuale Bürgerschaftskonzept der *Critical Citizenship Studies* (vgl. Isin/Turner 2002). Zum einen unterscheidet dieses mit Thomas Marshall (1950) formale, meist an die Staatsangehörigkeit gekoppelte Mitgliedsrechte von substantiellen, also gesellschaftlich wirksamen Teilhaberechten. Diese Differenzierung ist für disjunktive Demokratien wie Brasilien, in denen formale Bürgerschaft und substantielle Teilhabemöglichkeiten weit auseinanderklaffen, besonders wichtig. Zum anderen konstatieren Appadurai und Holston ebenso wie Engin Isin (2008), dass *citizenship* nicht nur auf einem verliehenen Status gründet, sondern zudem einen performativen Aspekt enthält. Substantielle *citizenship* ist somit an das bürgerschaftliche Engagement einzelner Subjekte oder Kollektive gekoppelt. Demnach kann etwa die Bewohnerschaft der Favelas, die nur über eingeschränkte Bürgerrechte verfügt, durch eine Praxis des politischen Dissenses einen Anspruch auf alle Bürgerrechte erheben und so ihre zweitklassige Bürgerschaft durchbrechen. Solche bürgerschaftsgenerierenden Akte bezeichnet Isin als »*acts of citizenship*« (ebd.).

Die Frage nach dem Beitrag von Baile Funk und Hip-Hop zur Schaffung neuer Bürgerschaftsformen kann zunächst im Sinne einer »*cultural citizenship*« (Isin/Wood 1999) erörtert werden. Die Setzung von Engin Isin und Patricia Wood, dass *citizenship* eine kulturelle Dimension aufweist, überschreitet ihr klassisches Verständnis, das nach Marshall (1950) bürgerliche, politische und soziale Rechte umfasst. Diese kulturelle Dimension, so schreibt Frederick Moehn in seiner Studie über Verbindungen zwischen Musik und *citizenship* in Brasilien, beschränkt sich nicht nur auf das Recht, symbolische Güter zu konsumieren und zu produzieren.

Vielmehr umfasst sie mit Isin und Wood (1999: 152) eine Identitätsarbeit, die der fortgeschrittene Kapitalismus von Symbolproduzierenden und von wissenden Konsumierenden einfordert. Musik ist dabei als »ein Set kultureller, symbolischer und ökonomischer Praktiken« zu verstehen, so Moehn (2007: 210), das sich mit den Beziehungen zwischen qua Status verliehenen und durch soziale Praxis erkämpften Aspekten von *citizenship* beschäftigt und sie mit aushandelt.

Da Brasiliens kulturelle Identität stark durch musikalische Konfrontationen und Fusionen seiner im Kolonialismus aus drei Kontinenten zusammengewürfelten Bevölkerung geprägt wurde, stellen »Rhythmus und Getrommel einen privilegierten Ort in bestimmten Neu-Interpretationen von *citizenship*« dar (ebd.: 208). Die ästhetischen Praktiken des Hip-Hops und des Funks reichern Brasiliens kulturelles Repertoire mit einer Imagination an, die in der Favela lebende Menschen als gleichberechtigte *citizens* deutet. Sie weisen so eine hohe Bedeutung für das Ziel auf, das inegalitäre Bürgerschaftsmodell zu demokratisieren. Zudem produzieren sie »Audiotopien«, so Moehn (183), also imaginäre, von populären Musiken konstituierte Räume, die ein Recht auf Exil anbieten, um der sozialen Realität »für ein paar transzendente Minuten« entfliehen zu können. Mit einer machtvollen Stimme über ihre Territorien zu singen, so sehen es Jovchelovitch und Priego-Hernández (2013: 212), sei für die CUFA und für *AfroReggae* das wichtigste Mittel, um die Favelas zu verändern. Dabei schöpften sie »aus der Erfahrung der Sklaverei und des Überlebens in der Not, indem sie die Musik, den Schlag der Trommeln und den körperlichen Ausdruck als Form des Widerstandes nutzen« (ebd.: 143).

Beide Subkulturen schaffen aber eigene Diskurse und Kulturen der Repräsentation weit über das Musizieren hinaus. Sie bilden urbane und transnationale Netzwerke über alle herkömmlichen Grenzen hinweg, produzieren alternative Ökonomien, die auf einer »Politik des Raubkopierens« gründen (Herschmann 2005: 231) und reinvestieren das erwirtschaftete Kapital in die materielle und soziale Substanz der Favela. Dabei überschreitet die *agency* der Funk- und der Hip-Hop-Szene eine bloße Praxis der Bürgerschaft. Allein durch ihre Lyrics, die mit Jacques Rancière (2002) die Logik demokratischer Gleichheit verfechten, ermächtigen sie sich zu *citizens*. Mit Engin Isin (2008: 18) manifestieren sich in ihrer *agency* jene »acts of citizenship«, in denen sich anteillose oder unterworfenen Subjekte in »Anspruchstellende nach Gerechtigkeit, Rechten und Verantwortlichkeiten« verwandeln. Das bürgerschaftliche Engagement von Menschen, die bereits mit vollen Bürgerrechten ausgestattet sind, füllt demnach zwar die Demokratie mit Leben, politisiert sie aber nicht in einem transformativen Sinn. Erst der in den »acts of citizenship« enthaltene Habitus-Bruch ist im Sinne von Rancière (2002) politisch, denn er unterbricht die Ordnung, entfernt die Anteillosen von den gesellschaftlichen (Rand-)Orten, auf die sie verwiesen waren, und erschafft neue Formen der Bürgerschaft.

Beide Subkulturen sind durch ihre Kapazität geprägt, jegliche Grenzen zu überschreiten, die sie stets in bestimmte Zonen – die Peripherien – verwiesen

und ihnen andere Zonen – die metropolitanen Zentren – verwehrt haben. Sie erzeugen dabei keine »marginalen Territorien« und generieren keine »Isolation im Ghetto«: »Die Fluidität von Funk und Hip-Hop zwingt uns, unsere Konzepte von Territorium, Grenze und Identität zu flexibilisieren«, so argumentiert Micael Herschmann (2005: 232) zu Recht. Denn sie produziert immer neue physische und symbolische Territorialitäten, die ihre Protagonist:innen in transitorischer Form erobern, sich aneignen und im kollektiven Imaginären der Stadt verankern. Auf diese Weise reklamieren sie in letzter Konsequenz »das Recht auf die Stadt und auf ihre Bürgerschaft, die durch ihre Sichtbarkeit greifbar wird« (ebd.: 231).

Die zunehmende Dynamik, die der politische Diskurs von MV Bill, *AfroReggae* oder der CUFA in Brasiliens gesellschaftlicher Debatte um das Recht auf die Stadt entfaltet hat (vgl. Souza 2010), verdankte sich ab den 2000er Jahren nicht zuletzt ihrer Förderung durch staatliche Agenturen. Vor allem um Favela-Jugendliche vom Drogenkomplex zu trennen und sie sozioökonomisch zu integrieren, unterstützten sie Hip-Hop-Projekte finanziell. *AfroReggae* kooperierte zum Thema Drogenkriminalität an Schulen gar mit der Polizei. Die Aktivitäten der Gruppe in London zeigen, dass auch Städte im Globalen Norden, in denen sich in jüngerer Zeit ähnliche Formen einer »inegalitarian citizenship« (Holston 2008) herauszubilden begonnen haben, auf Nothilfemaßnahmen setzen, die aus jugendlichen Subkulturen gewonnen werden. Dass *AfroReggae* seine sozialpolitische »Zweckmäßigkeit« (George Yúdice) für die Befriedung benachteiligter Stadtviertel im Rahmen der Londoner Olympiade von 2012 nachweisen konnte, wirkte zurück auf seine Machtposition »zu Hause«.

Obwohl der Baile Funk ähnliche sozialintegrative Potenziale wie der Hip-Hop aufweist, kann er sich kaum aus seiner Paria-Stellung in der bürgerlichen Öffentlichkeit befreien. Noch Ende der 2000er Jahre schien es ihm angesichts seiner Erfolge in den Clubs und Werbeagenturen westlicher Metropolen zu gelingen, als legitime ästhetische Praxis der Favela-Jugend anerkannt zu werden. Dann stieß ihn eine Sicherheitspolitik, die in Vorbereitung auf die sportlichen Megaevents militarisiert und auf eine Ideologie der »Ordnungsschocks« (»*choques de ordem*«) und der »Nulltoleranz« (»*tolerância zero*«) getrimmt wurde, zurück ins »Ghetto«. Vor allem die Trupps der sogenannten Befriedungspolizei (UPP) versuchten seine kulturellen Manifestationen zu eliminieren. In Reaktion darauf begannen sich wichtige Funk-Stars nach dem Vorbild des Hip-Hops zu institutionalisieren, sich als zweckdienliche *cultural citizens* zu inszenieren und sich in staatliche Inklusionsstrategien der Favela einbinden zu lassen.

Die zentrale Gefahr für die Bewegung besteht nun eher darin, diskursiv in einen »guten« Funk, dessen Protagonist:innen als *cultural citizens* daran mitwirken, die Favela zu zivilisieren, und einen »bösen« Funk der Kriminalität und »kulturellen Barbarei« gespalten zu werden. In Zeiten, in denen staatliche Programmatiken, die die Favela erneut zu zivilisieren und zu normalisieren versuchen, nicht mehr nur auf repressive Maßnahmen gründen, sondern die Zweckmäßigkeit lo-

kaler Kulturen für ein »Regieren durch Community« entdeckt haben, ist der dabei zu beschreitende Grat jedoch schmal. Eine selbstermächtigende symbolische Repräsentation der Favela steht hier gegen eine kollaborative Mitwirkung an einer staatlichen Agenda, die neue Mittel zu operationalisieren versucht, »um auf die Subjektivität der Armen einzuwirken« (Cruikshank 1999: 83).

Allerdings deutet die Geschichte des Baile Funk's darauf hin, dass seine Verwandlung in eine instrumentalisierbare Soziokultur wenig wahrscheinlich ist. Denn mit Blick auf all die Transformationen, die »Musik, Tänze, Moden und Territorien« des Baile Funk's in den 40 Jahren seines Bestehens durchlaufen haben, gibt es vor allem *eine* Kontinuität – »seine Kriminalisierung. Hinzu kommt die unglaubliche Überlebensfähigkeit dieses Vergnügens und künstlerischen Schaffens, das auf einer permanenten kreativen Neuerfindung und auf dem hartnäckigen Beharren der in einfachen Vierteln lebenden Jugendlichen von Rio de Janeiro beruht, das Recht auf Glück zu bejahen«, so formulieren es Adriana Facina und Dennis Novaes (o.J.: o.S.) im *Dicionário de Favelas*, das den Namen von Marielle Franco, der bedeutendsten Favela-Aktivistin des frühen 21. Jahrhunderts trägt.

Bildserie 2: Die (Un-)Sichtbarkeit des Regierens der Favela I

Bild 1: Referentialität



Bilder 2 und 3: Inbesitznahme



Bilder 4 und 5: Paradoxie und Persistenz



Bilder 6 und 7: Kollektivität und Kollaboration





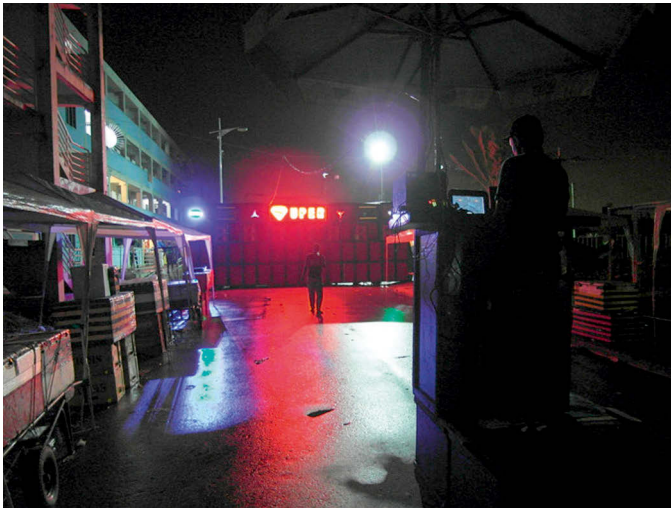
Bilder 8 und 9: Manifestation



Bilder 10 und 11: Parolen



Bilder 12 und 13: Aneignung und Transgression



Bilder 14 und 15: Intervention und Durchdringung



Bilder 16 und 17: Okkupation



Bilder 18 und 19: Präsenz



Die (Un-)Sichtbarkeit des Regierens der Favela: Biblektüre

Diese Bildserie 2 bewegt sich in den feinschattierten Grauzonen zwischen dem Sicht- und dem Unsichtbaren bzw. dem im Rahmen meiner Forschungen fotografisch Ab- und Nichtabbildbaren des Regierens der Favela. Sie thematisiert dies in der von Bilderverboten und Zugangsbeschränkungen gezeichneten Favela anhand von alltäglichen Spuren, Zeichen, Artefakten und vereinzelt auch von Praktiken, die mir zwischen 2010 und 2018 im urbanen Raum von Rio de Janeiro begegnet sind. Letztlich dreht sich die Serie um die Fragen, wie sich die Grenzen zwischen herrschenden und beherrschten Räumen sowie die Versuche, diese Grenzen zu verschieben, um Spielräume des Handelns zu erweitern (vgl. Prigge 1991: 106), im urbanen Raum manifestieren, wie sie in den abgebildeten Phänomenen sichtbar werden und wo sie unsichtbar bleiben.

Im Gegensatz zu den weitgehend kommentarlosen Bildserien 1 und 3 habe ich Serie 2 mit zehn textlichen Vignetten versehen, die einzelnen Bildpaaren zugeordnet sind. Dabei folge ich der These von John Berger, dass fotografierte Erscheinungen, die zu Sequenzen aneinandergereiht und so in einen Zusammenhang gestellt werden, Ideen generieren können, wenn wir quer durch sie hindurch lesen (Berger/Mohr 2000 [1982]: 128; vgl. Kap. 1.5). In der Serie habe ich die Gesamtsequenz aller ausgewählten Fotografien mit Ausnahme des alleinstehenden ersten Bilds in Paare unterteilt und diesen entsprechend der Ideen, die sie bei mir hervorgerufen haben, Begriffe zugeordnet. Die sie vertiefenden Vignetten auf den folgenden Seiten dienen dazu, diese Ideen zu entfalten und haben zugleich die Funktion, die fotografierten Erscheinungen zu kontextualisieren und so weitere Bedeutungsebenen zu erschließen. Sie reflektieren implizit auch die Fragen, wo Wissen und Imagination über das fotografisch Abbildbare hinausreichen, wie sich »bilderlose Zonen markieren« lassen (Huffschmid 2015: 422) und wie das Unsichtbare der Stadt, »die sich als Ganzes nicht zu erkennen gibt«, herausgearbeitet werden kann (Färber 2013: 207f.).

Bild 1: Referentialität

Das links im Bild über die Mauerkante gesprühte Graffito »*Deus, olhai meu povo da periferia*« (dt. Gott schau auf mein Volk aus der Peripherie) ist dem Song *O Povo da Periferia* (2002) von Ndee Naldinho, einem respektierten Oldschool-Rapper aus São Paulo entnommen, der zur ersten brasilianischen Hip-Hop-Generation gehört. Er singt darin:

»Die Menschen in der Peripherie sind seit langem verlassen, Bruder/Während die Menschen der Oberschicht/ihren Arsch mit Geld füllen/stecken die Menschen hier im Gift/Keine Arbeit, Hunger/der einzige Ausweg, den die Brüder finden/ist hier in der Peripherie die Welt der Kriminalität/Die Brüder wissen, dass sich Verbrechen nicht lohnt/aber sie sind gezwungen, in der Kriminalität zu leben, weil/es keinen anderen Ausweg gibt, Bruder/So möge Gott die Brüder schützen, die jetzt so hetzen müssen/Möge Gott die Menschen in der Peripherie schützen/Gott, schau auf mein Volk/aus der Peripherie [...].«

Die beiden kleinen Graffiti auf der Tür und dem Kasten aus Metall wiederum kommunizieren die Sehnsucht nach DG – »*sentiremos suas saudades*« (dt. wir werden dich vermissen) – und Mano, zwei von der Polizei erschossene *Comando-Vermelho*-Soldaten aus Manguinhos. Ein offenbar gezielt ausgelöschter, aber noch halbwegs lesbarer Schriftzug – »*Fora UPP*« – hingegen verbannt die Befriedungspolizei symbolisch aus der Favela. Benannt ist diese, und meine Fragen nach dem warum wusste von meinen Gesprächspartner:innen niemand befriedigend zu beantworten, nach dem südafrikanischen Freiheitshelden Nelson Mandela. Sein gemaltes Porträt begleitet ein doppelt deutbarer Willkommensgruß: »*Seja[m] bem vindos*«, mit einem fast absaufenden m, »sei[d] herzlich willkommen Nelson Mandela«. Als ein seriell in den Favelas abgestelltes Straßenmöbel wiederum ist der Schachbrett-Tisch im Bildvordergrund ein Erkennungsmerkmal für eine vorangegangene staatliche Urbanisierung. Das am oberen Rand der Tür zwar sehr klein, aber klar lesbar angebrachte *stencil* hingegen ist für mich nicht zu decodieren, sondern gibt Rätsel auf.

Beim Betrachten der Fotografie drängte sich mir mit Blick auf die Favela das Konzept der Referentialität im Sinne der Aneignung eines existierenden Kulturmaterials durch Praktiken wie Sampling, Parodie oder Zitat auf. Mit seiner Hilfe könnte ihr gesampelter Mix an kulturellen Zeichen und Zitaten, an Aneignungen und Hommagen, die zudem unterschiedlichste Typen von ›Held:innen‹ und Regierungsformen erinnern und reflektieren, gefasst werden.

Bilder 2 und 3: Inbesitznahme

Der Schriftzug »*a lei que faz é nos*«, der am ehesten mit »wie sind es, die das Gesetz machen« übersetzt werden kann, beherrschte in meinen ersten Forschungsjahren den oft benutzten Übergang von der Ausfallstraße zur Favela. Er verschwand mit deren Besetzung durch die Truppen der sogenannten Befriedungspolizei. Zuzuordnen ist er dem bis dahin herrschenden *Comando Vermelho*, dessen Anspruch auf souveräne Herrschaft über dieses Territorium er symbolisiert.

Die apodiktische Aussage nimmt das Territorium symbolisch in Besitz. Einen durch das Rote Kommando ebenfalls kommunizierten, eher gouvernementalen Stil der Machtausübung enthält hingegen die mit seinem Kürzel unterzeichnete Botschaft auf dem unteren Foto, das ich etwa 300 Meter weiter im Inneren der Favela aufgenommen habe. Sie befiehlt nicht, sondern bittet darum, an diesem Ort keinen Müll zurückzulassen (»*por favor, não jogue lixo neste local CV*«). Denn hier gedenkt die Gang mit »ewiger Sehnsucht« (»*saudade eterna*«) ihrem gefallenen Helden namens King.

Bilder 4 und 5: Paradoxie und Persistenz

Die in zwei Gang-beherrschten Favelas gemachten Fotografien zeigen den drachentötenden São Jorge. Jenseits seines katholischen Märtyrer- und Heiligenstatus wird der in Rio äußerst beliebte Heilige Georg in den afrosynkretistischen Religionen Umbanda und Candomblé mit Oxóssi bzw. Ogum assoziiert, den *Orixás* (dt. Göttern) der Jagd und des Krieges. Darauf verweist das sein Abbild auf dem T-Shirt über der Wäscheleine untertitelnde »*Guerreiro*« (dt. Krieger).

Die Paradoxie in diesem Foto liegt in der direkten Nachbarschaft eines aufgesprühten Logos des militarisierten *Comando Vermelho* – »C. V« – und eines Abbildes des kriegerischen Heiligen, den in Rios Favelas besonders die Gläubigen der Umbanda verehren. Denn von dieser Religion konvertierten die herrschenden *traficantes* seit den 1990er Jahren nach und nach zur Pfingstbewegung. Diese aber verdammt die afrobrasilianische Religion als des Teufels und brachte die Drogengangs dazu, sie zu verbieten und aus der Favela zu verbannen. Die mit Gewalt betriebene religiöse ›Reinigung‹ der Favela, so lässt auch das abblättern erhaltene São-Jorge-Mural im unteren Foto vermuten, scheint an die Grenzen eines in der ›Schwarzen Favela‹ noch vitalen Volksglaubens zu stoßen, der seine Götter schon zu Zeiten der Sklaverei durch katholische Heilige camouffiert hat. So scheint in diesen Fotos die Persistenz einer historisch verankerten religiösen Praxis auf, die gezwungenermaßen klandestin agiert, im Fall sich ändernder Herrschaftsverhältnisse aber jederzeit wieder rekonstituiert werden könnte.

Bilder 6 und 7: Kollektivität und Kollaboration

»*Mutirão de Limpeza na*« ist im linken Foto auf dem halb eingefalteten Banner noch zu lesen, das quer zu zwei Gebäuden einer brachgefallenen und danach zum irregulären Wohnen angeeigneten Fabrikanlage im Complexo de Mangueiras gespannt ist. Der Begriff der *mutirão* bezeichnet die in vielen Favelas noch lebendige ländliche Tradition der gegenseitigen Selbsthilfe (vgl. Kap. 2). Sie hat die oftmals von ländlichen Zugewanderten vorangetriebene kollektive Selbstkonstruktion der Favelas überhaupt erst ermöglicht und wurde hier offenbar für eine gemeinschaftliche Aktion der Reinigung (port. *limpeza*) aufgerufen.

Das Foto rechts hingegen zeigt ein Wandbild des 2002 verstorbenen Sebastião Teodoro, des emblematischen und historisch bedeutendsten Ortspräsidenten von Pavão-Pavãozinho, einer hoch über der Copacabana thronenden und seit vielen Jahrzehnten etablierten Favela in Rios reicher Südzone. Gestaltet hat es der lokale Graffiti-Künstler ACME als Bestandteil eines von der *comunidade* initiierten und mit Geldern des Urbanisierungsprogramms PAC finanzierten Freilichtmuseums zur Geschichte und Kultur der Favela (i.O. *Museu de Favela*), dessen erster Präsident er zugleich war.

Das offenbar nachträglich auf das Wandbild gesprühte »*Deus é fiel*« (dt. Gott ist treu) ist in Rio und besonders in den Favelas allgegenwärtig. Der Spruch zielt viele T-Shirts, Autos, Wände oder als Tattoos auch menschliche Körper, etwa von »Soldaten« des *Comando Vermelho*, und dies quer zur Mitgliedschaft in einer der in Rio zahlreich miteinander konkurrierenden Christengemeinschaften.

Über Teodoros Porträt ist ein Infobanner gespannt, das Auskunft über die zweite große Bewohnerschaftsversammlung des Urbanisierungsprogramms PAC gibt. In dieser, so verheißt die Botschaft, soll öffentlich diskutiert werden, »was noch getan werden muss« (»*o que ainda precisa ser feito*«). Anders als die traditionelle Botschaft der kollektiven Selbsthilfe angesichts eines abwesenden Staates im oberen Bild verweist dieses Foto auf eine feingliedrige Verästelung von staatlichen und gemeinschaftlichen Akteuren des Regierens der Favela in vielfältige Formen der Kollaboration.

Bilder 8 und 9: Manifestation

Die alltägliche Präsenz eines die Favela in den vergangenen drei Jahrzehnten maßgeblich prägenden Akteurs – des *comandos* respektive der Drogengang – bleibt in den Fotografien unsichtbar oder lässt sich zumindest nur anhand hinterlassener Spuren erschließen. Denn die auf Androhung und Ausübung von Gewalt basierende Herrschaft der Gangs beinhaltet das Verbot, sie mitsamt ihren sozialen und ökonomischen Praktiken fotografisch abzubilden. Gleichwohl manifestiert sich ihre Territorialherrschaft nicht nur in zeichenhaften Spuren – die schon in bisheri-

gen Bildern zu dechiffrieren waren –, sondern auch, wie auf diesen beiden Fotos ersichtlich ist, in der Materialität der Favela.

Das obere Bild zeigt einen professionell gemauerten und gefliesten Swimmingpool im öffentlichen Raum der Favela, den ihre Bewohnerschaft ohne Zugangsbeschränkung oder finanziellen Beitrag benutzen kann. Den Pool hat der lokale Drogenboss von seinen ›Soldaten‹ als Geschenk an die Gemeinde errichten lassen, die dieses gebührend zu schätzen wusste. Später wurde er auf sein Betreiben hin in ein staatliches Urbanisierungsvorhaben integriert. Seinen Wunsch, den Pool zu erhalten, vermittelte für ihn der Ortsvereinspräsident an die planenden Behörden.

Das untere Bild markiert eine weniger konsensuale Intervention der Gang in die materielle Struktur der Favela. Die Betonblöcke, die hier auf eine neu errichtete öffentliche Straße montiert sind, unterbinden die Zufahrtsmöglichkeit Favela-externer Fahrzeuge bis hin zu Polizeipanzern in das Kerngebiet der Siedlung. Ironischerweise verkündet das über die illegale Barrikade gespannte Banner eine »Soziale Aktion – Einlösung der Bürgerschaft, Steuerbefreiung, Dokumente, Arbeitsausweis« und ein medizinische Augentests und kostenlose Brillen vermittelndes »*projeto novo olhar*« in Kooperation der Landesbehörden mit der Stiftung *Leão XIII*. Diese wiederum wurde schon 1946 von Rios Stadtverwaltung und der katholischen Kirche gemeinsam gegründet und weist tief in die Geschichte eines disziplinären Regierens der Favela durch die bürgerliche Gesellschaft. Die Stiftung versorgte etablierte Favelas ohne Rechtsanspruch mit Basisinfrastrukturen und gründete dort in paternalistischer Manier Ortsvereine, die nicht die Interessen der Bewohnerschaft vertraten, sondern als Agenturen klientelistischer Tauschhandel und als verlängerte Arme der Behörden fungierten (vgl. Kap. 2.1).

Die eine staatliche Urbanisierungsintervention überdauernde Existenz der beiden Artefakte, die das *comando* in die Favela betoniert hat, machen dessen anhaltende, für Außenstehende und Behörden im allgemeinen klandestine Machtposition sichtbar, sie manifestiert sich ihnen.

Bilder 10 und 11: Parolen

»*Lutamada*«, also bewaffneten Kampf (port. *luta armada*) verheißt das ansonsten friedfertige, eine lesende Person zeigende Logo des gleichnamigen Hip-Hop-Kollektivs auf blutroter Flagge im oberen Bild (vgl. Kap. 4.2). Im unteren Banner sind die Rollen zwischen Text und Bild eher andersherum verteilt: Während eine zur Faust geballte Hand in kämpferischem Rot-Schwarz ein Mikrofon wie eine Waffe hält, verweisen die textliche Parole – »Der Funk ist keine Modeerscheinung, sondern eine Notwendigkeit« – und der Name »*APAFunk Associação dos Profissionais e Amigos do Funk*« (dt. Verein der Profis und Freunde des Funks; vgl. Kap 4.1) eher auf eine zivilgesellschaftliche und gewerkschaftsartige Organisation der Protagonist:innen einer die Favelas prägenden Populärkultur.

Parolen, die radikale Botschaften an klassische *Citizenship*-Strategien wie autodidaktische Bildung oder Gründung einer Berufsgenossenschaft koppeln, stehen jedenfalls aus den traditionellen Formen politischer Kommunikation in der Favela heraus. Sie deuten auf eine Transformation ihrer politischen Handlungsmacht, weg von der eher klammheimlichen Strategie des »stillen Vordringens« (Asef Bayat) hin zu einer expliziten Politik der Einforderung bürgerlicher Rechte. Bezeichnenderweise entstanden beide Fotos auf dem *Fórum Social Urbano*, das Rios urbane Bewegungen für ein »Recht auf die Stadt« im März 2010 parallel zum *World Urban Forum* der UN-Habitat ausgerichtet haben. Es bot auch politisierten Favela-Kollektiven wie *Lutarmada* und *APAFunk* eine Bühne, um mögliche Wege zu einer nicht-kapitalistischen und radikaldemokratischen, auf Prinzipien sozialer Gerechtigkeit und kultureller Vielfalt gründenden Stadt zu diskutieren. Das Forum mündete in einer *Carta do Rio de Janeiro* mit dem Titel »In den Stadtvierteln und in der Welt, im Kampf für das Recht auf Stadt, für Demokratie und urbane Gerechtigkeit«.

Bilder 12 und 13: Aneignung und Transgression

Beide aus verschiedenen Perspektiven in einem zeitlichen Abstand von etwa sechs Stunden am gleichen Ort aufgenommenen Fotos zeigen die Vorbereitungen für eine Funkparty im Complexo de Manguinhos. Kurz nach der Aufnahme des unteren Bildes begannen Abertausend Besucher:innen auf den wöchentlich vom lokalen Boss des *Comando Vermelho* ausgerichtete *baile* zu strömen. Sie tanzten bis in die Morgenstunden zu einem ohrenbetäubend lauten Funk, den im Lauf der Nacht ein gutes Dutzend DJs auflegten. An bis zu 400 Verkaufsständen, die die Wege zu den beiden Bühnen säumten, konnten die Gäste währenddessen ihren Hunger oder Durst stillen. Das Ereignis selbst – die Party – war für mich nicht abbildbar, da die *Comando*-Soldaten dort mit ihren Kriegswaffen aufliefen, die sie selbst beim Tanzen fest umklammert hielten oder triumphalisch in die Höhe reckten.

Die Nichtabbildbarkeit dieses Spektakels lenkte den fotografischen Blick auf dessen Infrastruktur: Das obere Bild zeigt den Aufbau der straßenbreiten Lautsprecherwand auf einem jüngst urbanisierten Areal der Favela, dessen Asphaltstraßen sich die Gang für ihre illegale Party aneignete. Im Hintergrund ist eine zumeist von Crack-Konsumierenden beanspruchte Brache zu sehen, die aus der mehrjährigen Zeitlücke zwischen dem Abriss der prekären Bauten einer jüngeren Landbesetzung und dem längst versprochenen Baubeginn eines öffentlichen Wohnkomplexes entstanden war. Unten lassen sich neben dem Bühnen-Equipment und dem gerade stattfindenden Soundcheck professionell aufgereihete Verkaufsstände und im Hintergrund ein neuer Apartmentblock erkennen, der auf dem Areal einer geräumten irregulären Besiedlung vom Staat errichtet worden war.

Offensichtlich ist die hochgradige Professionalität der erkennbaren Sound- und Versorgungsinfrastrukturen, die eine äußerst effiziente Organisation dieses Massenevents durch das lokale *Comando Vermelho* aufscheinen lässt. Aus Sicht des urbanen Bürgertums stand diese eintrittsfreie Party, deren immense Lautstärke die Wochenendnächte einer ganzen Stadtregion mit Funk aus der Favela beschallte, für eine irreguläre Rauman eignung ebenso wie für eine illegitime Transgression, die Grenzen des moralisch oder rechtlich Zulässigen vermeintlich überschreitet. Nicht zuletzt mit Blick auf die Anziehungskraft der Party auch für Jugendliche aus bürgerlichen Stadtvierteln galten ihre Protagonist:innen als *transgressors* im juristischen Wortsinn des Bruchs von Gesetzen ebenso wie in der moralischen Bedeutung des sich Versündigens.

Bilder 14 und 15: Intervention und Durchdringung

Die in der Rocinha (oben) und im Complexo de Manguinhos (unten) entstandenen Fotos bilden zwei sehr unterschiedliche Facetten ab, in denen sich das gigantische Urbanisierungsvorhaben PAC (vgl. Kap. 3.1 und 6.2) im materiellen Raum der Favela manifestiert hat. Oben ist zu sehen, wie dessen PR auf einem traditionellen Kommunikationsmedium der Favela – dem gemalten Wandbild – in maximaler Verknappung und nur bedingt systematisch seine der Bewohnerschaft zugewandten Aktionsfelder »Sportkomplex, Kulturzentrum, Sport, Gesundheit, Kindertagesstätte, Lebensqualität« und »Eröffnung der Straße 4« für den Zeitraum von 2007 bis 2010 kommuniziert (das Foto ist von 2010). Im unteren Bild (von 2011) erschließt sich dagegen ein völlig anderer Interventionsgestus von PAC. Es zeigt die monströse Betonkonstruktion einer aufgestellten Bahntrasse, deren Bau gewachsene Raumstrukturen und Wohnhäuser der Favela, die im Hintergrund noch als Ruinen zu erkennen sind, großflächig zerstört hat.

Die Fotos symbolisieren so die beiden Pole eines repräsentativen Großvorhabens des damaligen Präsidenten Lula da Silva. Dessen Maßnahmen haben auf eine sehr gegensätzliche Weise in den Sozialraum der Favela interveniert und ihn durchdrungen. Einer kleinteiligen Aufwertung öffentlicher Infrastrukturen im Sinne der Bewohnerschaft stand dabei ein Großprojekt-Modernismus gegenüber, der gewachsenen Sozialraum zerstört und ohne erkennbaren Nutzen immense Mittel verschlungen hat.

Bilder 16 und 17: Okkupation

Ab den späten 1980er Jahren militarisierten sich wechselseitig die Drogengangs und die sie bekämpfenden Operationen der militärpolizeilichen Spezialeinheit. Diese drangen immer nur temporär und gewaltsam in die Favelas ein, um die über ihre Territorien herrschenden *comandos* nadelstichartig zu bekriegen, besetz-

ten aber die Siedlungen nicht. Während diese Gewaltstrategie in ihren Kernbestandteilen bis heute anhält, symbolisieren die beiden Fotos von 2012 (oben) und 2013 (unten) die in den frühen 2010er Jahren zu dieser ›Normalität‹ herrschende Ausnahmesituation einer dauerhaften Okkupation der Favelas durch staatliche Repressionsorgane.

Das obere Bild zeigt eine Alltagssituation infolge der Invasion des Complexo de Alemão durch reguläre Truppen der brasilianischen Marine, die in eine mehrmonatige militärische Okkupation mündete. In tagelangen Schusswechseln hatten die kriegsbewaffneten Truppen das bis dahin herrschende *Comando Vermelho* verjagt. Der dauerbewachte Stützpunkt, den die beiden Soldaten hier einnehmen, besetzt den höchstgelegenen Ort, von dem sich der gesamte Complexo de Alemão überblicken lässt und ruft die Assoziation des Feldherrenhügels hervor. Ebenfalls befindet sich dort die Bergstation einer von PAC errichteten Seilbahn, die den riesigen Siedlungskomplex in mehreren Stationen verkehrlich erschließt. Die auf das Militär folgenden Truppen der ›Befriedungspolizei‹ (UPP), die das untere Foto auf einer Patrouille im Complexo de Manguinhos zeigt, waren erstmals dauerhaft innerhalb der Favelas stationiert und sollten diese durch ein partnerschaftliches *community policing* ›befrieden‹.

Auf den Fotos vermittelt allerdings der pure Anschein der körperlichen und räumlichen Präsenz beider staatlichen Repressionsorgane kaum den Eindruck, als würde sich die ›Befriedungspolizei‹ (unten) durch ein bewohnernahes *policing* vom Charakter einer militärischen Okkupation (oben) unterscheiden. Eher im Gegenteil scheinen sich beide Organe bezogen auf ihre Kriegsbewaffnung, ihre schusssicheren Uniformen und ihren patrouillierenden Gestus zu gleichen. Entsprechend verknüpften viele Ortsansässige den Habitus der UPP eher mit einer Okkupation als mit einer Befriedung. Für mich als einem erkennbar weißen Ausländer wiederum waren beide staatlichen Gewaltakteure im Gegensatz zu den *comandos* fotografierbar, wie die sie frontal und aus der Nähe fokussierenden Fotografien demonstrieren. Dagegen reagieren Uniformierte auf sie fotografierende Bewohner:innen, so ist in der Favela allseits bekannt und habe ich selbst beobachtet, oft mit Gewalt.

Bilder 18 und 19: Präsenz

Seit dem politisch motivierten Mord an der emblematischen Menschenrechtsaktivistin und Stadträtin Marielle Franco aus dem Complexo de Maré im März 2018 prangt der Slogan *Marielle presente* (dt. gegenwärtig) auf unzähligen Wänden, Bannern, Plakaten, Stickern oder Fahnen in Rios urbanem Raum (vgl. Kap. 3.3). Das obere Foto zeigt eine riesige Fahne mit Francos Antlitz auf der Demonstration der feministischen Protestbewegung *#EleNão* (dt. Er nicht), die am 29. September 2018 in 26 brasilianischen Städten stattfand. Allein in Rio protestierten auf diesen größten feministischen Demonstrationen in der Geschichte des Landes wohl 200.000

Menschen gegen den rechtsradikalen Jair Bolsonaro, der damals kurz vor der Wahl zum brasilianischen Präsidenten stand. Jenseits der dort allgegenwärtigen Präsenz von Marielle Franco traten auf ihrer ausschließlich von Frauen bestrittenen Abschlusskundgebung im repräsentativen historischen Stadtkern viele Schwarze Protagonistinnen aus der Favela als Lyrikerinnen, Musikerinnen oder Aktivistinnen öffentlich in Erscheinung.

Auch das untere Foto vermittelt die politische Bedeutung und Präsenz von Marielle Franco als eine die Favela repräsentierende Aktivistin – hier allerdings im *Museu de Arte do Rio*. Dieses Kunstmuseum Rio eröffnete 2013 mit Blick auf die globalen Megaevents als eine Hochkulturinstitution mit internationaler Ausstrahlung und verheißt auf seiner Webseite »eine transversale Lesart der Geschichte der Stadt, ihres sozialen Gefüges, ihres symbolischen Lebens, ihrer Konflikte, Widersprüche, Herausforderungen und sozialen Erwartungen«. Die auf dem Foto sichtbare, in die Eingangshalle des Museums montierte und bereits von der Straße aus zu erblickende Installation ist ein Produkt des Kollektivs *Projeto Morrinho*, das auf einen modellhaften Nachbau der Favela Pereira da Silva durch den damals 14-jährigen Nelcirlan Souza de Oliveira zurückgeht. Schon 1997 begann dieser gemeinsam mit anderen Jugendlichen, mit Alltagsmaterialien immer größere Favela-Modelle zu bauen, bis diese schließlich einer internationalen Kurator:innen-Szene auffielen und seither auf bedeutenden Kunstausstellungen weltweit gezeigt wurden. Aus der Initiative entstand schließlich eine verzweigte Kultur-NGO, die neben künstlerischen und filmischen Produktionen auch Jugendbildungsarbeit und gemeinnützigen Favela-Tourismus betreibt.

Mit Blick auf beide Fotos bezieht sich der Begriff der Präsenz so nicht nur auf die globale Ausstrahlung von Marielle Franco als politischer Figur, sondern auch auf eine internationale Strahlkraft von politischen Akten und künstlerischen Produktionen aus der Favela, die die ihnen historisch aufgezwungenen Grenzen längst bis hin zu weltweit bedeutsamen Politikereignissen und Hochkulturinstitutionen überschritten haben.

5. »Ich wollte die Favela zu einem besseren Ort machen«: biografische Erinnerungen einer Aktivistin

Das folgende Kapitel gründet auf fünf biografischen Interviews, welche ich zwischen 2003 und 2017 mit einer langjährigen Favela-Aktivistin geführt habe, die ich im weiteren Maria nenne. Wir haben uns darauf verständigt, alle darin enthaltenen Personennamen zu anonymisieren, weil der Text sehr persönliche Angaben enthält, von denen einige zudem Marias Sicherheit gefährden könnten. Da alle sensiblen Ereignisse jahrelang zurückliegen, schien es uns dagegen vertretbar, die vorkommenden Orte und Institutionen in ihren Klarnamen zu belassen, um sie nicht fiktionalisieren zu müssen. Die anderthalb- bis dreistündigen Interviews fanden 2003, 2005, 2010, 2012 und 2017 statt, drei davon in Rio, eines in Berlin und das letzte in einer westafrikanischen Stadt, in der Maria zu dieser Zeit lebte.

Das Kapitel dokumentiert weniger eine klassische Biografieforschung, als es mit Blick auf den inhaltlichen Fokus des Buches darauf zielt, das Politische der Favela möglichst dicht entlang der fast fünf Dekaden umfassenden Erinnerungen einer ihrer maßgeblichen Aktivistinnen zu rekonstruieren. Die biografischen Aspekte liefern das erforderliche Hintergrundwissen, um Marias Erzählungen in den sozialen und politischen Raum der Favela im Verhältnis zur Gesamtstadt einordnen zu können. Wegen des persönlichen Fokus des Kapitels lag mir hier besonders daran, keine Selektionen oder Deutungen vorzunehmen, die seine Protagonistin als falsch oder übergriffig wahrnehmen könnte. Daher habe ich die erste Fassung auf Portugiesisch übersetzen und von Maria lesen lassen, um es gemeinsam mit ihr zu diskutieren. Grundsätzlich war sie mit meinen Problematisierungen einverstanden und sie korrigierte lediglich kleinere inhaltliche Unschärfen oder Lücken. Marias Korrekturen sind in die vorliegende Version eingeflossen.

5.1 Die Familie: ein Spiegel des sozialen Kosmos der Favela

»SL: Mir erscheint deine Familie wie ein Spiegel des sozialen Kosmos der Favela. Einer deiner Brüder wurde als Bandit ermordet, ein anderer ist ein bodenständiger Arbeiter, ein weiterer lebt als teilweise obdachloser Drogen-User am äußersten Rand der Gesellschaft. Eine Schwester war zweimal mit später ermordeten Banditen verheiratet, ist jetzt alleinerziehend und konsumiert immer wieder harte Drogen. Die zwei jüngsten Schwestern sind mit einem Polizisten beziehungsweise einem Milizionär verheiratet und wohnen nicht mehr in der Favela. Und du hast an der Universität studiert und bist eine intellektuelle Aktivistin der Favela. Maria: [lacht] Ja, so ist es, manchmal sage ich zu meiner Schwester, ich weiß nicht, warum ich diesen Weg der Einsamkeit gewählt habe. Mein Glück ist, dass ich es heute nicht mehr so empfinde. Aber es hatte einen sehr hohen Preis. Manchmal, wenn ich mich sehr einsam gefühlt habe, habe ich mich gefragt, ob es nicht besser gewesen wäre, dort an den Ecken [als den Aufenthaltsorten der Gangs, SL] zu bleiben. Ich fühle mich manchmal sehr draußen, draußen aus der Familie, aus dem Kontext, das ist ein sehr großes Opfer für mich. Ich bin draußen, ich spreche eine andere Sprache.« (Interview 2010)

1961 geboren, verbrachte Maria die ersten Jahre ihres Lebens in Nova Holanda, einer *comunidade* innerhalb des Complexo de Maré. Als eine der größten Favela-Agglomerationen in der industriellen Nordzone liegt Maré zwischen der vom Flughafen in das Stadtzentrum führenden Autobahn und dem Highway der Avenida Brasil in Fußentfernung zur Guanabara-Bucht und zur Ilha do Fundão (dt. Fundão-Insel), die Rios Bundesuniversität (*Universidade Federal do Rio de Janeiro*) beherbergt.

Als Maria mir über ihre frühe Kindheit erzählte, in der ihre Mutter sie zusammen mit vier älteren Brüdern und ihrer ein Jahr jüngeren Schwester Christina alleine aufzog, lebte sie seit drei Jahren in einer westafrikanischen Metropole, in der sie und ihr Ehemann an der Universität arbeiteten. Sie verglich ihre Kindheits-erinnerungen mit ihren Beobachtungen in einigen irregulären Siedlungen dieser Stadt:

»Das Konzept der Freundschaft in der Favela, das Konzept der Familie in meiner Kindheit waren sehr stark. Meine Familie war nicht nur meine biologische Familie. Es war sehr ähnlich mit dem, was ich hier in Afrika erlebe, wir waren alle Geschwister, alle Nachbarinnen waren Tanten. In Nova Holanda gab es für mich eine Oma, Geschwister, die Mutter und eine Vaterfigur.« (2017)

Ihren biologischen Vater kannte Maria zu dieser Zeit nicht, er begegnete ihr erst, als sie bereits 15 Jahre alt war. Der diese positiven Erinnerungen an ein erweitertes Familienleben kontrastierende Erzählstrang über ihre frühe Kindheit reflektierte die Armut ihrer Familie: »Es gab Jahre, in denen wir fünf Tage in der Woche

Hunger litten.« (Ebd.) Nur mithilfe institutionalisierter Essensschenkungen etwa durch die lokale Polizeistation, die jeden Nachmittag die Reste ihrer Mahlzeiten an Bedürftige verteilte, konnte Marias Mutter ihre Kinder ernähren. Diese existenzielle Abhängigkeit existierte auch eine Dekade später noch, als die Familie in den Morro da Mangueira umgezogen war, eine näher am Stadtzentrum gelegene und wegen ihrer Sambaschule berühmte Favela. Dort waren es Handelstreibende auf dem nahegelegenen Wochenmarkt, die gegen Ende des Tages Übriggebliebenes verschenkten. »Es ist der Knochen eines Rinds, der übrigbleibt, der eigentlich für einen Hund ist. Wir nahmen alles, aßen es mit Kartoffeln. So war das Leben, der Instinkt des Überlebens.« (Ebd.)

Dem erweiterten Familienleben in Nova Holanda wurde Maria entrissen, als sie gegen den Willen ihrer Mutter im Alter von sechs Jahren wie all ihre Geschwister in ein Erziehungsheim verbracht wurde – ihre vier Brüder in ein Jungen-, sie und Christina in ein Mädchenheim. Leute aus der Nachbarschaft, so erklärte sie sich den Vorfall, mussten ihre Mutter bei einer Behörde angezeigt haben. Denn diese war nicht nur alleinerziehend – das hätte offiziell schon genügt, um ihr die Kinder wegzunehmen –, sondern arbeitete zudem als Prostituierte.

Bereits diese Erzählung offenbart die Ambivalenz einer gleichsam durchlöcher-ten Gemeinschaft, die sich durch Marias Blick auf das Alltagsleben der Favela zog. Zum einen erschienen darin Menschen aus der Nachbarschaft als solidarische Mitglieder einer erweiterten Familie, die auch Verantwortung für die Kinder von Anderen übernahmen. Zum anderen erwies sich diese Solidarität als unzuverlässige, jederzeit durch Verrate erschütterbare Praxis. Der hier vermutete Verrat bewirkte einen drastischen biografischen Einschnitt, der Marias weitere Kindheit prägte. Zusammen mit ihrer Schwester Christina verblieb sie sieben Jahre im Heim, aus dem sie erst kurz vor ihrem 14. Geburtstag verwiesen wurde, so erzählte sie, weil sie die Direktorin geohrfeigt hatte. Sie konnte zu ihrer Mutter zurückkehren, die sie jahrelang nur bei Besuchen und in den zuhause verbrachten Schulferien gesehen hatte.

Voller Respekt für ihre Mutter erzählte Maria, dass diese im Alter von 14 Jahren mit ihren Geschwistern aus dem ländlichen Minas Gerais nach Rio gekommen sei, nachdem ihr Vater gestorben war und ihre Mutter die Familie nicht mehr hatte ernähren können. Marias Mutter hatte keine Schule besucht und war bis zu ihrem Lebensende Analphabetin geblieben. Ohne jegliche Netzwerke und Schulbildung auf sich allein gestellt, begann sie ihren Lebensunterhalt durch Prostitution an einer nahegelegenen LKW-Raststätte zu verdienen. Sie habe mehr verdient als ihre älteren Geschwister, deren handwerkliches Können als Schuster oder Schneiderin kaum ihr Überleben habe sichern können. »Innerhalb des Möglichen war sie eine optimale Mutter. [...] Sie war eine schöne Frau, Analphabetin mit einem Haufen Kinder, die sie hätte verlassen können, die sie aber nicht verlassen hat, die sie in die Prostitution, ihre eigene Arbeit, hätte schicken können, es aber nicht gemacht

hat.« (2017) Als sich ihr Bruder Pedro dem Banditentum zugewandt habe, habe sie ihn nicht dabei unterstützt, obwohl er weiterhin bei ihr gelebt und die Familie aus seinen Einkünften als Drogenhändler mit Essen versorgt habe.

Das Kinderheim der 1964 gegründeten und bis heute existierenden Stiftung FUNABEM empfanden Maria und ihre Geschwister als ein durch alltägliche Gewalt und sexuellen Missbrauch geprägtes Gefängnis (siehe unten). Pedro sei dort zum Kriminellen erzogen worden, habe es erst im Alter von 18 Jahren verlassen dürfen und sei danach schnell zum lokalen Manager (i.O. *gerente*) der Drogengang aufgestiegen. Maria selbst sei es im Heim gelungen, eine Mädchengang anzuführen, um sich gegen die teilweise sexuellen Gewaltübergriffe von Älteren und Erzieher:innen zu verteidigen. Ihre Schwester habe sich hingegen als Geliebte stärkeren Mädchen unterworfen.

»Wir haben es nur als Gruppe geschafft zu überleben, es war unmöglich, im Heim allein zu bleiben, genauso wie in der Favela. [...] Das Leben in der Favela bringt dich dazu, zusammen zu sein, du musst dich zusammentun. Dieses Wissen ist für Überlebensfragen in der Favela zentral, denn du musst sehr schnell denken, um zu überleben. Du hast nicht den Luxus, morgen nachzudenken, du musst quasi gestern nachgedacht haben, um heute leben zu können.« (Ebd.)

Fast in typologischer Form veranschaulichte Maria hier unterschiedliche Überlebensstrategien in der Favela: Diejenige ihrer Schwester lag darin, sich herrschenden Zwängen und mächtigen Individuen zu unterwerfen, um ihren Schutz zu erhalten, ihre eigene hingegen bestand darin, als Anführerin Kollektive zu organisieren, um sich mit ihrer Hilfe gegen Zwang und Unterdrückung wehren zu können. Beide Strategien, so sieht es Maria, hätten ihr jeweiliges weiteres Leben geprägt.

Während Marias Zeit im Heim war die Mutter zweimal gezwungen, ihren Wohnort zu wechseln. 1971 fiel ihr Haus in Nova Holanda der Strategie des Militärregimes zum Opfer, die Favela möglichst systematisch zu zerstören. Zwischen 1968 und 1975 wurden dabei über 100 Favelas vernichtet und der Wohnraum einer Viertelmillion Menschen planiert (vgl. Kap. 2.2). Diese mussten meist in neue Siedlungen mit einem minimalen Wohnkomfort umziehen, die das Soziale Wohnungsunternehmen des Staates Guanabara (i.O. *Companhia de Habitação Popular do Estado da Guanabara*, COHAB) in weit von der Kernstadt entfernten geografischen Peripherien der Metropolregion errichtete. Marias Mutter erhielt ein solches COHAB-Apartment im damaligen Vorort Engenho da Rainha. Obwohl sie dort nur kurz bleiben konnte, erinnerte sich Maria, die den Ort mochte, noch an die Nummer dieser Wohnung. »Meine Mutter schaffte es dort nicht, genauso wie ich es auch jetzt wieder bei meiner Schwester sehe. Sie konnte die Rechnungen für die Nebenkosten, für Wasser, Müll und Strom nicht bezahlen.« (2010) Da diese Kosten in der irregulären Favela nicht anfallen, können viele ärmere Familien offizielle Wohnungen auf dem *asfalto* selbst dann nicht halten, wenn sie diese als kostenfrei-

en Ersatz für ihr vom Staat zerstörtes Haus bekommen. Interessant sind hier die historischen Parallelen. War Marias Mutter ein Opfer der Favela-Vernichtungen des Militärregimes, resultierte im Jahr 2010 das im Effekt gleiche Problem ihrer Schwester Christina aus der Urbanisierung durch das PAC-Programm (vgl. Kap. 3.1 und 6).

»Deshalb tauschte meine Mutter 1974 das Apartment für ein Häuschen in der Mangueira ein.« (2012) Nach der Entlassung aus dem Heim »begannen wir erstmals in einer Favela auf dem Hügel zu wohnen, denn Maré war eine Favela der Niederung. Ich war entsetzt, denn mir kam sie noch hässlicher vor als Maré. Ich wollte nicht auf dem Hügel wohnen, denn ich war keine Ziege [lacht].« (Ebd.) Der Tausch erwies sich zudem als schlechtes Geschäft, denn das neue Haus war aus Holz, Lehm und Dachziegeln zusammengebastelt und lief bei jedem stärkeren Regen mit Wasser voll, so dass es dann besser war, im Freien zu schlafen.

Die Mutter hatte zwischenzeitlich noch zwei Töchter bekommen, mit einem Mann, der zwar in diversen Jobs arbeitete, aber als Drogen-User bald im Gefängnis landete und danach verschwand. Zu dieser Zeit, im Alter von 15 Jahren, lernte Maria ihren Vater kennen. Sie erinnerte dies so, dass er sie zufällig aus der Schule kommen sah und sie wegen ihrer körperlichen Ähnlichkeit zu ihm nach dem Namen fragte. Der Vater, den ihre Mutter viele Jahre vorher verlassen hatte, lebte als höherer Angestellter der Universitätsverwaltung in der formellen Stadt. Da ihn die Lebensbedingungen seiner beiden Töchter Maria und Christina entsetzten, brachte er sie bei seiner Schwester unter. Obwohl er dieser ein Wohngeld zahlte, so Maria, ließ diese Tante die beiden Nichten ab fünf Uhr morgens stundenlang für sie arbeiten, bevor sie zur Schule gehen durften. Während Christina deshalb zur Mutter zurückkehrte, blieb Maria bei ihrer Tante, weil sie ein Ziel verfolgte und ihre Situation als Interessensbeziehung deutete: »Ich wollte lernen und dort gab es Bedingungen dafür.« Auf meine Frage, ob sie sich nicht ausgebeutet gefühlt habe, antwortete sie: »Ich war da entspannt; entspannt, weil jeder Sklave seine Form der Freiheit sucht.« (2017) Sie habe frühmorgens ihre Zwangsstunden abgearbeitet, sei danach zur Schule gegangen und habe sich am Nachmittag in die Stadt geflüchtet.

Als der Vater allerdings ihre schlechte Behandlung registrierte, brachte er Maria bei seiner Mutter unter. Trotz der ärmlichen Bedingungen, in denen ihre Oma lebte, erinnerte Maria die bei ihr verbrachte Zeit als die beste ihres Lebens, denn sie durfte nun ohne weitere Verpflichtungen lernen und zur Schule gehen. Als die Oma aber einem plötzlichen Herztod erlag, musste die nun 17-jährige in die Mangueira zurückkehren. Die um ein Jahr jüngere Christina war da bereits schwanger von einem lokalen Drogenboss, den sie schließlich heiratete. Maria deutete es als »Glücksfall«, dass dieser nur wenige Jahre später im Bandenkrieg ermordet wurde. Denn er habe Christina bis hin zu einem lebensgefährlichen Messerstich, dessen Narbe sie heute noch zeichne, durchgängig gewalttätig misshandelt.

Während Maria die Schule besuchte und sich kulturell und politisch außerhalb der Favela zu organisieren begann, verfestigten sich auch die ganz anderen Lebenswege ihrer Geschwister. Pedro, dem jüngsten der vier Brüder, dem sie emotional sehr nahestand, entwickelte sich zu einem regionalen Gangsterboss, der zu den Gründern des *Comando Vermelho* zählte. Als er aus der Mangueira fliehen musste, weil dort eine verfeindete Familie die Macht erobert hatte, übernahm er die Geschäfte in der fast 40 Kilometer entfernten Siedlung Vila Kennedy, die die COHAB 1964 für Vertriebene aus den vom Staat geplanten Favelas errichtete hatte. Dort wurde Pedro 1987 ermordet, weil er dem *comando* eine Ladung Kokain nicht habe bezahlen können, so Maria, die ihm sein eigener Bruder gestohlen habe. Sie selbst habe zu dieser Zeit bei Pedro gelebt und die Vila Kennedy nach dem Mord verlassen müssen.

Der den Mord verschuldende und daher aus der Familie verstoßene T., den sie als Ältesten wegen seiner helleren Hautfarbe den »weißen Bruder« nannten, sei schon damals alkohol- und kokainsüchtig gewesen. Er schaffte es nie mehr, sich ökonomisch und familiär zu stabilisieren und brach 18 Jahre später auf einer Straße tot zusammen. Ein weiterer Bruder sei zwar ebenfalls damit gescheitert, eine stabile Familie aufzubauen, habe aber als einziger einen Beruf gelernt, der ihm als Busfahrer ein würdiges Auskommen und ein eigenes Haus in der Favela ermöglichte. Der verbleibende Bruder schließlich sei schon immer für das Anzetteln gewalttätiger Konflikte berüchtigt gewesen. Als einziger hatte er einen Schulabschluss geschafft und eine Familie gegründet, war aber später sozial abgestürzt. Drogenabhängig und psychisch krank lebte er als Tagelöhner in ärmlichsten Umständen im ehemaligen Haus der Mutter in Manguinhos. Als dieses im Zuge der PAC-Intervention abgerissen wurde, betrogen ihn die lokalen Banditen um die ihm zustehende Ersatzwohnung (siehe Kap. 5.3 und 6.2). Obdachlos und zunehmend verwirrt, schlugen ihn schließlich Jugendliche so brutal zusammen, dass er mit einer dauerhaften Schädigung des Gehirns nur knapp überlebte. Er konnte in einem Pflegeheim untergebracht werden, weil sein Sohn dessen Kosten übernahm. Das dafür erforderliche Einkommen erwirtschaftete dieser Neffe von Maria, zu dem sie einen familiären aber distanzierten Kontakt pflegte, bis er vor kurzem tödlich verunglückte, als hochrangiges Mitglied des *Comando Vermelho*. Allerdings führte er keine bewaffneten Operationen durch, sondern besorgte für das CV die Drogen vom *Primeiro Comando da Capital* (PCC) aus São Paulo, Brasiliens mächtigstem Drogenclan.

Christina dagegen wiederholte gleichsam ihre erste Ehe in einer Beziehung zu einem wieder gewalttätigen Gangster, der ebenfalls ermordet wurde. Seither führte sie ihr Leben zwischen einem Singledasein als dreifache Mutter und einer lesbischen Beziehung, zwischen Phasen eines intensiven Drogenkonsums und der Mitgliedschaft in einer Pfingstkirche, zwischen Arbeitslosigkeit und prekären Jobs. Unter anderem hatte sie mehrere Jahre lang eine Bürostelle im lokalen PAC-Team

inne (vgl. Kap. 6.2). Immer wieder scheiterte ihr religiöses Leben an den Widersprüchen zwischen ihrem Lebensstil und den strikten moralischen Normen der Kirchen. Einmal wurde sie einer religiösen Gemeinschaft verwiesen, weil diese ihre lesbische Beziehung entdeckt hatte, andere Male beendete ihr Drogenkonsum eine Kirchenmitgliedschaft oder es erschöpfte sich deren emotionaler und praktischer Nutzen für Christinas Alltagsprobleme. Sie steckte dauerhaft in finanziellen Nöten und konnte die Nebenkosten des Apartments, das sie als Kompensation für ihr durch PAC abgerissenes Haus erhalten hatte, häufig nur mithilfe von Marias Zuwendungen bezahlen. Ihr jüngster Sohn hatte bereits im Alter von zehn Jahren eine kriminelle Karriere als Räuber auf dem *asfalto* begonnen und gehörte 2017 als 14-jähriger dem *Comando Vermelho* an. Von ihm bezog Christina ihre Drogen.

Marias deutlich jüngere Halbschwestern Gabriela und Vitória hingegen hatten die Favela verlassen und lebten mit ihren Familien in suburbanen Stadtvierteln. Bei beiden ergab sich die Ausstiegsoption durch die Eheschließung: »Ich habe Vitória seit fünf Jahren nicht gesehen. Sie heiratete einen Militärpolizisten und darf nicht mit uns sprechen, weil wir Banditen seien, weil wir in der Favela leben. Er denkt so und sie ebenfalls, als hätte sie nie in der Favela gelebt, als hätte sie als Jungfrau geheiratet und all das.« (2010) Kurze Zeit nach diesem Interview wurde Vitórias Ehemann direkt vor dem gemeinsamen Wohnhaus erschossen, was nach Marias Erfahrung darauf hindeutete, dass er wie viele Polizeikräfte illegale Geschäfte in einer Miliz gemacht hatte (2012).

Gabriela wiederum, zu der Maria engen Kontakt hielt, hatte einen schon verrenteten Justizangestellten geheiratet, der einer illegalen Miliz als Buchhalter diente. Sie lebten in einem von Milizangehörigen dominierten Viertel am äußerstem Rand der Metropolregion. Maria deutete diese Ehe als Effekt des Todes ihrer Mutter, die 2005 an einer Infektion gestorben war:

»Als meine Mutter starb, löste dies eine Detonation innerhalb der Familie aus. [...] Gabriela war immer von Angst geprägt und es war diese Angst, die sie diese Beziehung ansteuern ließ. Sie wurde durch die Zeit besiegt. Nach dem Tod meiner Mutter hat sie beschlossen, jemanden zu suchen, der sie absichern kann und daher diesen Miliz-Ehemann [i.O. *marido miliciano*, SL] akzeptiert. [...] Heute hat Gabriela eine fast krankhafte Sichtweise auf die Favela.« (2012)

Obwohl sie fast ihr gesamtes Leben in der Favela verbracht habe, rede sie, als hätte sie nie dort gelebt, mit einem »vorurteilsgeladenen Diskurs ohne jegliche Sensibilität« (ebd.), der für Außenstehende typisch sei.

Maria selbst heiratete im Alter von 26 Jahren nur deshalb, so erzählte sie, weil sie einen zuverlässigen Vater für ein Kind gesucht und diesen in einem Verwaltungsangestellten einer Universität zu finden geglaubt habe. Die Ehe sei emotionsarm gewesen, der Mann habe sich als verantwortungsloser Drogenkonsument mit zahlreichen Liebschaften entpuppt, so dass sie beschlossen habe, ihren 1990

geborenen Sohn Lucas lieber allein aufzuziehen. Mit Blick auf ihre dramatische Familiengeschichte wollte sie ihn aber nicht in der Favela großziehen müssen. Als Marias Vater ihr zum Anlass ihrer Hochzeit ein kleines Haus in Belford Roxo, einem regulären Stadtviertel in der Nordzone überließ, schien dieser Plan zunächst zu glücken. Da ihre Schwiegermutter das Haus jedoch wenig später verkaufte, musste sie in die Favela zurückkehren. Mit ihren wenigen Ersparnissen erwarb sie ein Häuschen auf dem Morro do Borel, wo sie viele Leute kannte.

»Eines Tages gab es eine Schießerei in Borel, ich kauerte mich mit meinem Sohn auf den Boden. Sie töteten einen Mann auf dem Dach meines Hauses, im Wassertank, ein sehr schweres Verbrechen. Ich war allein mit dem vier Monate alten Lucas, da habe ich entschieden, dass ich hier nicht leben kann. Ich stieg mit Lucas und meinen Papieren für den Verkauf des Hauses den Hügel hinunter und kaufte das Haus in der Mangueira, das ich Dir gezeigt habe.« (2010)

5.2 Die Fähigkeit des Aufstrebens: »Ich muss lernen, um reich zu werden.«

Im Alter von neun Jahren, so erzählte Maria, habe sie in der Alltagshölle des Kinderheims beschlossen, studieren zu wollen. Sie habe gedacht, sie müsse »reich sein, um ein Haus mit einer richtigen Wand und einem schönen Badezimmer zu haben. Ich habe geglaubt, dass ich studieren muss, um ein Haus mit Wand zu haben. Die anderen Möglichkeiten wären gewesen, die Frau eines Banditen zu sein oder eine Prostituierte, das wollte ich nicht. Ich wollte Lehrerin oder Kinderärztin sein.« (2010)

Im Heim erhielt sie Bestnoten, half ihren Mitschülerinnen und begann sich für Tanz und Sport zu begeistern. Nach ihrer Entlassung musste sich Maria mit der Position ihrer Mutter auseinandersetzen, dass »diese Sache mit der Schule etwas für Reiche ist« (ebd.). Die Mädchen sollten sich darauf vorbereiten, später als Hausangestellte (i.O. *empregada domestica*) zu arbeiten. Diese für sie erniedrigende Vorstellung stimulierte eher ihren Ehrgeiz und ihre Bereitschaft, dafür erhebliche Opfer zu bringen. So ließ sie sich lieber von der »Arschloch-Tante«, bei der sie ihr Vater untergebracht hatte, ausbeuten und »als Sklavin behandeln« (ebd.), als ihre Schulkarriere abbrechen zu müssen. Als sie nach dem Tod ihrer Großmutter wieder in die Mangueira zurückgekehrt war, fand sie heraus, dass sie in einer naheliegenden Kaserne Sport machen konnte und lernte einen Krankenpfleger kennen, der es ihr ermöglichte, jeden Tag dort zu essen: »Ich mochte das Essen in der Kaserne, um keinen Hunger mehr zu haben. Das war eine sehr interessante Interessensbeziehung. [...] Ich ging hin, aß, er wusste, dass ich Pfirsich mit Creme mochte, das

aß ich, danach habe ich mich bei ihm bedankt und ging wieder. Unsere Liebesbeziehung ging über diese ganze Zeit.« (2010: 6)

Beide Fälle, also das Erdulden einer ausbeuterischen und erniedrigenden Behandlung und das Erbringen von körperlichen und emotionalen Gefälligkeiten, stellte Maria als unterschiedliche Taktiken dar, um in einer Zwangssituation, in der sie ihren Weg nicht selbst wählen konnte, ihre Interessen zu verfolgen. Allerdings schaffte sie es trotz dieser Opfer nicht, die Schule mit dem Abitur zu beenden. Vielmehr vergingen elf Jahre, bis sie in der Lage war, einen zweiten Anlauf zu nehmen. Der Anlass dafür war die Geburt ihres Sohnes. »Als Lucas ungefähr ein Jahr alt war, dachte ich mir, Donnerwetter, welche Erziehung werde ich diesem Jungen geben? Ich muss wieder lernen.« (2010) Im Alter von 29 Jahren organisierte sie in der Mangueira eine Lerngruppe, um sich für das Abitur und die universitäre Aufnahmeprüfung vorzubereiten. Ihre Mitstreitenden, von denen einer bereits Jura studierte, »waren ernsthafte Leute, die lernen und die Realität durch Bildung verändern wollten. [...] Ich dachte, wenn ich schon dazu gezwungen bin, meinen Sohn in der Favela aufzuziehen und mit der Realität dieses Ortes nicht einverstanden bin, dann muss ich ihn transformieren.« (Ebd.) Um nach dem Wiedereintritt in die Schule ihren Lebensunterhalt finanzieren zu können, verkaufte Maria selbstgebackenen Kuchen. Ihre Lerngruppe schloss einen Pakt:

»Alle, wir waren 27, alle aktivistisch engagiert, mussten wir es an die öffentliche Universität schaffen. [...] Ich konnte ganz gut lernen, hatte aber keine Zeit dafür. Deswegen habe ich von Mitternacht bis morgens um vier, als Lucas schlief, Literatur und Geschichte gelernt. Während seiner Tagesschlafzeiten gab mir einer aus der Gruppe Nachhilfe in Physik, Chemie, Mathe, und am Samstag, zu unserer ganztägigen Lerngruppe, nahm mein Vater Lucas zu sich.« (Ebd.)

Schließlich schaffte Maria die Aufnahmeprüfung an eine öffentliche Universität und begann Geologie zu studieren:

»Ich wusste nicht, was Geologie war, ich habe es mit Geografie verwechselt. Hier in der Mangueira gab es regelmäßig Hangrutsche und Überschwemmungen, durch die wir durchmussten. Und in der Gruppe hatten wir alle vereinbart, ein Fach zu studieren, das uns bei Problemen in der *comunidade* helfen kann. Ich habe mich für Geotechnologie interessiert, zum Beispiel wie man einen Hang abstützen kann.« (2010)

Obwohl Maria lieber nicht mehr in der Favela wohnen und ihren Sohn aufziehen wollte, fühlte sie sich moralisch verpflichtet, ihre Bildung einzusetzen, um dort die Lebensbedingungen zu verbessern. Bildung war für sie nicht nur eine individuelle Option, um sozial auf- und aus der Favela auszusteigen, sondern ein kollektives Instrument, um sie »in etwas Besseres zu verwandeln«. Ihre politische Haltung

gründete so weniger auf ihrer Klassenposition als auf ihrer Identität als Bewohnerin der vom urbanen Bürgertum stigmatisierten Favela.

Um diese Bildung zu erwerben, müssen sich in der Favela Aufgewachsene jedoch in der für sie schwer zugänglichen Welt der Universität durchbeißen, ohne das erforderliche kulturelle, soziale und ökonomische Kapitel mitbekommen zu haben. Angekommen im Geologie-Studium, fühlte sich Maria bezeichnenderweise »wie der dümmste Mensch der Welt« (ebd.). Sie hatte das Gefühl, nichts zu verstehen, weder lesen noch mit Texten arbeiten zu können, weder die akademische Sprache noch Portugiesisch, sondern nur den Slang der Favela zu beherrschen. Als sie im ersten Semester in allen Fächern durchfiel, ließ sie ihren Sohn bei ihrem Vater, begann »jeden Tag, ganztags, nachts« zu studieren und organisierte Lerngruppen, von denen sie profitierte. Da Maria das Geld für den Bus nach Hause fehlte, wurde sie von einigen ihrer fast durchgängig der oberen Mittelklasse angehörenden Mitstudierenden eingeladen, bei ihnen zu schlafen und sich durch das Putzen ihrer Wohnungen Geld zu verdienen. Schließlich gelang es ihr, an eine andere Universität und in das Fach Geografie zu wechseln.

Nun erwies sich ihre Herkunft plötzlich als Eintrittskarte für die gut bezahlte Partizipation an zwei Forschungsgruppen, die Organisationsformen und sozialräumliche Prozesse in der Favela erforschten. Sie erregte die Aufmerksamkeit ihrer Lehrenden, weil sie in Seminaren die akademische Repräsentation der Favelas als Vorurteile kritisierte, denen sie als Bewohnerin nicht ausgesetzt werden wolle. Dies galt vor allem für behauptete Verbindungen zwischen dem Drogenhandel und den Bewohnerschaftsvereinen. Schließlich wurde sie zur Teilnahme an einem Projekt eingeladen, das solche Zusammenhänge erforschte. Die dafür geführten Interviews endeten jedoch katastrophal:

»Ich wusste damals nicht, dass die [zu dieser Zeit allesamt männlichen, SL] Präsidenten der Bewohnerschaftsvereine Mitarbeiter des Drogenhandels waren. Als Bewohnerin und Aktivistin für die Verteidigung von Menschenrechten hatte ich nicht den Blick, den ich heute habe. Daher war diese Behauptung für mich ein Vorurteil über die Favela. Ich hatte nicht die geringste Idee, dass all diese Kommunikationsnetzwerke innerhalb der Favela in ein Machtverhältnis eingewoben waren. Ich lebte dort, weil ich nicht anders konnte, weil es der Ort war, den ich mein ganzes Leben lang kannte, ich hatte keinerlei kritische Haltung zu ihm. Eine kritische Position hatte ich nur gegenüber dem *asfalto* und der Art und Weise, wie er auf die Favela blickte. Unsere Fragen über Kontakte der Ortspräsidenten zum Drogenhandel führten daher dazu, dass ich 15 Jahre die Mangueira nicht mehr betreten und drei Jahre nicht mehr in Rio leben konnte.« (2010)

Nach einem ihrer Interviews sperren bewaffnete Mitglieder des *Comando Vermelho* Maria ein, so berichtete sie, fragten sie stundenlang aus und betonten, dass sie sicherlich wisse, was mit Spitzeln passiere. Schließlich schleppten die Gangster sie

in Richtung Fluss. Im Interview erzählte sie detailreich, dass sie ihrer drohenden Ermordung nur deshalb entkommen sei, weil ein einflussreicher Ex-Gangster, der sie persönlich gekannt habe, sie auf dem Weg dorthin geschnappt und in ein Taxi gesetzt habe. Manguieras *Comando*-Boss besuchte nach dieser Flucht in letzter Sekunde ihre Mutter und kündigte ihr an, Maria als Polizeispitzel zu töten. Innerhalb des Forschungsteams richtete sich diese Morddrohung nur an sie, weil sie als einzige in der Favela lebte. Daher unterstellte der *tráfico* nur ihr eine Tat, nämlich Verrat, die nach seinem Regelkodex mit Exekution zu bestrafen ist. Er markierte Maria als X9, dem Slang-Begriff für Spitzel, und zwang sie, aus Rio zu verschwinden.

Für ihre Teilnahme an der Forschung in der Favela musste sie also wegen der ihr zugeschriebenen Identität als *favelada*, die zunächst als Eintrittskarte in die akademische Welt fungiert hatte, einen lebensbedrohlichen Preis bezahlen. Am Ende, so deutete sie ihre damalige Rolle, sei sie zwar keine X9 für die Polizei gewesen, aber eine für die Wissenschaft, die sie letztlich als Undercover-Informantin instrumentalisiert habe. Sie brachte ihren Sohn, um dessen Leben sie fürchtete, bei ihrem Vater auf dem *asfalto* unter und erkämpfte von ihrer Universität, für die sie die fatalen Interviews geführt hatte, ein Stipendium für Brasília. Dort erhielt sie drei Jahre später die Zulassung für das Lehramt an öffentlichen Schulen.

5.3 Der Aktivismus als »Notwendigkeit, die Favela in einen besseren Ort zu verwandeln«

Schon im Kinderheim, so Maria, habe sie die Praxis entwickelt, sich als Anführerin selbstgegründeter Gruppen kollektiv gegen Aggressionen und Ungerechtigkeiten zu wehren. Das Heim habe sie gelehrt, eine Persönlichkeit zu entwickeln, die »auf Aggressionen aggressiv reagiert. [...] Von klein auf reagiere ich sehr empört, wenn mich jemand zwingen will, etwas zu tun, was ich nicht möchte.« (2010) Früh interessierte sie sich zudem für politische Fragen wie die Befreiung der Versklavten oder den Feiertag des 1. Mai.

Kommunistisches Theater und »*movimento negro*«

Nach den Jahren im Heim zurück in der Mangueira, begann Maria an einer politischen Gesprächsrunde teilzunehmen, die zwei Aktivistinnen der katholischen Gemeinde gegründet hatten. Über Kontakte ihres Bruders Pedro war sie zu dieser Zeit »bereits beeinflusst von Banditen, die im Knast von politischen Gefangenen geschult worden waren« (2012). In den späten 1970er Jahren verband sich ihre politische Selbstbildung mit Tanz und Theater, als einige kommunistische Theaterschaffende aus der wohlhabenden Südzone in der Mangueira auftauchten, um

dort ehrenamtlich mit Jugendlichen zu arbeiten. Einige von ihnen, wie Luiz Mendonça aus dem *Movimento de Cultura Popular*, die Autorin Christina Helena Kühner oder der Schauspieler Francisco Milani waren brasilienweit bekannte Kunstschaffende. Sie gehörten teilweise der kommunistischen Partei (*Partido Comunista Brasileira*, PCB) an und wollten zu Zeiten der Militärdiktatur Favela-Jugendliche durch eine an Kunst gekoppelte politische Bildung für die Linke politisieren. »In der Favela gab es eine tolle Gruppe, mit der wir anfangen; eine Gruppe von Jugendlichen, die Revolution machen wollte und eine aus der urbanen Mittelklasse, die eine Revolution provozieren wollte.« (2010) Die Theaterleute gingen von der These aus, dass ihre politische Arbeit mit Jugendlichen in der Favela »die Realität des Landes verändern könne. Ich denke es funktioniert. Die Mehrheit unserer Gruppe hat studiert, nur einzelne, vielleicht einer von zehn, verloren sich in den Drogen und starben.« (2017)

Erst durch diese kollektive Selbstbildung habe sie das Lesen gelernt, so erzählte Maria. In ihrer Familie habe das außer ihr niemand getan. Sie trat in die kommunistische Partei ein und galt in der Mangueira noch zu Zeiten unserer Interviews als Linksradikale. Ein weiteres Mal sei ihr damals deutlich geworden, dass sie studieren müsse, um »reich zu sein«. Denn in den Häusern ihrer »kommunistischen Freunde«, die in wohlhabenden Stadtteilen wie Laranjeiras, Jardim Botânico oder Flamengo lebten, »gab es Essen, gab es Kleidung, gab es ein Badezimmer, gab es Wände. Und ich wollte auch ein Haus mit Wand.« (Ebd.)

Angeleitet von diesen Freunden formierte Maria die *Grupo Favela*, die 1985 das professionelle Stück *Mangueira é* (é: dt. ist) über den Alltag des *morro* entwickelte und auf renommierten Bühnen aufführte. Francisco Milani, der mit dem berühmten *Cinema-Novo*-Regisseur Glauber Rocha und für Brasiliens mächtigsten Fernsehsender *Rede Globo* arbeitete und 1989 für die PCB in Rios Stadtparlament gewählt wurde, sah Maria als ihren *padrinho* (Pate, Förderer) an: »Wir waren sehr rebellisch, wollten die Welt zum Besseren verändern. Ende der 1970er und in den 80er Jahren, als die Exilierten zurückkehrten, formierten sich die ganzen Parteien, die den Jungen eine Stimme gaben, um die Zukunft des Landes zu formen und ich war mittendrin. Diese Leute gingen in die Favela, um uns zu bilden. Für mich war das sehr gut.« (2010) »Meine gesamte politische Prägung, die mich von meiner Familie unterscheidet, die Dinge, die ich denke bis hin zu meinem schwierigen Temperament habe ich von dieser politischen Bildung durch die Kommunist:innen geerbt.« (2017) Auch ihre traumatische Phase im Kinderheim konnte Maria dort aufarbeiten: »Theater und linke politische Bildung zusammen mit diesen Leuten zu machen, die Geld hatten, die weiß und von der Linken waren, die zu uns kamen, um mit uns Theater zu machen, um Gruppentherapie zu machen; für mich war Theater eine Gruppentherapie, denn du konntest über deine persönliche Geschichte sprechen.« (Ebd.)

Die engagierten Jugendlichen begannen auch innerhalb der *comunidades* Unruhe zu stiften und warfen etwa den Handelstreibenden vor, ihre Waren teurer als auf dem *asfalto* zu verkaufen, obwohl sie keine Steuern zu bezahlen hätten. Erst später, so Maria, habe sie verstanden, dass kleine Gewerbetreibende aus der Favela ihre Ware selbst nur überteuert einkaufen konnten. Die bewaffneten Banditen sah sie damals als wichtige politische Partner: »In dieser Phase meines Lebens war ich den Banditen sehr nahe.« (2017) Neben Pedro hatte sie unter ihnen einen guten Freund. Angesichts der nicht enden wollenden Militärdiktatur hielt ihre Gruppe einen bewaffneten Kampf für notwendig. »Wir Jungen glaubten an die Revolution. Es gab die Banditen und es gab die Politik. Und ich glaubte, wenn diese beiden zusammen handeln, ist das die Revolution.« (Ebd.)

Damit standen sie im Einklang mit Rio de Janeiros Linker, die damals einen bewaffneten Kampf gegen die militärische Gewaltherrschaft erwog. Einen solchen führte schließlich die maoistische Stadtguerilla um den Intellektuellen Carlos Marighela (1971), der das auch ins Deutsche übersetzte *Handbuch der Stadtguerilla* verfasste, wenig später aber von Militärschergen erschossen wurde. »In den Versammlungen der kommunistischen Partei sprachen wir oft über die Möglichkeiten eines Krieges, einer Machtergreifung mithilfe von Waffen. Als guter Bandit war mein Freund deswegen für mich ein Revolutionär. Die Dinge, die er zum Beispiel über Gleichheit sagte, waren toll. Für eine Jugendliche war der Typ das Maximum.« (2010)

Maria professionalisierte ihre Schauspielerei und wurde eine tonangebende Tänzerin (i.O. *passista*) in der *Estação Primeira de Mangueira*, Rios berühmtester Sambaschule. Als von Francisco Milani geförderte Schauspielerin eröffnete sich ihr die Option auf eine Karriere als Gobo-Aktrice: »Milani tat alles dafür, bei *Globo* reinzukommen, ich mochte das nicht, ich wollte keine Künstlerin, sondern Teil der sozialen Bewegung sein. Ich wollte die Favela verändern und kein Star werden.« Maria verstand ihr Engagement im Theater als politischen Einsatz für die Rechte der Favelas und kritisierte den *machismo* der Szene: »Ich glaube nicht, dass ich so gut war, ich glaube, dass ich ›gutes Essen‹ [i.O. *boa comida*, hier eine Metapher für eine ›gute Sexpartie‹, SL] war.« (2010)

Zugleich fühlte sich Maria durch ihren Favela-Background im Konkurrenzkampf der Schauspielenden um die Gunst des bürgerlichen Publikums habituell unterlegen. Ihre Schauspielerei verschaffte ihr auch kein nennenswertes Einkommen. In den elf Jahren, die zwischen ihrer Volljährigkeit und ihrem erneuten Besuch der Schule und schließlich der Universität lagen, hatte Maria viele Jobs inne, um sich zu versorgen und um ihre Mutter zu unterstützen. Sie arbeitete als Mannequin, gab Unterricht, war als Sekretärin angestellt, schuftete in der Textilfabrik und verkaufte Waren als *cameló* (dt. Straßenhändlerin). Ihre Jobs versuchte sie auf einige Monate im Jahr zu konzentrieren, um sich in der übrigen Zeit als Vollzeitaktivistin engagieren zu können.

Maria initiierte eine Vereinigung der Ex-Schüler:innen der FUNABEM, engagierte sich gewerkschaftlich und wurde in der PCB 1986 für die ersten Wahlen nach dem Ende der Diktatur als Kandidatin für das Landesparlament gehandelt. Dies sei daran gescheitert, dass sie die Interessen der Favela-Bevölkerung vertreten habe, für die sich die bürgerlichen Kommunist:innen nur am Rande interessiert hätten. Empört habe sie ihr Engagement in der PCB beendet, als sie mit ihrem Vorhaben, in den Favelas gegen tödliche Krankheiten wie die Tuberkulose anzukämpfen, einem Kandidaten unterlag, der stattdessen die *Lagoa Rodrigo de Freitas*, einen inmitten von Rios reichsten Vierteln gelegenen See, ökologisch säubern wollte.

Jenseits der Kunstszene, der kommunistischen Partei und der Gewerkschaft engagierte sich Maria im »*movimento negro*«, zu dem sie ebenfalls in der Mangueira gestoßen war. Weil ihre Mitstreitenden die Bälle der Sambaschule frequentierten, hielt die stadtweite Bewegung dort viele ihrer Treffen ab. Auch hier gehörten sowohl studentische als auch ältere Engagierte, die häufig in Gewerkschaften aktiv waren, mehrheitlich der urbanen Mittelklasse an. Später schlugen viele von ihnen erfolgreiche politische oder akademische Karrieren ein. Die Versammlungen der Bewegung fanden wie jene der kommunistischen Partei klandestin in bürgerlichen Wohnhäusern oder an für das Regime unzugänglichen Orten in der Favela statt.

Maria deutete das *movimento negro* als primär kulturelle Bewegung. Ihre Gruppe, die sich *black power* nannte, organisierte Bälle, auf denen nordamerikanischer Soul und Funk etwa von James Brown gespielt wurde. Erst später habe sie die politische Bedeutung von afrobrasilianischen Samba-Musikern wie Cartola, dem Idol der *Estação Primeira de Mangueira* entdeckt und eigene *Blocos* im Karneval organisiert. »Wir haben viel *bola preta* getanzt, in Wirklichkeit war es viel Samba, eine Menge *Cachaça* [Zuckerrohrschnaps, SL] und viele Feste, um ein Recht auf die afrikanischen Traditionen zu behaupten, aber auch um über Widerstand zu diskutieren.« (2017) Politische Diskussionen drehten sich um Fragen der Selbstbehauptung und Selbstbestätigung (i.O. »*auto-afirmação*«). »Die heutigen Debatten über Rassismus waren noch sehr weit entfernt. Wir haben den Schmerz gefühlt, Schwarz zu sein, aber mit voller Wucht auf diese Fragen einzudreschen, galt damals als sehr brutal.« (Ebd.)

Aktivismus als Garantie für das Leben: vom *Rede CCAP* zum *Rede contra Violência*

Im Juli 1999 konnte Maria aus ihrem erzwungenen Exil in Brasília zurückkehren. Lange vorher hatte ihre Mutter gut vernetzte Bekannte eingeschaltet, um mit dem lokalen *Comando-Vermelho*-Boss über ihre Rückkehr zu verhandeln. Als die Enttarnung eines tatsächlichen Polizeispitzels Maria entlastete, hob dieser sein Todesurteil auf, untersagte ihr aber weiterhin, die Mangueira zu betreten. Daher tauschte sie ihr Haus gegen ein anderes, das in einer vermeintlich ruhigen Gegend des

Complexo de Manguinhos lag: »Ich ging dorthin, weil ich Frieden wollte.« (2017) In Manguinhos begann sie sich erneut für die Rechte der Bewohner:innen zu engagieren. Da sie als Verräterin markiert war, sah sie in diesem Aktivismus »eine Möglichkeit, mein Leben zu garantieren« (ebd.).

»Ich wäre am liebsten nicht mehr in die Favela zurückgekehrt, aber ich hatte nur dort ein Haus. Als ich nach Hause kam, empfand ich einen großen Schock. Ich hatte keine Gespräche mehr an den Ecken, die Leute sprachen anderes Zeug. Es war nicht das, worüber ich sprechen wollte, ich wollte Politik machen, andere Sachen. Schließlich beschloss ich, mit Bildung zu arbeiten und organisierte dafür eine Gruppe. Ich wollte auch mein Recht darauf zurückerobern, in der Favela zu wohnen, wollte, dass die Leute mir wieder vertrauen. Für mich war das sehr wichtig. Denn ich wollte nicht bloß in der Favela wohnen müssen, ich hatte eine Identität mit der Favela. Und es war nicht gerecht, dass ich, die ich so idealistisch gewesen war, die Favela als den besten Ort der Welt zu verteidigen, als Verräterin galt. Das ist für uns ein sehr schwerwiegender Vorwurf. Ich musste meine Ehre säubern. Daher begann ich mich in Manguinhos heftig in einen Aktivismus für Menschenrechte und Bildung zu stürzen.« (2010)

Im Verlauf ihres politischen Engagements als Studentin in Brasilia war Maria aufgefallen, um wieviel schwieriger es »innerhalb der Favela ist, sich als soziale Bewegung nicht korrumpieren zu lassen«:

»Als erstes musst du aus dem Auge verlieren, was das Richtige und das Falsche ist. Wenn du die Werte, die klar zwischen dem Richtigen und dem Falschen unterscheiden, nicht aus dem Auge verlierst, kannst du überhaupt nichts erreichen. Warum? Weil manchmal das, was für die Gesellschaft widerrechtlich ist, für uns die einzige Möglichkeit ist. Wenn zum Beispiel die Gesellschaft Drogenhändler tot sehen möchte, möchte ich sie lebend, wie jeden Menschen. Ich habe keinerlei Skrupel, mit ihnen zu sprechen um herauszufinden, was sie denken. Hinter jedem dieser Jungs steckt eine Geschichte [...]. Deshalb verurteile ich nie eine Prostituierte, einen Drogenhändler. Wenn ich einen Räuber kennenlerne, möchte ich wissen, warum er raubt.« (2010)

Maria gründete einen Frauenclub, der Umwelt-, Gesundheits- und Erziehungsfragen debattierte, gab Alphabetisierungskurse und formierte eine Jugendgruppe, die sich mit der Geschichte der Favela beschäftigte und die lokalen Strukturen und Probleme kartierte. Als in Manguinhos Ende 1999 die zusammengebastelte Hütensiedlung Favelinha niederbrannte, setzte sich Maria für Hunderte von Betroffenen ein, denen das Feuer Obdach sowie Hab und Gut genommen hatte. Daraufhin lud das *Centro de Cooperação e Atividades Populares* (CCAP) sie zur Mitarbeit ein. Jenseits der Bewohnerschaftsvereine war dieses in den 1980er Jahren von katholischen Befreiungstheologen gegründete soziokulturelle Zentrum die einzige zivilgesell-

schaftliche Organisation in Manguinhos. Finanziert von einer italienischen NGO zielte sie darauf, mit Bildungs-, Gesundheits- und Jugendprojekten die Menschenrechte der Ortsansässigen zu fördern (vgl. Kap. 3.3). Marias bis dahin ehrenamtliches Engagement transformierte sich so in einen gut bezahlten Job beim CCAP.

Nach dem verheerenden Feuer, so berichtete Maria, initiierte das CCAP gemeinsam mit den Ortsvereinsvorsitzenden ein sozialräumliches Entwicklungsprogramm für Manguinhos. Sie gewannen die benachbarte *Public-Health*-Stiftung *Fundação Oswaldo Cruz* (kurz Fiocruz) dafür, das Vorhaben finanziell und infrastrukturell zu unterstützen. Basierend auf dem damals populären »Konzept der integrierten und nachhaltigen lokalen Entwicklung« (i.O. *Desenvolvimento Local Integrado Sustentável*, DLIS) kooperierten die Engagierten mit städtischen Behörden, privaten Organisationen und Unternehmen. Primär sollte das Vorhaben durch intersektorale Interventionen die öffentliche Gesundheit des im gesamtstädtischen Vergleich besonders benachteiligten Complexo de Manguinhos fördern. Es gründete auf einer vorbereitenden Untersuchung, verfolgte eine *Empowerment*-Strategie und sollte zugleich Einkommen generieren, Umweltbedingungen und die öffentliche Sicherheit verbessern, soziale Ungleichheit verringern und soziokulturelle Bedürfnisse der Bewohnerschaft adressieren. Deren Mobilisierung und Partizipation kam dabei eine zentrale Bedeutung zu (vgl. auch Bodstein u.a. 2004). Das CCAP koordinierte das Vorhaben, bei dem Maria eine führende Rolle innehatte, in Kooperation mit der Fiocruz: »Die dem Gesundheitsministerium unterstellte Oswaldo-Cruz-Stiftung hilft uns bei einzelnen Aktionen, leistet technische Hilfe, bezahlt Universitätsdozierende, die bei uns unterrichten und stellt Stipendien für pädagogische Projekte zur Verfügung.« (Interview 2003)

»Am 31. März 2001 fand unser erstes Treffen mit der Bewohnerschaft von Manguinhos statt. Wir richteten provisorische Kommissionen ein, um die Aktionen der Arbeitsgruppen zu koordinieren, die dann das gemeinschaftliche Regionalforum bildeten. Allein zum Treffen, auf dem sich das Frauenkollektiv gründete, kamen 150 Frauen.« (Ebd.) Das *Acorda Manguinhos* (dt. Manguinhos erwache) genannte Forum diskutierte öffentlich Entwicklungsoptionen für den Favela-Komplex. Neben einfachen Bewohner:innen, Ortsvereinsvorsitzenden, Kirchengemeinden und dem CCAP partizipierten daran öffentliche und private Unternehmen. Maria leitete die erfolgsversprechend anlaufende AG Frauen, Bildung und Umwelt:

»Es war toll, weil sich sehr viele Leute in den Arbeitsgruppen engagiert haben. Im Endergebnis haben wir es nicht geschafft, etwas Konkretes zu entwickeln, aber wir haben es hinbekommen, sehr viele Leute zu involvieren. Es gab jede Woche Versammlungen, manchmal mit über 300 Leuten, die in allen der damals elf *comunidades* [des Complexo de Manguinhos, SL] stattgefunden haben. Jedesmal hat jemand anders die Sitzungen geleitet, das heißt, alle möglichen Leute haben präsiert, das hat den traditionellen Anführer:innen viel von ihrer Macht genommen.

Es gab sehr viele Aktivitäten, Abende, an denen Leute gedichtet, Briefe geschrieben, von ihren Träumen erzählt haben. Das erscheint albern, ist es aber nicht. Jugendliche haben eine Gruppe zum Kampf gegen das Dengue-Fieber organisiert, wir haben jeden Tag Müll eingesammelt. Alles war sauber. Manguinhos war nicht mehr dasselbe wie davor. Es passierten viele Dinge, ein Gesundheitsprogramm für Familien, Müllsammlungen, unsere Schule funktionierte, die Frauenprogramme, unser Kulturzentrum *Casa Viva*, Capoeira-Unterricht, das sind kleine Sachen, aber sie erzeugen Leben und Bewegung.« (2010)

Die Bewohnerschaft sah jedoch in den mangelhaften Wohnbedingungen vor Ort ihr größtes Problem. Daher überredete die AG Wohnen die Telekommunikationsfirma Embratel, der Stadt ihre an Manguinhos angrenzenden Betriebsflächen, die seit längerem brachlagen, für den Bau einer Sozialwohnsiedlung zu übertragen: »Es war super, es gab eine Gruppe Wohnen und die Firma spendete das Land, damit auf ihrer Brache Wohnhäuser errichtet werden. Es war dann eine kalte Dusche, als die Regierung doch nicht baute. Die Fläche wurde schließlich besetzt.« (Ebd.) Aus dieser vom lokalen *tráfico* gesteuerten Landbesetzung ging die *comunidade* Nova Mandela/Embratel hervor, die durch das Urbanisierungsprojekt PAC einige Jahre später wieder abgerissen wurde (siehe dazu Kap. 6.1).

Als die vorgesehene Wohnbebauung scheiterte und sich öffentliche und privatwirtschaftliche Akteure aus dem Forum zurückzogen, organisierte das CCAP Ortsansässige, um »Garantien für unsere Rechte einzufordern. Ich habe einen Kurs zu Recht und Bürgerschaft gemacht. Wir begannen jede Woche am Samstag nachmittag die Leopoldo-Bulhões-Straße zu blockieren. Dort fanden künstlerische Aktivitäten statt, die zeigen sollten, dass es in Manguinhos nicht nur Schießereien gab.« (2010) Diese Aussage bezog sich auf das Image eines extrem gewaltbelasteten Ortes, das dem Complexo de Manguinhos im öffentlichen Diskurs anhaftete. So war die ihn durchquerende Leopoldo-Bulhões-Straße wegen der dort besonders häufigen Schießereien stadtweit als »Gazastreifen« bekannt (vgl. Kap. 6).

Trotz der offiziellen Anmeldung der Straßenblockaden sei die Polizei mit roher Gewalt dagegen vorgegangen. Nachdem einer ihrer Trupps bei einer Protestaktion in eine Schule eingedrungen und auf einen Jungen geschossen habe, so berichtete Maria, habe das CCAP Rechtsbeistände organisiert, um sich gegen Polizeigewalt zu wehren. Die politisch Aktiven begannen mit einer sich im Protest gegen ein polizeiliches Massaker auf dem Morro do Borel formierenden Gruppe zu kooperieren. Im April 2003 hatte dort ein Trupp der Militärpolizei vier unbescholtene junge Männer erschossen. Erstmals entstand aus diesem Zusammenschluss eine Bewegung gegen die in Rio notorische Polizeigewalt, die bei Favela-Einsätzen damals jährlich um die 1000 Todesopfer forderte: »Wir organisierten große Demonstrationen in Borel, in Manguinhos und schlossen uns mit Opferangehörigen zum *Movimento Posso Me Identificar* [dt. Bewegung Darf Ich Mich Ausweisen, SL] zusammen. Die

Bewegung ging aus unseren Versammlungen hervor und später über in das *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência* [dt. Netzwerk der Communitys und Bewegungen gegen die Gewalt; Kurzform *Rede*, SL].« (siehe Kap. 3.3) Nach einem weiteren Polizeimassaker in der suburbanen Baixada Fluminense begann das *Movimento Posso Me Identificar* stadtweit zu wachsen:

»Die Bewegung gewann also an Volumen und es organisierten sich nicht mehr nur Leute aus Manguinhos und Borel, sondern aus der ganzen Stadt. Gleichzeitig endete das Entwicklungsprojekt in Manguinhos, es ging nicht mehr. Unserer Bewegung war es darum gegangen, den Staat zu mobilisieren. [...] Als die privaten und öffentlichen Firmen ausgestiegen waren und nur noch die vereinte Bewohnerschaft blieb, höhlte sich der ganze Prozess aus. Nur das CCAP arbeitete weiter, bis 2005. Dann fror alles ein, denn es gab keine Projekte mehr.«

Marias Aktivitäten beim CCAP beschränkten sich nicht auf das sozialräumliche Entwicklungsvorhaben und die daraus hervorgehende Mobilisierung gegen Polizeigewalt. Vielmehr verantwortete sie in den frühen 2000er Jahren den Aufbau einer noch heute existierenden Schule für Jugendliche und Erwachsene. Dieses *Programa de Educação de Jovens e Adultos* (PEJA, dt. Bildungsprogramm für Jugendliche und Erwachsene) wurde ebenfalls von der Fiocruz gefördert. Um dafür staatliche Gelder erhalten und reguläre Schulabschlüsse erteilen zu dürfen, verwandelte sich das CCAP formell in eine gemeinnützige Organisation (in Brasilien: OSCIP). Gleichwohl organisierte Maria ihre bald von 300 Schüler:innen besuchte Schule als kommunitäres Projekt. »Ich habe sie von der 5. bis zur 9. Klasse und dann bis zum Abitur aufgebaut, als eine andere Schule, eine Schule, die an unsere Realität gekoppelt sein sollte.« (2010) Ihr Lehrplan dockte an alltäglich erlebte Probleme und Bedarfe der in der Favela lebenden Schüler:innen an, die zudem das Recht erhielten, die schulischen Finanzen zu kontrollieren.

Neben klassischen Bildungsabschlüssen verfolgte die Schule das Ziel, marginalisierte Ortsansässige politisch zu bilden und zu lokalen Interventionen zu befähigen. Jugendliche entwickelten in einem *Laboratório Territorial de Manguinhos* »Projekte, die sich in der Favela engagieren« (2010) und es entstanden *Empowerment*-Kurse für Frauen. »Viele Frauen in der Favela sind Familienoberhäupter. Um für kindererziehende Frauen Strategien zu entwickeln, mit denen sie etwas Geld machen können, um ihre Familie zu unterhalten, begannen wir mit mikrounternehmerischen Ökonomien zu arbeiten.« (Ebd.)

»Das Ganze wuchs, wuchs und wuchs, ich wurde in Manguinhos sehr bekannt und respektiert. Das gab mir die Befriedigung, keine Verräterin mehr zu sein. Ich war Maria, die die Gemeinschaft repräsentierte, die zur Universität gegangen war und trotzdem die Verbindung mit der Gemeinschaft nicht verloren hatte. Ich habe es

geschafft, dachte ich mir, nicht mehr als X9 zu gelten, aber trotzdem möchte ich nicht mehr hier wohnen.« (2017)

Als vielseitige Favela-Aktivistin wurde Maria schließlich zu einem politischen Workshop nach Europa eingeladen und verließ erstmals in ihrem Leben Brasilien. Auf die Effekte dieser und vieler weiterer Reisen in Südamerika sowie nach Europa und Afrika verweist folgender Ausschnitt aus unserem letzten Interview:

»M: Nach Europa zu gehen hat mir einen anderen Blick verschafft, jedes Mal, wenn ich wegging und wiederkam, war ich kritischer als davor. SL: Kritisch wogegen? M: Gegenüber unserer falschen Komplizenschaft, unserem romantischen Blick auf die Favela, es gibt diese behauptete Solidarität nicht, wir haben instrumentelle Beziehungen zueinander: ›Wenn du etwas für mich hast, werde ich dir geben, was ich habe.‹ Aber gleichzeitig habe ich es so gesehen, dass ich die Verpflichtung hatte, das, was ich an der Universität gelernt hatte, an die Favela zu spenden, denn alles was ich war, war ich auch deshalb, weil die Leute dort es mir gegeben haben.« (2017)

Dieser »andere Blick« fokussierte schließlich auch das CCAP, dessen *mainstreaming* zu einer NGO aus Marias Sicht auf Kosten des politischen Engagements ging. Als sich die Konflikte mit dem langjährigen Leiter häuften, gab sie ihren Job dort auf. »In Wirklichkeit wollte ich längst auf andere Messen. Ich ging nach Europa, kam zurück und begann für die *Secretaria Estadual de Direitos Humanos do Governo do Rio de Janeiro* [dt. Staatssekretariat für Menschenrechte der Landesregierung von Rio de Janeiro, SL] zu arbeiten.« Diese Stelle erhielt Maria im Jahr 2005 infolge ihres politischen Engagements gegen Menschenrechtsverletzungen durch Staatsorgane. Allerdings war die im Alltag der Favela allgegenwärtige Polizeigewalt in Rios Öffentlichkeit und in staatlichen Institutionen zu dieser Zeit weitgehend tabuisiert und ihre Anklage gefährlich: »Meine Situation wurde wieder schwierig, diesmal aber bedrohte mich die Polizei.« (Ebd.)

Da sich Maria weiterhin politisch für das Thema engagierte, kumulierten auch an ihrer neuen Arbeitsstelle in kürzester Zeit die Konflikte. Sie fühlte sich dafür instrumentalisiert, die Behörden mit ihrem Insiderwissen über die Bewegungen *Posso Me Identificar* und *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência* zu füttern. Ihr Arbeitgeber habe es nicht als Marias Aufgabe angesehen, innerhalb des Amtes die Interessen der Favela-Gemeinden zu vertreten. Da sie sich davon nicht habe abbringen lassen, sei sie schon nach acht Monaten gekündigt worden. Sie verlagerte ihr Engagement wieder auf das *Rede*, für das sie bis in die 2010er Jahre hinein eine zentrale Aktivistin blieb.

PAC und das Ende der engagierten Favela

Als die brasilianische Regierung ankündigte, im Rahmen des PAC-Programms mehrere Hundertmillionen US-Dollar zu investieren, um Manguinhos zu urbanisieren (siehe Kap. 3.1 und 6.2), begann sich dessen internes Machtgefüge massiv zu verschieben. Zunächst waren die verbliebenen Aktiven des Forums *Acorda Manguinhos* optimistisch, ihre Ideen in das Großprojekt einspeisen zu können:

»2007 kam PAC. Was bedeutete PAC? Wir Aktiven dachten, dass PAC dafür da war, die lokale Führerschaft und die Bewohnerschaft zu mobilisieren, damit das, was wir zu einer nachhaltigen integralen Entwicklung von Manguinhos überlegt hatten, realisiert werden kann. Daher sahen wir es als unsere Funktion an, unsere Prioritäten kundzutun, deren Umsetzung wir als Pflicht des Staates verstanden.« (2017)

Allerdings startete die Regierung PAC mit einem hohen Zeitdruck, der die anfängliche Partizipation des Forums innerhalb weniger Monate abwürgte. »Als die Regierung ankam, trug sie dazu bei, das lokale Engagement zu zerstören.« (Ebd.) Die ausführenden Behörden konsultierten nur die faktisch dem *comando* unterstehenden Vorsitzenden der Ortsvereine und vertrauten ihnen sensible Aufgaben an. Dies umfasste etwa die Registrierung von Ortsansässigen, die für einen Verlust ihres Hauses finanziell zu entschädigen waren. Als die Vereinsvorsitzenden ihre Chance erkannten, erhebliche Profite etwa dadurch einzustreichen, dass sie Entschädigungsrechte nur gegen hohe Provisionen registrierten (siehe Kap. 6.2), »verboten sie Protestbekundungen gegen PAC. [...] Alle blieben demobilisiert zurück. Ich habe mich komplett entfernt, als ich nach dem ersten Versuch, dem zweiten Versuch eine kritische Meinung zu äußern, gemerkt habe, dass es in diesem Projekt nicht möglich ist, sich zu beteiligen, dass es eine Jagd nach dem Gold ist, ein Kampf der großen Hunde.« (2010)

In dieser Situation transformierten das CCAP und einige lokale Einrichtungen das bis dahin öffentliche Forum *Acorda Manguinhos* in einen Zirkel von Fachleuten. Unter dem neuen Namen *Fórum Social de Manguinhos* tagte dieser zum eigenen Schutz nichtöffentlich im Gebäude der Oswaldo-Cruz-Stiftung. Aus Marias Sicht (ebd.) »war damit die kollektive Aktion eliminiert. [...] Als sich das Forum auf die Stiftung konzentrierte, gab es die Partizipation der Bewohnerschaft auf und demobilisierte sie.« Die Effekte des PAC-Vorhabens hätten jenes Engagement erstickt, das Manguinhos zehn Jahre früher in einen politisch und kulturell lebendigen Ort verwandelt habe, so Maria. Noch Jahre später war das CCAP, nun als professionelle NGO, die einzige soziale Organisation, die jenseits der korrumpierten Ortsvereine und der religiösen Gemeinden in Manguinhos existierte. Obwohl sich das Engagement der Bewohnerschaft völlig depolitisiert hatte, fiel Marias Gesamtfazit mit

Blick auf die beobachteten Transformationsprozesse im Verhältnis zwischen *morro* und *asfalto* ambivalent aus:

»Trotz all dieser Beschwerden, die ich habe, hat sich seit den 1970er Jahren sehr viel verbessert. Als politisch Aktive haben wir ein viel einfacheres Verhältnis zur Regierung. Ob ein Engagement wirksam wird oder nicht, ist eine andere Geschichte, aber es gibt einen Zugang. Ich erinnere mich, dass ich früher keine Ahnung hatte, wie die Staatsanwaltschaft oder eine Behörde funktioniert, das hat sich stark geöffnet. Und wenn du an Verfahren partizipierst, befähigst du dich. Das Blöde ist, dass du dich zugleich professionalisiert. Du solltest dich aber nicht *nur* professionalisieren, denn es geht nicht primär um professionelle Fragen, sondern um eine soziale Bewegung, von der du ein Teil bleiben musst. Ich denke, das ist mit dem CCAP passiert, sie sind nicht mehr innerhalb des sozialen Prozesses, sie beobachten ihn, sie sind eine Institution.« (2017)

Ende 2008 verließ Maria Manguinhos, um nach Belém, die Stadt an der Amazonas-Mündung zu ziehen, wo ihr neuer Ehemann einen Job erhalten hatte. Jahrelang kehrte sie aber regelmäßig für einige Monate zurück, um ihren gerade volljährigen Sohn zu unterstützen und um ihr Engagement für die Menschenrechte der Favelabevölkerung nicht aufgeben zu müssen.

5.4 »Wer nicht gehorcht stirbt«: die Favela als großes Gefängnis

Seit ihrer frühesten Kindheit hatte Maria gelernt, dass die Beziehungen zwischen staatlichen Institutionen, der Bewohnerschaft und den in der Favela regierenden Instanzen der *associações de moradores*, *comandos* oder *milicias* hochgradig gewaltförmig sind. Ihre Biografie zeigt, dass diese Strukturen und Praktiken der Gewalt vielfältige Formen aufweisen und dass persönliche Gewalterfahrungen für eine Bewohnerin der Favela im urbanen Alltag und bezogen auf die Art und Weise, regiert zu werden, nahezu unvermeidbar sind.

In der Kindheit resultierte Marias markanteste Gewalterfahrung aus ihrer zwangsweisen Verbringung ins Heim: »Wir wurden vom Staat eingesammelt, blieben im Kinderheim, das in dieser Zeit FUNABEM genannt wurde, aber dort war die Hölle, es war schlimmer als ..., es ähnelte einem Gefängnis.« (2017) Ohne die Erziehungspraxis ihrer Mutter näher betrachtet zu haben, entrissen die zuständigen Behörden in einem gewaltsamen Akt staatlicher Willkür alle sechs Geschwister der Familie. Dieser Gewaltakt lieferte Maria für sieben Jahre der wahrgenommenen Hölle einer »totalen Institution« im Sinne von Erving Goffman aus. Bezeichnenderweise deutete Maria ihre Auslieferung an dieses repressive Erziehungsregime als besonders grausame Ausdrucksform der strukturellen Gewalt,

die sich im staatlichen Handeln gegenüber den in der Favela lebenden Menschen manifestiert.

Über ihren in einem anderen Heim untergebrachten Bruder Pedro erzählte sie: »Mein Bruder wurde im Heim zum Räuber ausgebildet. Er kam dort hinein, weil meine Mutter Prostituierte war und verließ es als Bandit. Und meine Schwester verließ es drogensüchtig« und als jemand, »die zum Oralsex mit älteren Mädchen gezwungen worden war« (ebd.). Maria selbst sei der sexuellen Gewalt nur entkommen, weil sie sich mit der von ihr angeführten Mädchengruppe kollektiv gewehrt habe. »Ich greife an, wenn ich angegriffen werde, das habe ich im Kinderheim gelernt.« (Ebd.) Nach ihrer Entlassung aus dem Heim wieder zuhause, wurden Maria und Christina, beide nun als Jugendliche, von Freiern ihrer Mutter, die ihre Arbeit zunehmend in ihrer gemeinsamen Wohnung vollbrachte, sexuell belästigt. Diese Attacken endeten erst, als der darüber verärgerte Pedro mit der Autorität seiner Pistole und seiner Position als Manager des lokalen Drogenhandels, die er bald nach seiner Heimentlassung erklommen hatte, unterband. Beide Schwestern sahen in Pedro, dem bewaffneten Banditen, ihren Schutzengel, der sie vor Gewalt bewahrte. Außerdem kaufte er seiner Familie mit seinen kriminell erwirtschafteten Profiten Essen und bewahrte sie vor dem Hunger, der Marias frühe Kindheit geprägt hatte.

Bezogen auf ihre Kindheit und Jugend in den 1960er und 70er Jahren ordnete Maria »die Banditen« nicht den Gewaltakteuren zu, deren Willkür die in der Favela Lebenden ausgeliefert waren. Zwar seien sie bereits damals mit kleinen Schusswaffen ausgestattet gewesen. Deren Drohpotenzial habe sich aber nicht gegen als *trabalhadores* (dt. Arbeiter) bezeichnete rechtschaffene Ortsansässige gerichtet, solange diese nicht selbst in kriminelle Geschäfte verwickelt gewesen seien. Auch die Rolle der Polizei, die in der Favela seit den 1990er Jahren als permanent lebensbedrohlicher Gewaltakteur zu erfahren ist, erinnerte Maria für die Zeit ihrer Jugend ambivalenter. Denn es waren ausgerechnet dort stationierte Einheiten, die den Hunger linderten:

»Die Polizei spielte eine sehr markante Rolle in meiner Kindheit: Die Militärpolizisten gaben uns Essen. [...] Es gab dort eine Art Freiwilligendienst, der das gesamte Essen, das von ihrer Verpflegung übrigblieb, an Bedürftige verteilte. Wir sind jeden Nachmittag um fünf oder sechs Uhr mit unseren Töpfen dorthin gegangen, haben eine Schlange gebildet und das Essen in unsere Töpfe bekommen. Weil meine Mutter sehr hübsch war, gab uns der Polizist besonders viel Essen. Dieses war sehr gut, denn wir haben die Mahlzeit der Offiziere erhalten. Das war ihre Art, uns zu unterstützen. Ich habe die Polizei erst später als Gewaltagentur verstehen gelernt, denn in meiner Kindheit gab sie uns Essen.« (2017)

Das Verhältnis zur Polizei sei in der »Favela der Vergangenheit vollkommen anders gewesen. Die Mädchen hatten Liebschaften mit Polizisten aus der Kaserne.«

(Ebd.) Gleichwohl hat »Gewalt zwischen Bewohnerschaft und Polizei immer existiert. Aber heute gibt es *nur* die Gewalt. [...] Die Hand, die das Essen gab, hat auch geschlagen, die Polizei war nie ein Engel, zumal während der Diktatur. Aber sie war stärker kommunitär ausgerichtet, heute ist sie stärker eine unterdrückende Kraft.« (Ebd.) Den polizeilichen Rassismus veranschaulichte Maria an der Behandlung von Bewohner:innen, deren staatliche Arbeitskarte kein reguläres Beschäftigungsverhältnis verzeichnete:

»Ich erinnere mich an meinen Schrecken, als ich in der Mangueira zum ersten Mal miterlebte, dass die Polizei um fünf Uhr morgens ankam, Türen eintrat und Schwarze Menschen anketete. Bis zehn Uhr wurden sie in der Sonne angeketet und erniedrigt. Wenn du damals über längere Zeit arbeitslos warst, hast du Schläge kassiert. Die Schwarzen Jugendlichen hatten keine Anstellung, deswegen hatten sie keine vom Arbeitgebenden unterzeichnete *Carteira de trabalho* [dt. Arbeitskarte, SL]. Sehr viele Schwarze Menschen haben daher bis heute Eintragungen im polizeilichen Strafregister. Die unterzeichnete *carteira de trabalho* war das Symbol dafür, dass du einen Patron hattest. Damit warst du ein guter Bürger [i.O. *cidadão*, SL]. Keine unterzeichnete *carteira* zu haben bedeutete Arbeitslosigkeit, arbeitslos zu sein bedeutete Vagabund zu sein und als solcher wurdest du verhaftet. Du hast nichts gemacht, die einzige Sache war, dass du Schwarz und deshalb arbeitslos warst. Du musstest nicht stehlen, töten, nein, es reichte, arbeitslos zu sein. Im Strafgesetzbuch hieß das Landstreicherei [i.O. *vadiagem*, SL].« (2017)

Bereits für die Favela der 1970er Jahre erinnerte Maria die sogenannte *policia mineira* als einen weiteren Gewaltakteur. Die illegalen und Selbstjustiz übenden Milizen, die sich in den 2000er Jahren als vorgebliche Selbstverteidigungskräfte gegen die Drogenkommandos ausbreiteten, sind heute allgemein bekannt (vgl. Kap. 3.2). Ähnliche Praktiken, in der Favela früherer Jahrzehnte Ordnung zu implantieren, werden dagegen nur selten thematisiert. Lange bevor die Drogengangs die Favelas territorial beherrschten, hatten dort von Ortsansässigen gegründete *policias mineiras* ihre Ordnungsvorstellungen gewaltsam durchgesetzt. Ihre ungeschriebenen, aber allseits bekannten Regeln, so erinnerte sich Maria, stützten sich auf konservative Moralvorstellungen:

»Die Regeln entsprachen denen der heutigen Milizen. Es war verboten, spät laut Musik zu hören, zu stehlen, mit Töchtern von Familien aus der Nachbarschaft zu schlafen, Schimpfworte zu verwenden. Diesem Moralismus, den die Miliz heute auferlegt, folgte die *policia mineira* damals auch. Sie bestand aus Feuerwehrleuten, Taxifahrenden, Handelstreibenden, Polizeikräften aus der Favela, genau wie heute, es hat sich nichts geändert, nur der Name, von *policia mineira* zu *milicia*.«

Die Aktivitäten der *policia mineira*, so erzählte Maria, seien in der Favela auf breite Zustimmung gestoßen. Selbst die damals selteneren Tötungen als die schärfst-

möglichen Akte der Selbstjustiz hätten keine Proteste provoziert. Jeder habe die Mitglieder dieser selbstermächtigten ›Polizei‹ gekannt: »Es waren Bewohner:innen und die *favelados* sind konservativ, sie denken ›zum Glück gibt es jemand, der Ordnung schafft‹.« Als Akte einer institutionalisierten Selbstjustiz galten Tötungen von notorisch ›das Gesetz‹ brechenden Ortansässigen als legitim: »Das ist keine Gewalt, es ist Bestrafung, Recht. Wenn ich dir ständig etwas stehle, deswegen die *mineira* kommt und mich tötet, wirst du Gott dafür danken, dass ich tot bin. Das ist es!« (Ebd.) Beweise eines Verbrechens seien nicht erforderlich gewesen, da es kein Tribunal gegeben habe, sondern das Urteil innerhalb der *policia mineira* gefällt und zugleich von ihr vollstreckt worden sei. Die ungeschriebenen Regeln sanktionierten ein als sittenwidrig ebenso wie ein als kriminell erachtetes Verhalten:

»Wenn du nahe der Haustür einer Frau mit Kindern urinierst, respektierst du sie nicht, das gibt beim ersten Mal Prügel. Wenn du Haschisch rauchst, reichen Prügel schon nicht mehr aus, da wirst du bald getötet. So sind wir, das ist traurig, weil es in den Jugendlichen eine Menge Schaden anrichtet. Ich denke, sie revoltieren, weil sie jeden Tag schlecht behandelt werden. Ein weißer Junge aus der *Zona Sul* kann einen Joint rauchen, das gilt als eine Vergnügung, die vorübergeht. Ein Schwarzer aus der Favela, der einen Joint raucht, wird bestraft, ist ein Bandit. Das ist sehr grausam. Denn beim weißen Jugendlichen vom *asfalto* gilt es als Verirrung, er kann eine Therapie machen, die Eltern beraten ihn. Für einen Schwarzen armen Jugendlichen aus der Favela ist es eine Markierung für den Rest seines Lebens.« (2017)

Die vorherrschende Form, in der Favela Ordnung zu schaffen, änderte sich nach Marias Beschreibung Mitte der 1980er Jahre. Der beginnende Handel mit Kokain steigerte die Profite, die die *comandos* mit nun finanzierbaren schweren Waffen absicherten:

»1985 ist ein markantes Jahr, es gab damals ein großes Fest und ich habe dort zum ersten Mal in der Favela Kokain gesehen, an der *boca* [Drogenverkaufsstelle, SL] bei mir ums Eck. [...] Meine Schwester Christina war damals schwanger von einem Typen, der böse war. Als mein Schwager hat er dann auf der Terrasse meines Hauses die Versammlung geleitet, in der sich das *Comando Vermelho* gegründet hat. [...]. Dann wurde er ausgesucht, um dessen Geschäfte in einem Gebiet der Mangureira zu übernehmen.« (2017)

Anders als ihren Bruder Pedro deutete Maria diesen Schwager als Repräsentanten eines neuartigen »bösen« Banditentums, dem es um maximale Profite aus dem Kokainhandel gegangen sei. Um diesen gegen Polizei und verfeindete Gruppen abzusichern, übernahmen die Gangs die territoriale Herrschaft über die Favelas. Zu Beginn brachte dies mörderische Machtkämpfe mit sich: »Zum Glück hat im November 1986 die Familie N [anonymisierter Name, SL], die bis heute in der Man-

gueira herrscht, meinen Schwager getötet. Das war in der Nähe meines Bruders. Der verfiel in Panik und floh in das Haus meiner Tante, nach Vila Kennedy, wo er bald Manager einer *boca* für Kokainverkauf wurde. Das war schon eine heftigere Sache.« (2010) Wenige Monate später wurde auch er ermordet (siehe Kap. 5.1). Ebenso erschossen Manguairas neue Machthaber Marias revolutionären Freund und seine Brüder: »Es war ein Krieg um die Macht, Rivalität.« (Ebd.)

Infolge der schweren Bewaffnung des *tráfico* verlor die *policia mineira* ihre Macht. Ihre sich nicht unterwerfenden Mitglieder seien ermordet worden oder spurlos verschwunden. Andere fusionierten mit Gangs, so beobachtete es Maria in der Mangueira, und verbanden so die Ordnungsmacht der *policia mineira* mit einem kriminellen Unternehmertum. Der folgende Interviewausschnitt (2017) dokumentiert die Transformation des Banditentums aus ihrer Sicht:

»SL: Diese Redeweise, dass der Bandit früher ein Guter war, habe ich schon oft gehört. Meinst du nicht, dass das eine recht romantische Perspektive ist?

M: Ich denke nicht, dass das romantisch ist. Ich denke, früher gab es weniger Bedingungen, um zu töten. Warum solltest du töten? Du hast Gras verkauft, es gab den *asfalto* für Überfälle, Banken ohne große Sicherheitsmaßnahmen, du musstest eher zusammen als getrennt agieren. [...] Ich habe nicht die romantische Idee, dass sie weniger getötet haben, weil sie solidarischer waren, nein, sondern weil es nicht so viele Optionen zum Töten gab.

SL: Es ist demnach keine Frage der Moral?

M: Früher stammte der Bandit aus dem gleichen Gebiet. Du bist mit ihm aufgewachsen, daher hattest du viel mehr Spielraum zu verhandeln als heute, wo der Chef aus Santa Cruz geschickt wird, um die *boca* in Manguinhos oder in der Mangueira zu managen. Es ist klar, dass er nicht diese Geschichte mit dem Ort hat. Daher kann er viel leichter töten. Niemand wird ihn darum bitten, es nicht zu tun, früher waren solche Bitten sehr üblich.«

Dieser Wandel des Banditenwesens, der mit der Ermordung ihres Bruders und ihres Freundes einherging, erzeugte für Maria einen persönlichen Bruch. Sie konnte die Banditen nicht mehr als selbstverständlichen Teil ihrer Lebenswelt wahrnehmen, sondern erlebte sie als gewaltsame Herrscher über die Favelas, die alle ihnen als bedrohlich erscheinende Aktivitäten unterdrückten. Als sie die Territorialherrschaft an sich rissen, unterwarfen die *comandos* auch die Bewohnerschaftsvereinigungen: »Was haben sie gemacht? Sie haben den *associações* die Vorsitzenden weggenommen, wenn diese nicht ihre Interessen vertraten und haben welche installiert, die das dann taten.« (2012) Viele der damals ausschließlich männlichen Präsidenten vom alten Schlag, die sich gegen diese Unterwerfung stellten, seien ermordet worden.

Damit übersprang die Gewaltpraxis das eigene Milieu der Gangster sowie ihre Zusammenstöße mit der Polizei und weitete sich potentiell auf die gesamte Be-

wohnerschaft aus. Einfache Leute konnten nun allein deshalb, weil sie bestimmte Praktiken dieser Herrschaft kritisierten oder eine Nachbarfavela besuchten, in der eine verfeindete Gang herrschte, unter den lebensbedrohlichen Verdacht geraten, Spitzel (i.O. X9) zu sein. Wie beschrieben provozierte genau dieser Verdacht einen Mordversuch an Maria und löste ihre dreijährige Verbannung aus Rio sowie ihre jahrelange Angst um das Leben ihres dort gebliebenen Sohnes aus. In einem selbstkritischen Rückblick verortete Maria die Ursache für diese Situation in der Naivität ihres »politischen Romantizismus« (2017). Als in der Universität gegen das Stigma der Favela ankämpfende Aktivistin habe sie nicht erkannt, dass die Gangs die Vereine bereits korrumpiert und ihre Vorsitzenden zu Handlangenden unterworfen hatten. Obwohl Maria seither wusste, dass politische Interventionen in soziale Unterdrückungsverhältnisse der Favela riskante Akte darstellen, fuhr sie damit fort und setzte sich weiterhin den Drohungen von Gangstern oder von einmarschierten Trupps der Militärpolizei aus.

Als sich die Gangs in kriegerisch bewaffnete und die Favelas beherrschende *comandos* transformierten, brutalisierten und militarisierten sich auch die Organe der Staatsgewalt. Auf meine Frage, wie sich in den späten 1980er Jahren der Krieg des Bataillons für spezielle Polizeioperationen der Militärpolizei (BOPE) gegen die *comandos* entzündete, antwortete Maria:

»Welcher Krieg? Das ist kein Krieg, das ist der Staat, der in die Favela kommt, das ist der Staat, der arbeitet. Krieg ist, wenn das *Comando Vermelho* und das *Terceiro Comando* gegeneinander kämpfen. Das ist also kein Krieg, das ist Unterdrückung! Die Banditen sind da, der Staat muss seine Rolle spielen, also wird der BOPE-Mann zum Töten ausgebildet und so kommt er in die *comunidade* und tötet. Dann leidet die Gemeinde, die Familie klagt an, blockiert die Straße.« (2017)

Nicht nur aufgrund persönlicher Erfahrungen unterstellte Maria der BOPE einen staatlichen Auftrag zum Töten. Vielmehr stützte sie diese These auch auf einen offiziellen, durch viele Zitate von Regierenden dokumentierten Diskurs, der die Spezialeinheit explizit auffordert, Drogengangster physisch zu »vernichten«. Als langjährige Bewohnerin einer Favela wusste sie aus eigener Erfahrung, dass sich diese *Carte blanche* zum Töten in der polizeilichen Praxis nicht nur auf Gangster richtete, sondern auch andere mörderische Operationen ermöglichte. Maria veranschaulichte dies an einer persönlichen Erfahrung, die sie machen musste, als sie im Frühjahr 2012 bei einem Aufenthalt in Manguinhos einen gerade einmarschierte BOPE-Trupp dabei beobachtete, wie er Häuser durchsuchte und die darin Wohnenden misshandelte:

»Ich ging hin, um diese Familie zu verteidigen, die von der Polizei misshandelt wurde, dieses Mädchen. Ich kannte sie nicht persönlich, ich wusste nur, dass sie dort wohnte. Der Polizist schlug sie und als ich dort ankam und protestierte, rief

mich plötzlich ein anderer Polizist zu sich. [...] Der sagte zu mir nur, »ich töte dich nur deshalb nicht, weil es Tageslicht ist«. [...] Dann haben sie mich verhaftet. Das war einer der erniedrigendsten Tage meines Lebens.« (Ebd.)

Aufgrund ihrer politischen Interventionen war Maria auch innerhalb der Communitys mehr oder weniger subtilen Manifestationen einer das Regieren der Favela in letzter Instanz beherrschenden Gewalt ausgesetzt. Dies veranschaulichte sie am Beispiel einer schon kurz nach ihrer Rückkehr aus Brasília gemachten Erfahrung: In Reaktion auf den verheerenden Brand, der 1999 das Favelinha genannte Hütten-dorf zerstört hatte, ließ Rios Landesregierung Hilfsgüter an Betroffene verteilen. Deren Distribution überließen die Behörden Dona R., Manguinhos' mächtigster Frau, die zwar kein Amt innehatte, als Mutter eines hohen *Comando*-Bosses jedoch an vielen Fäden im Hintergrund zog (siehe Kap. 6.3). Diese vielseitige *Selfmade*-Unternehmerin sei die einflussreichste Mittlerin für ihre Rückkehr gewesen, so berichtete Maria. Dafür habe sie erwartet, für ihre Unternehmen von Marias universitärer Bildung Gebrauch machen zu können: »Die *dona* hat mich gekauft, um für sie zu arbeiten.« (2017) Sie verlangte von ihr, neue Unternehmensstrategien und Subventionsanträge zu entwickeln. Marias Instrumentalisierung ging so weit, dass sie ohne ihr Zutun zur Ortspräsidentin einer ihr völlig fremden, vom Sohn der *dona* als Drogenboss beherrschten Favela »gewählt« worden sei. Schon kurz nach ihrer Rückkehr war sie so einer zum Geschäftsbereich des *Comando Vermelho* gehörenden Struktur ausgeliefert.

Die Unternehmerin, so erzählte mir nicht nur Maria, verwandelte die staatliche Hilfsaktion in ein profitables Geschäft, indem sie alle Güter mit einem nennenswerten materiellen Wert verkaufte und lediglich den Rest der Lieferung an die Bedürftigen verteilen ließ. Maria stellte sich öffentlich gegen diesen Betrug auf Kosten der Ärmsten. Da die Machtposition der *dona* auf der Gewaltordnung des *tráfico* gründete, ging sie damit ein hohes Risiko für ihre persönliche Sicherheit ein. Sie umschiffte die Gefahr, indem sie in der Öffentlichkeit eine anonyme Sprachregelung wählte, die es der *dona* ermöglichte, ihr Gesicht zu wahren, und sich zugleich bereit erklärte, mit ihr künftig Kompromisse zu schließen.

Da sich Marias politisches Engagement in den Folgejahren gegen Verletzungen der Menschenrechte durch Staatsorgane richtete, konnte sie mit dem *tráfico* und seiner Gewaltordnung »friedlich koexistieren«. Denn die Gangster erkannten, dass das *Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência* auch ihre Rechte gegen Polizeiorgane verteidigte, die sie als vogelfrei markierten und ihr Menschenrecht auf Leben missachteten.

Erst in den 2010er Jahren erfuhr Maria die unvermindert herrschende Gewaltordnung wieder am eigenen Leib. Sie schlitterte erneut in eine gefährliche Situation, als sie die mafiösen Geschäfte um das Urbanisierungsprojekt PAC, in denen sich lokale Eliten auf Kosten einer bedürftigen Bewohnerschaft bereicherten (sie-

he dazu Kap. 6.2), zu skandalisieren begann. Schon 2009 war der Leiter des *Fórum Social de Mangueiros* mit dem Tod bedroht und verbannt worden, weil er sich kritisch zu PAC geäußert hatte, das Ortsvorsitzenden und Gangstern erhebliche Profitmöglichkeiten bescherte. Als diese auch Marias verarmtem Bruder das Recht stahlen, für das demontierte Haus entschädigt zu werden, in dem er gelebt hatte, versuchte sie zunächst, mit den Verantwortlichen zu verhandeln. Da dies ohne Erfolg blieb, drohte sie das korrupte Geschäftsgebaren, in das Staatsbedienstete, Baufirmen, Vereinsvorstände und *Comando*-Bosse involviert waren, bei der Staatsanwaltschaft anzuzeigen. Mit diesem aus Sicht der »lokalen Mafia« (2017) erneuten Verrat brachte sie sich wieder in Lebensgefahr und betrat danach den *Complexo de Mangueiros* möglichst selten und nur noch tagsüber.

5.5 Der Blick von außen: die aktuelle Favela als Kräftefeld verschiedener Gewaltakteure

Der folgende Ausschnitt gibt den Schlussteil unseres letzten Gesprächs wieder, das wir 2017 in einer westafrikanischen Metropole geführt haben. Ich verstehe dieses lange, weder gekürzte noch kommentierte, sondern lediglich leicht gestraffte Zitat als eine Art Postskriptum des Kapitels. Angeregt durch Beobachtungen in den irregulären Siedlungen ihrer neuen Stadt, die sie an die Favela vergangener Jahrzehnte erinnerten, blickte Maria hier auf deren Transformation zurück. Es ist ein pessimistischer, von früheren »Romantisierungen« entleerter Blick auf das Zusammenwirken der die Favela beherrschenden Gewaltakteure und ihrer gemeinschaftszerstörenden Effekte. Mit den boomenden Pfingstkirchen erlebte sie am Ende selbst jene Kräfte als heuchlerische Akteure, deren Ausbreitung auf dem missionarischen Versprechen gründete, im Auftrag Gottes eine Wiedergeburt der Favela bewirken zu können (vgl. Kap. 7).

»M: Ich hatte früher nicht den Außenblick, den ich heute habe. Ich habe die Favela nicht als großes Gefängnis verstanden, sondern als den besten Ort für mich zum Wohnen. Ich denke heute nicht mehr, dass ein Bandit Robin Hood ist, ich denke nicht mehr, dass die Polizei grundsätzlich ein Dämon ist. Es handelt sich eher um ein Kräftefeld zwischen den mächtigen Akteuren und in der Mitte von alldem, dieser Macht der Polizei, des Staates, des Drogenhändlers, befindet sich die verzerrte Realität des Bewohners [i.O. *do morador*, SL]. Es ist ein Jammer, dass der Bewohner [sic!] nicht weiß, dass er, indem er zeigt, dass er in der Favela überleben wird, der Stärkste ist. Aber aus Feigheit oder Ignoranz endet er als Sklave all dieser Gruppen, als Objekt. In Wirklichkeit verwandelte sich der Bewohner in ein Objekt, in eine Ware, die alle für sich nutzen.

Wenn ich jetzt in die Favela zurückkehre, denke ich mir, mein Gott, wie habe ich es geschafft, auf diese Weise zu leben. Ich möchte hier nicht mehr leben, weil ich nicht mehr den gleichen Blick auf all das habe. Du siehst hier den Trinker [i.O. *cachaçeiro*, SL], den unter Drogen Stehenden, die Mutter, die ihre Tochter verkauft. Du siehst Kinder, die kleine Dienste erbringen, die ihren Charakter deformieren, ihre Persönlichkeit. Du siehst den Drogenhändler, der in der Vergangenheit das Kind geschützt hat und dieses jetzt ausbeutet. Du siehst den Drogenhändler, für den früher eine Art Gesetz galt, dass er sich kein Mädchen aus einer Familie greifen konnte, jetzt solche Mädchen anmachen und die Eltern halten still, eben weil er ein Bandit ist. Wenn du heute siehst, dass es ein Bandit ist, der deine Tochter vergewaltigen wird, ihr Gewalt antun wird, sie schlagen, attackieren wird, bleibst du ruhig, weil er ein Bandit ist. All das ist die Favela heute. Sie ist ein Mikroinferno mit all diesen Krankheiten.

SL: Was ist der zentrale Unterschied im Vergleich zu früher?

M: Die moralischen Werte, ein Gefühl des Respekts, der Familie, das existiert heute nicht mehr. In der Mangueira, der Candelaria [*comunidade* im Complexo da Mangueira, SL] vielleicht noch am ehesten. Ich mag es dort, dort sind wir wie Geschwister, »ah, hallo Maria«, alle trinken gemeinsam, essen, du machst ein Essen und teilst es mit allen möglichen Leuten. In der Mangueira, zumindest der Candelaria war es immer so, in Manguinhos nicht.

SL: Warum ist es heute so viel schlechter als vor 30 Jahren?

M: Vielleicht habe ich vor 30 Jahren nicht das gesehen, was ich heute sehe. Denn ich wollte lesen, ich wollte Theater machen, ich habe in gewisser Weise nicht innerhalb des Alltags der Favela gelebt. Ich habe erst in Manguinhos damit begonnen, diesen Alltag zu beobachten, in diese dunkle Welt der Favela einzudringen. In der Mangueira war ich davon entfernt. Theater, politische Versammlungen, *movimento negro* machen, das war gesund.

SL: Denkst du nicht, dass es in der Favela immer diese Probleme der Prekariät, der Armut, des Fehlens von Bildung gab? Und dass du das Ganze womöglich besonders negativ wahrnimmst, weil du jetzt draußen bist?

M: Ich vergleiche das auch mit hier in Westafrika, du siehst hier auch all diese Probleme der Armut. Aber siehst du auch diese Gewalt? Hast du jemand mit einer Maschinenpistole gesehen?

SL: Nein, diese Art der Gewalt nicht.

M: Diese direkte Gewalt, die es in der Favela gibt, gibt es hier nicht. Ich glaube heute nicht mehr, dass mein Elend es rechtfertigt, so gewalttätig zu werden. Ich ziehe meine frühere Vorstellung sehr in Zweifel, dass die Erklärung für diese ganze Gewalt, die heute in Rios Favela existiert, die ich so gut kenne, in der Armut zu finden ist. Ich denke das heute nicht mehr, nachdem ich von Rio weggegangen bin, erst nach Brasilia, dann zurück nach Rio, dann neu verheiratet nach Belem, dann wieder nach Europa reisend, nach Kolumbien, Argentinien, und jetzt bin ich

in Afrika. Als ich hier angekommen bin, dachte ich, ich sehe einen Film über das Rio de Janeiro meiner Kindheit. Diese Häuser, das Fehlen einer einfachen Kanalisation, das Fehlen von Strom, die Leute, die nur einmal am Tag essen, denen du ihre Mangelernährung ansiehst. Und sie berauben niemanden.

Ich habe keine Antwort auf die Gewalt der Favela, aber ich bin überzeugt davon, dass es nicht die Armut ist. Es kann sein, so habe ich kürzlich gedacht, dass diese Unterwelt, in der wir in der Favela leben, in der das Illegale das Legale ist, mit diesem einzigartigen Leben, das wir im Abseits führen, zusammenhängt. Wir haben keinen anwesenden Staat. Wir können nicht mit der Polizei rechnen, du kannst nicht mit dem Staat rechnen. Daher erschaffst du dir deine eigenen Gesetze und das, was innerhalb dieser Gesetze liegt, ist das, was in der Favela möglich ist. Das Illegale ist das Legale, das Falsche ist das Richtige, und das ist noch dazu abhängig von den Beziehungen, die das entsprechende Individuum zur lokalen Macht hat.

SL: Aber ist das in dieser Stadt hier anders? Weisen die informellen Siedlungen nicht die gleiche Art der Illegalität auf wie die Favelas in Rio? Sind nicht auch deren Regeln durch sie selbst gemacht?

M: Ich kenne die Regeln hier nicht. Aber du siehst hier keine neunjährigen Kinder, die Drogen verkaufen. Du siehst keine Zwölf- oder 13-jährigen, die in den Ecken Crack konsumieren. Du siehst kein Kind, das einen alkoholisierten Erwachsenen verprügelt. Du siehst keine Familie, die in der Öffentlichkeit eine Andere erniedrigt.

SL: Denkst du, dass das eine Frage der Moral ist?

M: Ich denke ja.

SL: Einer konservativen Moral? Einer Moral, die du ansonsten so verurteilst?

M: Das ist das Problem. Wir sind konservativ in der Favela. Viel konservativer als die Leute auf dem *asfalto*. Der Unterschied ist hierbei allerdings das Gesetz des Vorteils. Ich kann mit meiner ganzen Verhaltensweise konservativ sein. Aber ich verzichte auf meinen Konservatismus, wenn es einen Vorteil bringt. Zum Beispiel: Als ich noch ein Kind war, durfte ein Mädchen keinen Sex vor der Ehe haben. Und die Jungs, die Drogen nahmen, taugten nichts. Ein Mädchen, das sich mit einem Banditen zeigte, war nicht gut genug, um die Freundin von wem auch immer zu sein. Heute möchten aber alle gerne mit der ›ersten Dame‹ befreundet sein. Und die ›erste Dame‹ ist die Frau des Bandenchefs. Selbst Eltern führen ihm ihre Töchter zu. Mein Neffe [ein hochrangiges Mitglied des *Comando Vermelho*, SL] hat mir erzählt, dass ihm viele Mütter ihre Töchter angeboten haben. Oder sie behandeln ihre 15 oder 18 Jahre alten Söhne als Könige, weil sie Banditen sind, Waffen tragen, Drogen verkaufen, schnelles Geld haben.

Ich habe das in meiner ganzen Kindheit nicht erlebt. Bis vor etwa 20 Jahren habe ich das nie gesehen, diese Generationen, die sich nicht für Respekt, für Familienliebe interessieren. Zum Beispiel ist für mich das Wertvollste mein Sohn,

ich denke jeder Vater, jede Mutter empfindet die größte Liebe gegenüber den eigenen Kindern. Heute aber kann der Sohn eine Ware für mich sein. Eine Tochter umso mehr. Meine eigene Schwester hat einen Sohn, der schon als er zwölf Jahre alt war geraubt und mit Drogen gehandelt hat. Sie selbst holte die Drogen, die sie konsumiert hat, von ihm an seiner Verkaufsstelle ab. Er wurde fast ermordet, weil sie nicht dafür gezahlt hat und er hat sie deshalb geschlagen. Jetzt ist er 16 und hat mehr Eintragungen im polizeilichen Strafregister als ein erwachsener Mann, elf Eintragungen, mit 16 Jahren. Ich erinnere mich nicht daran, in meiner Jugend so derart offensichtlich falsche Dinge gesehen zu haben. Mich erschreckt das, denn es geht dabei nicht um notwendiges Geld, es geht um eine andere Beziehung zum Geld. Denn im Vergleich zu damals haben sie heutzutage immer etwas Geld, heute, morgen, sie werden es haben. Aber der Wert des Geldes ist ein Anderer, viel unmittelbarer. Selbst die evangelikalen Kirchen innerhalb der Favela predigen den Wert der materiellen Güter. Und wie verbesserst du deine materiellen Güter möglichst schnell?

SL: Das ist für mich ein interessanter Punkt, denn ich denke, dass die evangelikalen Kirchen sehr unterschiedlich sind. Es gibt diesen materialistischen Kirchentyp, aber auch ganz andere, die man eher als Antworten auf das empfundene Fehlen von Moral verstehen kann. Es sind moralisch sehr konservative Kirchen, die ihren Mitgliedern strikt vorschreiben, was sie tun dürfen und was nicht. Sie dürfen nicht trinken, den Männern wird es ausdrücklich verboten, ihre Frauen zu schlagen, sie müssen sich um ihre Familien kümmern und all dies.

M: Ja, das ist schon richtig, aber das Problem besteht häufig darin, dass der Pastor all dies predigt und danach selbst moralisch zu wanken beginnt. So diskreditiert er nicht nur sich, sondern auch die Werte, die er predigt. Er predigt für Familie und Enthaltbarkeit und sechs Monate später sehen alle, dass er selbst diese Werte bricht. Ich glaube nicht an Pastoren, die diesen Moralismus predigen und in Wirklichkeit nicht anders handeln als alle anderen. Die Pfarrer der katholischen Kirche dagegen sind liberaler und werden im Gegensatz zu den Pastoren der evangelikalen Kirchen nicht als Heilige stilisiert, die sie in Wirklichkeit nicht sind.

SL: Aber die katholische Kirche wird nicht nur als zu liberal wahrgenommen, sondern auch als eine Instanz, die im Alltag nicht helfen kann. Sie gilt als arrogant, die *padres* sind Akademiker, die die Favela nicht betreten. Die Bewohnerschaft fragt sich, was die Kirche für sie macht und was sie mit ihr zu tun hat.

M: Das ist eine der zentralen Sünden der katholischen Kirche, denn in der Vergangenheit waren die *padres* sehr wohl in der Favela aktiv. Sie halfen und organisierten viele Dinge, das machen sie nicht mehr. Grundsätzlich hat sich die katholische Kirche sehr geändert und auch deshalb gelang es der *Igreja Universal*, auf alles ihr Brandzeichen zu drücken.

SL: Die neopfingstlerische *Igreja Universal* predigt den gottgegebenen Wohlstand, ist aber in ihren Vorschriften auch sehr strikt.

M.: Mein Neffe O., der vom *Comando Vermelho*, hat der *Igreja Universal* Autos und Apartments abgekauft. Sie haben dort eine Linie des Spendens für Gewerbetreibende, die größere Dinge wie Apartments oder Autos an die Kirche spenden sollen. Wenn das geschehen ist, hat der Pastor aus der Kathedrale meinen Neffen angerufen und der hat sie der Kirche abgekauft.

SL: Wusste die Kirche, dass dein Neffe dem Drogenkommando angehört? Warum greift ein Pastor aus der Kathedrale der *Igreja Universal* ausgerechnet auf ihn zu?

M: Der Pastor war ein Jugendfreund von ihm, sie kommen beide aus Mangueira, und er war früher selbst Bandit. Mein Neffe trat hier als Investor auf, er hatte Geld und hat damit Geld verdient. Er hat eigens eine Autovermietungsfirma dafür gegründet, manchmal verkaufte er die Autos auch an Polizeikräfte. Die Leute, die solche großen Dinge spenden, sind oft gar nicht reich, sie wollen einfach ihr Leben verbessern. Die Kirche predigt ihnen, dass wenn sie etwas Größeres spenden, werde Gott ihnen das vergelten, indem er ihnen noch mehr gibt als sie bereits hatten. Wenn sie also ein Auto spenden, werden ihnen dafür zwei Autos versprochen. Sie arbeiten so mit dem Glauben, aber auch mit der Ignoranz der Leute.«

6. Lokale Tiefenbohrungen: das Regieren der ›Mandelas‹

Eine Busstunde von den touristischen *landmarks* oder vier S-Bahnstationen vom Stadtzentrum entfernt, fanden sich in Rios industriell geprägter *Zona Norte* zu Beginn meiner ethnografischen Erhebungen im Complexo de Mangueiros die miteinander verflochtenen Favelas Nelson Mandela, Samora Machel, Mandela de Pedra, Mandela Nova und Samora II. Die fünf *comunidades*, in denen insgesamt ungefähr 10.000 Menschen lebten und die alltagssprachlich unter dem Sammelbegriff der ›Mandelas‹ firmierten, gehörten zu Mangueiros, einem Komplex aus 14 zusammengewachsenen Favelas mit offiziell circa 31.500 Bewohner:innen. Mit der Implementation des Urbanisierungsprogramms PAC begann sich ab 2009 die lokale urbane Landschaft erheblich zu transformieren. Zunächst wich Mandela Nova der Sozialwohnsiedlung Embratel, später wurden nach und nach auch Mandela de Pedra und Samora II abgerissen.

Mangueiros symbolisiert beispielhaft die Diversität und Komplexität jener urbanen Konfigurationen, die unter dem homogenisierenden, mit negativen Stereotypen assoziierten Begriff der Favela zusammengefasst werden. Die Geschichte und die Aktualität seiner 14 *comunidades* demonstrieren, dass Favelas keineswegs immer auf illegale Landbesetzungen, staatliche Abwesenheit oder irreguläre Formen der Urbanisierung zurückgehen. Zutreffend bringt Mariana Cavalcanti (2013: 207) diese vielschichtige Komplexität auf den Punkt: »So stellt sich Mangueiros nicht als eine Region heraus, in welcher der Staat abwesend ist, sondern als ein Ort, der über weiteste Strecken des 20. Jahrhunderts als wohnungspolitisches Laboratorium für die Versorgung einkommensschwacher Gruppen funktioniert hat.«

Im folgenden Kapitel fokussiere ich die im Verlauf von mehreren Jahrzehnten zum Complexo de Mangueiros favelisierte Stadtregion gleichsam in Form einer Tiefenbohrung. Dabei versuche ich, möglichst weit und aus möglichst diversen Perspektiven zu jenen Strukturen, Praktiken und Akteuren des Regierens vorzudringen, die das Entstehen, die Entwicklungsprozesse und die gegenwärtige Situation der fünf räumlich und organisatorisch zusammenhängenden Mandela-Gemeinden geprägt haben. Eingeleitet habe ich dieses Forschungsvorhaben nach einem ersten Besuch des Areals im Jahr 2005, seine empirischen Erhebungen fan-

den in mehreren Etappen zwischen 2010 und 2016 statt. Bezogen auf Fragen des Regierens ist dieser Zeitabschnitt in zwei Phasen zu unterscheiden: Bis zur Invasion der fünf Gemeinden durch Truppen des Militärs und der Polizei im Oktober 2012 kontrollierte der lokale Boss des *Comando Vermelho* das Territorium, danach übernahm eine neu installierte Einheit der ›Befriedungspolizei‹ (UPP) die lokale Herrschaft. Während des gesamten Recherchezeitraums allerdings dominierte und transformierte das gigantische Urbanisierungsprogramm PAC die lokalen Machtstrukturen und Prozesse des Regierens.

6.1 Favela oder wohnungspolitisches Labor? Die Geschichte des Complexo de Mangueiros

Mangueiros' bebaubare Flächen entstanden unweit des Hafens durch die Ablagerung von Müll und Schutt in einem Mangrovenwald am Rande der Guanabara-Bucht. Vor über einem Jahrhundert ermöglichte dort die Parzellierung eines die Stadt mit Lebensmitteln versorgenden Bauernhofs, der auf dem einzigen Hügel des ansonsten flachen, von mehreren Wasserläufen durchzogenen Landstrichs gelegen war, eine erste Welle der Besiedlung. Überwiegend waren es aus Portugal eingewanderte Ansässige anderer Gegenden von Rio, die einen ersten Teil des Areals urbanisierten und es Parque Oswaldo Cruz nannten. Nebenan konsolidierten sich in den 1940er Jahren inmitten der Mangroven aufgestellte Holzhütten zur Varginha als der damals einzigen *comunidade*, die aus einer Landbesetzung entstand. In den 1950ern verdichteten schließlich Wohnkomplexe, die der Staat oder Stiftungen wie die katholische *Leão XIII* (vgl. Kap. 2.1) in einfachster Bauweise konstruierten, die bis dahin nur extensiv urbanisierte Gegend. Die noch heute existierende *comunidade* CHP-2 entstand beispielsweise aus dem *Conjunto Mangueiros*, einer in Form von eng aneinander stehenden Holzhütten provisorisch errichteten staatlichen Siedlung (*Centro de Habitação Provisória*, CHP). Solche weiterentwickelten *parques proletários* (vgl. Kap. 2.1) sollten anderswo Vertriebenen vorübergehend Zuflucht gewähren. Viele von ihnen hatten durch den spekulationsbedingten Abriss von Favelas in der Südzone ihr Obdach verloren und waren zu arm, um sich selbst eine neue Behausung organisieren zu können.

Die benachbarte *comunidade* Vila União wiederum symbolisiert die »Politik der Regierungen Vargas und Juscelino [Kubitschek, SL], die die Wohnversorgung einer bestimmten Klientel als vom Staat zu übernehmende soziale Frage ansahen« (Fernandes/Costa 2009: 143). Eine ihrer drei Siedlungen, der *Conjunto Residencial de Benfica*, versorgte aus dem Zweiten Weltkrieg zurückkehrende Soldaten mit Wohnraum. Noch heute ist diese Gegend in Mangueiros als *Ex-Combatentes* (dt. ehemalige Kämpfer) bekannt.

Die unterschiedlichen Ursprünge und Bautypen dieser Siedlungen ließen sich noch Jahrzehnte später an verbliebenen Fragmenten der originalen Materialien, Fassaden, Fenster oder Gebäudetypen ablesen, obwohl seither mehrere Informalisierungswellen die ursprünglichen Häuser durch verwinkelte Anbauten und oft mehrgeschossige Aufstockungen erweitert, dazwischenliegende Freiräume und angrenzende Brachflächen bebaut und so das Areal radikal verdichtet hatten.

Beginnend mit der Installation von Brasiliens Post- und Telegrafienwerk (*Departamento de Correios e Telégrafos*) im Jahr 1942 entwickelte sich die Gegend um Manguinhos zu einem schwerindustriellen Cluster. Mit der *Refinaria de Petróleos de Manguinhos S.A.* etablierte sich 1954 eine Raffinerie, später entstanden viele weitere Industriebetriebe, darunter etwa eine Zigarren- und eine Milchfabrik. Noch 1982 startete das später an die ›Mandelas‹ angrenzende Telekommunikationsunternehmen Embratel seinen Betrieb (vgl. Fernandes/Costa 2009). Die räumliche Nähe zu diesen Fabriken, die Abertausend Arbeiter:innen beschäftigten, der Mangel an bezahlbarem Wohnraum anderswo sowie die Verfügbarkeit großer Flächen verwandelten Manguinhos in einen Hotspot irregulärer Verdichtungen, Arrondierungen, Aufstockungen oder Anbauten aller Art. Es entwickelte sich zu einem durch selbstkonstruierte Behausungen und Infrastrukturen dicht urbanisierten Ort, dessen Organisation die Bewohnerschaftsvereine und später die Drogenbosse übernahmen – kurz, zu einer Favela.

Die unmittelbare Nachbarschaft von Fabriken, die zahlreiche Schadstoffe emittierten, bildete nicht nur den Ursprung von Manguinhos' rapider Urbanisierung, sondern begründete auch einige seiner größten Probleme und seinen späteren sozialen Niedergang. Die Soziologin Lea Rekow (2016: 16) bringt die miteinander verflochtenen Indikatoren, die Manguinhos seit den 1990er Jahren als eine der problematischsten Zonen der gesamten Metropolregion ausweisen, präzise auf den Punkt:

»Manguinhos ist heute von einer Reihe offener Abwasserkanäle, die einst als gesunde Flüsse blühten, und von einem Labyrinth verkehrsüberfluteter Autobahnen und Super-Autobahnen umgeben. Die Favelas liegen unter stromführenden Hochspannungsleitungen neben einer Hochbahnstrecke. Das Gebiet wird von Überschwemmungen, urbanen Abfällen und giftigen Schadstoffen geplagt. Die in Manguinhos lebenden Menschen und insbesondere die Jugend sind zahlreichen Umweltrisiken ausgesetzt. Für sie ist die Wahrscheinlichkeit, an Krebs und neurologischen Störungen zu erkranken, um das 500-Fache erhöht, da sie hohen Bleiwerten ausgesetzt sind, die das Gebiet verschmutzen. Die Demographie- und Armutskennzeichen von Manguinhos sind düster. Der *Human Development Index* liegt bei 0,65 Prozent – einer der fünf niedrigsten in Rio [und auch einer der niedrigsten von ganz Lateinamerika, SL]. 15 Prozent der Mädchen im Alter zwischen

15 und 17 Jahren haben Kinder. Das monatliche Pro-Kopf-Einkommen für 2012 betrug 188 Real (60 US\$) und die Arbeitslosenrate liegt bei 30-50 Prozent.«

Die hohe Arbeitslosigkeit und die geringen Einkommen gehen maßgeblich auf die schon in den 1980er Jahren einsetzende Deindustrialisierung der Region zurück. Nach und nach machten seitdem über 50 Fabriken dicht und setzten ihre Beschäftigten auf die Straße, die nun gezwungen waren, ihre Existenz mehr schlecht als recht durch eine prekäre Kombination verschiedenster informeller Aktivitäten zu sichern. Nicht mehr rauchende Schornsteine, sondern zahlreiche Fabrikruinen, von denen in den 2000er Jahren einige zum Wohnen besetzt wurden, prägten nun Manguinhos' urbanen Raum und bezeugten den Niedergang der einstigen Industriehochburg (vgl. Trindade u.a. 2008).

Eine weitere Ursache für die massiv eingeschränkte Lebensqualität von Manguinhos resultiert aus seiner jahrzehntelangen Funktion als Hochburg des *Comando Vermelho*, des ältesten Drogenclans der Stadt. Dessen Aktivitäten zogen regelmäßig temporäre Invasionen der Militärpolizei nach sich, die viele Todesopfer forderten. Zu allen Tages- und Nachzeiten waren Ortsansässige auf lebensbedrohliche Weise den urbanen Manifestationen des Drogenkomplexes – Verkauf, Konsum, Bewachung mit Kriegswaffen, Gewalt bis hin zu ›Exekutionen‹, panzergestützte Einmärsche der BOPE, bürgerkriegsartige Schussgefechte, Polizeiübergriffe auf Unbescholtene – ausgesetzt. Die Manguinhos durchschneidende Ausfallstraße Rua Leopoldo Bulhões kannte ganz Rio aufgrund der dort regelmäßigen Schussgefechte zwischen Gang und Polizei als *faixa de Gaza* (dt. Gazastreifen). Im öffentlichen Diskurs galt ihre Umgebung als einer der gefährlichsten Orte der Metropole und ganz Manguinhos als Inbegriff eines von Drogengang beherrschten urbanen Territoriums.

Gleichwohl verschlechterte sich die lokale Lebensqualität weiter, als das *Comando Vermelho* im Jahr 2005 den bis dahin geltenden Bann auf den Verkauf von Crack aufhob, um seine fallenden Profite zu stabilisieren. Manguinhos entwickelte sich zu einem gesamtstädtischen ›*cracolândia*‹ (Crack-Land), also zu einem Ort, auf dessen Wegen und Freiflächen Hunderte von Crack-Konsumierenden ohne jegliche Behausungen lebten und ihre Hinterlassenschaften entsorgten. Als im Jahr 2010 militärische Truppen den benachbarten Complexo de Alemão besetzten, um die Befriedungspolizei (UPP) zu installieren, zog zudem das dort residierende Hauptquartier des *Comando Vermelho* mit seinen Waffen- und Drogenlagern nach Manguinhos um. Dies erhöhte dort dramatisch die mit Kriegswaffen patrouillierenden Gang-Soldaten, die Drogendeals sowie die Gewaltkonflikte und Polizeieinmärsche. Ein Urbanisierungsprogramm wie *Favela-Bairro*, das die dramatischsten Infrastrukturdefizite und Umweltbelastungen hätte beseitigen können, blieb dem Complexo vorenthalten:

»Merkwürdigerweise« wurde Manguinhos für dieses Programm nicht in Betracht gezogen, weil es als extrem komplexes Gebiet mit Armutsnischen, Drogenhandel und hoher Bevölkerungsdichte galt und weil es aufgrund der Besonderheiten des Bodens, der Besiedlung in nicht bebaubaren Gebieten, der Notwendigkeit der Bodenentwässerung und der Installation von Abwassersammelnetzen sehr teure technische Alternativen benötigte, wie das damalige technische Personal des Rathauses [...] erklärte.« (Fernandes/Costa 2013: 127)

Erst 2008 trat mit PAC ein großmaßstäbliches Urbanisierungsprogramm ein. Im Oktober 2012 beendete schließlich eine militärische Operation und ab 2013 die Installation von zwei Stationen der ›befriedenden‹ Polizeieinheit die Territorialherrschaft des *Comando Vermelho*. Beide staatlichen Megainterventionen diskutiere ich weiter unten.

Auch Manguinhos' zuletzt besiedeltes Areal entstand ab 1990 durch zwei vom Staat errichtete Siedlungen, die sich später durch Landbesetzungen zu den fünf Mandela-Gemeinden erweiterten. Das an die Raffinerie angrenzende Gelände trennt im Osten die Rua Leopoldo Bulhões von den älteren Gemeinden des Complexo ab. Im Norden und Süden wird es begrenzt durch die den Geruch einer Kloake verströmenden Wasserläufe des Rio Jacaré und des Canal da Cunha, die an der westlichen Spitze der Siedlungsfläche zusammentreffen, diese halbinselförmig umschließen und sie vom nahen Highway der Avenida Brasil abspalten.

Die *Conjuntos Habitacionais* (Wohnkomplexe) Nelson Mandela und Samora Machel, im Alltag bekannt als Mandela I und II, wurden 1990 bzw. 1991 als kommunale Sozialsiedlungen fertiggestellt. Sie sollten prekär hausende Ansässige der überflutungsgefährdeten Risikogebiete von Manguinhos und dem benachbarten Jacarezinho aufnehmen. Die Infrastruktur beider Siedlungen, über deren Namensgebung lediglich unverbürgte Erzählungen kursieren, war auf knapp 800 eingeschossige und mit 35 Quadratmetern Wohnfläche sehr kleine Häuschen ausgelegt. Als 1988 viele der vor Ort ärmsten Menschen durch eine Überschwemmung und einen Brand in der benachbarten *comunidade* João Goulart ihre Hütten verloren, besetzten sie die Rohbauten der entstehenden Wohnkomplexe. Weil die Bauarbeiten nur langsam voranschritten, fürchteten sie, die ihnen versprochenen Wohnungen nie zu erhalten. Da viele von ihnen schon mehrfach geräumt und an die geografische Peripherie der Metropolregion verfrachtet worden waren, hatten sie sich schon 1983 zu organisieren begonnen, um der Stadtregierung eine Siedlung vor Ort abzutrotzen: »[Wir Bewohner:innen] waren schon müde von dieser Geschichte, uns von dort [Manguinhos, SL] wegzubringen und uns in die Westzone oder in die Baixada [Fluminense, SL] zu schicken. Am Ende kamen wir immer wieder zurück, weil sie uns an Orte geschickt haben, in denen es nichts gab!« (zit. in: Fernandes/Costa 2009: 151). Nach erfolgreichen Verhandlungen mit dem Rathaus räumten sie schließlich die besetzten Rohbauten, die daraufhin fertiggestellt und an sie übergeben wur-

den. Der neue Komplex erhielt auch Infrastrukturen wie Schule, Kita, Gewerbe-einheiten und eine Reihe kleiner Kioske für den Verkauf von Waren.

Obwohl die beiden Siedlungen im Auftrag staatlicher Behörden entstanden waren, wiesen sie keine formalisierten Eigentumsverhältnisse auf. Zwar war ihr Bezug für die allesamt bedürftigen Familien, die dort einzogen, kostenfrei, die meisten von ihnen erhielten aber nie ein offizielles Dokument dafür. »Ich habe keinerlei Eigentumsurkunden für das Haus«, so berichtete eine Bewohnerin in den 2000er Jahren, »aber ich kann beweisen, dass ich dort wohne, weil ich Rechnungen habe« (zit. in ebd.: 158). Auf dieses Phänomen von mir angesprochen, erklärte die Leiterin für Fragen der Bodenregulierung der Stadtverwaltung (Interview 2010) allerdings:

»Es gibt keine rechtliche Lösung für irgendeine Formalisierung. Denn sie hängt vom Willen« derer ab, die das Haus übernehmen. »Wenn ich ihnen dieses Land schenken will, müssen sie es annehmen? [...] Was wir sehen, ist, dass es niemanden kümmert, das ist die Realität. Seit 1989 halte ich Landtitel in der Hand, aber niemand kommt, um sie zu holen.« Denn die an die Grundbucheintragung geknüpften Steuern und die Rechnungen für Strom- und Wasser, das beides ansonsten illegal abgezapft wird, kosten monatlich viel Geld. Der Landtitel wiederum

»bedeutet nicht viel. Die Sicherheit des Besitzes kommt nicht durch den Landtitel, sie existiert faktisch durch die Urbanisierung des Gebiets. Also ist es dem Kerl egal, denn er versteht das. Außerdem kann er, wenn er illegal, also informell ist, sein Haus um ein paar Etagen aufstocken, und er hat Angst, dass er das nicht mehr kann, wenn er im Rahmen des Gesetzes der Eigentümer ist. Also bringt die Betitelung eine große Belastung mit sich.«

Zwar könnte der Staat die neuen Hausbesitzer:innen unschwer zur Grundbucheintragung verpflichten. Gleichwohl liegt die Aufrechterhaltung der informellen Situation keineswegs nur in der Verantwortung seiner Behörden, sondern auch im Interesse jener Ortsansässigen, die sich formelles Immobilieneigentum aufgrund ihrer prekären Einkommenssituation überhaupt nicht leisten könnten.

Innerhalb weniger Jahre wurden Mandela I und II durch die Besetzung anliegender Freiräume und Brachen sowie durch irreguläre Ausbauten zu mehrgeschossigen Ziegelgebäuden »favelisiert« und hochgradig verdichtet. Da sich staatliche Instanzen kaum mehr für die rudimentären Infrastrukturen verantwortlich fühlten, ging ihre faktische Administration an Bewohnerschaftsvereine und das Drogenkommando über.

Mandela de Pedra, die dritte *comunidade*, entstand 1995 aus der Besetzung der regulär nicht bebaubaren Niederung des Canal da Cunha, der an die beiden *conjuntos habitacionais* angrenzt: »Menschen aus verschiedenen Orten nahmen Teile des Gebietes in Besitz und grenzten sie mit Holz, Klebeband, Ziegelsteinen ab. [...] Sie bauten mit dem provisorischen Material, das sie bekommen konnten, weil der Prozess schnell ablaufen musste, damit keine Anderen das Gebiet übernahmen.«

(Fernandes/Costa 2009: 164) Viele Hütten standen auf Stelzen im verseuchten Kanal, in den auch ihr eigenes Abwasser geleitet wurde. Infrastrukturen gab es nicht, Strom wurde anderswo abgezapft. Ihren Humor bewiesen die Besetzer:innen, als sie ihren Erschließungsweg nach dem berühmten Strandboulevard der Copacabana Avenida Atlantica nannten (ebd.: 163).

Es waren zumeist Einzelpersonen, die »um ein Haus zu gewinnen in das Areal eindringen«, so erzählten Leute aus Manguinhos (ebd.). Dieses war vergiftet, wurde häufig überschwemmt und eignete sich nicht für dauerhaftes Wohnen. Daher hofften die das Land Besetzenden, wie im Fall von Mandela I und II »von der Regierung registriert und, wenn auch in einer anderen *comunidade*, angesiedelt zu werden« (ebd.: 162). Erst 13 Jahre später ging diese Kalkulation im Rahmen von PAC tatsächlich auf (siehe Kap. 6.2). Sie veranschaulicht beispielhaft eine Praxis, die Asef Bayat als »stilles Vordringen« der einfachen Leute bezeichnet (vgl. Kap. 1.2 und 2.6).

Auch dieser Besetzungsprozess enthielt allerdings den die Favela charakterisierenden doppelten Boden. Denn einer lokalen Aktivistin zufolge waren keineswegs nur einfache Ortsansässige, deren Einkommen für eine eigene Behausung nicht ausreichten, daran beteiligt, sondern auch »Menschen, die sich darauf spezialisiert haben, in Gebiete einzudringen, um Favelas zu schaffen, um eine Räumung zu provozieren, die in Wirklichkeit keine Räumung, sondern eine Form der Entschädigung ist.« Solche als *grileiros* bezeichneten Betrüger:innen fingieren ein privates Grundeigentum an brachliegenden Territorien, die sie in Wirklichkeit geschäftsmäßig besetzen und für eine Bebauung vorbereiten. Durch deren illegalen Verkauf erzielen sie schließlich Profit: »Mandela de Pedra ist das perfekte Beispiel dafür.« (Zit. in ebd.: 164f.)

Die sich dort Ansiedelnden organisierten sich in einem Bewohnerschaftsverein und ließen diesen offiziell registrieren. Denn nur als eingetragene *comunidade* hatten sie eine Chance, nicht einfach geräumt zu werden, sondern ihre Hütten für eine Wohnung in einem öffentlichen Siedlungsprojekt eintauschen zu können oder wenigstens für ihren Verlust entschädigt zu werden. Der Name Mandela de Pedra sollte den Eindruck erwecken, das Areal gehöre zum offiziellen Mandela-Komplex. Bis zuletzt wies das von Pfaden durchzogene Gebiet eine äußerst prekäre und hochgradig gesundheitsgefährdende Struktur auf. Labyrinthartig lehnten sich aus gefundenen Materialien zusammengesetzte Hütten und einfachste Ziegelbauten aneinander und lediglich die ›Avenida Atlantica‹ wies eine Wasserversorgung auf.

Ab 2001 etablierten sich schließlich die beiden jüngsten Gemeinden inmitten des Fabrikareals der kurz davor stillgelegten Telekommunikationsfirma Embratel. Dieses Mal resultierte die Landbesetzung nicht aus individuellen Aktionen, sondern war eine vom *tráfico* organisierte kollektive Invasion durch Leute aus Mandela de Pedra. Offiziell taufen sie die neue *comunidade* Samora II, allgemein bekannt

war sie aber als Embratel. Die gleichnamige Firma, der das Areal noch gehörte, verzichtete nach Verhandlungen mit dem Rathaus und der Militärpolizei auf die angedrohte Räumung und trat den Boden an die Stadt ab.

Der *tráfico*, der die leeren Fabrikgebäude zunächst als Drogenlager genutzt hatte, erschloss das Gelände für eine Bebauung. »Er registrierte Interessierte, wählte die Leute aus, die künftig dort wohnen durften und koordinierte die Besetzung. Die Straßen folgten einem räumlichen Entwurf, der Häuser labyrinthartig in Gassen und Gässchen anordnete.« (Fernandes/Costa 2009: 170) Dies ermöglichte zwar die interne Zirkulation, erschwerte im Interesse der Gang, die den Eingang zur Straße bewachte, um sich vor polizeilichen Einmärschen zu schützen, aber den Zutritt durch Außenstehende. Ein Bewohner des Geländes, den Tania Maria Fernandes und Renato Gama-Rosa Costa (ebd.: 171) für eine historische Studie der Oswaldo-Cruz-Stiftung über Manguinhos interviewt haben, erinnerte sich an die Landbesetzung:

»Sie hielten eine Versammlung auf dem Platz ab [...], registrierten alles genau, die Anzahl der Personen pro Haus. Ein Haus für eine Frau, ein Kind und einen Ehemann konnte recht klein sein. Ein Haus für eine Riesenfamilie erhielt einen besseren Ort [...]. Sie fragten die Leute, ob sie die Mittel hätten, um bauen zu können und verhandelten mit den Geschäften über die Aufteilung des Baumaterials. Dann hatte man die Garantie, dass die Läden das Baumaterial vorrätig haben würden. Man musste aber zahlen, weil die Vereinbarung von der *boca* [hier ein Synonym für die Drogengang, SL] getroffen wurde.«

Das lokale *Comando Vermelho* ließ sich seine Dienste bezahlen, agierte aber ansonsten kaum anders als eine Behörde, die ein geordnetes Urbanisierungsvorhaben verantwortet. So wurden die Einzelpersonen und Familien, die auf dem Gelände bauen durften, streng nach Bedürftigkeit und ihrer Zugehörigkeit zu den ›Mandelas‹ ausgewählt: »Die Organisation der [*comunidade*, SL] Embratel war eine sehr harte Sache«, erinnerte sich ein Interessent, »mit Treffen, Nachforschungen: [...] Die Person, die ein Haus beanspruchte, musste sagen, wo sie wohnt und musste beweisen, dass sie wirklich etwas zum Wohnen, ein kleines Areal auf dem Gelände benötigte.« (ebd.: 172)

Allerdings wollte der *tráfico* die erbärmlichen Zustände in Mandela de Pedra, die dort Lebende erst veranlasst hatten, auf das Embratel-Gelände auszuweichen, vermeiden. Er installierte eine Art Bauordnung und erlaubte ausschließlich aus Ziegeln gemauerte Häuser, die zudem in drei Monaten fertigzustellen waren. Diese Anordnung, so erzählte ein Bewohner, schloss Ärmere aus der Okkupation aus:

»Als sie besetzten, lautete der Befehl, dass sie in drei Monaten in Ziegelsteinen bauen müssen. Es gab ein Fundament auf dem Gelände, aber kein Geld zum Bauen! Diejenigen, die von einem Mindestlohn leben, haben kein Geld, um plötzlich

vier Wände zu bauen! Nur wer einen Kredit aufnahm oder sich auf irgendeine andere Weise strangulierte, hat eine Möglichkeit gefunden, oder er hatte das für den Bau notwendige Geld schon.« (Ebd.)

Anders als in Mandela de Pedra wurde auf dem Gelände der Embratel ein (Ab-)Wassersystem montiert, für das die übrig gebliebene Infrastruktur der Fabrik genutzt werden konnte. Als die legale Verfügung über das Gelände an die Stadt übergang, deren Behörden schon lange vor dem Start von PAC dort eine Wohnsiedlung geplant hatten, wurden 2007 auch die letzten Brachen der Fabrik besetzt. Ein Besitzer einer Hütte am Canal da Cunha führte diese Besetzung an:

»Irgendwann sackte meine Hütte in Mandela de Pedra ab [...], die Situation wurde prekär [...]. Es gab eine Flut, bei der wir alles verloren haben. Dann sagte ich mir, nein, ich gehe hier weg, wir müssen an einen besseren Ort gehen. Denn die Hütte war klein, und hier [in der Embratel, SL] gab es einen Platz für uns, um eine gute Hütte zu bauen. [...]. Ich war der erste Eindringling hier.« (zit. in ebd.: 182)

Im Juli 2007 gründete sich ein Bewohnerschaftsverein, der ihn zu seinem Präsidenten wählte, das besetzte Areal Mandela Nova nannte (bekannt wurde es als Embratel II) und die dort Lebenden für spätere Verhandlungen mit dem Rathaus registrierte. Während die Inbesitznahme der asphaltierten Geländeteile, die über ein Kanalisationsnetz der alten Fabrik verfügten, auch hier im Einvernehmen mit dem *tráfico* organisiert wurden, ließ dieser den Besetzer:innen der zum Wohnen ungeeigneten Randbereiche freie Hand. So entstanden dort wie in Mandela de Pedra prekäre Hütten aus gefundenen Materialien entlang von schmalen Pfaden ohne jede Infrastruktur.

Der Eintritt des gigantischen Urbanisierungsvorhabens PAC veränderte ab 2008 die Mandela-Gemeinden radikal. Das zuerst besetzte Embratel-Areal wurde abgerissen und machte einem gleichnamigen Neubaukomplex mit 672 Apartments Platz. Die organisatorischen Strukturen der Besetzung blieben einschließlich der Rolle des *tráfico* allerdings unangetastet.

6.2 Urbane Infrastruktur als Elefant im Porzellanladen: *PAC Manguinhos*

Im Jahr 2007 startete Brasiliens Regierung wie beschrieben (vgl. Kap. 3.1) das Wachstumsbeschleunigungsprogramm PAC (i.O. *Programa de Aceleração do Crescimento*) mit dem Ziel, durch große Infrastrukturprojekte die Wirtschaft anzukurbeln. Neben seinen primären Investitionen in den Energie- und den Verkehrssektor sollte das Megavorhaben fundamentale Infrastrukturdefizite in ausgewählten urbanen Armutsvierteln beheben. Dazu zählten mit dem Complexo de Manguinhos,

dem Complexo de Alemão und der Rocinha drei der größten Favela-Areale in Rio de Janeiro.

Am Beispiel von *PAC Mangueiros* möchte ich die Wirksamkeit dieses Urbanisierungsprojekts diskutieren, auf dessen Grundlage Rios Bürgermeister die Kritik, dass die Stadtentwicklung durch Megaevents lediglich Kapitalinteressen bediene und soziale Verwerfungen forcieren, zurückwies. Am 7. März 2008 legte Brasiliens Präsident Lula da Silva, der dafür eigens nach Mangueiros gereist war, den Grundstein für dieses erstmals in Kooperation zwischen Stadt-, Landes- und Bundesregierung umgesetzte Vorhaben einer Urbanisierung von Favelas. PAC investierte in Mangueiros etwa 1,6 Milliarden US\$ (Rekow 2016: 16) und errichtete im großen Stil technische (Straßennetz, Kanalisation, S-Bahn-Trasse) und soziale Infrastrukturen (Schule, Kindergärten, Sozialzentrum, Bibliothek, Freizeitanlagen, Gesundheitsposten). Vor Ort lag das primäre Interesse jedoch auf dem ebenfalls initiierten Bau von circa 1800 Apartments für die Bewohner:innen der Hüttsiedlungen von Mandela de Pedra und Embratel/Novo Mandela, die im Gegenzug abgerissen wurden, um 19 Gebäudeblöcke mit 672 Apartments Platz zu machen. Schließlich entstanden in Mangueiros drei solcher Wohnkomplexe, die insgesamt 183 Millionen US\$ kosteten (vgl. Freire/Souza 2010: 23, Rekow 2016: 18).

Ein zentraler Diskursbaustein bei der Vermarktung und medialen Reflexion des Projekts war die Redeweise von der Transformation der irregulären Favela in eine »gesetzliche« oder »formelle Stadt« (Lima 2018: 44). Auf den Punkt brachte dies der Architekt des Masterplans Jorge Jauregui: »Der Complexo de Mangueiros ist auf dem Weg, eine formelle Stadt zu werden.« (zit. in Freire/Souza 2010: 41) Im Jahr 2010 weihte wieder Präsident Lula da Silva mit emphatischen Worten erste Bauten ein, die ihre neuen Bewohner:innen damals im Großen und Ganzen positiv bewerteten.

Autoritäre Implementation killt basisdemokratische Partizipation

Der autoritäre Top-down-Ansatz des Programms hat, so zeige ich im Folgenden, herkömmliche Muster des Klientelismus reproduziert, die auf Gewalt basierenden lokalen Machtverhältnisse zementiert und die existierenden Keime demokratischer Selbstorganisation zerstört. Konzipiert und eingeleitet wurde PAC ohne jegliche Partizipation der Bewohnerschaft am grünen Tisch. Ein leitender Architekt des für seine Implementation verantwortlichen Öffentlichen Bauunternehmens des Bundesstaates Rio de Janeiro (EMOP) erzählte im Interview (2010), dass Gouverneur Cabral und Präsident Lula da Silva die Zielorte der urbanistischen Interventionen während eines gemeinsamen Hubschrauberflugs über Rio bestimmt hätten. Den Masterplan (*Projeto Básico*) sowie detaillierte Maßnahmepläne hätten dann Architekturteams entwickelt, ohne die betroffenen Favelas jemals betreten oder mit ihren offiziellen Repräsentant:innen gesprochen zu haben. Zudem hät-

ten sie weder über Bestandsaufnahmen noch über vorbereitende Untersuchungen verfügt. Auch ein für die Stadtverwaltung als *agente comunitário* (vgl. Kap. 2.5) arbeitender Bewohner von Manguinhos konstatierte: »Das Rathaus schloss sich der *comunidade* gegenüber ab, trat hier mit den Bauarbeiten ein und tat, was es wollte.« (Interview 2010)

Für die ›soziale‹ Komponente von PAC war eine *Equipe Social* zuständig, die sich in Manguinhos aus sogenannten Integrationsberater:innen der Sozialbehörden sowie einigen als *agentes comunitários* verdingten Ortsansässigen zusammensetzte. Im Interview (2010) schilderte mir dieses Team seine Aufgaben: Erstens sei es darum gegangen, die »Unannehmlichkeiten der Bauarbeiten für die Bewohnerschaft [zu] minimieren« – ein kaum ausführbarer Auftrag, denn »als wir hier anfangen, hatten die Bauarbeiten bereits begonnen. [...] Das Soziale ging verloren.« Zweitens plante das Team »eine sozioökonomische Forschung«, »um Fähigkeiten, Trends, Bildungsniveaus zu erkennen« (ebd.) und Ideen für neue Jobs und Einkommensmöglichkeiten zu entwickeln. Drittens oblag ihm eine »erzieherische Aufgabe«: Die »nicht für das Werk der Urbanisierung vorbereitete Bewohnerschaft« sollte mithilfe von »Hausbesuchen und Inspektionen vor Ort« eine »Gesundheits- und Umwelterziehung« (ebd.) erhalten sowie mit den gesetzlichen Regeln für Eigentumsgemeinschaften und interne Hausordnungen vertraut gemacht werden.

Als die PAC-Pläne vor Ort bekannt wurden, forderten die im *Fórum Social de Manguinhos* organisierten Initiativen, das Urbanisierungsprogramm mitgestalten zu dürfen. Diese für Manguinhos einzigartige politische Selbstorganisation, so erzählte eine ihrer Gründerinnen, war aus einer lokalen Initiative zum Schutz der Menschenrechte heraus entstanden (Interview 2011):

»Wir gründeten das Forum [*Acorda Manguinhos*, SL; vgl. Kap. 5.3] im Jahr 2000, als die Notwendigkeit bestand, alle lokalen Führungspersonlichkeiten zusammenzubringen, um die Frage der Menschenrechte zu erörtern. Die Sterblichkeitsrate junger Menschen war in Manguinhos sehr hoch, so dass sich Leute zu Gesprächen mit der Regierung zusammenfanden. 2005 transformierten wir es in das *Forum für integrierte und nachhaltige lokale Entwicklung in Manguinhos*. [...] Jede Woche trafen wir uns in einer *comunidade*, auf der Straße, an einem öffentlichen Ort, um alle zu mobilisieren, weil wir erkannt hatten, dass nicht nur die Vorsitzenden der Bewohnerschaftsvereine sprechen können sollten, sondern alle, die die Gemeinde repräsentieren wollten. Daraus ergab sich eine starke Strömung, die die Zivilgesellschaft sowie private und öffentliche Unternehmen aus Rio zusammenbrachte, um über die Entwicklung von Manguinhos, den Gazastreifen und Todestrakt, wie es immer hieß, zu diskutieren.«

Unterstützt durch die *Fundação Oswaldo Cruz*, der nationalen *Stiftung zur Förderung der öffentlichen Gesundheit* (kurz Fiocruz), koordinierte das CCAP (dt. etwa Zentrum für Zusammenarbeit und Alltagsaktivitäten; vgl. Kap. 3.3 und 5.3) dieses basisde-

mokratische Vorhaben, um die *comunidade* auf ein von der Stadtregierung angekündigtes *Favela-Bairro*-Vorhaben vorzubereiten. Den Aktiven gelang es, Hunderte von Ortsansässigen zu Versammlungen und Arbeitsgruppen zu mobilisieren, um Entwicklungsziele für ihre Wohnorte zu formulieren. Die Planungen für *Favela-Bairro* verschwanden jedoch in den Schubladen, als die Landesregierung die PAC-Intervention ankündigte. Zu deren Start waren die lokalen Aktivist:innen so bereits seit Jahren auf ein großes Urbanisierungsprojekt vorbereitet und im *Fórum Social de Manginhos* gut organisiert. Dieses forderte nicht nur eine Partizipation an der Ausgestaltung des Masterplans, sondern war auch in der Lage, basisdemokratisch erarbeitete Bedarfsanalysen und Entwicklungsziele für Manginhos zu präsentieren. Zunächst erreichte es immerhin, dass die Projektverantwortlichen aus der Politik und der EMOP ihre Vorhaben öffentlich diskutierten. Schon wenige Monate später grenzten diese das Fórum aber aus dem Planungsverfahren aus. Aus Sicht eines Projektmanagers der EMOP (Interview 2010) wurde das *Fórum Social* »abgeschafft, sozusagen«:

»Zu Beginn fingen wir an, uns dort mit einzuklinken, vom Bundesstaat aus. Wir hatten dann ein Komitee, das jede Woche dabei saß. Das artete in Arbeit aus, in Diskussionen, du gingst mit Kopfschmerzen raus, weil wir keine Antworten hatten und die Forderungen einfach so groß waren; auf der einen Seite eben berechtigt, weil wir nie angehört hatten, was eigentlich die Communitys wollten. [...]. Die Argumente waren so stark und die Leute im Komitee waren gut präpariert, weil sie jahrelang betreut worden waren, politisch von der Fiocruz aufgebaut und organisiert worden waren. Irgendwann merkte der Bundesstaat, dass wenn er sich darauf einlässt, dann geht er unter. [...] Dann gibt es keine Bauarbeiten, sondern nur Diskussionen. Das haben die relativ schnell gemerkt. Außerdem würde das Ganze dann zu transparent, das war eigentlich nicht erwünscht.« (Ebd.)

Ein Jahr nach dem Start von *PAC Manginhos* publizierte das *Fórum Social* (2009) ein Dossier über das Vorhaben. Darin wurde zu Recht betont, dass PAC die bürgerlichen Anhörungs- und Partizipationsrechte, die das nationale Stadtgesetz (i.O. *Estatuto da Cidade*) den Betroffenen eines Urbanisierungsverfahrens zugesteht, völlig missachtet habe. Nicht zuletzt, weil das Projekt unter einem hohen politischen Umsetzungsdruck stand und grundsätzliche Debatten die Baumaßnahmen zu verzögern drohten, grenzten die Behörden das Fórum aus dem Verfahren aus und verhandelten nur noch mit den offiziellen Vorsitzenden der Bewohnerschaftsvereine.

»Wer etwas gegen PAC unternimmt, stirbt«: das Staat-*tráfico*-Konsortium

Im Interview (2010) erzählte einer der Projektverantwortlichen der EMOP nach meiner Zusicherung, seine Aussagen würden nur anonym und nicht in Brasilien publiziert werden, den Behörden sei es bekannt gewesen, dass die Vereinsvorstän-

de dem Drogenboss unterstanden und sowohl dessen Interessen vertreten hätten als auch auf persönliche Vorteile bedacht gewesen seien:

»X [Name des Bewohnerschaftspräsidenten, SL] von Mandela II, III, IV [...] ist ganz klar vom *tráfico* dort hingesetzt und gehört auch zum *tráfico*. Dann gibt es die Vanessa [geänderter Name, SL] von Mandela I, die auch ganz klar vom *tráfico* ist. Sie ist die Frau des Bruders vom Chef des *tráfico*, der in Bangu [Hochsicherheitsgefängnis, SL] einsitzt. Und dieser Bruder ist Z [Name, SL], der macht heute die Baustellenabsicherung, also den Wachschatz. Zuvor hatten wir die Polizei als Wachschatz und da wurde alles geklaut. Dann wurde der Baufirma ans Herz gelegt, einen anderen Wachschatz einzustellen. Dann kam Z, also praktisch der *tráfico*. Dann wurde ein Exempel an jemandem statuiert, der Material von der Baustelle geklaut hat und seitdem wurde so gut wie nichts mehr geklaut. (SL:) Das heißt, der wurde ... (A:) Ja, eliminiert.«

Es gebe zwar, so dieser Angestellte des staatlichen Unternehmens, noch andere Repräsentant:innen der Bewohnerschaft. »Aber es ist alles ein Abwasch. Und wenn es vorher nicht ein Abwasch gewesen war, ist es doch dadurch, dass die Leute jetzt durch PAC zusammenarbeiten mussten, zu einem einzigen Abwasch geworden; wer sich in eine Linie mit X gestellt hat, blieb am Leben, und wer nicht, blieb dann nicht am Leben. [...] Alles, was X sagt, ist praktisch Gesetz.« In Manguinhos war dies allgemein bekannt und ein häufiger Gesprächsgegenstand. Der zentrale Punkt ist hier, dass diese Zusammenhänge auch dem staatlichen PAC-Management bekannt waren. Dieses hat so wohlwissend mit der herrschenden Drogengang kooperiert und deren Gewaltpraxis nicht nur geduldet, sondern sie vermittelt über die beauftragten Baufirmen sogar als Wachschatzdienstleistung finanziert.

Die irregulär über Manguinhos Herrschenden verboten nun jeglichen Widerstand gegen das Vorhaben. Der Präsident X zugeschriebene Satz »wer etwas gegen PAC unternimmt, stirbt« war nach der Exekution des Baustellendiebs in aller Munde. Spätestens als der wichtigste Aktivist des *Fórum Social* unter Todesdrohungen aus Manguinhos verbannt wurde, hörte dieses faktisch auf zu existieren. Dies kommentierte ein Koordinator des CCAP (Interview 2012) so: »Es gibt Situationen, in denen man nicht politisch mobilisieren und PAC kritisieren kann, so ist das. Die Verteidigung des Lebens steht an erster Stelle, wir werden nicht zu Märtyrern, denn das wird das Problem nicht lösen.« Vielmehr, so verwies er auf eine von politikulturellen Netzwerken seit den 1990er Jahren angewandte Strategie (vgl. Kap. 3.3), habe das CCAP den Mobilisierungsprozess auf »neue Projekte der Kultur, der Solidarwirtschaft, der solidarischen Kommunikation« verlagert und eine Zeitung produziert, die Probleme mit PAC indirekt anprangere. Dagegen wurden die Bewohnerschaftsvereine gleichgeschaltet und ihre Vorstandsmitglieder erhielten im Gegenzug Apartments oder Jobs auf den Baustellen. Einige ergatterten sogar offizielle Beschäftigungen als *agentes comunitários* (vgl. Kap. 2.5) in der Stadtverwaltung.

Jenseits dieser klientelistischen Kooptation der offiziellen Repräsentant:innen der Favela beschädigten auch klassische Korruptionsformen das Vorhaben. So rechneten die Baufirmen die Konstruktionskosten der Wohnungen um bis zu 50 Prozent in die Höhe und verwendeten das dadurch erworbene Schwarzgeld dafür, die Verantwortlichen in Politik und Behörden für den erhaltenen Auftrag zu »bezahlen«. »Bestimmte Leute verdienen eben viel Geld mit der Baustelle«, so der EMOP-Manager im Interview (2010). »Ich kann Ihnen sagen, dass die geplanten Wohnungen eigentlich 50.000 Reais kosten. Die Wohnungen, die jetzt dort stehen, kosteten aber 72.000, die Fundamente extra gerechnet – eine Wohnung mit 32 m². Das ist auf dem Markt nicht konkurrenzfähig [...], die kauft keiner mehr. Aber bis ich verstanden hab, warum die so teuer sind, hat es eine Weile gebraucht.«

Für die Betroffenen erzeugte dieser korruptionsbedingte Mittelabfluss das Problem, dass die ursprünglich auf bescheidene 42 m² projektierte Wohnungsgröße nun aus finanziellen Gründen auf 32 m² reduziert wurde. Die neuerrichteten Apartments waren so für durchschnittliche Familien viel zu klein und konnten im Gegensatz zu den alten Hütten weder angebaut noch aufgestockt werden. Ein weiterer, für viele Leute existenzbedrohender Korruptionseffekt lag darin, dass die Neubauareale ausschließlich aus Wohnraum bestanden, obwohl der Masterplan »auch Gewerbe vorsah, Läden, Handel, Werkstätten [...]. Die gibt es heute nicht mehr. Ich habe immer gesagt, wir können nicht nur Häuser bauen und den Leuten die Häuser schenken. Wir müssen zusehen, dass die Leute Arbeit haben, dass die Leute Produktionsstätten haben und dass die Leute ihre Produkte auch irgendwo verkaufen können.« (Ebd.)

Gewalt und Spekulation: PAC als Bereicherungsmaschine

Während der Umsetzungsphase glitt den Behörden das Bauvorhaben schnell aus den Händen. Das PAC-Gesetz (Decreto n° 41.148 vom 24.01.2008) sah vor, alle Personen zu entschädigen, die auf den Abrissarealen lebten und ihre Behausungen offiziell registrieren ließen. Dafür konnten die Betroffenen wählen zwischen dem kostenfreien Erhalt eines neuen Apartments, bis zu dessen Fertigstellung sie in einer Umsetzwohnung unterkamen, einer festgelegten Entschädigungssumme oder einem von der *Equipe Social* begleiteten Kauf einer gleichwertigen Wohnung anderswo. Als dies bekannt wurde, begann auf dem Gelände ein fiebrhafter illegaler Bauprozess. Hunderte versuchten noch schnell eine Hütte zu bauen und registrieren zu lassen, um ein Apartment oder die Entschädigungssumme zu ergattern. Dafür verzögerten sie den Prozess mit allen Mitteln und nutzten den Schutt bereits abgebrochener Hütten als Baumaterial, um nachts auf noch nicht registrierten Flächen neue Behausungen zu errichten und dann auf ihren Namen registrieren zu lassen. Ein interviewter EMOP-Architekt (2010) nahm dies wie folgt wahr:

»400 bis 500 Hütten standen da, unter ärmsten Bedingungen. [...] es war ganz, ganz furchtbar. Dann hieß es, wir werden da Sozialwohnungen bauen und jeder, der da wohnt, kriegt entweder eine Wohnung oder im Wert seiner Hütte Geld ausgezahlt oder, als dritte Möglichkeit, einen begleiteten Kauf, das heißt er kann sich irgendwo etwas Anderes kaufen und das wird dann bis zum Wert seiner Hütte bezahlt. Dann wurde das relativ schnell zur Spekulation. Die Behörden haben sehr langsam gearbeitet, wir mussten erstmal eine Bestandsaufnahme machen. [...] Wir fingen vorne an aufzunehmen und hinten wuchsen die Hütten wie Pilze aus dem Boden, über Nacht. Ich habe dann relativ schnell alles fotografisch aufgenommen, habe Hütten markiert, aber inzwischen wuchsen die Hütten schon [...] und aus 400 bis 500 wurden am Ende 1200. [...] Wir fingen an abzureißen, die Leute umzusetzen, nur das Material wurde nicht abgetragen. Dann haben die Leute in der Favela mitbekommen, dass wir abreißen. Sie standen dort wirklich wie Krähen oder Möwen auf der Müllhalde, wenn der LKW kommt und ausschüttet. Wom, sind sie alle hin und haben die Steine abgetragen. Wir haben die Steine hier abgerissen und auf der anderen Seite wurde wieder aufgebaut. Genau dasselbe Material haben wir zwei-, drei-, viermal bezahlt.

Irgendwann habe ich gesagt, das geht so nicht, und dann hieß es in der *associação de moradores*, dass Präsident X das jetzt überwachen werde. Er hat das dann insoweit überwacht, als er praktisch den Neubau der Hütten organisiert hat. Und für jede Hütte, die er zugelassen hat, hat er 20 Prozent von der Entschädigungssumme kassiert, die Leute haben ja, sagen wir mal 1000, 4000 oder bis zu 9000 Real für ihre Hütte bekommen und davon hat er die Prozente kassiert. Oder er hat Leuten, die er [als Strohpersonen, SL] nur in die Hütten reingesetzt hatte, 10 Prozent der Entschädigung bezahlt. Der Mensch hatte überhaupt nichts vorher, der fährt heute einen kugelsicheren Wagen, der hat ein riesiges Motorrad, der hat ein Haus, das wir ihm gekauft haben, damit er uns die Sache vereinfacht, uns die Probleme löst. Denn die Probleme wurden immer größer. (SL:) Wurde das offiziell gekauft? (P:) Nein, nicht offiziell. Der kam ins Büro, er hatte nur eine ganz kleine Hütte, und hat gesagt, ›welches Haus ist hier am meisten wert?‹ Und da habe ich das Haus des Ortsvereins genannt, weil es das größte und das einzige Backsteingebäude war. ›Ja, das ist mein Haus‹, das sei also jetzt sein Haus, dafür möchte er entschädigt werden. Dann wurde es auf 30.000 geschätzt und dann sagt er, nö, er braucht 50.000. Und so ging es, dann wurde verhandelt, wenn er nicht 50.000 kriegt, würde er uns nicht mehr [in die Favela, SL] hineinlassen, und und und [...]. Dann wurde bedient und so haben wir uns unsere eigene Bestie herangezogen.«

Auch eine für PAC verantwortliche Beamtin des kommunalen Wohnungsamts gab auf ein längeres Nachhaken meinerseits im Interview (2010) zu, dass der *tráfico* in das Projekt involviert war:

»Ich arbeite seit 22 Jahren mit Favelas. Als ich zu arbeiten begann, hatten wir zwar den Drogenhändler dort, aber er blieb bei seinem Geschäft, er hat sich nicht eingemischt. [...] Da er auch dort lebte, fand er das gut. Und die *comunidades* hatten ihre Vorsitzenden. Zur Zeit der Brizola-Regierung [vgl. Kap. 2.4, SL] wurde diese Führung kooptiert, um in der öffentlichen Maschinerie zu arbeiten, die Dinge begannen sich zu ändern, dieser Kampf begann ein wenig grausam zu werden, richtig? Zur gleichen Zeit wurde der Drogenhandel immer bewaffnet. Und dann fing er an, sich in die Bauarbeiten einzumischen: »Ah, ich möchte, dass Sie die Straße dort machen« und so [...]. Und die Menschen, die vor Ort arbeiten, stehen genau wie die Bewohnerschaft unter einem hohen psychischen Druck. Wir hatten Kolleg:innen, die dort die Nacht mit einer Pistole am Kopf verbrachten. [...] Der *tráfico* begann damit, die Regeln diktieren zu wollen. Und das Rathaus versuchte damals, dem entgegenzuwirken. [...] Aber das fing an, etwas zu werden, das man nicht aufrechterhalten konnte. Ihre Macht ist zu groß, es gibt keine Möglichkeit.«

Aus ihrer Sicht, so die Beamtin (ebd.), »müssten die Behörden alle Arbeiten ablassen, wenn die im Gebiet herrschenden Drogenbanden die Regeln diktieren«. Dies, so demonstriert PAC *Manguinhos* beispielhaft, passiert jedoch schon deshalb nicht, weil die beteiligten Akteure des Staates, der Drogengangs, der Baufirmen und der offiziellen Bewohnerschaftsvereine hohe Summen der exorbitanten Mittel, die für solche Megaprojekte zur Verfügung stehen, durch für alle Seiten profitable Deals in die eigenen Taschen umverteilen können. Zudem können die offiziell Verantwortlichen erhebliches politisches Kapital aus einem solchen Projekt schlagen.

Nur die offizielle *Equipe Social* (Interview 2010), deren *agentes comunitários* eng mit den Vereinsvorsitzenden verbunden waren, konnte im Interview bezeichnenderweise keine Zusammenhänge zwischen *associações*, *tráfico* und dem Verlauf von PAC erkennen: »Dass der Drogenhändler ankommen und sagen würde: »Hey, ich will dies und das«, das existiert nicht. [...] Sie bedienen sich nicht, sie haben einen großen Respekt vor uns.« Die Equipe verknüpfte ihr »Ziel, dass der Bewohner [i.O. *o morador*, SL] der *comunidade* sich als Bürger dieser Stadt fühlt«, ausschließlich mit den *associações* und ignorierte deren Unterwerfung durch die Drogengang sowie ihre Verwicklung in korrupte Deals: »Wir wollen nicht, dass die Bewohnerschaftsvereine ihren Einfluss, ihre Arbeit verlieren. [...] Wir tun in der *comunidade* nichts, was nicht bereits mit ihnen vereinbart ist. Wir haben allen Respekt vor ihnen.«

Als den Behörden das Projekt entglitt, weil Bedürftige mithilfe einer irregulären, den Staat austricksenden »Logik der Praxis« (Asef Bayat) ein kostenloses Neubauapartment zu ergattern suchten, beauftragten sie die Vereinsvorstände, die Hütten zu registrieren. Damit ermöglichten sie ihnen und den Drogenbossen ein großes Geschäft. Denn nicht nur Präsident X, sondern auch andere Vereinskader verlangten heimlich Provisionen und ermöglichten es sogar Ortsfremden gegen eine »Bestechungsgebühr«, für sich eine Hütte registrieren zu lassen. Alle höheren

Drogen- und Vereinskader bezahlten zudem Strohpersonen dafür, dasselbe für sie zu tun und erschlichen sich so jeweils mehrere Neubauapartments für sich selbst. Die schätzungsweise 400 Hütten, die bei Programmstart existierten, vermehrten sich so auf über 1200, für deren Abriss schließlich entschädigt wurde.

Von einer horizontalen zu einer vertikalen Favela: die staatliche Produktion von Informalität

Gerade für Menschen, die in den äußerst prekären Behausungen der nun abgerissenen Besetzungsareale von Embratel/Mandela Nova und Mandela de Pedra gelebt hatten, verbesserten die Apartmentblocks von PAC die Wohnverhältnisse zunächst dramatisch. Im Allgemeinen, so resümierten Freire und Souza (2010: 26) ihre Umfrage bei den Betroffenen, »stellte PAC für die Bewohnerschaft die Möglichkeit dar, ›aufzuhören, in einer Favela zu leben‹, die sie als ›Ort ohne Adresse‹ verstanden, an dem es also an öffentlicher Gesundheit, Bildung, Freizeit, Urbanisierung und Kanalisation mangelt«. Eine ›Adresse zu haben‹ bedeutete für sie, Respekt und die offizielle Bürgerschaft der Stadt zu erhalten.

Allerdings profitierten gerade die Ärmere unter ihnen davon nur kurzzeitig. Meist waren sie nicht in der Lage, die Bewirtschaftungskosten für die im Gegensatz zu ihren alten Hütten an die offiziellen Strom- und Wassernetze angeschlossenen Apartments aufzubringen. So mussten sie ihre neuen Wohnungen illegaler Weise und daher weit unter Preis verkaufen und Manguinhos verlassen. Erworben wurden sie von lokalen Gang- oder Vereinskadern, die darüber zu regelrechten *slum landlords* aufstiegen. Ein Projektmanager der EMOP (Interview 2010) resümierte diese paradoxe Konfiguration, die den Städtebau formalisiert und zugleich das irreguläre Gewaltregime stabilisiert hat, mit dem Satz: »Wir haben horizontale Favelas in vertikale Favelas umgewandelt. Das ist das Einzige, was wir gemacht haben.«

Damit brachte er auf den Punkt, dass das offizielle Ziel, die Favelas von Manguinhos mithilfe von PAC in eine »gesetzliche Stadt« zu verwandeln, fundamental gescheitert war. Ihm widersprachen nicht nur der irreguläre Modus Operandi des Programms und die von ihm instrumentalisierten illegalen Herrschaftsstrukturen, sondern auch die Eigentumsverhältnisse, die in den neuen Siedlungen installiert wurden. So beobachtete der Anthropologe André Lima (2018: 39) noch Jahre später: »Die Informalität hat nie aufgehört, eine Praxis und eine Regel im Leben der Bewohnerschaft zu sein: Die Übergabe der neuen Wohneinheiten ging nie mit der Formalisierung des Landbesitzes einher, d.h. auch heute noch, im Jahr 2018, leben Hunderte ohne irgendein Rechtsinstrument, das ihnen Eigentum, Besitz oder Wohnung garantiert.« Faktisch habe der Staat die Ortsansässigen und so letztlich die Drogengang dazu »veranlasst, die territoriale Verwaltung in den Wohnsiedlungen zu übernehmen« und die von seinen Organen ignorierten Probleme selbst zu lösen (ebd.: 41). Er resümiert zu Recht: »Der Staat war innerhalb eines Spiels der

Herrschaft und sozialen Kontrolle auch in der Produktion von Informalität tätig.« (40)

Wie beschrieben (siehe Kap 1.2 und 2.6), ist Informalität generell kein Effekt oder Phänomen staatlicher Abwesenheit. Für *PAC Manginhos* gilt, dass der Staat durch Wohnsiedlungen, die er offiziell errichten ließ, um die Favelas zu formalisieren, fortwährend jene Informalität koproduziert hat, die seinen Organen später als Legitimation dafür diene, ihrer Bevölkerung maßgebliche Bürgerrechte vorzuenthalten. Dieser Modus Operandi gliederte das Informelle nicht in das Formelle oder Legale ein, sondern hielt es »im Gegenteil am Rande, in der Schwebel, in ständigen gelegentlichen Verhandlungen, um die soziale Kontrolle unerwünschter Gruppen [...] aufrechtzuerhalten« (ebd.).

Insgesamt verbesserte PAC die lokalen Infrastrukturen und für viele Ortsansässige auch die Wohnsituation erheblich. Allen zugute kamen die neu installierten öffentlichen Einrichtungen (Gesundheitsposten, Sozialzentrum, Bibliothek, Schulen, Kindergärten) sowie die qualitative Anpassung der öffentlichen Räume (Straßen, Plätze, Spielanlagen) und Versorgungsstrukturen (Kanalisation) an das Niveau der formellen Stadt. Gleichwohl manipulierten die anhaltenden Vorurteile des *asfalto* gegenüber der Favela die behördlichen Entscheidungen über die zu errichtenden Infrastrukturen. So berichteten Mitarbeiterinnen des Wohnungsamtes (Interview 2010), dass die Bildungsbehörde den Plan, neue Kindergärten und Schulen im Lebensraum der Kinder anzusiedeln, mit der Begründung torpediert habe, das Lehr- und Erziehungspersonal wolle die Favela nicht betreten. Sie wurden schließlich an verkehrsreichen Hauptstraßen außerhalb der *comunidades* errichtet. Dies hatte nicht zuletzt den Effekt, so ein Koordinator des CCAP (Interview 2011), dass die neuen Schulen und Kitas eher kleinbürgerlichen Milieus angrenzender Stadtteile als der Bewohnerschaft der Favelas zugutekämen.

Zudem hatte die Regierung bei der Präsentation des PAC-Vorhabens viele Investitionen versprochen, die sie später nicht realisierte. So wurde der angekündigte Bau eines für die Bewohnerschaft essenziellen Krankenhauses aus Kostengründen auf den eines »Gesundheitspostens« reduziert. PAC beseitigte nicht einmal die gesundheitlich katastrophale Verklappung von giftigen Rohabwässern, die in offenen Kanälen in die Guanabara-Bucht fließen und bei Hochwasser Manginhos regelmäßig überschwemmen. Zwar hatte der Gouverneur im Jahr 2012 angekündigt, für 80 Millionen US\$ eine Kanalisation installieren zu lassen. Dieses Budget verschwand aber spurlos und ließ eines der für die Gemeinschaften dringlichsten Vorhaben, das zugleich die Guanabara-Bucht entgiftet hätte, unerledigt (Rekow 2016: 18).

Dagegen verschlang die aus Sicht der Bewohnerschaft überflüssige Aufstelzung der Manginhos durchquerenden S-Bahntrasse nicht nur ein Drittel der verfügbaren Gelder, sondern erzwang auch die Umsiedlung von fast 700 Familien. Bis zum Abriss ihrer Häuser,

»der Platz für das Vorhaben schaffte, war es ihnen [...] gelungen, eine bescheidene Infrastruktur mit Bäckereien, einem Kindergarten und einer Kirche aufzubauen. Viele Ortsansässige wurden nicht einmal über ihren bevorstehenden Umzug informiert und niemand konnte irgendeinen Einfluss auf den Prozess nehmen. Sie sahen sich lediglich mit gepanzerten Fahrzeugen und Polizeirazzien konfrontiert, die Gouverneur Cabral angeordnet hatte, und wurden aufgefordert, ihr Grundstück zu verlassen.« (Ebd.: 17)

Diese Vorgehensweise charakterisierte auch andere Räumungen im Zuge der Urbanisierungsvorhaben. Ein *agente comunitário* kommentierte das Vorhaben im Interview (2010) so: »Wenn man die Leute fragt, hält es niemand für wichtig, die Bahnstrecke anzuheben [...]. Mit diesem Geld könnte ich eine Menge bauen. [...] Wenn dieses Projekt mit der Community diskutiert worden wäre, wäre das Geld für andere Dinge verwendet worden.« Das an die Aufstelzung geknüpfte Ziel, den Complexo de Manguinhos geographisch zu vereinen, war für die Bewohnerschaft irrelevant, denn die parallel zur Bahntrasse verlaufende Leopoldo-Bulhões-Straße spaltete die Mandela-Gemeinden weiterhin von den anderen *comunidades* ab. Da in beiden Räumen zudem unterschiedliche Drogenbosse herrschten, waren sie auch organisatorisch voneinander getrennt.

›Integration‹ durch Bevormundung

Die »soziale Komponente« von PAC enthielt einen von der *Equipe Social* realisierten »Erziehungsansatz«, von dem sich viele Betroffene bevormundet fühlten. Die für einen Erhalt der Apartmentschlüssel obligatorischen fünf »Integrationstreffen« sollten in der Irregularität lebende »*favelados*« zu regelkonformen Eigentümer:innen umerziehen:

»Wir beginnen mit der Geschäftsordnung für Eigentumswohnanlagen, die ist Gesetz, an ihr dürfen sie [die Beziehenden der Apartments, SL] nicht rühren. Wir können aber Hausordnungen für das Zusammenleben der Eigentumsgemeinschaft erstellen. [...] Zum Beispiel haben wir mit Hausgemeinschaften festgelegt, dass keine Haustiere, Katzen, Papageien, Hunde erlaubt sind. Wenn sie also eine Wohnung bekommen haben und die Regeln fertig sind, können sie dort nicht mit einem Hund wohnen. Sie verstehen, das ist unsere Aufgabe.« (Integrationsberater der Sozialbehörde; Interview 2010)

Der die »Integrationstreffen« charakterisierende Paternalismus, der aus der Favela kommende Bezieher:innen der Apartments als erziehungsbedürftig konstruierte, war diesen wohl bewusst. So empörte sich die Ehefrau eines Ortspräsidenten (Interview 2010) über ihre Behandlung. Sie sprach von »Zivilisierungskursen«, an denen sie habe teilnehmen müssen und von einer offiziellen Broschüre, die ihr Ver-

haltensregeln beibringen sollte. »In vier Kursen zeigten sie uns, was wir nicht tun sollten, z. B. Kleidung an den Fenstern ausbreiten, Haustiere halten, nicht einmal Hunde und Vögel.« Das vorurteilsgeladene Bild, das diese »Kurse über die Bewohnerschaft der Favelas ausdrückt« (ebd.), erläuterte sie an einem Beispiel: Auf ihre Frage, warum die Konstruktion der Wohngebäude keinen Einbau von Klimaanlage zulasse, habe der Kursleiter geantwortet, dass Leute, die ein so teures Gerät besäßen, die für Einkommensarme gedachte Wohnung nicht verdienten. »Ich kenne meine Rechnungen, ich weiß, ob ich dies oder jenes ausgeben kann«, empörte sich die Frau über den diskriminierenden, in ihre »Entscheidungsfreiheit« eingreifenden Gestus des »Integrationsberaters, der das Leben in der Favela nicht kennt«. Aus ihrer Sicht waren die Regeln, die beim Einzug in die Apartments unterschrieben werden mußten, »im Alltag nicht gültig, denn die Bewohnerschaft erkennt sie nicht als Verhaltensnormen [i.O. *normas de conduta*, SL] an« (ebd.). Vielmehr tue sie alles, was sie laut Broschüre nicht dürfe. Tatsächlich waren bei jedem Spaziergang durch die neue Siedlung Kleider zu sehen, die zum Trocknen in den Fenstern hingen, Haustiere, die um die Gebäude streiften oder in den Erdgeschoss gar kleine Läden, die Dinge des Alltagsbedarfs durch die Fenster verkauften.

Freire und Souza (2010: 49), die den Zyklus der »Integrationstreffen« in Manginhos teilnehmend beobachtet haben, zogen daraus ein ambivalentes Fazit. Einerseits hätten die Kurse erforderliche Informationen über die Struktur der Immobilien, »die Verwaltung der Eigentumswohnung, die Eigentumsurkunde, ihre Rechte und Pflichten« effektiv vermittelt. Teilweise hätten sie daran Teilnehmende gar zu Protesten mobilisiert. So sei infolge eines Kurses ein Gesuch an die Baufirma formuliert worden, die Wohngebäude durch Eingangsüberdachungen oder Fenstergitter nachzubessern, um sie mit Blick auf das angrenzende *cracolândia* (Crackland) zu sichern. Andererseits hätten die Kursleiter:innen das Leben in der Favela ihren eigenen Angaben zufolge nicht gekannt und die bevormundenden Vorurteile des *asfalto* reproduziert: Die Bewohnerschaft »müsse lernen, wie ein Leiter sagte, [...] etwas Anderes zu zeigen als die derzeitige Vorstellung, dass ›für die Armen alles möglich ist‹. Andernfalls würde der Wohnkomplex nichts Anderes als ›ein *favelão* werden«, also eine Riesenfavela (ebd.: 48). Die Kurse vermittelten die alte Vorstellung des Bürgertums, der Umzug von der Favela in eine Wohnung erfordere eine erst zu erlernende Lebensweise:

»Die stereotype Sicht auf den *favelado* [Herv. i.O.] als jemand, der sozial erzogen werden muss, blieb bestehen, auch wenn ein Diskurs von Autonomie und Staatsbürgerschaft sie verdeckte. Ihre Rolle bestehe darin, so vermittelte etwa eine Moderatorin den Teilnehmenden, ihnen so lange zu helfen, bis sie gelernt hätten, das Leben in der Eigentumsgemeinschaft allein zu bewältigen: ›wie ein Kind, das laufen lernt [...]. Es wird einen Moment geben, in dem PAC herausgehen wird und Sie mit Ihren eigenen Beinen gehen werden.« (Ebd.: 50f.)

Legitimes stilles Vordringen versus illegitime Bereicherung

Mithilfe der im Favela-Alltag existenziellen Fähigkeit, durch irreguläre Praktiken auf Kosten des Staates das Überleben zu sichern und ein soziales Vorankommen zu ermöglichen, die Asef Bayat (2012) als das »stille Vordringen« der einfachen Leute bezeichnet (vgl. Kap. 1.2 und 2.6), gelang es auch einfachen Bewohner:innen, aus dem PAC-Pool allerlei Ressourcen für sich zu ergattern. Hunderte von Familien schafften dies durch den illegalen Bau einer neuen Hütte, die sie registrieren ließen, um die Kompensation für ihren Abriss zu erhalten. Andere teilten ihre Hütte in zwei Wohneinheiten oder integrierten ein vermeintliches Gewerbe oder eine Kirche, um auch dafür eine Kompensation zu erhalten. Am Beispiel einiger Pfingstpastoren komme ich darauf in Kapitel 7 zurück. Wieder andere dienten den lokalen Eliten gegen eine Prämie als Strohpersonen, weitere verkauften oder vermieteten illegaler Weise ihr vom Staat erhaltenes Apartment. Während seiner jahrelangen Bauphase bot PAC den Ortsansässigen zudem offizielle Einkommensmöglichkeiten durch Hunderte von Baustellen-, Reinigungs- und Bürojobs, deren Vergabe die korrupten lokalen Eliten vermittelten.

Die fertigen Gebäude schließlich eigneten sich die dort Eingezogenen in vielfacher Hinsicht regelwidrig an. Im Bruch mit den von ihnen unterzeichneten Verträgen hängten sie Wäsche in die Fenster und richteten Kioske, kleine Werkstätten oder Kirchen in Erdgeschosswohnungen ein. Zudem fielen mir immer wieder Wasserschläuche auf, die aus Apartments heraushingen und gebündelt im Boden verschwanden. Auf meine Nachfrage über deren Funktion erhielt ich die Antwort, dass Bewohner:innen, denen das Wasser abgestellt worden sei, weil sie die Rechnungen nicht bezahlt hätten, auf diese Weise illegal abgezapftes Wasser in ihre Wohnungen leiteten. Die Drogengang wiederum konstruierte am Rand der Siedlung eine Reihe von Barracken, die sie Ortsansässigen als Läden oder Werkstätten vermietete.

Gleichwohl blockierten die Effekte von PAC allerlei Einkommensmöglichkeiten, da informelle Arbeitsräume ersatzlos abgerissen und soziale Netze durch erzwungene Umzüge zerstört worden waren. Zudem wurden prekär lebende Milieus aus der nun urbanisierten Favela verdrängt. Als PAC startete, stiegen die durchschnittlichen Preise für ein Haus in Manguinhos binnen kürzester Zeit von 4000 auf bis zu 10.000 Real (Freire/Souza 2010: 33). Ende 2012, als die meisten Bauten errichtet und die beiden UPP-Stationen installiert waren, kosteten die Immobilien schon über 25.000 Real (Rekow 2016: 18). Spätestens dann konnten sich viele Leute die Wohnkosten nicht mehr leisten und mussten umziehen, meist an den bis zu 40 Kilometer entfernten westlichen Stadtrand. Das Programm kam so sozial besser gestellten Bewohner:innen zugute, während es den Ärmeren oft erheblich schadete.

Zugleich zerstörte der autoritäre und korrupte Top-down-Ansatz des unter hohem politischen Druck realisierten Großvorhabens die gewachsenen Pflänzlein demokratischer Selbstverwaltung und zementierte die existierenden Gewaltverhältnisse und den traditionellen Klientelismus in ihren hässlichsten Formen. Die hemmungslose Bereicherung der mit dem *tráfico* verbundenen Ortsvorsitzenden nahmen zwar nicht alle der durch Provisionen geschröpften Bewohner:innen einfach hin. Im vorherrschenden Klima der Angst offenbarte sich der in Alltagsgesprächen spürbare Unmut aber nicht durch offene Proteste. Auch wandte sich niemand schutzsuchend an staatliche Organe, deren Verwicklung in die Korruptionsgeschäfte allgemein bekannt war und deren diskriminierende Praktiken und polizeilichen Gewaltübergrieffe viele Menschen am eigenen Leib erfahren hatten. Vielmehr pilgerten empörte Betrogene in eine Favela im äußersten Stadtwesten, um sich beim *dono* der Mandela-Gemeinden zu beschweren, der aus dem offenen Strafvollzug entkommen und dort untergetaucht war. In dieser Zeit wurde auf Ortspräsident X ein allgemein als Warnung gedeutetes Attentat verübt. Wenige Monate später wurde er dann verhaftet und dafür angeklagt, PAC-Apartments illegaler Weise verkauft zu haben. Allerdings beendete dies nur die schamlosesten Exzesse, die Fundamente des Geschäfts blieben dagegen erhalten.

PAC, so beobachtete auch Mariana Cavalcanti (2013: 219f.), brachte einen neuartigen Typus lokaler Führungspersönlichkeiten an die Macht. Diese orientierten sich nicht mehr am gewachsenen Ethos der Favela-Bewegungen des 20. Jahrhunderts, sondern an den materiellen Optionen, die eine Herrschaft über ein urbanes Territorium eröffnete. Sie definierten sich nicht mehr als gewählte und abrufbare Vorsitzende eines Bewohnerschaftsvereins, sondern als souveräne Präsident:innen einer gesamten Favela, deren Macht auf Gewalt gründete. Auf diese Weise blockierte PAC »das Entstehen demokratischer öffentlicher Räume für Partizipation und Regierungsführung und schuf informelle Mechanismen, die (monetäre oder andere) Gewinne generierten, welche sich in den Händen einiger weniger konzentrierten« (Lima 2018: 41f.).

Die Auswirkungen dieses »perversen Mechanismus« (Cavalcanti 2013: 220) reichten weit über die Transformation lokaler Machtverhältnisse hinaus. Denn die Implementation eines staatlichen Programms mithilfe einer längst delegitmierten Institution – der *associação de moradores* – verwandelte »die politischen Partizipationsmechanismen, auf denen Projekte wie PAC beruhen, in Geiseln lokaler Machtstrukturen und urbaner Informalitätsregime« (ebd.). Das einst von sozialen Bewegungen erkämpfte Recht für Planungs Betroffene, an staatlichen Urbanisierungsprojekten partizipieren zu dürfen, entkoppelte sich von einer demokratischen Agenda.

Selbst einer der für das Projekt verantwortlichen EMOP-Manager (Interview 2010) reflektierte das PAC-Verfahren äußerst kritisch. Er habe sich zunächst da-

von »überzeugen lassen, allein durch Urbanisierung, durch Stadtplanung, durch Formalisierung dem *tráfico* die Kraft nehmen« zu können:

»Ich wollte Alternativen für junge Leute bieten und sagen, hier, wir geben euch Alternativen zu wachsen, euch zu bilden oder einen Beruf zu erlernen. Und daran habe ich eine Zeit lang geglaubt; bis ich gesehen habe, wie es läuft, dass da drinnen alles, was wir machen, im Prinzip immer in Abstimmung mit dem *tráfico* ist, immer. Dann habe ich gesagt, es geht nicht, es geht nur, wenn wir einmal wild rumballern, aufräumen, die Favela besetzen und dann planen. Aber auch das geht nicht, weil nie geplant wird. Es wird immer aus dem Bauch heraus entschieden [...]. Da gibt's Probleme an der einen Ecke, dann kommt der Präsident der EMOP und sagt, »ah, hier gibt's Probleme, wie können wir das am schnellsten und unkompliziertesten regeln?« [...] Und dann hast du einen Dominoeffekt. Das Problem, das du hier hattest, hast du dreimal größer an einer anderen Stelle und so geht es immer weiter. [...] Und heute weiß ich, es geht nicht mit Gewalt, es geht auch nicht mit Planung, es geht überhaupt nicht, wenn du nicht grundsätzlich die Strukturen änderst und das ist ein Prozess, der wahrscheinlich noch 500 Jahre dauert.«

Big-Scale-Modernismus versus Infrastruktur der Favela

Die autoritäre staatliche Implementation eines immens kostspieligen soziotechnischen Systems durch PAC steht im Gegensatz zur traditionellen Infrastruktur der Favela, in der sich ein kollaboratives Handeln der Bewohnerschaft und ein gebastelter, heterogener und nutzungsflexibler urbaner Raum immer wieder gegenseitig (re-)produzieren. Versteht man Urbanisierung mit AbdouMaliq Simone (2004: 408) als »eine Verdickung der Felder, ein Gefüge zunehmend heterogener Elemente zu komplizierteren Kollektiven«, bewirkte das Strukturen homogenisierende PAC eher eine De-Urbanisierung. Wie ein Elefant im Porzellanladen zertrampelte seine modernistische Großprojektlogik eine für urbane Konfigurationen, in denen Menschen auf möglichst vielfältige Möglichkeiten angewiesen sind, um durch mikro-unternehmerische Aktivitäten Ressourcen erwirtschaften zu können, existenzielle Heterogenität.

Um der Funktionsweise der Favela gerecht zu werden, muss ihre Infrastruktur in einem erweiterten Sinne als »komplexer sozialer und technologischer Prozess« (Graham/McFarlane 2014: 4; siehe Kap. 1.2) verstanden werden, der nicht nur das Wirken soziotechnischer Apparate im urbanen Raum umfasst, sondern fließende Übergänge zwischen Infrastruktur und Sozialität aufweist. Denn die »Menschen arbeiten an den Dingen, um miteinander zu arbeiten, so wie diese Dinge an ihnen arbeiten« (Simone 2014: 33). Auch die Favela ist, wie es AbdouMaliq Simone (2004: 407) für afrikanische Städte beschreibt, »gekennzeichnet durch unentwegt flexible, mobile und provisorische Verknüpfungen von Ortsansässigen, die ohne klar

umrissene Vorstellungen davon, wie die Stadt bewohnt und genutzt werden soll, operieren«.

Die Favela-Bevölkerung war historisch gezwungen, ihren Lebensraum jenseits offizieller Verstädterungsmuster und soziotechnischer Infrastrukturen kollaborativ selbst zu produzieren. Aus ihrer informellen Zusammenarbeit entstanden die vielfältigen Verbindungen zwischen dem Sozialen und Ökonomischen, dem Politischen und Materiellen, zwischen Räumen, Dingen, Technologien, Personen und Praktiken, die »zu einer Infrastruktur werden – einer Plattform, die das Leben in der Stadt ermöglicht und reproduziert« (ebd.: 408). Diese Infrastruktur der Favela kann mit Graham/McFarlane (2014: 4) als eine »Materialisierung der Antizipation« beschrieben werden, also als eine dem Gespür für die Form und das Timing möglicher nächster Moves folgende Materialisierung, die schrittweise Kapazitäten anhäuft und neue Möglichkeiten eröffnet.

Als gigantisches Infrastrukturmonster beschädigte PAC diesen komplexen Prozess. Die zentralistische und beschleunigte Konstruktion technisch-baulicher Anlagen schaltete die selbstgesteuerte Kollaboration der Bewohnerschaft aus oder überführte sie in ein korruptes System. Sein Charakter als gleichsam vorgefertigtes Großprojekt konterkarierte den Inkrementalismus, der die selbst fabrizierte Urbanität der Favela prägt – also das ressourcensparende, soziale Netzwerke verfestigende Vorgehen in kleinen Schritten, das provisorische Strukturen permanent an sich ändernde Bedingungen und an einen Mangel an Ressourcen adaptiert. PAC dagegen generierte vorab formatierte Masterpläne, Architekturen und soziale Orte ohne Rücksprache mit der Bewohnerschaft, deren demokratisch organisierte Wunschproduktion vielmehr unterdrückt wurde. Es brachte Siedlungen aus einem Guss hervor, deren flexible Nutzung untersagt wurde und errichtete alle Wohngebäude mit identischen und viel zu kleinen Grundrissen, die den heterogenen und oft dynamischen Haushaltsformen der in der Favela lebenden Menschen widerstreben.

In ihrem »übergreifenden Manöver der Vollendung« demolierte die autoritäre und »einzige Entwicklungsagenda« von PAC so die Fundamente der dezentralen und flexiblen Organisation der Favela, die sich in ihren gewachsenen infrastrukturellen Gefügen spiegelt (Simone 2014: 24). Dieser modernistische Backlash fiel hinter die bedürfnis- und ressourcenorientierten *Sites-and-Services*-Programme früherer Dekaden oder hinter das eher auf Selbstregierung setzende *Favela-Bairro* weit zurück (vgl. Kap. 2). Seine bevormundende Regulation folgte letztlich dem paternalistischen Umerziehungsprogramm der Assimilationsstrategie. Im Wortsinne zementierte PAC die historischen Unterwerfungsformen der Favela-Bevölkerung und verbarg sie hinter einer modernistischen Fassade.

6.3 Das Tableau lokaler Machtstrukturen

Während der fünf Jahre, in denen das PAC-Programm implementiert wurde, waren die *comunidades* von Mandela in behördlich registrierten Bewohnerschaftsvereinen organisiert, die ihre Belange gegenüber den Staatsapparaten offiziell repräsentierten. Diese Vereine müssen laut Gesetz demokratisch organisiert und ihre Vorsitzenden als informelle Bürgermeister:innen der Favelas von den Mitgliedern gewählt sein. Über alle Mandela-Territorien herrschte jedoch unangefochten das *Comando Vermelho*, Rios ältester Drogenclan. Erst im Oktober 2012 marschierten Truppen der Polizei und des Militärs ein, um dieser Herrschaft ein Ende zu setzen und eine Station der »befriedenden Polizeieinheit« zu etablieren. Im Folgenden skizziere ich die bis dahin herrschenden lokalen Machtstrukturen und analysiere ihre Akteure und Netzwerke. Es lässt sich erkennen, dass sie den Ortsansässigen einerseits eigene Normen und Regeln aufoktroyierten, deren Verletzungen sie mit Mitteln der Selbstjustiz sanktionierten, und sie andererseits aber auch mit Ressourcen und Einkommensoptionen ausstatteten.

Als ›Eigentümer‹ (*dono*) aller Mandela-Gemeinden galt unangefochten der regionale Boss des *Comando Vermelho*, der seit vielen Jahren inhaftiert war und daher vor Ort von einem Statthalter vertreten wurde. Die Vorsitzenden der Bewohnerschaftsvereine suchte der *dono* selbst aus und auch alle anderen Akteure, die in den Gemeinden unanfechtbare Machtpositionen einnahmen, waren mit ihm verwandtschaftlich oder geschäftlich verbunden. Im Sinne einer Teile-und-herrsche-Strategie steuerte er aus dem Gefängnis heraus die miteinander konkurrierenden oder gar verfeindeten Akteure, die er in den unterschiedlichen Machtsphären – *tráfico*, Bewohnerschaftsvereine, lokales Business – installiert hatte. Mit dem Eintritt von PAC begannen auch staatliche Akteure eine zentrale Rolle innerhalb dieses Machtgefüges zu spielen und dieses erheblich zu verschieben.

»*Bandido bonzinho*«: der Statthalter des Herrschers als lieber Bandit?

Während sich das *Comando Vermelho* auf überlokaler Ebene als loses Netzwerk organisiert hat (siehe Kap. 2.3), ist der Herrschaftstypus der einzelnen Gangs innerhalb der Favelas extrem hierarchisch. Bis heute hängt seine Form von sozialen Beziehungen oder Verpflichtungen eines *dono*, wie ein lokaler Gebieter des *comando* bezeichnet wird, in seiner *comunidade* ab und bewegt sich zwischen einem gewaltsamen Paternalismus und einem offenen Terrorregime. Da der langjährig inhaftierte *dono* der ›Mandelas‹ eine zentrale Machtposition in der gesamtstädtischen Organisationsstruktur des CV innehatte, war er in der Lage, seine Territorien aus dem Gefängnis heraus zu beherrschen. Dafür setzte er einen Statthalter ein, der die lokalen Drogengeschäfte weitgehend autonom führte und ihn auch ansonsten als lokaler Herrscher vertrat. Ich nenne ihn im Weiteren ›Paulo‹.

Nach eigener Aussage stammte Paulo, den ich zweimal interviewt habe (2010, 2012), nicht aus einer Favela, sondern ist in einer gläubigen adventistischen Familie auf dem *asfalto*, also im formellen Teil der Stadt, aufgewachsen. Wegen einiger Überfälle mit Todesfolge, zu denen er sich nach seiner betriebswirtschaftlichen Ausbildung an einer Fachschule und seiner Militärzeit habe hinreißen lassen, sei er mit einer zehnjährigen Haftstrafe im Hochsicherheitsgefängnis von Bangu gelandet. Dort saß auch die kollektive Spitze (i.O. *cúpula*) des *Comando Vermelho* ein. Wegen seiner vergleichsweise hohen Bildung sei Paulo während der Haft zu ihrem Sprecher gegenüber der Gefängnisverwaltung aufgestiegen. Als er 2007 entlassen wurde, habe ihm der *dono* der »Mandelas« als ein Mitglied dieser *cúpula* die Führung seiner Geschäfte angetragen – eine Bitte, die er nicht habe abschlagen können, obwohl er nie als *traficante* gearbeitet und sein Leben lang keine Drogen angerührt habe.

Im Verlauf der beiden offen in einem einfachen Restaurant geführten Gespräche, die ich aber nicht aufnehmen durfte, hatte der unauffällig gekleidete Mittdreißiger keines der bei Bossen üblichen Herrschaftszeichen – massiver Goldschmuck, teure Markenkleidung, kriegsbewaffneter Begleitschutz – bei sich. Gleichwohl machte er unmissverständlich klar, dass er nicht nur für die Drogengeschäfte, sondern für alle gemeinschaftlichen Belange der fünf Mandela-Gemeinden verantwortlich sei. Er habe eine »Administration« aufgebaut, so seine Worte, die ihrem eigenen »Rhythmus« folge und sich in einigen Dingen von benachbarten Favelas abhebe. Diese Administration, so Paulo, beinhalte eine kühl kalkulierte Geschäftsführung seines Drogenhandels auf der Grundlage einer betriebswirtschaftlichen Logik. Geschäftsschädigende Zusammenstöße mit der Polizei vermeide er soweit als möglich. Invadiere ein mörderischer, bis an die Zähne bewaffneter Polizeitrupp die »Mandelas«, wie dies ab und zu vorkomme, liefere er sich anders als die benachbarten *Comando*-Bosse keine Feuergefechte, sondern ziehe seine Jungs, Waffen und Waren in Wohnhäuser zurück und warte, bis die Polizei wieder abziehe. Ihm sei wichtig, dass in seinen *comunidades* Ruhe herrsche, daher lasse er seine Jungs nicht mit Maschinenpistolen in den Straßen patrouillieren und Leute einschüchtern. Tatsächlich waren großkalibrige Gewehre und Kriegswaffen im Alltag der »Mandelas« weit weniger präsent als in den Straßen und Ecken benachbarter Siedlungen, die ebenfalls unter der Herrschaft eines *Comando-Vermelho*-Bosses standen.

Die Funktion des CV-Statthalters beinhaltete für Paulo auch die »Rechtsprechung« und, so drückte er es aus, die »Vollstreckung meiner Urteile«. Diese folgten weder offiziellem Recht noch einem kollektiven Beratungssystem, sondern ausschließlich seinem individuellen Verständnis von Ordnung und Gerechtigkeit. So setze seine Administration die im *comando* übliche »Wer-stiehlt-stirbt-Regel« nicht um, sondern reduziere Gewalt auf ein erforderliches Minimum. Innerhalb des CV erwachse ihm daraus kein Problem, solange die Geschäfte funktionierten und er

niemandem etwas schulde. Ungefragt sprach Paulo darüber, dass er nur dann töte, wenn er sich dazu gezwungen sehe. Dies gelte vor allem, wenn jemand einen Menschen ohne Berechtigung ermordet habe, oder wenn durch Verrat sein eigenes Leben gefährdet sei.

Diese Narration entsprach der Sichtweise der allermeisten Leute, mit denen ich in den Mandela-Gemeinden gesprochen habe. Paulo galt als besonnener Herrscher, der keine willkürliche und überflüssige Gewalt anwende. Entsprechend des traditionellen Gerechtigkeitskonzepts der Favela, das weniger auf einem Begriff der Menschenrechte als auf einem sozialen Ehrenkodex im Rahmen des informellen Selbstregierens gründet, lehnten die meisten meiner Gesprächspartner:innen Gewalt nicht generell ab. Sie verabscheuten lediglich willkürliche Gewaltformen, die nicht zwischen einer unbescholtenen Arbeiterschaft (i.O. *trabalhadores*) und den kriminellen »Jungs der Bewegung« (*meninos do movimento*) unterschied. So kursierte in den ›Mandelas‹ eine respektvolle Erzählung, wonach Paulo geweint habe, als er einen engen Vertrauten, der der Polizei unter Folter lokale Kommandostrukturen verraten hatte, haben töten müssen, weil ein solcher Verrat sein Leben gefährdet hätte.

Allerdings schien sich Paulos Aussage, Diebstahl nicht mit dem Tod zu bestrafen, in der Realität nur auf ein erstmaliges Vergehen zu beziehen. So ermordeten zur Zeit meiner Recherche offenbar *Comando*-Mitglieder eine crack-süchtige jugendliche Mutter, da sie zum wiederholten Male innerhalb der Favela gestohlen habe, um ihren Drogenbedarf decken zu können. Außerdem war in den Mandela-Gemeinden allgemein bekannt, dass Paulo einige Jahre vor meinen Recherchen eine mit ihm liierte Frau vermeintlich im Affekt auf der Straße erschossen hatte, da sie ihn angeblich hintergangen und öffentlich bloßgestellt habe. Auch seine Herrschaft gründete so auf einer mörderischen Willkür und allein ihm, dem CV-Statthalter, war die Macht zu töten gegeben. Allerdings, so erzählten diverse Leute, habe sich Paulo gegenüber dem inhaftierten *dono*, der sich ebenfalls als bewohnerfreundlicher Herrscher inszenierte, für den Mord verantworten müssen und darüber fast sein »Amt« verloren.

Jenseits des Drogengeschäfts schien der *dono*, der das Image eines sich wie Robin Hood für seine *comunidade* einsetzenden Banditen vom alten Schlag genoss, seinem Statthalter auch ein soziales und lokalpolitisches Verantwortungsgefühl vermittelt zu haben. Obwohl es nicht sein Job sei, so betonte Paulo mehrfach, fühle er sich in der Tradition des *dono* für die *comunidade* verantwortlich. Oft schicke er seine Jungs zur Apotheke, wenn Leute ein Medikament bräuchten, oder lasse ihnen eine *cesta básica*, einen Korb aus essentiellen Produkten und Nahrungsmitteln wie Reis und Bohnen zusammenstellen, wenn sie in Not seien. Tatsächlich galt Paulo in den ›Mandelas‹ als ein »*bandido bonzinho*«, ein »lieber Bandit« vom alten Schlag, der sich für die Gemeinschaft engagierte. »Er hat den Willen«, so sah es etwa die Vizepräsidentin eines Bewohnerschaftsvereins (Interview 2010), »die Gemeinschaft

zu verbessern, die Kinder und die Alten zu unterstützen. Er macht eigentlich eine Arbeit, die durch die Stadtverwaltung, den Staat gemacht werden müsste. Die aber kommen immer nur vor den Wahlen und versprechen alles Mögliche.«

Paulo sah sich nach eigenen Angaben (Interview 2010) gezwungen, selbst »Projekte zu initiieren«, um die örtlichen Lebensbedingungen zu verbessern, denn die Vorsitzenden der Vereine nähmen ihre Verantwortung nicht wahr. Die Verachtung, die er ihrer »Dummheit und Unfähigkeit« entgegenbrachte, verwies darauf, dass sie nicht von ihm selbst, sondern vom *dono* eingesetzt worden waren. Es sei absurd, dass ausgerechnet X alle Mandela-Gemeinden offiziell gegenüber dem Staat repräsentiere, da er ein Bandit sei, der sich durch PAC die eigenen Taschen fülle. Der hier abfällig verwandte Begriff des Banditen vermittelte, dass X – im Gegensatz zu Paulo selbst – gegen den Ehrenkodex und das Legitimitätskonzept der Favela verstieß, weil er ihm überantwortete Bewohner:innen in seinem Amt ausplünderte.

Immerhin wohne X in Mandela und sei für Nöte der Bewohnerschaft ansprechbar, so relativierte Paulo sein Verdikt, während eine weitere Präsidentin noch nie in der Favela gelebt habe. Hier spielte er auf Vanessa an, die von ihrem Ehemann als dem Bruder des *dono* in das Amt einer Vereinspräsidentin gehievt worden war (siehe unten).

Da die Ortsvorsitzenden kein Projekt zustande gebracht hätten, habe Paulo sie zu einer Versammlung »eingeladen« und sie »gebeten«, sich im Rahmen der PAC-Intervention für den Erhalt des von ihm gestifteten Fußballplatzes einzusetzen. Obwohl er aus offiziellen Urbanisierungsplänen bereits gestrichen gewesen sei, habe der Sportplatz nun sogar ein Dach und einen festen Boden bekommen. Auch der geflieste Swimmingpool, den er »seine Jungs« auf dem zentralen Platz von Mandela I habe bauen lassen, sei für den Abriss vorgesehen gewesen. Erst auf seine »Bitte« hin hätten die Präsident:innen erfolgreich darauf bestanden, dass der »für die Kinder so wichtige Pool« in die PAC-Planungen integriert und sogar saniert worden sei.

Es ärgere ihn, so erzählte Paulo, dass die Vereinsvorsitzenden trotz ihres korrupten Agierens auf offiziellen Fotos zusammen mit dem Bürgermeister, dem Gouverneur und sogar dem Präsidenten Brasiliens zu sehen seien, während er selbst, der wirklich für die Belange der Leute einstehe, sogar für Verbrechen verfolgt werde, die er gar nicht begangen habe. Zu Unrecht hänge ihm die Polizei schwere Straftaten wie den Abschuss eines ihrer Hubschrauber an und bedrohe seine unbescholtene Ex-Frau, die mit ihrem gemeinsamen Kind auf dem *asfalto* lebe.

Diese Beschwerden und Aktionen des lokalen Drogenbosses offenbarten die paradoxen Effekte seiner widersprüchlichen gesellschaftlichen Position: Er bekannte sich zum ersten dazu, als Krimineller (»*criminoso*«) und Drogenhändler (»*traficante*«) zu Recht von der Justiz verfolgt zu werden; zum zweiten inszenierte er sich als Bewohner, der für seine Favela soziale Verantwortung übernehme und daher zu Unrecht gesellschaftlich geächtet sei; zum dritten argumentierte er als Staats-

bürger, dessen bürgerliche Rechte eine illegal operierende Polizei substantiell verletze. Zugleich distanzierte sich Paulo von anderen Kadern der Bewohnerschaft, die der *dono* offenbar aufgrund verwandtschaftlicher Verpflichtungen oder eines geschäftlichen Kalküls eingesetzt hatte. Denn diese waren selbst aus Sicht seines Statthalters weder moralisch noch bezogen auf ihre Fähigkeiten für ihr kommunitäres Amt geeignet. Nicht zuletzt veranschaulicht diese Abgrenzung des faktisch amtierenden Drogenbosses von anderen Kadern vor Ort, dass all diese Statthalternden und anderweitig Einflussreichen, die der *dono* gewähren ließ, in inniger Feindschaft miteinander verbunden waren und gemeinsam von dessen Teile- und herrsche-Spiel abhingen.

Marionetten oder Bandit:innen, Profitmachende oder sich Kümmernde? Die Vorsitzenden der Bewohnerschaftsvereine

Obwohl er zunächst nur die armselige Landbesetzung Mandela Nova präsidiert hatte, die im Verlauf der PAC-Intervention als erste abgerissen und aufgelöst wurde, gelang es X, die jenseits des Drogenbosses mächtigste Position vor Ort zu erlangen. Denn er repräsentierte nach einer stillen Übereinkunft zwischen dem *dono* und den für das Urbanisierungsvorhaben politisch und administrativ Verantwortlichen alle Mandela-Gemeinden gegenüber dem Staat.

X war der Sohn eines regional bekannten Banditen und hatte für den *tráfico* gearbeitet, bevor er den Bewohnerschaftsverein des besetzten Embratel-Areals Nova Mandela übernahm. In den ›Mandelas‹ hieß es, er habe die »Soldaten« seines Bruders, der das CV einer nahegelegenen Favela kommandierte, an ihren Kriegswaffen trainiert, eine Fähigkeit, die er beim Militär gelernt habe. X selbst erzählte im Interview (2010) über seine Herkunft folgendes:

»Ich bin in einem Loch aufgewachsen, im Schlamm, in einer Hütte auf der Schlanginsel. Ich weiß, wie es ist, zu hungern, ich weiß, wie es ist, wenn man ohne Jacke rausgehen muss, wenn man morgens aufwacht und kein Brot hat, und ich verließ die Schule, damit ich dem Essen hinterherlaufen kann. Elf Geschwister [...] und mein Vater war im Gefängnis. Meine Mutter war arbeitsunfähig, mit elf Kindern.«

Als einer der ersten Besetzer:innen von Mandela de Pedra hatte X eine Hütte am Kanal errichtet, die jedoch nach und nach absackte. Nachdem eine Überschwemmung sein Hab und Gut vernichtet hatte, gelang es ihm, in die Koordination der vom *tráfico* organisierten Besetzung der Embratel-Brache einzusteigen und dort ein Häuschen aus Ziegelsteinen zu errichten. Im Interview erzählte er, wie er zum Präsidenten des neu gegründeten Bewohnerschaftsvereins gewählt wurde: »Die Gemeinde wählte mich nach der Besetzung der Embratel. Die Leute sahen in mir eine Führungspersönlichkeit, denn damals kam die Polizei und unterdrückte die

Gemeinde sehr stark, aber ich habe weitergemacht. Ich schulde niemandem etwas, ich bin ein Arbeiter, ich habe nur einen Platz für meine Familie gesucht.«

In Mandela war allerdings allgemein bekannt, dass der inhaftierte *dono* X als den Bruder eines benachbarten CV-Bosses zum Präsidenten des vom *tráfico* organisierten Besetzungsareals bestimmt habe. Auch er selbst deutete dies im Interview zumindest an: »Ich bekam die Bewohnerschaftsvereine, weil die Leute, deren Namen ich nicht aussprechen muss, meine Arbeit in der Embratel gesehen haben und sie mir gegeben haben.« Der Plural »die Bewohnerschaftsvereine« verweist darauf, dass er offiziell zwar nur als Präsident von Mandela Nova registriert war, faktisch jedoch drei weitere Vereine beherrschte. Seinen autokratischen Gestus verhüllte er nicht:

»Wegen des Mutes, den ich hatte, habe ich schließlich auch andere Gemeinden in der Umgebung übernommen, also im Fall von Mandela, Varginha, Samora Machel. Und was tat ich? Ich sah die Arbeit, die P. in der Gemeinde leistet, und ich behielt ihn. Ich setzte Vanessa [geänderter Name, SL] in Mandela 1 und G. in Mandela 2 ein, und verwaltete sie von außen. Nur gab es einige Probleme, die es immer gibt, Streitereien in den Führungen, also haben wir uns von einigen getrennt. Nun setzen wir unsere Arbeit fort und bemühen uns um Verbesserungen für die Gemeinschaft.«

Einer Favela-Tradition folgend, offenbarte X hier ein feudalistisches Herrschaftsverständnis, wonach autokratisch regierende männliche Vorsitzende der Vereine nicht als deren abwählbare Repräsentanten, sondern als deren *donos* (Eigentümer) gelten – vergleichbar mit den Drogenbossen, denen allerdings die Favela als Ganze zugesprochen wird.

Als die Landes- und Stadtbehörden schließlich das PAC-Vorhaben ankündigten, trat X ihnen als offizieller Vertreter aller Mandela-Gemeinden entgegen. In einer gemeinsamen Sitzung, so konnte er wohl glaubhaft vermitteln, hätten ihn alle Vereine zu ihrem Repräsentanten gewählt. Hinter vorgehaltener Hand war jedoch von Teilnehmenden an dieser Wahlsitzung zu erfahren, dass sich X, seine Hand ostentativ auf die umgeschnallte Schusswaffe gelegt, selbst in dieses Amt eingesetzt habe. Handstreichartig setzte er später einen zunächst im Amt belassenen Präsidenten ab und übernahm dessen Verein selbst. Eine weitere *comunidade*, deren offizieller Präsident G. sich X bedingungslos unterordnete, »verwaltete« er »von außen.«

Als einziger Vereinspräsident der damals fünf Mandela-Gemeinden hatte G. keinen Background im *tráfico*, sondern war ein sozialer Gemeinschaftsaktivist der alten Schule. Er sei als junger Mann aus Brasiliens Nordosten nach Rio migriert, um sein Glück zu suchen, habe in den 1990er Jahren seine Wohnung auf dem *asfalto* verloren, weil sein Industriebjob nur noch zur Hälfte bezahlt worden sei, und sich danach gezwungen gesehen, auf einer Brachfläche in Mandela eine Hütte zu

errichten (Interview 2012). Als Analphabet lernte er erst in der Erwachsenenschule des CCAP (vgl. Kap 5.3) lesen und schreiben. Viele Jahre engagierte er sich politisch für soziale Fragen, wurde daher von seinem Vorgänger als Vize in den Verein geholt und schließlich zum Vorsitzenden gewählt.

Als einziger Gemeindevorsitzender nahm G. am basisdemokratischen *Fórum Social de Manguinhos* teil, das sich kritisch mit PAC auseinandersetzte. G. war überzeugt, dass »nur die Regierung davon profitiert, wenn wir nicht zum Forum gehen«, so erzählte er, aber sein Versuch, X davon zu überzeugen, sei gescheitert. Vielmehr schaltete dessen autoritäre Agenda, die die Interessen des *tráfico*, der ihn eingesetzt hatte, mit jenen der Behörden, die ihn finanzierten, ausbalancieren musste, jede kritikbedingte Störung einer reibungslosen Implementation von PAC mithilfe von Drohungen aus. G. war nicht in der Lage, X Paroli zu bieten und unterwarf sich dessen Administration, zumal er froh war, in ihm »einen *companheiro* gefunden zu haben, der für dieselbe Sache kämpft« – nämlich für die Investitionen von PAC, dessen Resultate ihn weitgehend zufriedenstellten: »Leute haben in den Risikogebieten gelebt, mit nur einem Raum, zusammen mit Ratten, Kakerlaken, allen möglichen Insekten und heute leben dieselben Leute gut, denn sie wohnen in einem Apartment, mit zwei Zimmern, Bad, Spielflächen, Balkon.« (Ebd.)

X wiederum entfaltete im Interview ein Narrativ, wonach die hohen Investitionen, die PAC in den ›Mandelas‹ platzierte, maßgeblich seinen Aktivitäten geschuldet seien. Während andere lokale Führungspersonlichkeiten (i.O. *lideranças*) staatliche Urbanisierungspläne nur kritisch beäugt hätten, habe er den Gouverneur bereits Jahre vor dem Start von PAC gebeten, auf dem Embratel-Gelände Sozialwohnungen zu errichten. »Ich schloss eine gute Freundschaft mit ihm«, »Sie hätten sehen sollen, wie er mich behandelt hat, er zog mich auf die Bühne hoch, um mit mir zu reden. Dann kam die ganze Presse aus Rio, um mich zu interviewen [...], für ihn gab es nur mich, seine Sicht lag nur auf mir, er sprach von allen *lideranças* nur meinen Namen an.« X gab im Interview (2010) zu, von den Entschädigungen profitiert zu haben, die die Behörden den Embratel-Besetzer:innen für den Abriss ihrer Hütten zukommen ließen:

»Ich habe einiges gewonnen, bekam mein Auto, aber ich hatte ein Gewerbe im Embratel-Gebiet, ich hatte ein gutes Haus [...]. Ich hatte also einige eigene Besitztümer, die ich zu nutzen wusste, verstehen Sie? Das hat mir geholfen, denn ich begann, in andere Dinge zu investieren. Was ich verdient habe, habe ich außerhalb investiert. Und ich hatte die Anerkennung der Regierung, sie gaben mir eine gute Arbeit.«

Letzteres verweist auf seinen gut bezahlten Job, der darin bestand, als *agente comunitário* Probleme zu beseitigen, die der Staatsbaufirma EMOP bei der Umsetzung von PAC in der Favela begegneten. Seine Schilderung offenbart ein klientelistisches Verhältnis, das in geradezu klassischer Weise den mächtigsten regulären Repräsen-

tanten der Favela persönlich an den Chef der Landesregierung band, um ihn für die Umsetzung des PAC-Programms zu kooptieren. Um in »seinen Favelas« diesen reibungslosen Ablauf zu garantieren, erhielt X öffentliche Anerkennung, einen Job als *agente comunitário* und erhebliche finanzielle Zuwendungen. Er selbst interpretierte seine persönlichen Gewinne, für die er sein Amt instrumentalisierte, als legitim:

»Was mich motiviert ist, dass ich meiner Familie helfe und den Leuten, die es wirklich brauchen, und dieses Wissen, dass es mal einen Präsidenten gab, der für die Gemeinschaft gekämpft hat und der etwas getan hat, verstehen Sie? Und deshalb bekomme ich diese Anerkennung. Sie können mich einen Dieb nennen, aber verdammt, was ich getan habe, hat kein anderer Präsident getan. Verstehst du mich, Mann? Keiner! Und ich habe die Art und Weise, wie die Präsidenten hier in Manguinhos agieren, geändert, weil früher jeder von ihnen individuell gesagt hat, »schau, ich habe meinen Politiker, ich gehe mit ihm in meine eigene Ecke [...]«. Ich tat das nicht [...], ich sagte, Mann, lass uns für die Gemeinschaft kämpfen [...]. Es hieß, »nein, du bist verrückt! Du wirst tot wieder auftauchen« und ich weiß nicht was. Aber ich: »Lass es uns versuchen.« Und deshalb haben wir die Anerkennung aller bekommen, verstehen Sie? Das ist es also, was mich motiviert hat. Zu sehen, wie diese Kinder aus dem Schlamm herauskommen, meinen Sohn auf einem kleinen Platz wie diesem hier spielen zu sehen, das ist eine Freude, eine Freude!«

Bei diesen Worten deutete er auf den als Bestandteil von PAC errichteten Spielplatz, auf dem wir unser Interview führten. Diese offensive und emotionale Selbstverteidigung gegenüber den in den Mandela-Gemeinden kursierenden Anwürfen, er sei eine korrupte und machtgierige Marionette sowohl des *tráfico* als auch der Regierung, sowie die Ernsthaftigkeit, mit der X die Aufgaben und Schwierigkeiten seines Amtes reflektierte, lässt erahnen, dass die vorherrschende Erzählung womöglich eine etwas komplexere Realität verbarg. Eine Figur wie X spiegelt sowohl die Effekte der existenziellen Bedürftigkeit vieler Bewohner:innen dieser ärmsten Favelas von Rio, als auch die alle *comunidades* beherrschenden Gewaltverhältnisse, die staatliche Apparate mit erzeugen und für politische Interessen instrumentalisieren. In seiner Figur manifestiert sich so jene Ambivalenz und Doppelbödigkeit, die die Favela insgesamt charakterisiert: Mit Blick auf den in der Favela herrschenden Ehrenkodex bereicherte er sich einerseits auf eine illegitime Weise, da er seine Machtposition mithilfe massiver Gewaltandrohungen dafür missbrauchte, Ortsansässige auszubeuten. Andererseits reflektierte er die Bürde, die er als Präsident für eben diese Leute hatte, in einer für die kollektive Selbstorganisation der Favela charakteristischen Form. Selbst sein Intimfeind Paulo rang sich im Interview das Zugeständnis ab, dass X wenigstens für die Bewohnerschaft ansprechbar sei, wenn sie ihn brauche.

»Es ist kompliziert, Präsident zu sein, man steht zwischen Kreuz und Schwert, man muss mit der Regierung zurechtkommen, mit Leuten, die sehr viel lügen, man muss auch mit Leuten auf der anderen Seite zurechtkommen, die einen ganz anderen Rhythmus haben, man muss mit einem misshandelten Bewohner zurechtkommen, das ist so viel. Man muss mit einer Familie von Leuten auskommen, man nennt sie *donos da favela*, um es ganz klar zu sagen, man muss inmitten der Banditen auskommen, eines Drogenhändlers, der glaubt, wir seien ihnen unterlegen, der uns überfahren will: ›Ey, du wirst das so machen, und wenn nicht, rede ich mit meinem Bruder, der dich umbringen wird.‹ Wir müssen uns also einer Menge Dinge unterwerfen, als Präsidenten der Vereine, das kannst du dir nicht vorstellen.«

Aus dieser präzisen Analyse der schier ausweglosen und lebensgefährlichen Einklemmung von Ortsvorsitzenden, die sich dem Gewaltregime der Favelas nicht widerstandslos unterordnen wollen, schlussfolgerte er:

»Ein Beispiel: Ein Bewohner beschwert sich, dass es bei ihm keinen Strom gibt, ›morgen möchte ich, dass du dies, dies und das tust‹, aber es ist kompliziert. Wir müssen wie gute Psychologen sein, wir müssen die Präsidenten vereinen, um einander in einer Zeit wie dieser zu helfen, keiner von uns darf den anderen schocken, oder zusehen, wie das Blut des anderen vergossen wird. Ich glaube, es ist so: Wenn ich die unterschiedlichen Stärken der Präsidenten zum Beispiel in der Varginha, in Mandela sehe, der eine kennt den Vertreter der *Light* [Rios Stromversorger, SL], der andere jenen der CEDAE [Rios Wasser- und Abwasserversorger, SL], ich aber nicht, dann werde ich um Hilfe bitten: ›Hey, hilf mir doch, der Otto hier ist ohne Strom‹, oder ›hilf mir, er ist ohne Wasser‹. Also brauchen wir diese Partnerschaft, wenn nicht, sind wir alle gespalten, nach dem Motto, rette sich wer kann, ich reparier nur mein Eigenes.«

Als die Apartmentbauten auf dem Embratel-Gelände schließlich bezogen waren, übernahmen Gebäudebevollmächtigte, die von den neuen Bewohner:innen zu wählen waren, die Rolle der bisherigen *associação de moradores*. Faktisch setzte X all diese Bevollmächtigten ein und regierte, in seiner Ausdrucksweise, auch sie nun »von außen«. Seiner direkten Kontrolle entzog sich lediglich eine der vier nach dem Abriss von Mandela Nova verbliebenen Vereinigungen.

Deren Präsidentin, die ich Vanessa nenne, war die Ehefrau von Z, der als Bruder des inhaftierten *dono* die Geschäfte einer zum *Comando Vermelho* gehörenden irregulären Kleinbus-Linie führte. Z war es gelungen, Vanessa in dieses Amt zu hieven, obwohl sie nie in Manguinhos gelebt hatte und dort über keinerlei soziale Netzwerke verfügte. Lediglich Z selbst stammte von dort, war aber längst weggezogen. Das Amt war zu dieser Zeit verweist, weil Z einen ihm nicht genehmen Präsidenten hatte ›zurücktreten‹ lassen. Vanessa war eine hochambitionierte junge Frau, die aus sehr armen Verhältnissen im ländlichen Amazonien stammte, aber über eine gute

Ausbildung verfügte, die sie sich offenbar sehr hart erarbeitet hatte. Unverblümt erzählte sie im Interview (2010), sie habe sich für das Amt der Ortspräsidentin interessiert, weil es ihr ermöglicht habe, im Rahmen des PAC-Vorhabens nicht nur Rios Bürgermeister, sondern auch den Gouverneur des Bundeslandes und selbst den brasilianischen Präsidenten kennenzulernen. Diese »Berühmtheiten«, so ihre Kalkulation, könnten bei ihrer angestrebten politischen Karriere behilflich sein: »Stellen Sie sich vor, dass ich eines Tages eine Position habe, von der ich profitieren kann. Ich bin nicht wegen dem Complexo de Manguinhos hier, meine Vision ist es, aus Brasilien raus zu gehen.« Inhaltlich verknüpfte sie diese Vision mit einer sozialen Agenda im Sinne des von ihr verehrten Präsidenten Lula da Silva:

»Ich gehe nicht in die Politik, damit ich Dollars in meinen BH, in meinen Slip, in meine Strümpfe stecken kann, um reich zu werden, nein. Mein Ziel in der Politik ist ein soziales, die Möglichkeit zu haben, ins Ausland zu gehen, Ressourcen einzubringen, die Realität nicht nur von Rio de Janeiro, sondern auch von meiner sehr, sehr armen Stadt im Norden zu zeigen.« (Ebd.)

Tatsächlich gelang es Vanessa mithilfe ihrer von nationalen Fernsehsendern ausgestrahlten Auftritte mit den genannten »Berühmtheiten«, von einer Kleinpartei als Kandidatin für das brasilianische Parlament aufgestellt zu werden. Bis zum Antritt als Vereinspräsidentin war sie weder politisch aktiv gewesen, noch hatte sie in Rio über soziale Netzwerke verfügt. Vielmehr war Vanessa ihren Angaben zufolge auf der Suche nach Jobs durch verschiedene Städte gezogen und hatte sich als alleinerziehende Mutter mehr schlecht als recht durch das Leben schlagen können, bevor sie zufällig ihren späteren Ehemann kennenlernte, dessen Wohlstand auf ein mafioses, an den *tráfico* gekoppeltes Business gründete.

Ihr gemeinsamer Fernsehauftritt mit Präsident Lula habe auch sie berühmt gemacht: »Alle sind durchgedreht, so dass ich in meiner Kirche eine Berühmtheit bin. In Nilópolis, Campo Grande, wo ich hinkomme und die Leute den Fernsehbericht gesehen haben, bin ich eine Berühmtheit.« Während sie im Interview konkrete Fragen zu Mandela oder zu PAC nur knapp und allgemein erörterte, schilderte sie umso ausführlicher ihren persönlichen Weg, der sie von Fernsehberichten zu den PAC-Events über erste politische Kontakte auf einer »Parteiversammlung mit nur illustren Leuten« bis hin zu einer erfolgreichen Kampagne für ihre Nominierung als Parlamentskandidatin geführt habe. Erstmals habe sie dafür eine Rede halten müssen: »Oh Jesus, dachte ich, worüber soll ich denn reden? Nur vor Leuten, die diese Sprachen sprechen, dieses Geschäft, über Politik und ich weiß nicht, worüber. Ich weiß nichts über Politik, ich weiß nur etwas über Mandela, was soll ich sagen?« (Ebd.)

In Mandela überließ Vanessa Debatten und Entscheidungen zu PAC ihrem Kollegen X. Da sie ihm nicht in die Quere gekommen sei, habe er im Gegenzug versprochen, ihre Kandidatur zu unterstützen. Obwohl sie einer in Geschlechterfra-

gen reaktionären Pfingstgemeinde angehörte, nahm sie als Ortspräsidentin feministische Positionen ein und distanzierte sich vom Macho-Habitus männlicher Führung: »Der Mann will immer etwas schlagen, will explodieren, [...] kann etwas nur durch Schreien lösen.« Sie kritisierte, dass lediglich zwei der 14 Gemeindevorsitzenden in Manguinhos weiblich waren. Ihr größtes Problem bestehe darin, als Frau in dieser Führungsrolle anerkannt zu werden: »SL: Von der Bewohnerschaft selbst? V: Nein, nicht von ihr. Im Verhältnis zu anderen Präsidenten, sogar zur Regierung. Die Regierung, die Präfektur, alle eingeschlossen. Sie glauben nicht, dass diese Frau in der Lage ist, zu übernehmen.« (Ebd.) Vanessa gründete eine Frauengruppe, führte Selbstermächtigungskurse durch und stellte ein rein weibliches Team auf.

Ihre Vizepräsidentin Dona B. war eine altbekannte Sozialaktivistin der Favela, die als frühere Banditin ebenso gefürchtet war wie als kein Blatt vor den Mund nehmende Kritikerin lokaler Herrschaftsstrukturen. Als einzige von all jenen, die offiziell die Bewohnerschaft repräsentierten, kritisierte diese Aktivistin vom alten Schlag, die allgemein als nicht korrupt galt, mir gegenüber die lokalen Machtverhältnisse: Der *tráfico* sei früher sozial gewesen, sacke heute aber den gesamten Profit selbst ein. Sogar für sie sei es undurchschaubar geworden, wer mit wem zusammenarbeite und wer wen bekämpfe. »Das schlimmste ist, dass auch die Vorsitzenden der *associações* korrupt sind und bei PAC massiv in die eigene Tasche wirtschaften. Und wer etwas dagegen sagt« – hier senkte sie spürbar die Stimme, obwohl niemand in der Nähe war – »läuft Gefahr [i.O. *corre risco*, SL]« (ebd.).

Dona B. war nicht die einzige Vizepräsidentin, deren Autonomie und Furchtlosigkeit beeindruckte. Eine herausragende weibliche Führungspersönlichkeit der ›Mandelas‹ war auch die Vizepräsidentin von X, die ich Luciana nenne, auch sie eine in Manguinhos aufgewachsene frühere Banditin, die in den *tráfico* verwickelt und mit einem später ermordeten Drogenhändler verheiratet gewesen war. Ihre beiden Söhne und ihre Tochter alleine erziehend, hatte sie am Existenzminimum in einer selbstgebastelten Hütte in Mandela de Pedra gelebt. Schon dort hatte sie sich in der *associação de moradores* unter einem Präsidenten vom alten Schlag engagiert, der später von X abserviert wurde, weil er zu kritisch gegenüber PAC war. Später führte Luciana die Besetzung des Embratel-Geländes mit an und mauerte sich dort ein Ziegelhäuschen. Sie erkrankte aber an Tuberkulose, konvertierte während ihres monatelangen Krankenhausaufenthalts zu einer Pfingstkirche und gründete schließlich eine eigene Pfingstgemeinde auf dem besetzten Areal der Embratel. Gemeinsam mit X begann sie frühzeitig mit der Landesregierung das PAC-Vorhaben zu verhandeln, war immer mit in der ersten Reihe, auch auf einem gemeinsamen Foto mit Präsident Lula da Silva, und schaffte es wie die meisten anderen Leader:innen durch illegale Tricksereien, sich mehrere Apartments zu organisieren, die sie später vermietete. Ihre Geschichte als Gründerin einer Pfingstgemeinde diskutiere ich ausführlich in Kapitel 7.3.

Vanessa wiederum war zwischenzeitlich gezwungen worden, als Präsidentin zurückzutreten. Dem Vernehmen nach hatte sie die Landesregierung öffentlich für die schlechte Behandlung der zu entschädigenden Ortsansässigen kritisiert, worüber sich der für PAC zuständige Vizegouverneur bei X beschwert habe. Ihre eigene Sprachregelung war, dass sie sich aus der ersten Reihe zurückgezogen habe, um ihre Wahlkampagne als Politikerin zu organisieren. Bereits drei Wochen später war sie wieder in das Präsidentinnenamt zurückgekehrt und allein, dass dies einschließlich ihr selbst niemand offen kommentierte, deutete auf eine im Hintergrund verlaufene Intervention des *dono* hin.

Ähnlich wie X instrumentalisierte Vanessa das Amt der Ortspräsidentin für persönliche Zwecke. Auch sie, die nie in dieser *comunidade* gelebt hatte, wurde nicht demokratisch gewählt, sondern von einem Vertrauten des *dono*, ihrem Ehemann, ernannt. Ihr, die einen wohlhabenden Ehemann hatte, ging es allerdings nicht um materiellen Profit, sondern um eine persönliche politische Karriere, als deren Sprungbrett das durch PAC ins öffentliche Licht gerückte Präsidentinnenamt diente. Auch hier wäre es zu simpel, die Geschichte auf diese illegitime Instrumentalisierung zu verkürzen. Denn ähnlich wie die beiden angesprochenen Vizepräsidentinnen verfolgte Vanessa eine feministische, die männliche Gewaltherrschaft kritisierende Agenda und eine kooperative Form des Regierens im Team. Dies dürfte im Complexo de Manginhos eine zwar widersprüchliche aber gleichwohl bedeutsame Spur mit Blick auf eine geschlechtergerechtere *comunidade* hinterlassen. Letztlich demonstriert auch ihre Geschichte, dass Versuche, die Favela eindimensional zu erzählen und eindeutig zu erklären, an ihrer vielschichtigen und widersprüchlichen Realität abprallen.

Sonstige Strippenziehende der »lokalen Macht«

Jenseits des Statthalters der Drogengang und der Vorstände der Bewohnerschaftsvereine ergänzten einige singuläre Figuren, deren Einfluss auf die *comunidades* eher im Hintergrund ablief, das Tableau der lokalen Machtverhältnisse.

Dass vor allem die Macht der etwa 60-jährigen Dona R. kaum zu überschätzen war, zeigte sich schon daran, dass ich zu Beginn meiner Recherchen nur ihr einen zwingenden Antrittsbesuch abzustatten hatte. Dona R. war die Mutter eines früheren Statthalters des *Comando Vermelho*, der später mehrere CV-beherrschte Favelas als *dono* übernommen hatte. Obwohl auch er seit Jahren im Gefängnis saß, verfügte er innerhalb der Gang über großen Einfluss. Über strafrechtlich nicht belangte Familienangehörige investierte er seine Drogengewinne Insidern zufolge in weit verzweigte Unternehmungen bis hin zu Immobilieneigentum in der wohlhabenden *Zona Sul*: »Diese Familie lebt nur deshalb noch in der Favela, weil es auf dem *asfalto* für sie zu gefährlich wäre«, erzählte eine lokale Vizepräsidentin im Interview (2010). In den »Mandelas« war dieser Sohn von Dona R. ein Mythos. Mehr

noch als dem *dono* haftete ihm das Image eines Robin Hoods an, dem das Wohlergehen seiner *comunidades* mehr am Herzen gelegen habe als sein persönlicher Profit.

Auch vier ihrer fünf anderen Söhne hielten bedeutsame Positionen im *Comando Vermelho* inne, dies allerdings nur teilweise im bewaffneten Drogenhandel. So leitete einer das profitable *gatonete* im Complexo de Manginhos. Dieser Alltagsbegriff bezeichnet ein piratenartiges Geschäftsmodell und subsummiert die illegale Erfassung der über Kabel oder Satellit übertragenen Signale des bezahlten Fernsehens oder des Breitband-Internets und ihren äußerst profitablen Verkauf. In der Regel beherrschen Drogengangs oder Milizen dieses illegale Business. Für viele in der Favela lebende Menschen stellt das *gatonete* die einzige Möglichkeit dar, Bezahlender oder Internet zu empfangen, weil sie sich die offiziellen Preise nicht leisten können oder weil die Provider sich weigern, mit ihnen Verträge abzuschließen.

Auch Dona R. selbst hat diverse Unternehmen gegründet, darunter einen außerhalb der Favela gelegenen Recyclinghof und eine Art Volksküche, für die sie öffentliche Subventionen eintrieb. Als Matriarchin ihrer durch illegale Geschäfte zu Wohlstand und mithilfe des Drogenclans zu Macht gelangten Familie genoss sie nicht nur in den ›Mandelas‹ hohes Ansehen. Selbst Politiker:innen in Regierungsverantwortung machten ihr regelmäßig ihre Aufwartung, wenn sie Wahlstimmen ›kaufen‹ oder öffentliche Vorhaben umsetzen wollten. So diente Dona R. einem von Rios Bürgermeister:innen als *cabo eleitoral*, also als Mittelsfrau, die mithilfe ihrer Autorität möglichst viele Ortsansässige darauf verpflichten sollte, ihm ihre Wahlstimme zu geben. Gestützt durch die Macht ihrer CV-Söhne zog sie in den ›Mandelas‹ viele Fäden im Hintergrund. Beschloss das *comando* etwa, jemanden wegen einer substantziellen Regelverletzung zu töten, baten die Angehörigen meist Dona R., ihren Einfluss geltend zu machen, um das Leben des Totgeweihten zu retten. Sie war allerdings bekannt dafür, sich nur dann einzumischen, wenn sie das Urteil für falsch hielt.

Eine ähnlich einflussreiche Rolle wie Dona R. und ihre Söhne hatte lediglich der bereits angesprochene Z, obwohl er nicht im Complexo de Manginhos lebte. Als Bruder des *dono* hatte er mit dessen Kapital gemeinsam mit Dona R. eine Kleinbus-Linie gegründet, die eine große Strecke in der *Zona Norte* abdeckte. Diese auf Vans zurückgreifenden Linien des Personennahverkehrs hatten sich in den frühen 2000er Jahren in Gegenden von Rio ausgebreitet, die von regulären Buslinien gar nicht oder nur mangelhaft bedient wurden – also insbesondere in den von großen Favela-Komplexen geprägten Stadtteilen der urbanen Nord- und Westzone. Sie agierten damals in einer rechtlichen Grauzone, waren streng genommen irregulär und wurden daher wie die *gatonete* oder das Spielautomatengeschäft (i.O. *caça-níqueis*) meist von mafösen Strukturen etwa der Drogenclans oder der Milizen beherrscht. Auch die Spielautomaten kontrollierte in Manginhos bezeichnenderweise ein Mittelsmann des *dono*.

Der Einfluss von Z nahm innerhalb von Manguinhos weiter zu, als er über seine Ehefrau Vanessa auf die offizielle Repräsentationsinstanz der Bewohnerschaft zugreifen konnte. Noch entscheidender war allerdings, dass die Bauunternehmen, die die PAC-Maßnahmen umsetzten, sein Unternehmen damit beauftragten, ihre Baustellen zu sichern. Offiziell ließen sie Z eine »Einladung« zur Übernahme dieser Funktion zukommen, weil sie den Auftrag hatten, möglichst viele Jobs in der *comunidade* zu schaffen. Allerdings war die vorher zuständige Polizei nicht in der Lage gewesen, regelmäßige Diebstähle von Baumaterial zu unterbinden. Nachdem Z den Auftrag übernommen hatte, begannen als Securitys auftretende *Comando-Vermelho*-Soldaten das Gelände zu sichern. Spätestens als die Exekution eines von ihnen gefassten Diebes in Manguinhos allgemein bekannt wurde, endeten die Diebstähle.

Mit dem Statthalter des Drogengeschäfts, dem offiziellen Repräsentanten aller Bewohnerschaftsvereine sowie dem einflussreichen Unternehmer und Chef der Baustellensicherung von PAC waren die drei mächtigsten Männer der Mandelagemeinden dem inhaftierten Chef des herrschenden Drogenclangs direkt rechenschaftspflichtig. Geschäftlich war dieser zudem mit der Familie von Dona R. als den einzig weiteren unanfechtbaren Akteuren vor Ort eng verbunden. Als Mutter eines anderen CV-Bosses und als *primeira dama* (First Lady) von dessen Familie verfügte sie über erheblichen Einfluss innerhalb des *comando*. Zugleich war sie Unternehmerin und lokale Anlaufstelle für führende Politiker:innen der Stadt, um Wählerstimmen zu »kaufen« oder um öffentliche Interventionen gegen etwaige Widerstände durchzusetzen.

Personen, die gegen diese in vielerlei Hinsicht von Staatsbediensteten gestützte und instrumentalisierte Machtkonfiguration opponierten, hatten schon vor Ankunft von PAC gefährlich gelebt. Der Zugriff auf immense Gelder, die dieses Megavorhaben in die Favelas spülte, radikalisierte allerdings die Bereitschaft, im Weg stehende Akteure per Androhung und Ausübung von Gewalt ruhig zu stellen. Zudem veränderte er die Position der Vereinsvorsitzenden. Bis zum Eintritt von PAC hatten noch sozial Engagierte vom alten Schlag einige der Vereine repräsentiert, angesichts der Herrschaft des *tráfico* und der Ignoranz des Staates gegenüber Manguinhos' immensen Problemen allerdings wenig ausrichten können und kaum über Macht verfügt. PAC veränderte diese Position auf einen Schlag. Die Regierung benötigte die Vereinsvorsitzenden nun als Ansprechpersonen der Gemeinden und beteiligte sie an der Platzierung exorbitanter Mittel. Sie erlangten Zugriff auf immense Gelder, die recht mühelos in die eigenen Taschen umdirigiert werden konnten. Diese vom *tráfico* gesteuerten Operationen spülten ganz andere Typen in die Ämter, die nach Profit und Anerkennung strebten und selbst wie skrupellose Gangster agierten. Zwar blieben sie dem *tráfico* prinzipiell unterworfen, erlangten aber im Zuge ihrer Funktion für das Urbanisierungsvorhaben staatlichen Schutz und so eine eigenständige Machtposition, die der *tráfico* nur mit einem hohen

Risiko angreifen konnte. Diese Post-PAC-Präsident:innen verwischten so die Differenz zwischen organisierter Kriminalität und politischer Repräsentation der Bewohnerschaft bis zur Unkenntlichkeit.

6.4 Okkupation oder Befriedung? Das Regime der Befriedungspolizei

Am Sonntag, dem 14. Oktober 2012 drangen noch vor fünf Uhr morgens mehr als 2000 Polizei- und Marinekräfte unterstützt von 13 Militär- und fünf Polizeipanzern sowie von zehn Hubschraubern der Zivil- und Straßenpolizei in die benachbarten Favela-Komplexe von Manguinhos und Jacarezinho ein. Ihre Besetzung durch diese *Operation Befriedung Manguinhos* verlief ohne Konfrontationen und dauerte nur 20 Minuten. Panzer und Bagger zerstörten dabei die vom *tráfico* errichteten Straßenblockaden.

Die Angehörigen des *Comando Vermelho* hatten die Favela bereits vor der Aktion verlassen, die einen Tag vorher offiziell angekündigt worden war. Lediglich einige Dutzend Crack-Konsumierende nahm die Polizei vorläufig fest und beschlagnahmte zudem kleinere Drogenmengen und einzelne Waffen. Begleitet wurde die gigantische militärische Operation von temporären Gewalteinmärschen der Polizei in benachbarte Favelas: »Eine Operation des Sondereinsatzbataillons der Militärpolizei (BOPE) endete mit der Erschießung von fünf Verdächtigen [...] in der Nordzone von Rio. Die Aktion ist Teil einer Strategie, mit der verhindert werden soll, dass Banditen aus dem Complexo de Manguinhos und aus Jacarezinho entkommen«, berichtete etwa Rios größte Tageszeitung am Folgetag (O Globo, 15.10.2012).

Fünf Stunden nach Beginn der Okkupation hissten Uniformierte aller beteiligten Truppen auf dem zentralen Platz von Manguinhos die Flaggen von Rio und Brasilien »als Symbol für die Ankunft der Befriedung. Container, die als Basis für die Polizei dienen sollen, sind bereits vor Ort eingetroffen.« (Ebd.) Gouverneur Sergio Cabral kündigte an, bis zum Jahresende die »befriedende Polizeieinheit« zu installieren und versprach eine Reihe von öffentlichen Vorhaben, die die polizeilichen Maßnahmen begleiten und durch das PAC-Programm finanziert werden sollten. Rios Sicherheitsminister

»Beltrame sagte, die Operation bringe Frieden in die Gemeinschaften, gebe das Gebiet an die Bewohnerschaft und die Linha Amarela und die Avenida Brasil [beides Stadtautobahnen, SL], die die Region durchqueren, an die Stadt zurück. ›Leider haben sich in der Stadt diese Inseln der Gewalt gebildet, die das freie Kommen und Gehen der Menschen verhindert haben. Jetzt werden wir die Verkehrsadern und Transportwege, auf denen die Bevölkerung große Angst hatte, wieder zurückführen und wenn Gott will, werden wir ab heute keinen Gazastreifen mehr haben«, sagte der Minister.« (Agência Brasil, 14.10.2012)

Er bat »die Bewohner:innen der Gemeinden, die auf Verlangen ihre Ausweispapiere vorzuzeigen haben, um Mitarbeit und hält es für wichtig, dass die Bevölkerung der Polizei hilft, Kriminelle und Versteckte für Drogen, Waffen und gestohlene Gegenstände ausfindig zu machen« (O Globo, 15.10.2012).

Im Januar 2013 bezog schließlich in den Mandela-Gemeinden und in den jenseits der Rua Leopoldo Bulhões gelegenen *comunidades* von Mangueiras je eine »befriedende Polizeieinheit« (UPP) die für sie montierten weißen Container. Im Juni und Juli 2013 sowie im März 2014 und 2015 habe ich die Praktiken und Effekte beider UPP-Stationen beobachtet und dafür mit ihren Kommandanten, mit Ortsansässigen, lokalen Führungspersonlichkeiten und patrouillierenden Polizeikräften gesprochen. Der Fokus der Recherchen lag auch hier auf den Mandela-Gemeinden. Erste Eindrücke aus dem Alltag der nun besetzten Gemeinden schildert das folgende Zitat aus meinem im Juni 2013 angefertigten Forschungstagebuch:

»Auf den ersten Blick scheint sich nur wenig verändert zu haben. Allerdings stehen auf dem zentralen Platz von Mandela jetzt die mit einem riesigen UPP-Logo bedruckten weißen Container, in denen die »Befriedungseinheit« stationiert ist, umringt von einigen Polizeiautos und Motorrädern. Ansonsten sind so gut wie keine Motorräder mehr zu sehen, sie gehörten den Drogenjungs, waren illegal und wurden von der Polizei offenbar aus dem Verkehr gezogen. Die Kinder und Jugendlichen des *tráfico* sind jetzt mit dem Fahrrad oder auf einem Pferd unterwegs. Die Polizei patrouilliert ostentativ und durchquert mit ihren Fahrzeugen auffällig oft die Favela. Zu Fuß sind sie in der Regel zu dritt unterwegs, immer nur Männer, wobei mindestens einer seinen Zeigefinger über dem Abzug seines Maschinengewehrs hält – ununterscheidbar vom herkömmlichen Habitus und Äußeren der Militärpolizei bei ihren Favela-Einsätzen. Sie postieren sich meist dort, wo früher die *bocas* [Drogenverkaufsstellen, SL] waren und wo teilweise, wenn keine Polizei in der Nähe ist, noch jetzt die Jungs rumhängen, um Drogen zu verkaufen. Von der Wohnung aus kann ich eine der alten *bocas*, die noch funktioniert, einsehen. Die Uniformierten stören die Jungs dort häufig, sie scheinen zu wissen, dass sie dealen.

Alle Schusswaffen außer denen der Polizei, und das ist die auffälligste Veränderung, sind aus dem Straßenbild verschwunden. Die Leute nehmen im öffentlichen Raum offenbar keinerlei Kontakt zu den Polizeikräften auf, sie ignorieren sie, als wären sie Luft. In unseren Gesprächen hören wir immer wieder, dass der *tráfico* verboten habe, mit den UPPlern zu sprechen und es daher gefährlich sei, dies doch zu tun. Ein älterer Friseur und später auch zwei andere Bewohner erzählen, dass zwei Leute, die kurze Zeit nach der Okkupation einem UPP-Beamten ein Glas Wasser gereicht hätten, später getötet worden seien. Ob das stimmt oder ein urbaner Mythos ist, ist für mich nicht nachprüfbar. Offensichtlich sind aber viele Leute eingeschüchtert und haben Angst.

Auch die Uniformierten machen jenseits von Personenkontrollen keinerlei Anstalten, Kontakt mit den Leuten aufzunehmen. Häufig ist zu hören, dass ihr Verhalten tagsüber ein ganz anderes sei als während der Dunkelheit. Tagsüber, so die allgemeine Meinung, lassen sie fast alles durchgehen. So ist die Musik, die aus einigen Häusern oder den *boomboxes* an den *bocas* dringt, immer noch ohrenbetäubend laut. Allerdings werden keine *Proibidão*-Songs mehr gespielt. Nur Kinder und Jugendliche tragen oft kleine Recorder auf ihrem Fahrrad mit, die zum Teil sehr laut und in provokativer Nähe zu Polizeipatrouillen verbotenen Funk spielen. Trotzdem habe ich hier nie eine polizeiliche Reaktion gesehen. Nachts hingegen kontrollieren die UPPler oft vor allem Jugendliche und durchsuchen aggressiv ihre Taschen. Häufig, so erzählten mehrere Leute, werde dabei zugeschlagen. Berichtet wird von polizeilichen Drohungen gegenüber Bewohner:innen, die sie sich über eine solche Brutalität beschwerten. Eine ältere Frau erzählte, sie sei gewarnt worden, einen Polizisten anzuzeigen, der ihren Sohn verprügelt hatte. Er wisse wo sie wohne, so habe er gedroht, und komme dann eben im Morgengrauen, um sie zu töten. Dieses traditionelle und allseits bekannte Verhalten der Militärpolizei scheint sich in der sogenannten Befriedungspolizei also fortgepflanzt zu haben.

In den ›Mandelas‹ gibt es keine Hinweise auf eine Geschäftsbeteiligung der Polizei am Drogenhandel. Allgemein wird aber erzählt, dass es in den jenseits der Rua Leopoldo Bulhões gelegenen *comunidades* von Manguinhos, wo eine andere UPP-Einheit stationiert ist, einen Deal zwischen dem Kommandanten und dem *tráfico* geben soll. Dieser dürfe gegen »Gebühr« unbehelligt Drogen verkaufen, solange nirgendwo Waffen zu sehen seien. Tatsächlich funktioniert dort die größte *boca* völlig unbehelligt. Wie vor der UPP-Besatzung liegt der Stoff offen auf kleinen Tischen und wird direkt an der Straße vertickt – allerdings ist weniger ›Verkehr‹ als früher und es sind keine Waffen zu sehen.

Die wie früher stets männlichen Verkäufer und Chefs an den *bocas* sind viel jünger als ehemals. Diverse Leute haben sich beschwert, dass sie unverschämt seien und sie nicht mehr respektierten. Einige sehnen sich nach der klaren Ordnung vor der UPP-Okkupation zurück. Vor allem aber regen sich viele darüber auf, dass sie jegliche Art von Feierlichkeit – sogar ›den Geburtstag der Tochter in der eigenen Wohnung‹ – von der UPP genehmigen lassen müssen und dass alles, was Lärm macht, nur bis 22° dauern darf.«

Friedensgarantin oder Besatzungsmacht? Die UPP aus der Alltagsperspektive der Bewohnerschaft

In Alltagsgesprächen war von älteren Ortsansässigen und der lokalen ›Mittelschicht‹ viel Zustimmung zur UPP zu hören. Gott sei Dank, so hieß es oft, seien das ewige Chaos und der nächtliche Lärm der Funkpartys vorbei. Der Eintritt der Polizei offenbarte, dass die ostentative Herrschaft der Drogengangs gerade

einer tendenziell konservativen Mittelschicht mit formalen Jobs außerhalb der Favela hochgradig zuwider gewesen war. So erzählte ein langjähriger, in seiner Jugend aus der Amazonasmetropole Belem nach Rio migrierter Bewohner, der einen Hausmeisterjob in Ipanema innehatte, er habe keine Probleme mit den »Drogenjungs« gehabt, da sie ihn immer respektiert hätten, fühle sich seit der »Befriedung« aber sicherer. Ähnlich äußerte sich eine junge CCAP-Mitarbeiterin: Eltern müssten nicht mehr befürchten, dass ihre Kinder in Schussgefechten mit der Polizei von »*balas perdidas*« (dt. verirrte Kugeln) getroffen würden. Auf den Straßen gehe keine Gefahr mehr von den Motorrädern der *traficantes* aus und auf die stets von einer Verwicklung in den Drogenhandel gefährdeten Jugendlichen wirke sich das Verschwinden der negativen Vorbilder sehr positiv aus.

Gewerbetreibende, mit denen ich sprach, sahen dies ähnlich, obwohl sie angaben, seit der Installation der UPP erhebliche Verluste einzufahren. Dies betraf nicht nur Restaurants, Bars oder Boutiquen, sondern selbst Friseurgeschäfte und ähnliche Läden des Alltagsbedarfs. Auch Leute, denen der Profit des *comandos* nur indirekt zugutegekommen war, so die überzeugende Erklärung der Handelstreibenden, verfügten nun über weniger Geld. Denn die *traficantes* hatten die Favelas nicht verlassen können und ihre Einkünfte dort ausgegeben. So erzählten zwei Funktionäre eines Ortsvereins (Interview 2014): »(P:) Die Leute haben ihre Geschäfte nicht geschlossen, aber viele beschwerten sich, dass der Verkauf stark zurückgegangen ist. (E.): Meine Nachbarin sagte, sie habe 300 Real am Tag gemacht und jetzt mache sie, wenn sie Glück habe, 300 pro Woche.« Einige Geschäfte habe die Polizei dichtgemacht, offiziell wegen eines fehlenden Gewerbescheins, faktisch jedoch, weil sie von *traficantes* betrieben worden seien. Dazu gehörten ein hochmodernes Fitnesscenter, das Paulo als vermeintlich legale Investition kurz vor dem Polizeieinmarsch eröffnet hatte, und eine ihm ebenso gehörende *lanchonete* (dt. Schnellrestaurant).

Im Gegensatz zur eher kleinbürgerlich orientierten Favela-Mittelschicht rezipierten Ortsansässige, die in sichtbar prekären Verhältnissen lebten, die Befriedung eindeutig negativ:

Erstens sahen sie sich als Hauptleidtragende der eingebrochenen Geldzirkulation. Ihre Chancen auf ein Einkommen innerhalb der Favela hatten sich drastisch verringert, jene im formalen Arbeitsmarkt auf dem *asfalto* nicht verbessert. Auch jenseits von Jobs war es schwieriger geworden, an Geld zu gelangen. So entfielen Unterstützungen durch Verwandte, Befreundete oder Leute aus der Nachbarschaft, die oder deren Söhne Geld in der Drogenökonomie verdient hatten. Am häufigsten beklagten sie den dramatischen Einkommensverlust durch das Verbot der Funkpartys, was wohl insofern zu relativieren ist, als über andere Mittel des Gelderwerbs nicht gerne gesprochen wurde. Tatsächlich hatten aber mehrere Hundert Familien vom Essens- und Getränkeverkauf auf den Funkpartys gelebt, die der Drogenboss allwöchentlich für Abertausend Tanzwütige, von den viele aus anderen Stadtteilen anreisten, veranstaltet hatte. »Der Baile, ob es uns gefällt oder nicht,

hat vielen Familien geholfen. Wir hatten viermal im Monat über 400 Leute, die dort Sachen verkauft haben und darauf angewiesen waren, um ihre Rechnungen bezahlen und ihre Familien ernähren zu können«, so ein Ortspräsident (Interview 2013). »Heutzutage haben sie nichts mehr. Die Partys dürfen nicht mehr stattfinden, obwohl der *tráfico* verschwunden ist und wir das richtig organisieren könnten. [...] Schon bisher musste jeder Stand eine Gebühr an die *associação* bezahlen, damit wir die Straße säubern und unser Personal oder die Beleuchtung bezahlen konnten.« (Ebd.)

Zweitens beklagte diese Gruppe den Verlust der alten Ordnung, in der das Gesetz des *tráfico* gegolten hatte. Die Gegenwart erlebten sie als Chaos, da es keinen unangefochten regierenden *chefão* mehr gab, der seine Ordnung rigoros durchsetzte und zugleich für sie ansprechbar war. Mit der Polizei konnten und wollten sie nicht reden, weil es als gefährlich galt, weil ihre Kinder in den *tráfico* involviert oder sie selbst auf irreguläre Einkünfte angewiesen waren. Zudem hatten sie ihr Leben lang nur eine Polizei kennengelernt, die gewaltsam in die Favela einmarschiert war, Bewohner:innen bei Hausdurchsuchungen bestohlen, Deals mit Drogenbossen ausgehandelt, Verdächtige hingerichtet und bürgerliche Rechte nicht respektiert hatte. Einige Eltern erzählten, ihnen sei die Kontrolle über ihre Söhne entglitten. Paulo, der Drogenboss, habe sich gekümmert, wenn Kinder Mist gebaut oder ihre Eltern bedroht hätten. Ihren Söhnen sei es bewusst gewesen, dass es lebensgefährlich war, gegen Gesetze des *tráfico* wie das Verbot, in der Favela zu stehlen, zu verstoßen. Ihr 15-jähriger Sohn, um den sich früher Paulo gekümmert habe, stehle und respektiere sie nicht mehr, so klagte eine Frau (Interview 2013). Eine am Gespräch beteiligte Aktivistin erzählte später, Paulo habe dem Sohn damals gedroht, dass er sterben müsse, wenn er nochmals klaue und die Regeln nicht respektiere, danach sei Ruhe gewesen.

Selbst der Ortspräsident konstatierte: »Damals hatten wir Anordnungen wie wenn du stiehlest, kriegst du deine Strafe, wenn du etwas falsch machst, kriegst du deine Strafe, heute nicht mehr. Heute wissen die Menschen, dass Sie nicht bestraft werden. [...] Heute müssen wir sagen: ›Schließ deine Tür ab, schließ dein Fenster‹, denn es ist nicht mehr dasselbe, es gibt sogar Raubüberfälle.« (Interview 2013) Sogar ein Pastor einer Pfingstgemeinde (Interview 2014), der den *tráfico* verabscheute, klagte am Beispiel eines nachbarschaftlichen Konflikts: »Du weißt nicht mehr, an wen du dich wenden sollst. Wenn du auf eine Seite zurückgreifst, liegst du falsch, wenn du auf eine andere zurückgreifst, irrst du auch.« Früher habe er sich an den örtlichen Präsidenten gewandt, dessen Autorität der *tráfico* gewährleistet habe. Heute wäre dies wirkungslos, nicht einmal Jugendliche nähmen die Ortsvorsitzenden mehr ernst. »Ich kann mich nicht an einen Banditen wenden, weil ich ein Christ bin, und ich kann mich nicht an das Gesetz wenden, weil ich dann ein X9 wäre, Sie wissen, was ich meine. Sie sind dem System unterworfen.« X9, das

Synonym für Spitzel, verweist hier darauf, dass sich der Pastor in Lebensgefahr begeben hätte, wenn er sich an die ›Befriedungspolizei‹ gewandt hätte.

Andere Leute erzählten, in vielen Familien uferten Streits nun in Gewalt aus, um die sich niemand mehr kümmere. Männer schlugen ihre Frauen, es gäbe Vergewaltigungen, Dinge würden aus Wohnhäusern gestohlen. Selbst Menschen mit Kindern, die mit Blick auf den *tráfico* im schwierigsten Alter waren – Söhne wegen der tödlichen Gefahr, in ihn involviert zu werden, Töchter wegen des Risikos, von Banditen gewaltsam »erobert« zu werden –, fühlten sich deutlich unsicherer als vor der Polizeibesetzung. Sie sprachen über Paulo respektvoll als *dono*, *padrão* (dt. Patron) oder gar als *coronel* (dt. Oberst, so wurden im Nordosten Brasiliens die quasi-feudalistisch herrschenden Grundherren bezeichnet). Seine Autorität deuteten sie positiv, denn er habe eine verlässliche Ordnung produziert und sei für Probleme bedürftiger Leute ansprechbar gewesen. Noch nach dem Ende seiner Herrschaft nahmen solche Milieus Paulo als »*bandido bonzinho*«, als »lieben Banditen« wahr, eine Einschätzung, die viele Leute auch in meinen vor 2013 geführten Gesprächen ausgedrückt hatten. Aus ihrer Sicht war der seit Jahrzehnten verankerte Normenkodex weiterhin gültig, der einem quasi-feudalistischen Herrscher der Favela das Recht zugestand, eine autoritäre Ordnung zu etablieren, gewaltsam durchzusetzen und ihre Verletzung mithilfe von Selbstjustiz zu sanktionieren, wenn er im Gegenzug die damit einhergehende Pflicht erfüllte, seine Untertanen zu schützen und zu unterstützen.

Drittens herrschte in dieser Gruppe die Wahrnehmung vor, die polizeiliche Besetzung habe zu einem Verlust der die Favela charakterisierenden Freiheiten geführt. Auch dies brachte ein Ortspräsident (Interview 2013) auf den Punkt: »Natürlich hat es Veränderungen gegeben, wir haben nicht mehr diesen bewaffneten *tráfico* [...]. Aber auch unsere Freiheit hat sich verändert, das ist die Wahrheit, Mann, wir haben keine mehr.« Dieses Verlustgefühl bezog sich auf verschiedene Dimensionen von Freiheit:

Zum einen ging es um die Freiheit, sein Leben ohne formelle Regeln und staatliche Bürokratien gestalten zu können. Dies war insbesondere für Menschen ohne reguläre Einkünfte und formelle Jobs von Bedeutung. Einige empörten sich, dass die UPP gegen Um- und Ausbauten von Gebäuden eingeschritten und sogar kleine Läden oder Verkaufsbuden mit Bulldozern zerstört habe. Letztere, so ist anzumerken, hatte Paulo als Reaktion auf den Verlust von Gewerberäumen durch die PAC-Intervention in der neuen Embratel-Siedlung errichten lassen und vermietet.

Zum anderen bezog sich die Klage über den Freiheitsverlust auf die Kultur der Favela. Sie machte sich am Verbot der Funkpartys oder des geselligen Zusammensitzens bei lauter Musik auf den nächtlichen Straßen fest. Meine Beobachtung, dass Bars ihre Lautsprecher immer noch auf die Straßen stellten, nahmen viele Bewohner:innen anders wahr. Die an kleinbürgerlichen Verhaltensregeln orientierte Mittelschicht der Favela hingegen begrüßte es, dass die UPP die bis in die Mor-

genstunden gefeierten Funkpartys mit ihrer ohrenbetäubenden Lautstärke oder das nächtelange Dröhnen von *Proibidão*-Funk aus den *boomboxes* der *bocas* gestoppt hatte. Wegen ihrer pornographischen und die Gangs verherrlichenden Lyrics hassten gerade Konservative und Pfingstbewegte die *Proibidão*-Songs, denen sie sich nicht entziehen konnten, sowieso.

Bezogen auf ihre Wahrnehmung der UPP spaltete sich die Bewohnerschaft so in zwei Lager, die sich entlang von Klassenpositionen und alltagskulturellen Orientierungen sortierten. Vor allem sozial besser Gestellte mit formalen Jobs, Ältere und Konservativere begrüßten die ›Befriedungspolizei‹. Sie profitierten vom Ende der stets lebensgefährlichen Gewalt, von der neuen Ordnung und Sicherheit ihrer Kinder sowie vom Wegfall der Gangster als soziale Rollenmodelle und willkürliche Herrscher über ihre Gemeinschaften. Ärmere hingegen, die in prekären Situationen lebten, litten unter dem Verlust der Geldströme, die der Drogenhandel in die Favela gelenkt hatte, unter dem Wegbrechen irregulärer Einkünfte und Bautätigkeiten. Zugleich traf sie der Wegfall der vorherigen Ordnung, die der in schwierigen Situationen meist adressierbare Drogenboss Paulo repräsentiert hatte. Da die UPP keine sie stützende neue Ordnung installierte, galt sie ihnen als Besatzungsmacht, die ihre kulturellen Alltagspraktiken unterbinde, sie gängele und sie umerziehen und »zivilisieren« wolle. Letztlich verorteten sie die UPP innerhalb der jahrzehntelangen Reihe staatlicher Versuche, die Favela und ihre Kultur auszulö-
schen.

Allerdings durchlöcherten Generationszugehörigkeiten und alltagskulturelle Orientierungen die Eindeutigkeit dieser Klassenspaltung. Ungeachtet ihrer prekären sozialen Lage befürworteten etwa die meisten evangelikalischen Gläubigen aufgrund ihrer moralischen Werte die UPP. Dagegen kritisierten in der Favela aufgewachsene und oft selbst auf eine kriminelle Vergangenheit zurückblickende (stets männliche) Pastoren armer Pfingstgemeinden, dass die UPP zwar eine polizeiliche Besatzungsmacht installiert, aber keinen sozialen Wandel angestoßen habe: »Sie kamen nur herein, um Ordnung zu schaffen«, beschwerte sich Pastor Na. (Interview 2013), »sonst haben sie nichts verbessert [...]. Verbessert hat sich, dass ich niemanden mehr sehe, der bewaffnet ist und der Lärm hat sich sehr verbessert [...], aber sozial ist alles gleichgeblieben.« Pastor N. wiederum sah in der UPP eine »symbolische Macht, die in der Realität nicht funktioniert«. Sie sei »mit der Ansage angekommen, ›jetzt sind wir hier, jetzt könnt ihr dies und das und jenes nicht mehr tun.« Sie habe sich für alles verantwortlich erklärt, aber keinerlei Hilfe organisiert. »Zum Beispiel haben die Menschen im hinteren Teil von Mandela de Pedra diesen Haufen Müll, der dort liegt und jeden Tag beschweren sie sich, dass sie Hilfe brauchen, aber die UPP tut nichts. [...] Hat es eine einzige Veränderung gegeben, ist ein einziges soziales Projekt hierhergekommen? Haben Sie irgendetwas gesehen?«

Viele Jugendliche wiederum lehnten, auch wenn sie studierten oder Jobs auf dem *asfalto* besaßen, die ›Befriedungspolizei‹ ab, weil sie sich von ihr gegängelt und ihrer kulturellen Ausdrucksmöglichkeit sowie nächtlichen Freizeitgestaltung beraubt fühlten. Gerade ›szenig‹ gestylte Jugendliche wurden von Patrouillen aggressiv behandelt, weil die UPP ihnen pauschal eine Mitgliedschaft im *tráfico* unterstellte.

Alle Ortsansässigen, mit denen ich geredet habe, betonten zugleich, dass die UPP keine der von der Politik versprochenen sozialen Vorhaben mitgebracht habe. Niemand kannte das Programm oder die Equipe der *UPP Social*. Das Engagement dieses Zweipersonenteams (Interview 2014) schien sich darin zu erschöpfen, an Besprechungsrunden lokaler Einrichtungen zur Diskussion örtlicher Probleme teilzunehmen. Selbst Leute, die das Befriedungsprogramm befürworteten, kritisierten diese soziale Leerstelle (siehe Kap. 3.4). Sie forderten, für Jugendliche Ausbildungen anzubieten und die kaum noch funktionierenden Institutionen, die als Teil von PAC installiert worden waren, wieder in Gang zu setzen. Frustriert berichtete ein Pastor, er habe sich vergeblich dafür engagiert, in den ›Mandelas‹ ein Ausbildungszentrum für Jugendliche zu eröffnen. Das einzige, was die UPP gebracht habe, seien Fußballspiele mit Kindern, an denen sich selbst ihr Kommandant beteilige. »Sie sollten einen professionellen Kurs anbieten, einige Fachleute aus der Gemeinde zum Unterrichten versammeln, damit die Kerle Würde erhalten, ein Gehalt bekommen! Aber nein, die Aufgabe der Polizei ist es, uns dazu zu bringen, dem Ball hinterherzulaufen.« (Interview 2014)

Die Bewohnerschaft, so zeigen diese Aussagen, nahm die Versprechen der Regierung beim Wort, dass die befriedende Polizeieinheit nicht nur Ordnung herstellen, sondern auch öffentliche Dienste und soziale Vorhaben in die Favelas vermitteln würde. Auf eine paradoxe Weise kritisierte sie zum einen, die UPP habe ein polizeistaatliches und alle Regierungsfelder dominierendes Herrschaftsmodell errichtet. Zum anderen hieß es, sie werde im Gegensatz zum Drogenherrscher ihrer darin enthaltenen Verantwortung für die *comunidades* nicht gerecht.

Trotz der gigantischen öffentlichen Investitionen durch die Programme PAC und UPP herrschte daher in Manguinhos die traditionelle Wahrnehmung, vom Staat vernachlässigt zu werden, ungebrochen fort. Sie machte sich an Beispielen fest, die viele Leute besonders empörten. So habe PAC anstatt des versprochenen Krankenhauses nur ein medizinisches Zentrum für Diagnosen und Notfälle (i.O. *Unidade de Pronto Atendimento*, UPA) errichtet, in dem trotz vereinbarter Termine häufig nicht einmal Ärzte auftauchten. Durchgängig wurde auch eine häufig erlebte willkürliche Brutalität der ›Befriedungspolizei‹ kritisiert. Selbst Konservativere bezogen sich dabei positiv auf die aus dem *Movimento Passe Livre* (dt. Bewegung für Freifahrtscheine) hervorgegangene Protestbewegung gegen die Stadtentwicklung der Megaevents und die an sie gekoppelte Korruption, deren Demonstrationen im Juni 2013 Hunderttausende auf die Straße trieben und Rios öffentliche Räume und

Diskurse wochenlang prägten (vgl. Kap. 3.3). Wo immer ich damals in Wohnungen kam, liefen in den Fernsehern Liveberichte oder Debatten über diese größten Protestkundgebungen seit der Militärdiktatur.

Fast alle Leute, mit denen ich in den Mandela-Gemeinden gesprochen habe, ob sie nun die UPP befürworteten oder ablehnten, einte die Überzeugung, dass diese entgegen der Versprechungen der Regierung nicht dauerhaft bleiben, sondern nach dem Ende der Megaevents wieder abziehen werde. Ein die »Befriedung« befürwortender Pfingstpastor (N., 2013) drückte dies so aus:

»Die Olympischen Spiele werden zu Ende gehen, und dann werden die ganzen UPP verschwinden. [...] Gibt es irgendwelche Sportplätze in der Baixada [Fluminense, SL]? Nein, also wurden dort keine UPP installiert, nur hier. Das Geschäft ist hier, und hier endet alles. Die UPP ist sehr teuer. Niemand hier glaubt, dass sie bleiben wird, niemand glaubt deswegen an ihre Arbeit. [...] Und wenn sie weg ist, geht's wieder los. Dann werden die Jungs, die das Territorium verloren haben, viel übler wieder zurückkommen. Und dann heißt es ›ah, du warst der Typ, der mit denen geredet hat, hau ab!‹.«

Er ahmte bei diesen Worten eine Ohrfeige nach und ergänzte: »Wenn über die UPP gesprochen wird, versuche ich mich nicht einzumischen, ich versuche, keine Meinung abzugeben, [...] es gibt hier zu viele Menschen, die nicht anders sind als früher, es ist gefährlich.« Auch ein anderer Pastor war pessimistisch (Na., Interview 2013):

»Wenn die Olympischen Spiele vorbei sind, wird alles vorbei sein. Sie können schreiben, es wird alles vorbei sein! Ich bete zu Gott, dass das Schlimmste nicht wiederkommt, weil ich denke, dass es schlimmer zurückkommen wird; weil es einen Krieg geben wird zwischen den Fraktionen, der Feind von Fraktion A wird versuchen, das Gebiet der Fraktion A zu übernehmen, verstehen Sie?«

Befriedung, Territorialherrschaft, Umerziehung: die Mission der Kommandanten

Die Befehlshaber der beiden in Manginhos installierten Stationen der ›Befriedungspolizei‹ legten ihre Rolle innerhalb der ihnen unterstehenden Gemeinden sehr unterschiedlich aus. Die folgende Analyse, die maßgeblich auf Interviews mit ihnen basiert, zeigt, dass sich der für die Mandela-Gemeinden verantwortliche Kommandant in der Nachfolge des *dono* als wohlmeinender Herrscher etablierte, während sein für die anderen lokalen *comunidades* zuständiger Kollege eine Position als für alle Fragen des Regierens verantwortlicher »Generaldirektor« zurückwies. Zunächst definierten beide ihre Aufgabe nahezu gleichlautend:

»Das äußerst lobenswerte Ziel der UPP ist die Herrschaft über das Territorium. Man darf nicht mehr zulassen, dass es ein Terrain gibt, in das die Staatsgewalt nicht eindringen kann, wo bewaffnete Gruppen die Bewohnerschaft unterjochen und ihnen eine dem Staat widersprechende Ordnung aufzwingen [...]. Das Projekt besteht nicht nur im Eintritt der Militärpolizei in die Gemeinde, sondern darin, den dort lebenden Menschen gemeinsam mit anderen Institutionen, die nun auch kommen, Würde zu bringen und effektiv die Lebensqualität zu verbessern.« (Hauptmann A, Kommandeur der Mandela-Gemeinden; Interview 2013; im Folgenden: A)

Sein Kollege beschrieb den schrittweisen Verlauf dieses Prozesses: »Also, der erste Moment ist diese Rückgabe des Territoriums und die Etablierung eines Friedensprozesses [...]. Und in einem zweiten Moment wirkt die Militärpolizei als ein weiterer sozialer Akteur, der gemeinsam mit anderen Organen bei der Integration hilft, Bedürfnisse, Probleme, mögliche Lösungen identifiziert.« Der Grundgedanke liege darin, »der Gemeinschaft Entwicklung zu bringen, Prävention zu betreiben, d.h. auf die Ursachen der Kriminalität einzuwirken und nicht nur verhindern, dass Verbrechen geschehen« (Hauptmann B, Kommandeur der sonstigen Gemeinden in Mangunhos; Interview 2013; im Folgenden: B).

Beide Kommandanten kritisierten die bisherige Praxis der Militärpolizei, überfallartig in die Favelas einzudringen, sich Schussgefechte mit dem *tráfico* zu liefern, dabei die Bürgerrechte der Bewohnerschaft zu ignorieren und wieder abzuziehen. Sie sei mitverantwortlich für deren kritische Haltung gegenüber der Polizei:

»Wir versuchen ein Vertrauensverhältnis mit der Gemeinschaft aufzubauen, damit sie erkennt, dass sich die Haltung der Militärpolizei verändert hat. Der Grund, warum wir hier sind, ist die Bewohnerschaft. Es geht darum, die Rechte aller zu garantieren. Wir stehen vor einigen Schwierigkeiten, die nicht über Nacht gelöst werden können. Schließlich hat der Polizist [i.O. *o policial*, SL], wenn er zuvor in die Gemeinde kam, selbst wenn es gut gemeint war, eine für alle schädliche Konfrontationssituation mitgebracht. Es wird also Zeit brauchen, bis der Bewohner [i.O. *o morador*, SL] realisiert, dass der Polizeibeamte nicht hier ist, um Schaden anzurichten.« (A)

Das pragmatische Verständnis, das beide Kommandanten gegenüber den Irregularitäten der Favela aufbrachten, offenbarte ihre den *comunidades* zwar wohlgesonnene aber zugleich paternalistische Haltung. Sie fanden einen klugen Dreh, um die Zwickmühle zu umschiffen, die sich zwischen ihrer ersten Aufgabe, die Ordnung der Favela den Gesetzmäßigkeiten des *asfalto* anzupassen und ihrem zweiten Ziel, die lokalen Lebensverhältnisse zu verbessern, eröffnete:

»Nun, wir müssen zwischen Illegalität und Informalität unterscheiden. Illegalität impliziert ein Verbrechen, darauf müssen wir umgehend reagieren. [...] Im Hin-

blick auf die Irregularität verstehen wir, dass der Prozess der Besetzung und Entwicklung des Territoriums jahrzehntelang ungeordnet war, weil die Staatsgewalt nicht vorhanden war. Deswegen gibt es bei Fragen der Erhebung von Gebühren, der irregulären Besetzung des Bodens oder der irregulären Bauten keinen Zusammenstoß mit der UPP. Hier muss zunächst unsere Aufklärungsarbeit dem Bewohner [sic!] zeigen, dass er sich irrt und dann gehen wir diese Punkte ernsthaft an.« (B)

Auch der Kommandant der ›Mandelas‹ reagierte auf die irreguläre Faktizität der Favela pragmatisch, drohte aber zugleich an, ihr auf längere Frist durch erzieherische Maßnahmen und eine konsequente Durchsetzung der Gesetze ein Ende zu bereiten:

»Ich glaube nicht, dass es vernünftig ist, wenn der Staat mit der Schließung von Unternehmen einsteigt, die nicht ganz im Einklang mit der Gesetzgebung stehen. [...] Es ist notwendig, diese Bevölkerung zu betreuen, ihr Dienste anzubieten [...]. Ja, das Gesetz wird durchgesetzt werden müssen. Wir werden der Tatsache, dass es innerhalb der Gemeinschaft gebrochen wird, nicht ausweichen, so wie wir es auf dem *asfalto* auch nicht tun. Aber es gibt ein Verständnis für die Bedürfnisse der Bevölkerung, die heute das Interesse daran, das Gesetz mit aller Strenge durchzusetzen, überwiegt.« (A)

Beide Kommandanten folgten hier dem traditionellen bürgerlichen Diskurs, wonach die Irregularität der Favela keiner ökonomischen Logik fehlender Ressourcen, sondern einer ›Kultur der Armut‹ folge, die sich als Fehlverhalten institutionalisiert habe: »Ich sehe nicht«, so B, »dass es hier wirtschaftliche Schwierigkeiten gibt, sondern ich denke, dass das eine kulturelle Komplikation ist. Dieses Nicht-Bezahlen wurde toleriert, weil die Staatsgewalt nicht vorhanden war.« Die den öffentlichen Diskurs prägende Annahme, die UPP könne in den befriedeten Favelas den Drogenhandel beenden, hielten beide dagegen für illusorisch. Allerdings habe der *tráfico* mit der territorialen Herrschaft auch seine Anziehungskraft eingebüßt:

»Unser größtes Problem war die Idealisierung des Drogenhändlers. Der junge Mann sah den, der es an die Spitze geschafft hatte und sehnte sich nach seinem Status. Denn er war eine Person, die viel Geld hatte, die ein ausgezeichnetes Auto oder Motorrad fuhr und mit den schönsten Frauen ging. Das gibt es nicht mehr. Der noch existierende Drogenhandel ist extrem schüchtern im Vergleich zu dem, was er vorher war. [...] Diesen Status, von dem die jungen Männer geträumt haben, wird er nie mehr besitzen, weil sich Drogenhändler heute vor der Polizei verstecken und viel weniger verdienen als vor dem Eintritt der UPP.« (B)

Darauf angesprochen, dass der *tráfico* aus Sicht der Bewohnerschaft sehr wohl noch herrsche, antwortete B: »Der Drogenhandel hat keine reale Macht mehr. Die Macht,

die er vielleicht noch hat, liegt in der Vorstellung der Menschen, dass er immer noch das Territorium, die Gemeinschaft beherrscht. Wir sehen, dass sie Angst davor haben, dass die UPP eines Tages wieder abzieht.« Beide Kommandanten gaben sich felsenfest davon überzeugt, dass die UPP eine permanente Einrichtung bleibe und die Herrschaft der Gangs nicht zurückkehren werde. Sie zeigten zwar Verständnis für solche Ängste, erklärten sie aber als irrational. Beide Prognosen erwiesen sich mit der Abwicklung der UPP nur wenige Jahre später als irrig (vgl. Kap. 3.4).

Im Sinne ihrer offiziellen Definition deuteten beide Kommandanten die UPP als Paket aus der polizeilichen Herstellung von Sicherheit und Ordnung und dem sozialen Auftrag, die Lebensqualität und Teilhabechancen der Ortsansässigen zu verbessern. Dieser präventive Ansatz sollte nicht nur die Kriminalität selbst, sondern auch ihre Ursachen bekämpfen. Allerdings interpretierten beide die Funktion ihrer Truppe dabei sehr unterschiedlich. So reichte das Selbstverständnis des Mandela-Kommandanten weit über polizeiliche Aufgaben hinaus:

»Wir sind mit dem Bewusstsein angetreten, dass die Gemeinschaft nicht nur Repression braucht, sie braucht natürlich auch Führung. [...] Die Gemeinschaft muss sich an einige Normen, an Gesetzmäßigkeiten anpassen, von denen sie wegen der Macht des Drogenhandels nichts wusste. [...] Es liegt an uns als UPP, außer den Verbesserungen, die es in der Welt außerhalb des *tráfico* gibt, auch die dort bestehende Ordnung hier hinein zu bringen. Dies mag auf den ersten Blick unangenehm klingen, aber es ist äußerst gesund für die Gemeinschaft.« (A)

Dieser Kommandant wollte also nicht nur rechtsstaatliche Strukturen herstellen und zu einer besseren Versorgung mit öffentlichen Diensten beitragen, sondern lud seine Aufgabe moralisch auf. Er verortete die *comunidades* innerhalb eines Gut-böse- und eines Gesund-krank-Rasters und sah sich in der Rolle eines den Gemeinschaftskörper gesundenden Arztes ebenso wie in der eines moralische Werte vermittelnden Erziehers:

»Ich glaube, dass die älteren Menschen der Beginn der Gemeinschaft sind, der Gemeinschaft mit guten Menschen, mit bescheidenen Menschen. Diese haben diese Vorstellung davon, was die Gemeinschaft vor dem Joch des Drogenhandels war. Sie sind seit vielen Jahren Zeugen dieser perversen Herrschaft und heute beginnen sie die Hoffnung auf eine Rückkehr zu dieser Vergangenheit zu haben, auf eine Gemeinschaft arbeitender Menschen, anständiger Menschen. Der junge Mann dagegen wurde schon unter dem Joch des Drogenhandels geboren, er kennt keine andere Realität. Für diese Leute wird es ein Schock.« (A)

Seine missionarische Haltung offenbarte sich beispielhaft am Umgang mit den Funkpartys. Auf meinen Hinweis, deren pauschales Verbot habe mehrere Hun-

dert Familien um ihre ökonomische Existenz gebracht und werde als ungerecht empfunden, antwortete er:

»Nur mit der Idee, Betäubungsmittel zu konsumieren, Crack, Marihuana, Kokain, sind die Leute zum *baile* in den ›Mandelas‹ gekommen anstatt zu einer normalen Tanzveranstaltung zu gehen. Ja, wir sehen heute einen Rückgang des Geldumlaufs innerhalb der Gemeinschaft, [...] aber es ist eine Abwägung zwischen dem Verlust dieser Art von Geld mit unserer Fähigkeit, unsere Kinder und Enkel vor Betäubungsmitteln zu schützen.« (A)

Da ihm bekannt war, dass der *tráfico* angesichts der UPP gar nicht mehr in der Lage gewesen wäre, die Partys zu organisieren, sprach er dem Funk eine legitime kulturelle Bedeutung ab. Pauschal koppelte er ihn an Drogenkriminalität und verurteilte ihn als unmoralisch und gemeinschaftsschädlich.

Als dem Drogenchef nachfolgender Herrscher über die ›Mandelas‹ fühlte sich dieser Kommandant neben der Durchsetzung von Recht und Ordnung dafür verantwortlich, die Favela-Bevölkerung umzuerziehen und ihre vermeintliche Kultur der Illegalität zu transformieren. Beides erachtete er als notwendig, um ihre historische Ausgrenzung aus der offiziellen Stadt zu überwinden. Die pauschalen Verbote und Gängelungen, mit denen er in ihren Lebenswandel intervenierte, verfolgten so aus seiner Sicht ein wohlmeinendes Ziel.

Immerhin stellte er den Anspruch eines Wertewandels auch an seine Truppe: »Indem wir der Bewohnerschaft Respekt entgegenbringen, sind wir es wert, respektiert zu werden, indem wir ihr zeigen, dass die Militärpolizei vor allem dazu da ist, sie zu schützen, für sie die Gesetze durchzusetzen.« (A) In Gesprächen mit jungen und eigens für die ›Befriedung‹ ausgebildeten Uniformierten vor Ort erfuhr ich, dass viele bereits vom »schwierigen Verhältnis« zur Bewohnerschaft frustriert waren. »Viele Leute denken«, so erzählte einer von ihnen, »dass wir eine Polizeidiktatur sind, aber das stimmt nicht«. Andere UPP-Kräfte hingegen, so gab der Befehlshaber zu, missbrauchten im alten Stil ihre Macht gegenüber der lokalen Bevölkerung und gefährdeten damit die Reputation seiner Truppe.

Der Kommandant kam seiner gefühlten Verantwortung für die *comunidad* nach, indem er Aktivitäten des lokalen Regierens übernahm, für die er offiziell nicht zuständig war. »Vieles von dem, was wir machen, entspricht nicht unseren Aufgaben, aber wenn wir auf diesem Territorium sind und die Schwierigkeiten der Bewohnerschaft erleben, hindert uns nichts daran, etwas zu tun. Meine Funktion als Kommandant der UPP öffnet mir die Türen zu vielen Organen, die Verbesserungen anbieten wollen.« (A) Kaum anders als traditionelle Vorsitzende der Ortsvereine, die allerdings weder von außen installiert waren noch eine schwerbewaffnete Polizeiarmee befehligten, definierte er seine Rolle als Mediator zwischen Bewohnerschaft, Behörden und Unternehmen. Beharrlich versuche er, Investitionen in die Mandela-Areale zu holen und Partnerschaften zu gründen.

»Ich finde in der Regierung Unterstützung, um Verbesserungen herbeizuführen. Natürlich haben auch die Bewohnerschaftsvereine eine aktive Stimme im Plädoyer für die Gemeinschaft, aber das tun wir auch.« (A)

Letztlich reproduzierte dieser Kommandant die bürgerliche Repräsentation der Favela als einen zivilisationsfernen, durch eine ›Kultur der Armut‹ gezeichneten Ort, dessen Bevölkerung eines autoritären Erziehungsmodells bedürfe, um als legitimer Teil der Stadt gelten zu können. Seit dem frühen 20. Jahrhundert strebte die wohlmeinende Variante dieses Erziehungsmodells eine paternalistische Integration der Favela-Bevölkerung in die bürgerliche Stadt an, die nicht auf soziale Rechte, sondern auf Umerziehung und staatliche Kontrolle gründete. Wie die Agenda ihres Kommandanten in den Mandela-Gemeinden zeigt, lebte diese disziplinäre Strategie der Assimilation in Form der UPP fort.

Der Kommandant der anderen Manguinhos-Gemeinden entbehrte dieses missionarischen Eifers. Sein eher technokratisches Job-Verständnis kam ohne moralische Aufladung aus und verblieb innerhalb einer polizeilichen Logik. B verwehrt sich der ihm angeblich vom öffentlichen Diskurs und von vielen Ortsanässigen angetragenen Rolle eines »Generaldirektors« der ihm unterstellten Gemeinden. »Es ist nicht vorgesehen, dass der Kommandeur einer Einheit der Militärpolizei zum Verwalter der Gemeinschaft wird. Wir können nicht auf alles eine Antwort geben, wirklich, nein. Unsere Handlungsbefugnis beschränkt sich auf die öffentliche Sicherheit.« (B) Die in der Bevölkerung formulierte Erwartung, für alle Probleme zuständig zu sein, »ist eine falsche Auffassung, die wir zu ändern versuchen, weil wir so ein Ziel für das Frustrationsgefühl der Bewohnerschaft wären, die Lösungen für eine Reihe von Problemen sucht.« (B) Sie tendiere zu einer solchen Sichtweise, weil der Militärpolizist der einzige Repräsentant des Staates sei,

»den sie hier jeden Tag sieht. Und da er bewaffnet ist, ersetzt er in der Vorstellung des Bewohners [sic!] die Figur des *traficante*, der hier das Sagen hatte, der das Problem löste. Kurz gesagt, sie tauschen dieses Bild des Drogenbosses gegen das Bild des Polizisten aus und erwarten das Gleiche vom ihm. Dass er endgültig entscheidet, urteilt, verurteilt, freispricht, beschließt. Das ist aber nicht das, was das Verhalten der Polizei kennzeichnet. Was uns leitet, ist das Gesetz, richtig?« (B)

Meine eigenen Beobachtungen stützen diese Deutung lediglich für marginalisierte Gruppen, deren soziale und materielle Existenz an die Ordnung des *tráfico* und dessen Offenheit für ihre Bedürfnisse gekoppelt war. Die Pauschalisierung des Kommandanten reproduziert dagegen das traditionelle Stigma, das die Favela als Ort einer homogenen, von Zuwendungen der Drogengang abhängigen Gemeinschaft konstruiert.

B verneinte seine Zuständigkeit für Soziales, deutete die UPP aber als Garanten einer Ordnung, die es den durch PAC installierten sozialen Institutionen erst ermöglicht habe, ihre Arbeit aufzunehmen. »Wegen der Herrschaft des Ge-

waltverbrechens beendeten öffentliche Organe oder private Initiativen aus Angst, aus Unsicherheit ihr Engagement. Indem wir die Sicherheit wiederhergestellt haben, haben wir es ihnen ermöglicht, ihr Engagement wiederaufzunehmen.« Dieses nüchterne polizeiliche Selbstverständnis erkannte zur klassischen Polizeiarbeit einen »grundlegenden Unterschied eher in der Einstellung [...], der Offenheit der Kommunikation mit anderen Organen, mit der Gemeinschaft selbst« als in den angewandten Instrumenten. Anders als A unterließ B Werturteile über lokale Alltagskulturen. Das frühere Verhältnis zwischen *tráfico* und *associações* kommentierte er so:

»Was die Vereinspräsidenten betrifft, gehe ich davon aus, dass sie früher die Interessen des *tráfico* repräsentiert haben. Aber wie das früher war, interessiert mich ehrlich gesagt nicht sehr. Was mich interessiert, ist ihre Haltung von nun an. Denn wenn wir anfangen, Menschen auszuschließen, die irgendeine Art von Beziehung, Verwandtschaft oder Freundschaft zum Drogenhandel hatten, wären das absurd viele. Und wir müssen in Betracht ziehen, dass die Menschen vorher keine andere Möglichkeit hatten. So konnte ein Präsident eines Bewohnerschaftsvereins früher hier drinnen nicht gegen den Willen des Drogenhändlers vorgehen. [...] Heute ist das anders. Das Verhältnis, das ich zu den Bewohnerschaftsvereinen habe, ist von großer Herzlichkeit und Zusammenarbeit [...]. Soweit ich sehen kann, sorgen sie sich um das Wohlergehen der Leute.«

Wesentlich unterschied sich auch seine Deutung der Baile-Funk-Frage von jener seines Kollegen:

»Zunächst einmal muss ich folgendes klarstellen: Es gibt kein Veranstaltungsverbot und keine Prohibition des Baile Funks, okay? Aber jede Veranstaltung, unabhängig davon, ob es sich um Funk, Gospel oder Forró handelt, muss jetzt, um stattfinden zu dürfen, ein Minimum an Ordnung haben. Wer sie organisiert, muss Verantwortung tragen. Wie war das früher? Da wurde die Funkparty von einer Gruppe, dem lokalen Verein oder den Kriminellen selbst veranstaltet. Der *tráfico* beauftragte ein Sound-Team mit DJs, eine Band wurde engagiert, die Handelstreibenden stellten Zelte auf, um Produkte zu verkaufen, Getränke, Essen und so weiter. Das war die Organisation, niemand sorgte sich darum, ob der Event das Kommen und Gehen von Menschen behindern würde, wie lange die Party dauerte, wie laut der Sound war. [...] Sie mussten sich nicht um die Sicherheit der Öffentlichkeit sorgen.«

Allerdings resultierte aus dieser den Funk nicht stigmatisierenden Position kein anderes Ergebnis als in den Mandela-Arealen: Partys konnten nicht stattfinden, weil auch dieser Kommandant mit der Begründung, es gebe »in der Gemeinde keinen einzigen Ort, dessen Kapazität für eine Veranstaltung dieser Größenordnung kompatibel ist«, seine Genehmigung verweigerte. Gleichwohl ist der diskur-

sive Unterschied zwischen beiden Verbotsbegründungen bedeutsam. Reproduzierte der moralische Diskurs des Mandela-Kommandanten das bürgerliche Stigma gegenüber einer bedeutenden Kultur der Favela, unterließ die sozialtechnische Argumentation seines Kollegen solche Werturteile und hielt Abstand zu einer Um-erziehungsmission. Der Kontrast zwischen den Deutungen des ›Befriedungsprogramms‹ durch ihre beiden Kommandanten in Manguinhos verweist auf dessen hochgradige Ambivalenz. Mit Blick auf die Geschichte staatlicher Interventionen in die Favela kann die UPP daher nicht pauschal, sondern nur bezogen auf ihre sich von Ort zu Ort unterscheidende Praxis bewertet werden. Verblieb der eine Fall hier im bevormundenden Gestus der Assimilationsstrategie, verwies der andere zumindest auf das Potenzial der UPP, die Favela gewaltarm, pragmatisch und mit rechtstaatlichen Mitteln zu befrieden.

Unter dem Diktat der Erziehung: der Ortspräsident als unfreiwilliger Hilfssheriff

Da die ›Befriedungspolizei‹ mit dem Ziel installiert wurde, die seit über zwei Dekaden unangefochtene Territorialherrschaft des *tráfico* zu beenden, wirkte sie maßgeblich auf die lokalen Machtstrukturen ein – dies allerdings weniger eindeutig, als es die vorherrschenden politischen und medialen Stellungnahmen behaupteten.

Der vorab angekündigte Einmarsch des Militärs hatte alle polizeilich gesuchten und in der Öffentlichkeit bekannten *Comando*-Mitglieder veranlasst, die Favela rechtzeitig zu verlassen. Paulo, der lokale Boss, setzte sich angeblich nach Paraguay ab und gab das Gebiet an den damals klandestin in einer Favela in Rios Westen lebenden *dono* zurück, der schließlich anderthalb Jahre nach der Installation der UPP in Paraguay verhaftet wurde. Paulos Stellvertreter wiederum wurde kurz nach seiner Flucht von Polizeikräften erschossen. Damit war die bewaffnete Territorialherrschaft des *Comando Vermelho* im Complexo de Manguinhos bis auf Weiteres beendet.

Gleichwohl war der *tráfico* weiterhin in der Lage, dort seine Regeln und Verbote durchzusetzen. »O *tráfico* ainda manda«, der *tráfico* befiehlt noch immer, hieß es entsprechend vor Ort. Bei größeren Problemen wandten sich die in ihn Verwickelten sowie die lokalen Präsident:innen direkt an den *dono*. Denn dieser hatte vor Ort keinen für die Belange der Favela zuständigen Stellvertreter mehr eingesetzt. Selbst langjährige Bewohner:innen waren nicht mehr in der Lage, einen Geschäftsführer des lokalen Drogenhandels eindeutig zu identifizieren, sondern mutmaßten über einige Jugendliche, die ihn übernommen hätten. Der Umsatz war offensichtlich stark eingebrochen und schien überwiegend aus Gras rauchenden oder koksenden Ortsansässigen generiert zu werden.

Die Rolle der ›politischen Repräsentation‹ des *tráfico* hatte in Dona R. allerdings sehr wohl eine Nachfolgerin gefunden. Ihre Nichte hatte Vanessa als Präsidentin

abgelöst, ihre Söhne hielten weiterhin maßgebliche Funktionen im *comando* und erste Enkel waren in den Drogenhandel eingestiegen. X hingegen saß im Gefängnis ein, die früher von ihm beherrschten Vereine hatten andere Präsidenten übernommen. Aus Sicht der Communitys besaßen drei der vier neuen Vorsitzenden keinerlei Legitimation. Lediglich einer von ihnen war von Vereinsmitgliedern gewählt, Vanessas Nachfolgerin dagegen von Dona R. eingesetzt worden. Die beiden anderen hatten sich, gestützt auf den *dono*, selbst in das Amt gehievt. Einer der Nachfolger von X war nicht einmal offiziell registriert und besaß daher kein legales Mandat.

Zumindest die drei nicht gewählten Vereinsvorsitzenden galten als korrupte Mafia, die sich am weiter florierenden illegalen Handel mit PAC-Wohnungen bereicherten. Profitabel war nun der Aufkauf von Apartments, deren Bewohner:innen die Bewirtschaftungskosten nicht mehr aufbringen konnten. Da der Verkauf der Wohnungen illegal war, konnten sie eingeschüchtert und dazu gedrängt werden, sie zu minimalen Entschädigungen an die Vereinsvorsitzenden abzutreten, die sie für das Mehrfache weiterverkauften. Paulo, der alte Chef des *tráfico*, so die einhellige Meinung in den ›Mandelas‹, hätte eine derart hemmungslose Ausplünderung der Bewohnerschaft nicht zugelassen.

Jenseits des *tráfico* stellte sich bezogen auf das lokale Machtgefüge die Frage, welche Beziehung die Vereinsvorsitzenden zum Kommandanten der UPP als dem neuen De-facto-Herrscher über ihr Territorium hatten. Einen Eindruck davon vermittelte das Interview mit dem einzigen Präsidenten, der in den Mandelagemeinden gewählt worden war und bei den Ortsansässigen daher als legitim galt.

Im Widerspruch zum offiziellen *branding* der ›befriedenden‹ Polizeieinheit als »community policing« hatten demnach weder die Verantwortlichen aus der Politik noch die Polizeikommandanten Kontakt zu den Vereinsvorsitzenden der besetzten Favelas aufgenommen. »Wir mussten zu ihnen gehen, weil wir etwas machen wollten, was jetzt plötzlich genehmigt werden musste«, so umschrieb Präsident C. (Interview 2014) die von Beginn an hierarchische und autoritär gesteuerte Beziehung zwischen UPP und *comunidade*. Mehrfach erregte er sich im Gespräch darüber, dass der Kommandant die Bewohner:innen wie Kinder behandle und vermeintliche Verfehlungen mit einer Kollektivstrafe für die ganze Gemeinde sanktioniere:

»Er ist der Chef! Wir müssen bei ihm alles beantragen, ihn um alles bitten. [...] Ich denke, unsere Rolle müsste es sein, ihn zu informieren, genauso wie früher. Jetzt hängt es aber von ihm ab, ob er uns etwas tun lässt oder nicht. Jetzt bitten wir ihn, das ist das, was passiert, wir unterwerfen uns ihm. [...] Für alles müssen wir Papa fragen. Dürfen wir, Papa? Dann gesteht er es uns erstmal zu.« (Ebd.)

C. führte dies am Beispiel von geselligen Zusammenkünften und samstäglichen Tanzpartys aus, die im Musikstil des Pagodes im Gegensatz zum verbotenen Funk zwar erlaubt waren, aber vom UPP-Kommandanten genehmigt werden mussten.

»Wenn aber in der *comunidade* am Montag oder Dienstag vor dem Wochenende irgendetwas passiert, ein Streit, jemand kifft oder kauft Drogen, werden für den Samstag alle Feiern verboten. [...] Er muss zeigen, wer das Sagen hat oder so. Wir werden immer genötigt, ›Hören Sie, das können Sie nicht tun, sonst kriegen Sie den Tanz nicht! Hör zu, tu das oder du gefährdest den Abschlussball! Tue es nicht, oder die Veranstaltung wird es nicht geben, den Pagode wird es nicht geben!‹ So sieht es aus. Er versucht uns für etwas zu bestrafen, das damit nichts zu tun hat, aber für ihn ist das genug, um alle zu treffen. Er will alle in ihre Schranken weisen, als ob ..., verdammt noch mal, wie eine Tante irgendeinen Schüler!« (Ebd.)

Die Ursache für diese Behandlung sah C. darin, »dass sie jeden für einen Banditen halten. Wenn jemand etwas falsch macht, wenn jemand daneben ist, denkt er, dass alle falsch und daneben sind.« (Ebd.) Obwohl er als Präsident »kämpfe, rede und rede«, glaubten die Leute, er unterwerfe sich den Anweisungen des Kommandanten ohne für die *comunidade* einzustehen«. (Ebd.)

»Die Leute verstehen das nicht, sind sauer auf mich [...]. Jetzt waren für Freitag, Samstag und Sonntag Veranstaltungen vorgesehen, eine Juni-Party [i.O. *feira junina*, SL]! Sie wollen ihr typisches Essen verkaufen, sie müssen ihre Soda, ihr Bier verkaufen! Nur was passiert? Scheiße! Und wir wollen angeblich die Leute nicht verkaufen lassen? Mann! [...] Aber sie brauchen ihren Gewinn, sie können keine Rechnungen zahlen, wenn sie diese Rendite nicht bekommen!« (Ebd.)

Auf der anderen Seite überließ es der Kommandant der *associação*, die ordnungsgemäße Durchführung der Freizeitevents zu überwachen, eine Funktion, die früher der *tráfico* übernommen hatte. Auf diese Weise instrumentalisierte er den Präsidenten zu einer Art Hilfssheriff, was bei der Bewohnerschaft nicht gut ankam:

»Zum Beispiel, wir machen eine Veranstaltung. Gibt es den *tráfico* noch? Nein! Die Polizei ist jetzt da, also ist sie für Ordnung zuständig! Der Kommandant tritt diese Verantwortung aber an uns ab. Und danach höre ich: ›Oh, C., aber da haben Sie es! Meine Polizisten haben mir gesagt, es gab Leute, die gekifft haben, es gab Leute, die *loló* [ein illegales Betäubungsmittel, SL] geschnüffelt haben.« (Ebd.)

Mit solchen individuellen Vergehen, so C., legitimierte der Kommandant dann später das Verbot anderer Events. Während er als absoluter Herrscher für die Bewohnerschaft weithin unsichtbar war, blieb es dem Präsidenten überlassen, schlechte Botschaften zu überbringen und Akte der Demütigung und Disziplinierung, die für Ärmere zudem existenzgefährdend waren, in der Gemeinde durchzusetzen. Auf diese Weise spiegelte der Kommandant das autoritäre und willkürliche Herrschaftsmodell seines Vorgängers. Anders als der Statthalter des *Comando Vermelho* ignorierte er aber aus Sicht der Bewohnerschaft ihre Würde und existenziellen

Bedürfnisse und brach so den auf der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten beruhenden Kodex der Favela.

Ein Abgleich mit dem Diskurs des Kommandanten lässt die Erfahrung des Präsidenten sowie der lokalen Bevölkerung mit der UPP als logische Kehrseite einer paternalistischen Erziehungsmission erscheinen. Die kollektiven Strafaktionen, die geforderte Unterwerfung unter die Normen der UPP oder das Verbot des Baile Funks, die C. als nahezu sadistische Rituale wahrnahm, folgten aus Sicht des Befehlshabers seinen der Gemeinde zugewandten Überzeugungen. Ihre jahrzehntelange Exklusion aus der urbanen Gesellschaft, so reproduzierte er den bürgerlichen Diskurs gegenüber der Favela, könne demnach nur ein Ende finden, wenn es gelänge, die Bewohner:innen zu Werten und Normen der bürgerlichen Gesellschaft zu erziehen und die durch Arbeit, Bescheidenheit und Familie geprägte soziale Ordnung ihrer traditionellen Gemeinschaften wieder aufleben zu lassen. Das Programm der ›Befriedung‹ diente dieser paternalistischen Umerziehungsmission als Instrumentarium und reihte sich so in das autoritäre und bevormundende Regime der Assimilationsstrategie ein, das das staatliche Regieren der Favela über viele Jahrzehnte hinweg charakterisiert hat.

6.5 Postskriptum: ein aufgegebener Traum?

Der Niedergang der UPP begann 2015. Als meine Beobachtungen in den ›Mandelas‹ endeten, symbolisierten erste Schussgefechte mit den stationierten Trupps die wieder erstarkende Macht der Drogengang. Nach 2016 läutete die Landesregierung das allmähliche Ende der Befriedungsstrategie in Rio ein und begann die UPP-Trupps aus den Favelas abzuziehen oder aufzulösen und in die reguläre Militärpolizei zu integrieren (siehe dazu Kap. 3.4). Ihre langjährigen Erfahrungen mit den Staatsapparaten hatte die Bewohnerschaft die Situation entgegen aller öffentlichen Versprechen richtig einschätzen lassen – eine Kompetenz, die sich für ihre Möglichkeit, weiter in der Favela leben und überleben zu können, als existenziell erwies. Denn sie führte dazu, dass sie das Verbot, mit der UPP zu kollaborieren, das der klandestin weiterhin herrschende *tráfico* ausgesprochen hatte, befolgte und so nach Abzug der Polizei nicht um ihr Leben fürchten musste. Diesen Prozess konnte ich allerdings nicht mehr empirisch begleiten und analysieren.

Mit »ein aufgegebener Traum« betitelte die Tageszeitung *Jornal do Brasil* im April 2018 eine Reportage über Manguinhos. Sie verglich die Versprechungen beim Start von PAC im Jahr 2008 mit der vorgefundenen Situation zehn Jahre später und fand zahlreiche nie fertig gestellte, schon wieder verlassene oder in ihrer Funktionalität eingeschränkte »öffentliche Einrichtungen, Kioske und Freizeitanlagen. Hinzu kommt, dass es Hunderte von obdachlosen Familien gibt und Hunderte weitere, die sich in einer Situation der Vulnerabilität befinden.« (Lima 2018: 24) Das

von PAC errichtete Gymnasium war mit bis zu 50 Schüler:innen pro Klasse gnadenlos überlastet, ebenso wie der anstelle einer Klinik eröffnete Gesundheitsposten, in der Ortsansässigen zufolge oft nicht einmal ein Arzt auftauchte. Das Areal unter der aufgestellten Hochbahntrasse fungierte »als Obdachlosenlager, als aufkeimendes Crack-Land und als Gebiet, in dem unter unsicheren und unhygienischen Bedingungen ein reger Drogenhandel betrieben wird« (Rekow 2016: 17). Der Eintritt in das Schwimmbad schließlich, dessen Bau Brasiliens damaliger Präsident Lula da Silva persönlich angewiesen hatte, nachdem das kontaminierte Wasser des Kanals einen darin badenden Jugendlichen vergiftet hatte, wurde der Bewohnerschaft durch Polizeipatrouillen verwehrt, »weil sie nach Angaben des Bildungsministeriums den Ort »zertrümmere« (ebd.). Die Kinder badeten daher wie eh und je in den abwasserverseuchten Kanälen, das Schwimmbad lag brach.

Lea Rekow sieht darin zu Recht »ein Paradebeispiel für die Kluft zwischen politischer Rhetorik und der Erbringung von [öffentlichen] Diensten« (ebd.) – einer Kluft allerdings, die nicht nur das PAC-Vorhaben oder das gescheiterte UPP-Programm prägt, sondern seit vielen Dekaden generell die Beziehungen zwischen Staat und Favela charakterisiert. Bei beiden staatlichen Interventionsprogrammen, so zeigt meine Untersuchung im Complexo de Mangueiros, liegt diese Kluft in einem fundamentalen Widerspruch zwischen ihren bürgerrechtlichen Versprechungen und ihrer autoritären Faktizität. Beide verhießen, die jahrzehntelange Vorherrschaft souveräner und disziplinärer Machttypen zu brechen und durch gouvernementale Formen des Regierens zu ersetzen. Allerdings gründeten sie auf einer Konzeption der Favela als Peripherie, deren »negative Potenzialität« (Simone 2007: 462) das Zentrum mithilfe eines »Übermaßes an Aufmerksamkeit« und einer Erfindung neuer staatlicher Machttechnologien unter Kontrolle bekommen wollte. Deren Umsetzung offenbarte hinter dem Antlitz des Neuen denn auch das altbekannte Changieren zwischen einer disziplinären Machtstrategie der Assimilation und einer souveränen der Aussonderung. Letztere beruft sich auf den Status des Ausnahmezustands, der sich in der Wiederkehr der militarisierten und mörderischen Formen staatlicher Gewaltanwendung jenseits der bestehenden Rechtsordnung ausdrückt.

Eingeklemmt zwischen diesen staatlichen Machttechnologien auf der einen und der souveränen Territorialherrschaft der Drogengang auf der anderen Seite ist die Bewohnerschaft wie eh und je auf die informellen Grauzonen der klientelistischen Deals und klammheimlichen Mikropraktiken angewiesen. Deren essentielle Infrastrukturen hat die modernistische Entwicklungsagenda der staatlichen Megainterventionen aber massiv beschädigt. Zugleich hat ihr autoritärer, irregulärer und korrupter Charakter die zu Beginn der 2000er Jahre mit den lokalen Foren *Acorda Mangueiros* und *Fórum Social de Mangueiros* aufkeimende »Politik der Rechte« zerstört, deren basisdemokratischer Ansatz die klientelistischen Deals der tra-

ditionellen »Politik im Verborgenen« zu konfrontieren begonnen hatte (vgl. Kap. 1.2 und Kap. 5.3).

Der in den Versprechungen der staatlichen Megainterventionen verkörperte »Traum« eines vollständig urbanisierten und mit vollen Bürgerrechten ausgestatteten *Complexo de Mangueiros*, auf den der Artikel des *Jornal do Brasil* referiert, wurde so nicht »aufgegeben«, sondern erwies sich als von Beginn an interessensgeleitete Konstruktion eines Zerrbildes. Ein ganzes Bündel von staatlichen, privatwirtschaftlichen, gangkriminellen und offiziell die Bewohnerschaft repräsentierenden Akteuren unterwanderte und sabotierte mit ebenso irregulären wie illegalen Mitteln zudem dessen geplante Umsetzung. Das komplette Scheitern der vom PAC-Masterplaner Jorge Jauregui versprochenen Transformation des *Complexo de Mangueiros* in »eine formelle Stadt« (zit. in Freire/Souza 2010: 41) bekräftigte so nicht zuletzt die These von Ananya Roy (2009a: 84), wonach das Formelle und Legale eher eine Fiktion als die Normalität darstellen, wenn staatliche Apparate selbst als »informalisierte Instanzen« agieren.

Dabei muss jeder Versuch scheitern, diese Prozesse zu ›dichotomisieren‹ – also etwa in böser Staat versus unschuldige Bewohnerschaft, organisierte Kriminelle versus dem Recht treu Ergebene oder ähnliches aufzuspalten. Vielmehr lassen sich mit Blick auf alle im Gefüge der Favela agierenden Akteure und Praktiken ebenso vielfältige wie vieldeutige Verschachtelungen, Verstrickungen und Überschneidungen, Brüche und Risse, Versammlungen, Zerstreungen und »Deterritorialisierungslinien« (Deleuze/Guattari 1992: 699) identifizieren. Ihre Gesamtheit, um Colin McFarlane (2011: 653) zu zitieren, besteht in ihrer »Co-Funktionalität: Es ist eine Symbiose«.

Bildserie 3: Favela als »Affektiv«: Urbane Atmosphären der Pfingstbewegung

Die Bildserie thematisiert räumliche Atmosphären, die sich im Zuge der Praktiken einer das religiöse Feld der Favela seit zwei Jahrzehnten dominierenden Pfingstbewegung manifestiert haben. Sie zeigt die Favela als situatives atmosphärisches Produkt eines »hochkomplexen Stimmungswissens« (Hasse 2014: 214) ihrer religiösen Protagonist:innen. Deren »ästhetizistische« Praxis (ebd.: 213) generiert im lokalen Raum eine »gefühlsmäßige Wirklichkeit« (206), die Macht ausübt, indem sie Anwesende in religiöse Stimmungen und Erregungszustände versetzt und sie so affiziert. Die Bilder lassen die Favela als ein »Affektiv« (Seyfert 2011: 79) im Sinne eines heterogenen Ensembles von imaginären, dinglichen und menschlichen Körpern erscheinen, deren Zusammenwirken religiöse Affekte als zugleich materielle und kulturelle Erregungszustände hervorruft. Nicht zuletzt verweist die Bildserie darauf, dass die Favela als »Affektgenerator« (Reckwitz 2016: 176) auch auf eine Weise wirken kann, die einem sie als Unort stigmatisierenden öffentlichen Diskurs diametral widerspricht.

Die abgebildeten Kirchenräume offenbaren, dass religiöse Gemeinschaften der Favela informell errichtete Multifunktionsgebäude mit Textilien, Farben oder Blumengestecken sowie mit handgemalten Bildern oder Bibelsprüchen religiös stimmen und sie so in Gotteshäuser konvertieren. Diese statten sie mit einer wiedererkennbaren Infrastruktur aus, zu der etwa Monobloc-Stühle und improvisierte Altare gehören, auf denen ostentativ abgegriffene Bibeln liegen, aber auch elektrische Lautsprecher, Schlagzeuge oder Wasserspender. Ebenso unkompliziert können Kirchen wieder in Profangebäude konvertiert werden, wenn ein Pastor seine oder eine »Missionarin« ihre Gemeinde schließt oder mit ihr umzieht (siehe Bilder 6 und 7).

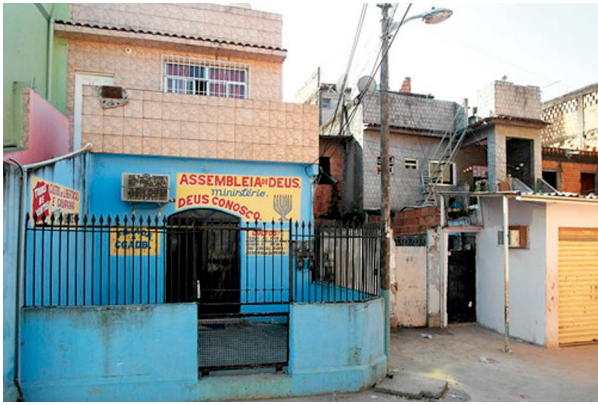
Während die christliche Liturgie in Städten ihre affizierende Macht meist in geschlossenen Kirchenräumen entfaltet, die durch Licht, Farben, Klänge oder Gerüche gestimmt werden, durchdringt sie in der engen und durchlässigen Baustruktur der Favela öffentliche und private Räume. Wie die Fotos zeigen oder zumindest erahnen lassen, strömen die elektrisch verstärkten Sounds und das farblich gestimmte Licht der Liturgien und Gemeinschaftspraktiken aus den geöffneten Kir-

chentüren in die Straßen und Winkel der Favela; oder sie finden gleich dort statt, hier etwa als abendliche Messe in Manguinhos (Bild 25) oder als »Großer Evangelistischer Kreuzzug« im Complexo de Maré (i.O. »*grande cruzada evangélica na Maré*«; Bild 24). Als Event der Missionierung wiederum zelebriert die *Igreja Universal do Reino de Deus* (kurz IURD; dt. Universalkirche des Königreichs Gottes; vgl. Kap. 7) hier im Complexo de Alemão einen »Tag des Friedens« (i.O. »*O dia da paz*«; Bilder 23 und 26) mit ihrem Bischof Marcelo Crivella, der Jahre später zu Rios Bürgermeister gewählt wurde und dieses Amt von 2017 bis 2020 ausübte.

Öffentlich einsehbar oder gleich auf der Straße platziert sind hier auch Rituale der Glossolie (Bilder 31, 32) oder der Dämonenbefreiung (Bild 29). Kleidungsstücke haften Körpern religiöse Parolen wie »Wer an den Nächsten denkt, denkt wie Gott« (i.O. »*quem pensa no proximo pensa como deus*«; Bild 28) an; anderswo »brüllen« Schlagzeilen aggressive religiöse Botschaften in den öffentlichen Raum. »Hochspannung« (i.O. »*tensão*«) verkündet – oder droht? – hier die kostenlos erhältliche IURD-Zeitschrift *Folha Universal* (Bild 27). Vielfach gegenwärtig ist auch der »*Templo de Salomão*« (Salomons Tempel), den die Universalkirche als vermeintliche Replik des sagenhaften Zweiten Tempels von Jerusalem in São Paulo errichtet und zu ihrem Weltsitz erkoren hat. Abgebildet ist er hier auf einer Kirchenwand (Bild 29) und – begleitet von der triumphalischen Botschaft »auf dem Weg zum Sieg« (i.O. »*caminhando para a vitória*«; Bild 30) – auf einer Tragetasche. Auch die beiden letzten Bilder zeigen eine Variante der in Rios Favela dichten Präsenz der *Igreja Universal*, die zugleich Brasiliens mächtigste Neo-Pfingstkirche ist. Hier veranstaltete sie in den Straßen der Favela Nelson Mandela ein Sozialevent, das der Bewohnerschaft allerlei kostenlose Dienste anbot, so etwa medizinische Untersuchungen (Bild 33) oder in Kooperation mit den zuständigen Behörden die Option, sich für *Bolsa Família* (Bild 34), ein Sozialhilfeprogramm der brasilianischen Regierung registrieren zu lassen (vgl. Kap. 3).

Die Bildserie verweist auf das im pfingstchristlichen Versuch, eine religiös affizierende Favela zu konstruieren, liegende Begehren danach, diese in einen fundamental anderen Raum, in eine gleichsam als urbanes Reich Gottes wiedergeborene Favela zu verwandeln. Die affizierende Macht einer solchen urbanen Atmosphäre richtet sich so nicht nur auf das religiöse Regieren der Pfingstgläubigen, sondern auch auf jenes der Favela generell.

Bilder 1, 2 und 3





Bilder 4 und 5



Bilder 6 und 7



Bilder 8 und 9



Bilder 10 und 11



Bilder 12 und 13



Bilder 14 und 15



Bilder 16 und 17



Bilder 18, 19 und 20





Bilder 21 und 22



Bilder 23 und 24



Bilder 25 und 26



Bilder 27 und 28



Bilder 29 und 30



Bilder 31 und 32



Bilder 33 und 34



7. Favela der Wiedergeborenen oder wiedergeborene Favela?

Brasiliens Metropolen haben seit den 1980er Jahren einen bedeutenden Aufschwung einer pfingstchristlichen Bewegung erlebt, die heute in Rio de Janeiro die religiöse Landschaft der Favelas dominiert. Zwischen 2010 und 2015 habe ich zu diesem Thema eine ethnografische Feldstudie in zwei Favela-Komplexen der *Zona Norte* durchgeführt – im Morro da Mangueira, der für seine Sambaschule berühmt ist, und wieder im Complexo de Manguinhos und dort vor allem in den Mandela-Gemeinden.

Dieses letzte Kapitel des Buchs dreht sich so um die Bedeutungen, die (Neo-)Pfingstkirchen in der Favela erlangt haben. Dabei fokussiere ich sowohl die Transformationen des urbanen Alltagslebens, die mit diesem religiösen Boom zusammenhängen, als auch die Art und Weise, wie dieser auf das Regieren der Favela einwirkt. Ein Schwerpunkt liegt auf der zunehmenden Verflechtung zwischen Akteuren aus dem Drogenkomplex und den lokalen Pfingstkirchen. Deren Bedeutungen, institutionellen Formen und Praktiken sind heute, so werde ich zeigen, untrennbar mit den sozialen, räumlichen und politischen Strukturmustern der Favela verflochten. Die (Neo-)Pfingstbewegung hat alle Aspekte ihrer informellen Lebens- und Regierungsformen durchdrungen und eine neuartige urban-religiöse Konfiguration hervorgebracht – die Favela der Wiedergeborenen (vgl. auch Lanz 2016).

7.1 Die dramatische Transformation des Religiösen: Pfingstgläubige in Stadt und Favela

Die Favelas der Metropolen haben einen zentralen Anteil an jener »dramatischen Transformation« (Birman/Leite 2000: 271) des Religiösen, die in Brasilien den Bevölkerungsanteil evangelikaler Christ:innen zwischen 1980 und 2010 von 6,6 auf 22,2 Prozent ansteigen ließ (IBGE 2012). Schon im Jahr 2000 fragten die Anthropologinnen Patricia Birman und Marcia Leite (2000: 284) am Beispiel von Rio, der heute am wenigsten katholischen Stadt Brasiliens, »was mit dem ehemals größten katholischen Land der Welt geschehen ist«. In der ersten Dekade des

21. Jahrhunderts schrumpfte in Rio der Anteil des Katholizismus an der Stadtbevölkerung weiter von 61,2 auf 51,2 Prozent. Ihnen standen 2010, als die immer noch aktuellsten Bevölkerungsdaten (Stand 2020) erhoben wurden, 23,4 Prozent Evangelikale gegenüber. Dazu zählten auch die Neo-Pfingstgemeinden, die im Verlauf der 2000er Jahre ein geradezu explosives Wachstum von einem auf sieben Prozent der Bevölkerung durchlaufen hatten (IPP 2013).

Diese Zahlen verteilten sich bezogen auf den urbanen Raum und auf soziale Gruppen sehr ungleich: Standen in den Wohlstandsarealen der Südzone und der Barra da Tijuca den jeweils 62 Prozent katholischen nur neun bzw. 15 Prozent evangelikale Gläubige gegenüber, wiesen beide Religionsgruppen in den verarmten Peripherien vor allem der Westzone, die in Rio zugleich die am schnellsten wachsende und die ärmste Stadtregion ist, nun etwa gleich viele Gläubige auf (vgl. IPP 2012). Ebenso eindeutig war das soziale Muster: Je geringer Einkommen, formale Bildung und Alter der Menschen, desto höher war ihre Zugehörigkeit zu evangelikalischen Kirchen (ebd.). In der untersten Einkommensklasse standen den 39 Prozent, die der katholischen Kirche angehörten, bereits 32 Prozent Evangelikale gegenüber (IPP 2013).

Zwar beschränkte sich der Aufstieg der Evangelikalen und unter ihnen der Pfingstbewegung nicht auf urbane Armutsterritorien, gleichwohl rekrutierten sie dort einen Großteil der zu ihnen konvertierten Gläubigen (vgl. Birman/Leite 2000, Oosterbaan 2006, Vital da Cunha 2009).

In den Favelas ging die zunehmende Vielfalt christlicher Glaubensgemeinschaften mit einem Verschwinden der afrobrasilianischen Religionen einher. Da ihre Bewohnerschaft mehrheitlich aus afrobrasilianischen Gruppen bestand, hatten bis Ende der 1990er Jahre die zahllosen Heiligen und übernatürlichen Wesen sowie die Besessenheitskulte von Candomblé, Macumba oder Umbanda unter dem Dach eines zwar vorherrschenden, theologisch aber wenig rigorosen Katholizismus zum religiösen Alltag der Favela gehört. Der unaufhaltsame Aufstieg der Pfingstkirchen zerstörte diese religiöse Konvivialität unter dem Dach des Katholizismus. Denn sie weigerten sich, »den Status einer synkretistischen Minderheitsreligion unter dem Schutz einer breiten und mächtigen katholischen Identität zu akzeptieren« und forderten »eine neue Form des religiösen Pluralismus«, der allen Glaubensgemeinschaften gleiche Rechte vor dem Staat garantiere (Birman/Leite 2000: 274). Auch dem harmonischen Zusammenleben mit afrobrasilianischen Religionen verweigerten sich die neuen Kirchen, weil sie diese als teuflische Kulte deuteten.

Obwohl die Pfingstbewegung bereits 1911 nach Brasilien gelangt war, als zwei schwedische Missionare die *Assembleia de Deus*, ihre noch heute größte Kirche gründeten, war sie bis in die 1980er Jahre weitgehend unsichtbar geblieben. Sie hatte im Schatten einer nationalen Identität existiert, die seit dem Kolonialzeitalter an einen populären Katholizismus gekoppelt war. »Formale Dogmen lebten dort Seite

an Seite mit einer starken Hingabe an die Heiligen und dem Glauben an Magie und Hexerei.« (ebd.: 272) Erst der von Paul Freston (1994) als »dritte Welle« bezeichneten Strömung, die heute als Neopfungsbewegung bekannt ist, gelang es zu wachsen, öffentlich sichtbar zu werden und den katholischen Charakter der nationalen Identität herauszufordern:

»Die dritte Welle ereignete sich nach der autoritären Modernisierung des Landes, [...] als über zwei Drittel der Bevölkerung verstädert waren, das ›Wirtschaftswunder‹ vorbei war und die ›verlorene Dekade‹ der 1980er Jahre begann. Die Welle startete im wirtschaftlich dekadenten und von Gewalt, Glücksspielmafia und populistischer Politik geplagten Großraum Rio de Janeiro.« (Ebd.: 539)

In einer Situation also, in der sich in Rio gegen Ende der Militärdiktatur ökonomischer Niedergang, Schuldenkrise und vom Internationalen Währungsfonds (IWF) diktierte Stabilisierungspläne mit dem Aufstieg der Glücksspielmafia und des Drogenkomplexes verknüpften, setzte ein immenses Wachstum eines neuartigen Christentums ein, das die religiösen Landschaften vor allem der Favelas radikal verändert hat. Weder eine derartige Gemengelage noch der auf sie folgende Boom religiöser Bewegungen waren allerdings auf Brasilien, Rio oder gar die Favela beschränkt. Vielmehr stellten sie ein globales Phänomen dar, das sich auf nationalen und lokalen Ebenen unterschiedlich ausgeformt hat. Den Wendepunkt dafür markierten die Effekte der 1973 einsetzenden Wirtschaftskrisen, aus denen sich schrittweise neoliberale Politikmodelle entwickelten. Der im weitesten Sinne als »politisch gesteuerte Intensivierung der Herrschaft von Markt und Kommodifizierung« (Brenner/Peck/Theodore 2010: 184) zu definierende Neoliberalismus entfaltete sich zunächst in Form »einer durch Krisen ermöglichten kreativen Zerstörung« (ebd.: 213). Im Globalen Süden geschah dies wesentlich durch Struktur Anpassungsmaßnahmen des IWF, die eine »dramatische Vernichtung staatlicher Leistungsfähigkeit« (Ukah 2016: 529) in Gang setzten. In diesem Setting »brach die Hoffnung auf eine politische Lösung sozialer Probleme ebenso zusammen wie der Fortschrittsglaube, der der innergesellschaftlichen Hoffnung auf Erlösung zugrunde lag« (Schiffauer 2014: 55). Dies eröffnete religiösen Entrepreneur:innen die Option, einen Typus von Religion als Alternative anzubieten, der sich von überkommenen Traditionen abkoppelte und gleichsam einen Tigersprung in eine bessere Zukunft verhieß. Eine solche versprachen die seit den 1980er Jahren weltweit boomenden Prosperitätsreligionen – unter ihnen die Neopfungsbewegung – nicht erst für das Jenseits, sondern bereits für das irdische Leben. Sie »vermitteln eine besondere Art von religiöser Modernität, in der die Frage der Moral mit dem Erreichen und der Verteilung von Reichtum verknüpft wird« (Larkin/Meyer 2006: 309).

Zu den klassischen Merkmalen der Pfungsbewegung gehören der Bruch mit der weltlichen Ordnung, die hohe Bedeutung des Heiligen Geistes, das Zungenre-

den, der Glaube an Wunderheilungen sowie die Vorstellung, Teufel und Dämonen seien zerstörerisch auf Menschen einwirkende Agenten (vgl. Oosterbaan 2006). Die Neopfingstbewegung fügte diesen Charakteristika eine intensive Nutzung der Medien sowie den *prosperity gospel* (dt. Wohlstandsevangelium) hinzu, also den Glauben daran, dass Gott die bedingungslose Unterwerfung der Gläubigen unter religiöse und kirchliche Gebote noch während ihres irdischen Lebens mit Wohlstand belohne. Der Anthropologin Jean Comaroff (2009: 24) zufolge setzen diese Prosperitätsreligionen den räumlichen, sozialen und politischen Verwerfungen eines weltweit operierenden Neoliberalismus sowie den daraus resultierenden Unsicherheiten eine »totale Rückgewinnung der sozialen Sphäre« im Sinne eines »uns wieder ganz Machens« entgegen und bieten »überzeugende Ordnungen feststehender Referenzen und absoluter Wahrheiten« an. Dabei ahmen sie »die kreativen Formen des Marktes« nach und versprechen, »beispiellose Wertschöpfungs- und Produktivitätsquellen freizuschalten, indem sie sich direkt die Operationen Gottes in der Welt zu Nutze machen« (ebd.).

Das Flaggschiff der brasilianischen Neopfingstbewegung bildet die 1977 in Rio de Janeiro von einem Lotterieangestellten gegründete und heute weltweit operierende *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) (vgl. Freston 2001, Birman 2006). Sie brachte einen neuartigen, afrikanische und indigene Elemente integrierenden »synkretistischen Pentekostalismus« (Birman/Leite 2000: 285) hervor. Ihre Gläubigen sind selbst im Vergleich mit anderen Pfingstkirchen ärmer und geringer gebildet. Die IURD verabschiedete sich vom pfingstlerischen Prinzip, allem Weltlichen zu entsagen und attackierte in einer stark mediatisierten Form Brasiliens katholische Ordnung. Damit gelang es ihr, den Katholizismus stärker herauszufordern als alle anderen Pfingstkirchen. Im Jahr 2010 hatte sie im Staat Rio de Janeiro ca. 273.000 Mitglieder (bei 1,87 Millionen in ganz Brasilien; IBGE 2012), verfügte mit *Rede Record* über ein nationales Rundfunk- und Fernnetzwerk und war zahlreich in brasilianischen Parlamenten bis hin zum Kongress vertreten. Mit Bischof Marcelo Crivella wurde einer ihrer höchsten religiösen Würdenträger 2016 zum Bürgermeister von Rio de Janeiro gewählt. Er hielt das Amt bis zur nächsten Wahl inne, die er Ende 2020 gegen den erneut antretenden Olympia-Bürgermeister Eduardo Paes verlor. Crivella vertrat als selbst erklärter Kreationist, Karnevalsverächter und Gegner der Abtreibung oder der Homo-Ehe im Einklang mit seiner Kirche reaktionäre gesellschafts- und geschlechterpolitische Positionen. Gleichwohl war die von ihm gegründete Kleinpartei PRB sozialpolitisch eng mit den Präsidentschaften von Luiz Inácio Lula da Silva und von Djilma Rouseff verbündet, die der sozialdemokratischen *Partido dos Trabalhadores* (PT) angehörten.

Aus heutiger Sicht bestätigen empirische Studien die Argumentation etwa von André Droogers (2012), wonach eindimensionale Paradigmen den Erfolg der »paradoxen Pfingstbewegung« nicht erfassen können. Damit referiert Droogers auf das Anomie-Modell, das ihren religiösen Boom als Reaktion auf eine Aushebelung kla-

rer Normen durch einen rapiden sozialen Wandel deutet; auf den Klassenkampfansatz, der die Pfingstbewegung als ein Instrument versteht, um in einer ungleichen Gesellschaft aus einer inferioren Klassenposition aufzusteigen; oder auf den Ansatz einer gescheiterten Modernisierung, der eine durch klare Normen und Regeln organisierte Pfingstbewegung als Antwort auf den selektiven Charakter sozialer Modernisierungsprozesse deutet. Vielmehr verfüge die Pfingstbewegung, so argumentiert Droogers, über eine hohe innere Diversität und über komplexe symbolische und soziale Strukturen, die potentiell für sehr unterschiedliche Menschen attraktiv seien. Er plädiert dafür, ihren anhaltenden Erfolg nicht primär durch externe Faktoren zu erklären und so »auf eine Reflexion gesellschaftlicher Trends zu reduzieren«, sondern mithilfe einer »theoretischen Diversität« zu analysieren, die vorrangig die internen Prozesse dieser religiösen Strömung betrachte (ebd.: 256).

Mit Blick auf die Favela liefern die religiöse Programmatik und die sozialen Praktiken der (Neo-)Pfingstkirchen wesentliche Anhaltspunkte für ihren Erfolg. Dieser hängt zusammen mit der Zweitklassigkeit der dort lebenden Menschen bezogen auf die nationale Identität und die bürgerliche Stadt, mit ihrer Auslieferung an das Gewaltregime des Drogenkomplexes sowie mit der Unfähigkeit des Katholizismus, ihre religiösen Alltagsbedürfnisse zu befriedigen. Traditionell entstehen in Rio, so beobachteten Patricia Birman und Marcia Leite (2000: 277), »religiöse Deutungen, um konkreten alltäglichen Problemen einen Sinn zu verleihen«. Gerade im Zuge urbaner Gewalterfahrungen »verloren bestimmte religiöse Interpretationen an Bedeutung und Glaubwürdigkeit – und damit auch an Gläubigen –, während andere, insbesondere die der Pfingstkirchen, plausibler wurden und Menschen anzogen« (ebd.: 278).

Die katholische Kirche hatte seit den 1960er Jahren einen Prozess der Säkularisierung und im Zuge der Befreiungstheologie, die in Rio de Janeiro eine breite Anhängerschaft hatte, zunächst auch der Demokratisierung durchlaufen. Ihre Basisgemeinden hatten sich für Arme engagiert, eher weltliche Mittel propagiert, um soziale Probleme zu lösen und ihre religiöse Programmatik von der durch Wunderglauben und Frömmigkeit geprägten Alltagskultur der Favelas entkoppelt. Nach der Zerschlagung der Befreiungstheologie durch den Vatikan zog sich die katholische Kirche jedoch aus den Favelas zurück und war für ihre Alltagskämpfe nicht mehr verfügbar. Dagegen gewannen dort Pastoren der Pfingstbewegung, die mit ihren Familien meist unter ähnlichen Bedingungen wie andere Ortsansässige lebten und vor ihrer Konversion oft selbst kriminell oder drogensüchtig gewesen waren, an Reputation. In ihrer eigenen Person bezeugten sie den pfingstkirchlichen Diskurs, wonach es eine Konversion ermögliche, sich mithilfe göttlicher Wunder von den Leidensformen und den Konflikten, die den Alltag der Favela prägen, zu befreien und ein neues, durch einen »Status aparte« (Oosterbaan 2009: 63) geprägtes Leben zu beginnen.

Pastoren, die sich vehement mit urbanen Konflikten auseinandersetzten, wurde die Macht zugeschrieben, »den Strom der Gewalt mit zwei Waffen zu unterbrechen: mit den Ritualen des Exorzismus und dem Wort Gottes. Sie bringen die Bibel und das Gebet mit, um Revolver und Maschinengewehre zu bekämpfen.« (Birman/Leite 2000: 281) Die Attraktivität der Pfingstkirchen, so mutmaßte die Anthropologin Alba Zaluar schon 1998, speise sich in der Favela aus einer religiösen Programmatik, die auf dem Erweckungserlebnis einer reinigenden Katharsis beruhe, scharf zwischen Gut und Böse trenne und so für die in ein unauflösbares Geflecht aus Korruption und Gewalt verwickelte Bewohnerschaft den Weg einer legitimen Ordnung weise (Zaluar 1998).

Eine zentrale Bedeutung kam hierbei der Notion und dem Ethos des Krieges zu, der in der Favela als staatlicher Krieg gegen die Drogen sowie als »spiritueller Krieg« der Pfingstbewegung im Sinne eines kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse existiert (Birman 2011: 191). Erfolgreich verwertete die Pfingstbewegung sowohl alltägliche Erfahrungen mit der Herrschaft des Drogenkomplexes als auch einen öffentlichen Diskurs, der die urbane Gewalt kausal an die Favela koppelte, für ihre Missionierungsstrategien. Besonders der *Igreja Universal* (so die übliche Kurzform der IURD) gelang es, »die Bilder und Erzählungen städtischer Gewalt aufzugreifen und zu übernehmen und die Dichotomie zwischen »dem Guten« und »dem Bösen« in den pfingstlerischen Dualismus von »Gott« gegen den »Teufel« zu verwandeln« (Oosterbaan 2005: 361). Die Favela erschien so als paradigmatischer Raum dieses Krieges, gleichsam als dessen Schlachtfeld.

Wie der öffentliche Diskurs konstruiert die Pfingstbewegung die Figur des männlichen Drogengangsters als Ausbund des Bösen. Im Gegensatz zu staatlichen Organen versucht sie allerdings nicht, ihn als Feind physisch auszulöschen, sondern strebt danach, ihn »zu Jesus zu führen« und so zu retten. Den häufig von ihren pfingstbewegten Müttern beeinflussten Drogengangstern gelten diese Kirchen als potentielle Verbündete, die ihrer »Zukunft eine Tür offen« halten (Birman 2011: 200). Denn eine Konversion zu ihrem Glauben könnte sie vor einem stets drohenden gewaltsamen Tod retten. In den 2000er Jahren entstand so die neue Sozialfigur des evangelikalen Drogengangsters (vgl. Vital da Cunha 2009, 2009a). Während die meisten *traficantes* bis dahin versucht hatten, durch afrobrasilianische Religionsrituale »ihre Körper zu schließen«, um sich unverwundbar zu machen, betete dieser neuer Gangstertypus als reuiger Sünder zu Gott und imaginierte eine spätere Konversion zum Pfingstglauben. »Das pfingstlerische Ethos, das den Krieg gegen den »Feind« valorisiert und die finanzielle Dimension, die dem Wohlstandsevangelium anhängende Evangelikale verbreiten, harmonisieren vollständig mit dem Ethos der Drogendealer: Krieg, Feind, Geld!« (Vital da Cunha 2009: 257)

Aus diesen Studien über die Transformation des Religiösen in Rios Favelas bleibt festzuhalten, dass »die Pfingstbewegung bezogen auf materielle oder spiri-

tuelle Vorteile sowie auf psychologische oder kulturelle Konflikte Lehren und Praktiken anbietet, auf die sich Menschen einlassen, um ihre Dinge selbst in die Hand nehmen zu können« (Oosterbaan 2006: 9). Diese Möglichkeiten einer Selbstermächtigung sind aber an strikte moralische Normen und Verhaltensregeln gebunden, denen sich die Gläubigen zu unterwerfen haben. Mit Blick auf die gegenwärtige Favela verweisen anthropologische Studien darauf, dass die Pfingstbewegung und der Drogenkomplex eine Art paradoxe Symbiose gebildet haben. Basierend auf meinen empirischen Erkundungen untersuche ich nun, wie die Grenzen zwischen diesen beiden gegensätzlichen Universen im urbanen Alltag oszillieren, wie sich die Pfingstbewegung und die Favela dadurch transformieren und was dies für das Regieren der letzteren bedeutet.

7.2 Die Kirchen der Wiedergeborenen

Wie in anderen Favelas hat sich während der letzten Dekaden die religiöse Diversität auch im *Complexo de Manguinhos* sowie im nahegelegenen, ebenfalls durch das *Comando Vermelho* beherrschten *Morro da Mangueira* erheblich dynamisiert. Die Transformation der religiösen Landschaft beider Favela-Komplexe interagiert mit dem Aufstieg des Drogenregimes ebenso wie mit dem Niedergang der umliegenden Industrien, durch den sich die lokalen Arbeits- und Einkommensverhältnisse dramatisch informalisiert und prekariert haben. So verließen seit 1980 56 Fabriken und mit ihnen Abertausend Arbeitsplätze allein die Region *Manguinhos* (Pivetta u.a. 2011: 60). Ein knappes Drittel ihrer Bewohnerschaft musste nun ohne regelmäßige Einkünfte auskommen und war darauf angewiesen, alle verfügbaren Ressourcen flexibel zu kombinieren (ebd.: 115).

Die lokale Welt der Pfingstbewegten

Im Detail habe ich die Transformation des Religiösen vor allem in den Mandela-Gemeinden untersucht (vgl. zu den ›Mandelas‹ Kap. 6). Dort war die Anzahl freikirchlicher Gemeinschaften seit den 1990er Jahren beständig gewachsen. Als ich im Februar 2010 mit meinen ethnografischen Erkundungen begann, existierten 27 Kirchengemeinden; 2013 waren es dann fünf weniger. Da es ebenso häufig vorkam, dass Kirchen neu eröffneten wie dass sie ihre Arbeit einstellten, bewegte sich ihre Anzahl mal nach unten, mal nach oben und schwankte beständig zwischen 20 und 30. Ein erster Abgleich der diversifizierten religiösen Landschaft mit den lokalen Machtstrukturen offenbarte, dass alle mächtigen sozialen Akteure mit autonomen (Neo-)Pfingstgemeinden verbunden waren. Die Vorsitzenden der Bewohnerchaftsvereine und ihre Vizes bezeichneten sich als ihre aktiven Gläubigen. Vanessa sowie die Ehefrau von X (siehe Kap. 6.3) finanzierten ›ihre‹ jeweiligen Pastoren gar

mit einer Art Gehalt. Selbst Paulo, der Statthalter des *comandos*, ließ seine ›Soldaten‹ regelmäßig von einem befreundeten Pastor segnen, der früher selbst in den Drogenhandel involviert gewesen war, und unterstützte dafür dessen autonome Kirche finanziell (siehe Kap. 7.3).

Die räumliche Verortung der Kirchen innerhalb der *comunidades* folgte weitgehend ihrem Alter und dem Grad ihrer Formalisierung. Die offiziell registrierten Kirchen lagen zumeist an den Hauptstraßen der etablierten Territorien von Nelson Mandela und Samora Machel. Dazu gehörte auch die *Igreja Universal*. In den später abgerissenen Besetzungsarealen Mandela de Pedra und Mandela Nova/Embratel hingegen existierten im Jahr 2010 neben einer offiziellen Filiale der *Assembleia de Deus* lediglich sieben sehr prekäre Kirchen. Häufig ließen sich dort Spuren davon entdecken, dass längst anderweitig genutzte Gebäude früher einmal als Gebetsräume gedient hatten. Mit nichtdeckender Farbe übertünchte Wandbeschriftungen ließen noch Kirchennamen, ein Kreuz oder eine Taube erahnen; auf einem halbverfallenen Bau etwa war »*Igreja Pentecostal a Glória de Deus*« zu lesen sowie das Versprechen »wir verpflichten uns hier auf die Wahrheit«. Alle funktionierenden Kirchen hausten in baulichen Strukturen, die so prekär und selbstgebastelt waren wie ihre Umgebungen, boten aber mehrmals wöchentlich Gottesdienste an. Sie trugen Namen wie *Igreja Fonte Eterna* (dt. Kirche ewige Quelle), *Igreja Pentecostal Templo do Espírito Santo* (Pfingstkirche Tempel des Heiligen Geistes) oder *Igreja Pentecostal Deus Proverá* (Pfingstkirche Gott wird liefern). Geführt wurden sie von autonomen Glaubensunternehmer:innen, die alle in der Favela lebten. Niemand von ihnen verfügte über eine theologische Ausbildung, die Männer unter ihnen hatten sich zu Pastoren, die wenigen Frauen zu sogenannten Missionarinnen selbst ermächtigt. Während der Titel eines Pastors fast ausschließlich männlichen Gemeindevorstehern vorbehalten war, wurden die sehr seltenen Gründerinnen von evangelikalen Gemeinden mit dem Begriff der *missionaria* betitelt, der formal eine den Pastoren untergeordnete Funktion bezeichnet.

Viele der Kirchen waren tagsüber verschlossen und erst auf den zweiten Blick als solche erkennbar. Denn wie die unzähligen Läden und kleinen Werkstätten in den Hauptstraßen der Favela waren sie entweder im Erdgeschoß von Wohnhäusern oder in unauffälligen einstöckigen Bauten untergebracht und unterschieden sich nur durch ein nicht selten selbst gebasteltes Schild von ihren Nachbargebäuden. Nur wenige, meist die ältesten Kirchen, wiesen bauliche Merkmale wie Rundbogenfenster auf, die sie als sakrale Orte auswiesen. Lediglich die lokale *Igreja Universal* stach sofort ins Auge. Unübersehbar zog ihr an die getünchte Fassade gepinselt Logo – eine weiße Taube in einem roten Herzen – die Aufmerksamkeit auf sich. Auch ihre immer offenen Türen unterschieden die Kirche dieser expansivsten, in der Öffentlichkeit am stärksten umstrittenen und heute mächtigsten (Neo-)Pfingstkirche Brasiliens von anderen. Erst abends oder am Sonntag, wenn die Gottesdienste stattfanden, waren die Kirchen unübersehbar. Die mit den Mes-

sen in den öffentlichen Raum getragenen Körper und Artefakte, Lichtsetzungen, Sounds und Klänge verwandelten die urbane Atmosphäre der Favelas fundamental. Meist mit der Bibel unter dem Arm und sonntäglich, aber nicht auffällig konservativ gekleidet, strömten die Gläubigen zu den Gottesdiensten. Die Türen der Kirchen waren nun geöffnet, ihr grelles Neonlicht drang auf die Straße und während der Rituale auch die Gesänge der Gläubigen sowie die lautstarken Predigten der *pastores* und – in seltenen Fällen – der *missionarias*.

Nur wenige der religiösen Gemeinden gehörten klassischen evangelikalischen Kirchen wie der baptistischen Konfessionsfamilie an, die meisten verorteten sich in der Pfingstbewegung und primär in deren Neo-Strömung. Die meisten von ihnen waren autonom, besaßen also keine Mutterkirche. Eine solche Gemeinde zu gründen, war recht unkompliziert. Meist mieteten ein künftiger Pastor oder eine künftige Missionarin einen simplen Erdgeschossraum oder ein kleines Häuschen an, konstruierten einen Altar, platzierten preisgünstige weiße Monobloc-Stühle, legten Bibeln aus, pinselten einen Kirchennamen über die Tür und begaben sich schließlich auf die Suche nach Gläubigen. Notfalls, so wurde mir mehrfach versichert, waren selbst die Papiere, die jemanden als Pastor ausweisen, auf dem Schwarzmarkt zu kaufen.

Viele Namensschilder wiesen ihre Gemeinden als Mitglieder der weltweit operierenden *Assembleia de Deus* oder einer ihrer zahlreichen Abspaltungen aus. Diese Zugehörigkeit existierte in regulärer sowie in irregulärer Form. Bei der irregulären Version hatte in der Regel eine Laienperson seine oder ihre religiöse Gemeinde als ein faktisches Miniunternehmen gegründet und sich selbst zum Pastor oder zur Missionarin ernannt. Da sie keine theologischen Kenntnisse nachweisen konnten, versuchten sie ihrer Kirche durch eine nur behauptete Zugehörigkeit zur renommierten *Assembleia de Deus* den Anschein von Seriosität zu verleihen. Im Grunde waren solche autonomen Glaubensunternehmer:innen, um Pastor N. (Interview 2012) zu zitieren, »klandestine Pastoren« oder Missionarinnen.

Eine reguläre Zugehörigkeit dagegen bedeutete entweder, dass die Zentrale der *Assembleia de Deus* in Rio de Janeiro eine Gemeinde als offizielle Filiale gegründet und mit einem theologisch ausgebildeten Pastor besetzt hatte, der meist von außen kam. Oder sie hatte es einem selbst ernannten Laienpastor ermöglicht, seine Kirche nachträglich als offizielle Gemeinde registrieren zu lassen. Dafür mussten solche, in allen mir bekannten Fällen stets männlichen Kirchengründer allerdings eine mehrmonatige Pastorenausbildung durchlaufen. Die dezentrale, eher netzwerkartige Struktur der *Assembleia de Deus* ließ solche Laiengründungen anders als die straff von oben nach unten regierte *Igreja Universal* ausdrücklich zu. Deren hierarchisches Modell veranschaulichte ihr in Mandela fungierender Pastor J. so: »Der Bischof versammelt all unsere Pastoren in Rio in der Kathedrale und sagt uns, was wir am Sonntag zum Volk predigen werden.« (Interview 2011) Als angehender Pastor hatte J. nach der Priesterweihe seine Familie zurücklassen müssen,

um in seinem Arbeitszimmer innerhalb der Kirche zu leben. Pastor F. hingegen, der Vorsteher der regulären *Assembleia de Deus* in Mandela de Pedra, hatte die *Igreja Universal*, bei der er ebenfalls bereits Pastor gewesen war, gerade deshalb verlassen, weil »es dort eine sehr autoritäre Hierarchie gibt, keine Demokratie gibt« (Interview 2011).

Viele Gläubige machten die Wahl ihrer Kirche nicht zuletzt davon abhängig, wie sich die jeweiligen *pastores* oder *missionarias* gegenüber der herrschenden Drogengang positionierten. Offizielle Kirchgemeinden lehnten in der Regel jeglichen Kontakt mit aktiven Gangstern ab, irreguläre unternehmerische Gemeinden hingegen tendierten dazu, mit dem lokalen *comando* zu interagieren. Dies konnte von zahlungspflichtigen Segnungen der »Drogensoldaten« bis hin zu regulären finanziellen Unterstützungen durch ihren Boss reichen.

In der Regel hatten die in den »Mandelas« existierenden Kirchen zwischen zehn und 30, ganz selten bis hin zu 100 gläubige Mitglieder. Alle Gemeinden, die dem Wohlstandsevangelium der Neopfingstbewegung folgten, waren jünger als zehn Jahre. Die einzige Ausnahme dazu stellte die *Igreja Universal* dar, die schon in den frühen 1990er Jahren als eine der ersten Gemeinden in den »Mandelas« gegründet worden war. Die Kirchen konkurrierten auf einem hart umkämpften religiösen Markt um Gläubige und versuchten von ihren Spenden zu leben.

Generell wiesen Pfingstgemeinden ihre Gläubigen an, den biblischen Zehnten an ihre Kirche abzutreten – also das im mosaischen Gesetz als »Abgabe an den Herrn« festgelegte Zehntel ihrer regelmäßigen Einkünfte. Allerdings waren viele Gläubige zu arm, um sich diese Abgabe leisten zu können, sie gaben daher weniger oder konnten gar nichts entbehren. Selbst Pastor N., dessen Kirche mit etwa 100 Gläubigen für Manguinhos sehr groß war, berichtete:

»Meine Kirche lebt von dem, wovon sie auch leben sollte, also von den Spenden und dem Zehnten. Aber ihr kennt ja diese Favela, ihr forscht ja hier, ihr wisst, dass sie ein Ort mit sehr wenigen finanziellen Mitteln ist. Und wenn jemand die finanziellen Mittel hat, dann ist er nicht evangelikal. Denn in Wirklichkeit ist das Evangelium für die Armen [...]. Deswegen lebe ich von meiner Rente und von meinem Lohn. Ich lebe nicht von der Kirche, das würde nicht gehen, es ist viel zu wenig. [...] Soll ich Euch sagen, wieviel die Kollekte am Sonntag in der mit 100 Leuten überfüllten Messe ergeben hat: 3,80 Real; damit ihr seht, wie die Leute drauf sind. Wie soll ich dann davon leben? Ich mit einer Familie, mit zwei Kindern, Enkel, Frau. Ich lebe in der Favela, ich sage nicht gerne dieses Wort Gemeinschaft [i.O. *comunidade*, SL]. Ich lebe in der Favela, ich habe kein Auto, ich habe nichts.« (Interview 2012)

Wie auch N. betrieben die meisten autonomen *pastores* und die wenigen *missionarias* ihre Kirchgemeinden nicht hauptberuflich, weil sie davon ihren Lebensunterhalt nicht hätten bestreiten können. Sie gingen tagsüber allen möglichen Jobs nach – meist außerhalb der Favelas oder damals auf den PAC-Baustellen – und öffneten

ihre Kirchen lediglich in den Abendstunden und an Sonntagen. Im schlimmsten Fall überschritten die Kosten einer Kirche die durch sie generierten Einkünfte und zwangen ihre Gründer:innen, sie zu schließen. Die starke Konkurrenz unter ihnen generierte das permanente Risiko des Scheiterns, brachte aber zugleich immer neue Gemeinden hervor und erzeugte eine hohe religiöse Dynamik:

»Es gibt eine Menge Kirchen für sehr wenige Kunden. Weißt du was, Bruder? Ich glaube, dass man nicht so viele Kirchen braucht. Wir brauchen eine echte Kirche. Wir brauchen Kirchen, die wirklich Kirchen sind, denn die Funktion der Kirche besteht darin, Menschen aus dem *tráfico* herauszuholen, Menschen aus der Prostitution herauszuholen und sie zu Jesus Christus zu bekehren, nicht wahr? Wodurch? Indem man das wahre Evangelium predigt, ist es nicht so? Und heute? Es wird ein Umschlag mit Geld für dies verlangt, ein Umschlag für das, man soll so und so viel geben. In meiner Kirche tut man das nicht, in meiner Kirche gibt man nur den Zehnten und Opfergaben. [...] Viele predigen ein Evangelium der Täuschung, machen eine Kirche des Tausches, fangen an, Kirchen zu öffnen, als ob sie Geschäftshäuser wären, das ist der Trend. [...] Sie predigen, dass wenn die Gläubigen Jesus etwas geben, ihnen Jesus das Beste zurückgibt, das ist ihre Predigt, also eine, wie sagt man, materialistische Predigt, nicht wahr?« (Ebd.)

Während Pastor N. für seine autonome Gemeinde noch der in der Favela allmählich schwindenden Pfingstdoktrin der Abkehr von allem Weltlichen folgte, bekannte sich J., der lokale Pastor der *Igreja Universal*, zum Wohlstandsevangelium:

»Unsere Kirche ist neopfingstlerisch. Sie arbeitet auf der Grundlage von Wohlstand, lehrt den Menschen, Hindernisse und Barrieren in seinen Idealen zu überwinden. Es lehrt die Person, zu gedeihen, es lehrt die Person zu gewinnen, zu erobern. Pastoren von anderen Konfessionen sagen einer Person »es ist dein Kreuz, du musst es tragen«. Aber nein. Gott offenbart sich niemand durch Krankheit, durch finanzielle Probleme, Arbeitslosigkeit, Elend, nein. Gott offenbart sich den Menschen durch Überfluss, Jesus kam, um das Leben mit Überfluss zu bringen. [...] Das ist es, was wir den Menschen beibringen. Haben Sie das verstanden?« (Pastor J., Interview 2011)

Abgesehen von der Seelsorge und sozialen Unterstützung für ihre Gemeindemitglieder oder von ihren als »Kreuzzüge« bezeichneten Missionierungsaktivitäten im öffentlichen Raum mischten sich die meisten Kirchenvorsteher:innen kaum in weltliche Aspekte der Favela ein. Dies sahen etwa die Ortsvorsitzenden durchaus kritisch. Auf das gemeinschaftliche Engagement der Kirchen angesprochen, kritisierte einer von ihnen, dass sie viel zu wenig Hilfe leisteten: »Sehen Sie, bei der Überschwemmung, die es in Mandela de Pedra gab, kam keine Kirche, um den Leuten Hilfe zu leisten, es gab nichts, sie handelten nach dem Motto, rette sich, wer kann, verstehen Sie? Sie blieben alle nur bei ihrem eigenen Kram. Ich denke,

sie sollten mehr für die Gemeinschaft tun, den Vereinen mehr helfen.« (Interview 2010)

Dieser Mangel an sozialem Engagement wies allerdings eine bedeutende Ausnahme auf: Immer wieder, so war zu erfahren, retteten Pastoren und in einem mir bekannten Fall auch eine *missionaria* (siehe unten) von der Polizei verfolgten Gangstern oder Jugendlichen, denen wegen einer schweren Regelverletzung die Exekution durch die Gang drohte, das Leben. Sie führten sie in ihre Kirche und so »zu Jesus« oder befreiten sie mit dem Versprechen, sie zu gläubigen Christen zu konvertieren, aus den Händen des *comandos*:

»Ich habe drei vom Rande des Todes weggeholt. Die Jungs wollten sie töten. Wenn ich das sehe, kann ich nicht daran vorbeigehen. Du kriegst erst den Lärm mit, als wäre eine Party, dann hörst du, dass sie auf einen einschlagen, schlagen, schlagen. Also gehe ich hin ›Was ist hier los, Brüder?‹ ›Oh, Pastor, er hat Sachen geklaut‹ und ähnliches. ›Nein, der Typ ist ein Süchtiger, er ist nicht ganz bei Verstand, tut das nicht, vergießt nicht sein Blut‹. Ich fange an zu reden, und sie lassen ihn gehen. Schon drei Mal, Gott sei Dank habe ich die Glaubwürdigkeit dafür, das ist etwas, das ich nicht verlieren darf.« (Pastor N., Interview 2010)

Ähnliche, oftmals von anderen Leuten später bestätigte Geschichten erzählten nahezu alle Pastoren, mit denen ich gesprochen habe. Offenbar spielen solche Narrationen, die ihre Autorität und ihre Macht vermitteln, mit Gottes Hilfe Leben zu retten, eine bedeutsame Rolle in ihrer Missionierungsstrategie. Sie steigern ihre Reputation und verschaffen ihrer Kirche Vorteile im Konkurrenzkampf. Die hier aufscheinende Option, die Kirchen als Zufluchtsstätten zu instrumentalisieren, um einer Bestrafung für jedwedes Vergehen entfliehen zu können, wurde in der *comunidad* nicht nur positiv gesehen. Darauf verweist folgendes Statement eines Ortspräsidenten (Interview 2010):

»Was wir sehen ist, dass es Leute gibt, die in die Kirchen gehen, entweder um einen Vorteil zu erlangen oder um vor etwas wegzulaufen, wovor sie Angst haben. In diesem Fall nutzen sie die Kirche dafür zu sehr aus. ›Ich werde meine *boca* [Drogenverkaufsstelle, SL] verlassen und in die Kirche gehen, ich habe Angst, dort werde ich mich retten, dort wird niemand ein Auge auf mich werfen.‹ Oder: ›Ich habe hier gestohlen, das Gesetz der Favela gebrochen, also werde ich in die Kirche gehen, dort wird mir niemand etwas antun.‹ Das wird also viel ausgenutzt.«

Gespräche mit Pfingstgläubigen bestätigten zwar, dass ehemalige Kriminelle es ihrer Konversion zuschreiben, nun in Ruhe und ohne Angst leben zu können. Häufig betonten sie aber eher Aspekte ihrer menschlichen Würde. So erzählte Pastor E., ein früher erfolgreicher Funk-DJ, er sei dem Kokain erlegen, als es auf den vom *tráfico* übernommenen Funkpartys permanent verfügbar geworden war. Am Ende sei

er sozial abgestürzt und in die Kriminalität gerutscht, um seine Sucht finanzieren zu können.

»Die Leute sahen mich an und sagten einfach ›hey, du Junkie, hey du Verkommener, hey MCE.« MC ist das Synonym für Rap-Sänger, Sie wissen schon: ›Ich bin MC, ich bin high, ich bin süchtig!‹ Oh, Mann, dazu hat uns Gott nicht berufen. Seitdem Gott mich verwandelt hat, nennen sie mich Herrn E. Sehen Sie sich den Unterschied an! ›Hey, Herr E., Herr Pastor, bitte beten Sie für uns.« [...] Gott war sehr gut zu mir, er sah, wie mich die Menschen gedemütigt haben, mich wirklich gedemütigt haben! Und heute bitten sie mich, für sie zu beten. [...] Wenn wir Jesus finden, ist das Leiden vorbei! War ich nicht der Junkie, der Berauschte, der verprügelt werden kann, der MC? Jetzt bin ich ein Herr, ich bin ein Pastor. Der Umgang mit uns verändert sich völlig, wenn wir Jesus finden! Heute bin ich der Prinz des Herrn.« (Pastor E., Interview 2010)

Pfingstglauben, Musik und Alltagskultur

Um im Moment der Taufe als pfingstgläubiger Mensch »wiedergeboren« werden zu können, muss eine konvertierungswillige Person mit ihrem bisherigen Lebensstil brechen. Allerdings konnte sich die Pfingstbewegung in der Favela erst etablieren, nachdem sie sich an einige der dort vorherrschenden Bräuche angepasst hatte. Der von Konvertierten zu vollziehende Bruch, so betonten Pfingstgläubige in unseren Gesprächen, sei in den 1990er Jahren viel härter gewesen als heute. Zwar waren ihnen weltliche Vergnügungen wie außerehelicher Sex oder der Konsum von Alkohol, Tabak und Drogen noch immer verboten. Gleichwohl ließ sich beobachten, dass die für Kirchenbesuche früher zwingende festliche Kleidung oder die selbst im Alltag eingeforderte Verhüllung des Körpers – bei Männern durch förmliche Anzüge, bei Frauen durch hochgeschlossene Kleider – heute zumeist den in der Favela üblichen Bermuda-Shorts, kurzen Röcken, ärmellosen Blusen und Badeschlappen gewichen war. Vor allem die *Igreja Universal*, so vermittelte ihr Pastor J. (Interview 2011), formulierte eine neue, an lokale Bräuche angepasste Doktrin, versah sie mit einer religiösen Begründung und verknüpfte sie mit ihrem missionarischen Ziel der globalen Expansion:

»Viele Kirchen sind doktrinär. Wenn Leute zum ersten Mal in die Kirche gehen, heißt es ›oh, mit einem Ohrring darfst du nicht reinkommen.« Sie erlauben nichts Kurzes, keinen Ausschnitt oder Lippenstift. Aber Jesus sagte: ›Komm, wie du bist.« Er hat Menschen nicht unterschieden. Deswegen öffnet unsere Kirche die Türen für alle Arten von Menschen. [...] Manchmal hat die Person nicht einmal solche Klamotten, die sie anziehen soll, richtig? Es ist der Heilige Geist, der das verändern wird. Je nachdem, wie stark die Person sucht und glaubt, spricht er in ihrem Kopf. Dann wird die Person ein anderes Outfit anziehen, weil sie sich sonst

schlecht fühlt. »Ach, ich ziehe mich um, heute gehe ich in die Kirche, ich bin schon eine ganze Weile in der Kirche, ich gehe nicht mehr in dieser unangemessenen Aufmachung, nein, ich werde Gott sehen und ein besseres Outfit anziehen.« Es ist Gott, der diese Arbeit tut. Nicht der Mensch. Deshalb wächst und wächst und wächst es, verstehen Sie? Unser Ziel ist es, die ganze Welt zu erreichen. Der ganzen Welt von Jesus zu erzählen, der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden und Menschen zu retten.« (Ebd.)

Ein Ortspräsident aus dem Morro da Mangueira, welcher sich als ehemaliger Drogenüchtiger darstellte, den seine Konversion zum Pfingstglauben gerettet habe, kontrastierte die Aufweichung der Kleidernormen mit der anhaltend rigorosen Abgrenzung der Kirchen gegenüber weltlicher Musik: »Mit dem Traditionalismus, dass der Mann Anzug und Krawatte anzieht, um in die Kirche zu gehen, haben sie Schluss gemacht. Heute gehst du hin wie du willst, gehst in Shorts, in Bermudas. Allerdings siehst du immer noch den Unterschied in der Musik.« (Interview 2010) Die Abkehr von den allgegenwärtigen Musik- und Vergnügungskulturen der Favela symbolisiert nach wie vor die Seriosität einer religiösen Konversion. Immer wieder erzählten Konvertierte von ihrem früheren Leben als Sambista oder Funkeiro, als Musikerin, DJ oder Tänzer, als Funkpartyfan oder Karnevalistin. Generell spielt die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Musikstil und zu der an ihn gekoppelten Populärkultur eine zentrale Rolle für die soziale Identität der Favela-Bevölkerung. Traditionell gilt dies primär für den Samba und seine *escolas de samba* als den Orten des Karnevals sowie für die seit über drei Jahrzehnten vorherrschende Jugendkultur des Baile Funks. Seiner wöchentlichen Partys (*bailes*), die mit ihrer sagenhaften Lautstärke eine Favela zu einem einzigen *sonic space* zusammenziehen, haben sich zumeist die Drogengangs bemächtigt, nicht zuletzt um ihre territoriale Herrschaft symbolisch zu markieren (siehe Kap. 4).

So erzählte Pastor Bruno vom Morro da Mangueira, der bis zu seiner Konversion ein lokaler Boss des *Comando Vermelho* gewesen war (siehe Kap. 7.3), er habe früher in der Sambahschule musiziert und den elektronischen und ordinären Funk nicht gemocht. Als Drogenboss sei er aber für die Organisation der wöchentlichen Funkpartys verantwortlich gewesen. Für Pfingstbewegte symbolisieren die pornographischen und gewaltverherrlichenden Lyrics, der exzessive Drogenkonsum, die Zurschaustellung der waffenstarrenden *gang culture* und die sexualisierte Atmosphäre des *funk bandido* und des *funk da putaria* mehr als alles andere das »Wirken des Teufels« in der Favela. Als konvertierter Pfingstgläubiger musste Bruno allerdings nicht nur dem Funk, sondern auch dem Samba abschwören, der wegen seiner Bindung an den Karneval und seiner Verwandtschaft mit afrobrasilianischen Religionen ebenfalls als sündig gilt.

Musik spielt auch in den meisten Pfingstkirchen eine zentrale Rolle. Kaum eine der von mir besuchten Gemeinden, auch wenn sie noch so klein war, kam ohne

eigene Band aus. Selbst wenn nur eine Handvoll Gläubiger an einem Gottesdienst teilnahm, was unter der Woche häufig der Fall war, wurde dieser elektronisch verstärkt. Dabei blieben die Kirchentüren immer geöffnet und da viele Pastoren Lautsprecher auf der Straße platzierten, war es der ›heilige Lärm‹ der Predigten, Gesänge und musikalischen Performances, der an Abenden die *soundscape* und die urbane Atmosphäre der Favela prägte (vgl. Oosterbaan 2008).

Die engen, hochgradig verdichteten, fragil gebastelten und von fließenden Übergängen zwischen Innen und Außen geprägten Räume der Favela generieren spezifische *soundsapes*. Aus den offenen Häusern dringen die einzelnen Musikstile in die Straßen und Winkel, überlagern sich, konkurrieren miteinander und verhandeln die an die Sounds gekoppelten sozialen Grenzen zwischen *funkeiros* und *sambistas* ebenso wie zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen. Der Wettkampf der Kirchen um Sichtbarkeit, um Gläubige und um ihre Bedeutung im sozialen Gefüge wird wesentlich mithilfe der elektronisch verstärkten Sounds der Gospelsongs und Predigten geführt.

An allen Sonntagen und in vielen Abendstunden, die ich in der Favela verbrachte, transformierten sich dicht von Kirchen gesäumte Straßen in religiöse *sonic spaces*, in denen elektronisch verstärkte und verzerrte Rhythmen und Gesänge, Predigtgeschrei und Zungenreden miteinander konkurrierten und ineinanderflossen. Hier war unmittelbar körperlich zu erfahren, dass das »urbane Charisma« der Pfingstprediger nicht zuletzt ihrer Fähigkeit folgte, translokale Gospelsounds mithilfe einer elektroakustischen Technologie in den urbanen Raum zu übermitteln (Oosterbaan 2009a).

Aus Sicht der Pfingstkirchen spiegelte der Kampf zwischen weltlichen und »göttlichen« Sounds um die akustische Beherrschung des Raums den kosmischen »Krieg zwischen Gott und Teufel«. Im Alltag lieferten sie sich Soundkriege mit naheliegenden Drogenverkaufsstellen, deren *traficantes* die Straßen mit ohrenbetäubendem Gangsterfunk beschallten, oder mit Freiluftbars, aus deren oft bis zur Schmerzgrenze aufgedrehten Lautsprechern ›weltliche‹ Popsongs oder Fußball-Übertragungen plärren. Hoffnungslos unterlegen waren die Gottesdienstklänge den allwöchentlich vom *tráfico* unter freiem Himmel veranstalteten Funkpartys, die die Favela jedesmal in ein nächtliches Sound-Inferno verwandelten. Allerdings hatte sich der den Kirchen zugewandte Drogenboss Paulo, der sich selbst als Gläubigen bezeichnete (siehe Kap. 7.3), bereit erklärt, die straßenbreiten und haushohen Boxenwände der *bailes* erst nach Beendigung der Abendgottesdienste bis ans Limit auszureizen.

Jenseits der Favela wäre ein derartiger Soundkampf als Missionierungsstrategie schwer vorstellbar: Nur hier existierten zu dieser Zeit keine (staatlichen) Autoritäten, die Lärmausstrahlung begrenzen würden, und nur ihre labyrinthische Enge und ihre geräuscdurchlässige Bausubstanz ermöglichten es den elektronisch verstärkten Sounds, ihren urbanen Raum bis in die letzten Winkel zu durchdringen.

Dabei waren weltliche und religiöse Sounds scharf voneinander getrennt. So sollten Gläubige von Kirchen wie der *Assembleia de Deus* keine weltliche Musik hören, da diese zum Sündigen verführe. Besonders scharf grenzte sich die Pfingstbewegung gegenüber mit Afrika verbundenen Musikstilen ab, da sie die in der Geschichte der Favela bedeutsamen afrobrasilianischen Religionen als vermeintliche Götzenanbetung dämonisierte. Diese Feindschaft richtete sich auch gegen den afrobrasilianischen Samba und selbst afrikanisch konnotierte Trommeln durften in Gottesdiensten nicht geschlagen werden.

Mit der zunehmenden Präsenz der Pfingstgemeinden im sozialen Raum der Favela gerieten allerdings die scharfen Grenzen zwischen weltlichen und religiösen Musikstilen in Bewegung. Hier erwies sich die hohe Anpassungsfähigkeit der Pfingstbewegung an die sozialen Kontexte, in denen sie agierte. Die pauschale Abgrenzung von allem Weltlichen wich im Zuge der Konkurrenz zwischen den unzähligen Kirchen einer geschmeidigen Fähigkeit, sich weltliche kulturelle Formen einzuverleiben, die früher als inkompatibel mit der Pfingstbewegung galten. So existieren heute Samba-Gospel, Funk-Gospel, Gospel-Tanzpartys oder gar religiöse Karnevalsformationen (vgl. Oosterbaan 2014). Der »spirituelle Krieg« fokussiert hier nicht mehr auf kulturelle Stile im Ganzen. Er verlagert sich in ihr Inneres und versucht sie von allem Weltlichen zu reinigen. Beispielweise entkoppeln die Kirchen den Funk von Drogen, Gangs und Sex, füllen ihn mit christlichen Lyrics und führen ihn in Gottesdiensten und auf alkoholfreien Nachmittagspartys als Gospel-Funk auf.

Nicht zuletzt die Fragilität solcher Grenzziehungen, so argumentiert Martijn Oosterbaan (2009: 68f.), macht die Pfingstbewegung so anziehend. Diese begann die Unterscheidungsmacht zwischen Gut und Böse, göttlich und weltlich zunehmend in die Hände der Gläubigen zu verlagern: »Sofern eine [religiöse, SL] Purifizierung nie ein für alle Mal erreicht werden kann, erfordert dies eine kontinuierliche Evaluation und Bestätigung der eigenen Position gegenüber der Welt und den Anderen. Es ist ein reflexives Projekt geworden, in allen Situationen zwischen Gut und Böse zu entscheiden und zu versuchen, angemessen zu handeln.« (Ebd.)

Obwohl dies ihrer Programmatik der Wiedergeburt durch radikale Entsagung widerspricht, begannen viele Kirchen sogar zu akzeptieren, dass Gläubige temporäre Auszeiten nahmen, um sich nicht für immer von weltlichen Vergnügungen verabschieden zu müssen. So erzählte etwa Pastor E. (Interview 2010): »Es ist immer am Jahresende, wann die meisten Leute austreten, wenn die Zeit des Karnevals beginnt. Wenn sie wieder vorbei ist, kommen ihre Probleme wieder an die Oberfläche und sie haben wegen der ganzen Weihnachts- und Karnevalsausgaben kein Geld mehr. Dann kommen diese Menschen wieder in die Kirche.«

Als härteste Grenze hat sich die Feindschaft gegenüber den afrobrasilianischen Religionen erwiesen. Um sie aus der Favela zu vertreiben oder gar zu eliminieren, waren viele Pastoren und Pfingstgläubige sogar bereit, auf physische Gewalt zu-

rückzugreifen. Indem sie ihrem Glauben nahestehende Gangster dazu brachten, das Praktizieren der Macumba oder des Candomblé mit der ›Todesstrafe‹ zu bedrohen und ihre Priester:innen und sakralen Orte zu verbannen, stützten sie sich dabei häufig auf die Waffen und die gewaltbasierte Selbstjustiz der *comandos*. So erzählte ein Ortspräsident aus den Mandela-Arealen (Interview 2010):

»Die, die hier alles beherrschen waren früher für die Macumba, heute stehen sie nur noch auf Kirchen, nicht mehr auf spiritistische Zentren, mit denen ist es vorbei. Die Pfingstgläubigen haben es geschafft, die Jungs [Synonym für die Drogen-gang, SL] davon zu überzeugen, dass die Macumba schlecht ist. Deswegen haben sie damit aufgeräumt. Man sieht keine Gemeinschaften mehr, keinen *pai de santo* [Priester einer afrobrasilianischen Religion, SL]. [...] Die Kirchen überzeugten die Familien der Jungs, die die Favela beherrschen, dass die Macumba schlimm ist, sie pflanzten es ihnen ein. So gelang es ihnen, diese Religion zu verbannen, sie wurde zu einer Religion, die man nicht retten konnte. [...] Heute wird es sie nicht mehr geben, denn die Leute haben sich daran gewöhnt, sie haben jetzt Angst, wenn sie nur das Getrommel hören. Als ich selbst noch klein war, ging ich hier in ein spiritistisches Zentrum zu diesen Ritualen. [...] Heute ist es verboten. Wenn du trommelst, stirbst du. [...] Hier in *Manguinhos* veranstalteten einmal Leute ein Ritual, haben getrommelt, sie wurden alle getötet.«

Gleichwohl lebte in Mandela während meiner Recherchen noch eine *mãe de santo*, eine Priesterin des Candomblé, die zwar keine Sitzungen für Gläubige mehr anbieten durfte, wie sie erzählte, aber ihre essentiellen Rituale in ihrem Haus durchführen konnte. Sie blieb wohl primär deshalb unbehelligt, weil sie Dona R.s Schwester und so die Tante eines *Cúpula*-Mitglieds des CV war. Sie selbst schrieb es Paulos toleranter »Administration« zu, dass sie ihre Religion praktizieren dürfe, solange sie es still und hinter verschlossenen Türen tue: »Dass ein Kirchenbruder hier ankommt und meine Sachen zerschlägt, wie woanders, das wird es hier nicht geben, das machen die Banditen hier nicht.« (Interview 2010) Auf die Frage, ob ihre in der Geschichte der Favela so bedeutsame Religion am Sterben sei, antwortete sie: »Auf keinen Fall, das gibt es hier alles immer noch. Die Leute haben nur Angst, ihr Gesicht zu zeigen.« (Ebd.)

Die Pfingstbewegung als Infrastruktur im *Selfmade*-Urbanismus

Die selbstgemachte Urbanität der Favela ermöglichte nicht nur eine raumdurchdringende Manifestation religiöser Vielfalt, sondern legte erst die Fundamente für deren Existenz. Da die unternehmerischen Gründer:innen autonomer Gemeinden meist über sehr geringe Mittel verfügten, konnten die wenigsten von ihnen reguläre Mieten für ihre Kirchen bezahlen. Viele konstruierten diese in informeller Selbst- und Nachbarschaftshilfe mit recycelten, billig erstandenen, gefundenen

oder auf Baustellen entwendeten Materialien aller Art. Andere richteten sich in einer Gewerbebrache ein oder nutzten leerstehende Kneipen, Läden oder Wohnungen um.

Pastor R., ein noch sehr junger, vor seiner Konversion angeblich drogenabhängiger Kirchengründer, dessen Bruder als Gangmitglied ums Leben gekommen war, beschrieb mir, wie Gott ihm beim Anblick einer Brachfläche in Mandela de Pedra »befohlen« habe, dort eine Kirche zu gründen. Der Ort war demnach bereits von einer Frau gekauft worden, die dort ein Haus bauen wollte. Ohne jegliche Ressourcen, aber mit Gottes Überzeugungskraft, sei es ihm gelungen, diese Frau für den Kirchenbau zu gewinnen und ihm dafür das Grundstück zu überlassen. Gemeinsam mit ein paar Freunden hätten sie das Baumaterial gesammelt, einen einfachst möglichen Bau mit nur einem Raum hochgezogen und dort ihre Kirche eröffnet. Ein mittelloser und selbst ermächtigter Kirchengründer aus dem Morro da Mangueira wiederum habe seine Gemeinde nur eröffnen können, wie er erzählte, weil ein befreundeter Pastor mangels Erfolg aufgegeben und ihm seinen Raum vermacht habe. Schon als Kirche geweiht, musste dieses Erdgeschoss eines irregulären Wohnhauses nicht erst spirituell purifiziert werden und war bereits mit einem Altar und den üblichen Monobloc-Stühlen möbliert sowie mit Bibeln ausgestattet.

Ohne materielle Mittel autonom gewagt, konnten beide Kirchengründungen nur glücken, weil sie entsprechend der informellen Lebensweisen und Raumproduktionen der Favela alle verfügbaren Optionen ausschöpften, um selbst Ressourcen zu generieren. Mit dem selbstgebastelten Urbanismus der Favela korrespondierte also die selbstgebastelte Religion der lokalen Pfingstgemeinschaften. Denn um Kirchen eröffnen zu können, nutzten ihre Gründer:innen – sei es als *pastores* oder als *missionarias* (siehe Kap. 7.3) – jedes verfügbare Angebot und sei es noch so irregulär: Sie richteten sie provisorisch auf Brachen oder in irregulären Gebäuden ein und statteten sie in Selbsthilfe mit einfachsten Mitteln aus; sie eigneten sich die Pastorenprofession rudimentär und autodidaktisch an, sie rekrutierten ihre ersten Gläubigen aus dem Kreis von Befreundeten oder Verwandten.

Obwohl viele Pastoren und die wenigen *missionarias* ihre Kirchen mit einer ökonomischen Motivation gleichsam als Miniunternehmen gründeten, gelang es den wenigsten, von den Spenden der Gläubigen zu leben. Viele dieser unternehmerischen Kirchen hielten sich nur mühsam über Wasser oder mussten schließen, weil die Kosten die Einnahmen überstiegen. Gläubige wiederum wechselten nicht zuletzt aus utilitaristischen Gründen ihre Kirche, etwa wenn unterstützende Leistungen oder das seelsorgerische Angebot einer neuen Nachbargemeinde ihre Alltagsbedürfnisse besser zu befriedigen versprachen. Da die Gemeinden für ihre glaubensunternehmerischen Gründer:innen ebenso wie für ihre Gläubigen die praktische Funktion besaßen, die eigenen Lebensbedingungen zu verbessern, wiesen sie einen hochgradig transitorischen Charakter auf. Denn sowohl, wenn sie darin

erfolgreich waren, als auch, wenn sie daran scheiterten, verloren sie diese Funktion und infolgedessen ebten die Beweggründe für die Mitgliedschaft in oder das Betreiben der Kirche ab.

Die religiöse Dynamik der Mandela-Gemeinden war nicht zuletzt an die unternehmerische *agency* von vielen Pastoren und – soweit mir bekannt wurde – von zwei Missionarinnen gekoppelt. Diese schlossen schon mal ihre Gemeinde, wenn deren Einnahmen ihre Erwartungen unterschritten oder wenn sie verheißungsvollere Unternehmungen entdeckten. Beispielfhaft offenbarte das Verschwinden von sieben autonomen Kirchengemeinden, die in Mandela de Pedra und Mandela Nova zwischen 2010 und 2012 ihre Pforten schlossen, die ökonomische Dimension des vorangegangenen religiösen Gründungsbooms. Denn innerhalb dieses Zeitraums wurden diese Kirchengebäude im Rahmen des PAC-Programms (vgl. Kap. 6.2) als gewerbliche Betriebe registriert und abgerissen. Ihre fünf Pastoren und zwei Missionarinnen kassierten dafür erhebliche Entschädigungssummen und lösten danach ihre Gemeinden auf. Nur einer von ihnen investierte das Geld, um in Mandela II eine neue Kirche für seine Gemeinde zu eröffnen.

Scheiterte die Unternehmung einer Kirchengemeinde, ließen sich ihre Räume ohne großen Aufwand und bleibende Spuren in eine weltliche Nutzung zurückverwandeln. Die soziomaterielle Ausformung der neuen religiösen Vielfalt erwies sich so als Produkt einer weitgehend von der Bewohnerschaft produzierten Infrastruktur im Sinne einer Plattform, die für das Leben in der Favela sorgt und es reproduziert (vgl. Kap. 1.2 und 6.2). Autonome Kirchen können sowohl aus der Perspektive ihrer Pastoren und Missionarinnen, als auch aus jener ihrer Gläubigen als Infrastrukturen verstanden werden, die unter schwierigsten Bedingungen kollaborativ Ressourcen generieren und die Reproduktion des Lebens sichern. Von einfachen Ortsansässigen geschaffen, spiegelt diese Infrastruktur einer gleichsam »unternehmerischen Religion« (Lanz/Oosterbaan 2016) die heterogenen Räume und Lebensformen der Favela. Dies trifft auf die *agency* ihrer Akteure ebenso zu wie auf die von ihnen eingesetzten Technologien und auf ihre Materialität: Sie ist ärmlich, prekär, provisorisch, improvisiert, flexibel, selbstermächtigt, selbstregiert, pragmatisch, erfinderisch, kollaborativ, irregulär und sie vermengt Ökonomisches, Soziales, Politisches und Religiöses miteinander.

7.3 Gangster-Glauben? Protagonist:innen der Pfingstbewegung

Im Folgenden möchte ich am Beispiel von vier Gläubigen aus der Favela die Verflechtungen zwischen Alltagskultur, Drogenkomplex und Pfingstbewegung diskutieren: dem lokalen Drogenboss der Mandela-Gemeinden, den wir als Paulo kennen, dem ebenfalls in Mandela lebenden Laienpastor einer autonomen Kirche, den ich Antonio nenne, den professionellen Pastor und früheren Drogenboss »Bruno«

aus dem Morro da Mangueira, sowie ›Luciana‹, die Vizepräsidentin eines Bewohnerschaftsvereins und Gründerin einer Kirchengemeinde in Mandela.

Das »Gute des Bösen«: Paulo, der evangelikale Drogengangster

Der im Zeitraum meiner Recherchen seit mehreren Jahren als Statthalter des einsitzenden *dono* des *Comando Vermelho* über die fünf Mandela-Gemeinden herrschende Paulo wuchs eigenen Angaben zufolge in einer gläubigen Mittelschichtsfamilie auf dem *asfalto* auf (vgl. Kap. 6.3). Obwohl er keiner Kirche angehörte, bezeichnete er sich als gläubigen Christen im Sinne seiner evangelikalen Erziehung. Sein Glaube habe ihn dazu gebracht, für seine Drogengeschäfte und für seine territoriale Herrschaft über die ihm übertragenen Favelas eine »Administration« aufzubauen, die Gewalt auf ein erforderliches Minimum reduziere (Interview 2010). Wie in Kapitel 6.3 ausgeführt, bestätigten dort Lebende vielfach, dass Paulos ›Soldaten‹ Gewaltzusammenstöße mit der Polizei möglichst vermeiden und nicht wie anderswo üblich mit Maschinengewehren patrouillierten, dass seine »Rechtsprechung« nur in »unvermeidlichen Fällen« eine Exekution beinhalte und dass er sich als »lieber Bandit« (i.O. *bandido bonzinho*) um seine *comunidades* und ihre bedürftigsten Mitglieder kümmere.

Paulo (Interview 2010) selbst erzählte von verschiedenen religiösen Aktivitäten, die er initiiert oder unterstützt habe. So habe er einen Gottesdienst organisiert, um den professionell betonierten und gefliesten Pool einzuweihen, den er »seine Jungs« zur freien Nutzung für alle Ortsansässigen auf dem Hauptplatz der ›Mandelas‹ hatte bauen lassen. Auf seinem Motorrad sei er persönlich zu den »Pastoren aller Religionen« gefahren, die in den ›Mandelas‹ eine Kirchengemeinde leiteten, um sie dazu einzuladen. Trotzdem, so beschwerte er sich, seien nur einige von ihnen zu der von einem Pastor seines Vertrauens gelesenen Messe gekommen. Paulo begründete mit diesem Erlebnis seine Kritik an den lokalen Pastoren. Viele hätten ihre Gemeinden nur aus finanziellen Motiven gegründet, daher seien sie als Konkurrenten miteinander verfeindet und gar nicht am gemeinsamen Gebet für die *comunidade* interessiert: »Sie sind im Grunde nicht anders als die miteinander verfeindeten Fraktionen« (hier ein Synonym für die *comandos*). Jetzt mache er es daher anders: »Wenn ich einen *baile* veranstalte, lasse ich Pastor Antonio zu Beginn der Party dort für alle beten und lasse auch Gospel-Musik spielen. Denn dort ist alles randvoll mit Leuten, das lohnt sich.« (Ebd.)

Diverse Pastoren aus den ›Mandelas‹ bestätigten diese Geschichte. Als ich etwa Pastor N. nach seiner Teilnahme an diesem Gottesdienst fragte, empörte er sich, er würde niemals an einem Event, geschweige denn einem Gottesdienst teilnehmen, den der lokale Boss der organisierten Kriminalität, ein Mörder und Gewaltverbrecher, veranstalte. Unter den Pastoren, so ergaben meine Beobachtungen, existierten zwei klar unterscheidbare Lager. Das eine verweigerte jegliche Annäherung

an den Drogenboss und verurteilte Kollegen, die diesbezüglich flexibler waren, als korrupt und ihres Amtes unwürdig. Beispielhaft dafür konstatierte Pastor N., dass er ausschließlich jene *Comando*-Jungs missionierte, die selbst den Weg zu ihm fänden, ihre kriminellen Taten glaubhaft bereuten, um die Aufnahme in seine Gemeinde bäten und bei Gott schwüren, mit dem *tráfico* zu brechen. Im anderen Lager waren die Grenzen weniger scharf und verschwammen in manchen Fällen bis zur Unkenntlichkeit, wie etwa der unten eruierte Fall von Pastor Antonio offenbart. Die beiden Lager verliefen quer zum Typus der Glaubensgemeinschaften, denen die Pastoren und die beiden eine eigene Kirche leitenden *missionarias* angehörten. Auch aus ihrer persönlichen Vergangenheit ließen sich keine Schlussfolgerungen zu ihrer Positionierung zum *tráfico* ableiten. Dies ist umso bemerkenswerter, als nach ihren eigenen Angaben in den Interviews über ein Drittel aller lokalen Kirchenvorsteher:innen vor ihrer Konversion selbst kriminell gewesen sein soll.

Aus Sicht von Paulo verhinderte die polizeiliche Fahndung nach ihm seinen Ausstieg aus dem *comando*. Denn er könne den Untergrund und seine ihn schützenden Jungs nicht verlassen, ohne zu riskieren, von der Polizei getötet zu werden. Die überall verbreitete Behauptung dagegen, niemand könne aus dem Drogengeschäft aussteigen, weil ihn das *comando* sonst ermorden würde, sei völliger Unsinn: Jeder, der das möchte, könne das auch, man dürfe nur niemandem etwas schuldig sein.

Als evangelikaler Gangkrimineller deutete Paulo sein damaliges Leben als eine transitorische Phase auf dem Weg zu seiner Wiedergeburt durch eine Taufe, von der er sich einen Ausweg aus der Spirale von Gewalt und Todesgefahr erhoffte. Bis ihm dies gelänge, so erzählte er, versuche er Gott und ihm zugewandte Pastoren gnädig zu stimmen. Daher lasse er regelmäßig sich selbst und seine Jungs segnen und mehrere Kirchen vor Ort, die seinen Anliegen gegenüber offen seien, an seinem Profit teilhaben. Zudem versuche er im Rahmen seiner Administration generell, »unnötige Gewalt« zu minimieren. Aus seiner Sicht strebte Paulo im Rahmen seiner Möglichkeit danach, »das Gute des Bösen« (ebd.) zu sein, wie er es nannte. Da die Zuwendung zu einer Pfingstkirche einem hochrangigen *traficante* eine der ganz wenigen Ausstiegsoptionen aus seinem »Weg des Todes« eröffnet, wie es eine gläubige Bewohnerin im Gespräch formulierte, stellt sie eine hochgradig rationale Entscheidung dar.

Der Hirte des *tráfico*: Pastor Antonio

Antonio, mein zweiter Protagonist, war ein ehemaliger Drogensoldat des *tráfico* und bestritt seinen Lebensunterhalt als Arbeiter auf den PAC-Baustellen. Einige Jahre davor hatte er mit seiner kriminellen Lebensweise gebrochen und war zum Pfingstglauben konvertiert. Seine Pastorenkarriere hatte er in einer autonomen Neopfungsgemeinde namens »Gott antwortet mit Feuer« eingeschlagen. Antonio

assistierte zunächst deren eng mit dem *tráfico* verwobenen Gründer: »Die Jungs kamen mit ihren Waffen an, es wirkte wie eine Armee, es war eine Armee des Teufels selbst. Sie legten ihre großen Waffen an der Ecke der Kirche ab und traten ein. Ich salbte die Jungs und betete mit ihnen. Das wuchs zu einer derartigen Menge an, dass nicht mehr alle in der Kirche Platz hatten.« Der idealistische Antonio (Interview 2010) störte sich daran, dass dabei »Gott versteigert« wurde, wie er es nannte: den Jungs wurde genau beziffert, wie hoch ihre Spende sein müsse, um einen Segen zu erhalten: Psalm 91, »unter Gottes Schutz«, kostete 91 Real (damals ca. 40 Euro), die in einem Briefumschlag zu hinterlassen waren. Eine Segnung nach Psalm 23, »der gute Hirte«, war mit nur 23 Real deutlich günstiger.

Weil er diese Profitmacherei mit dem Glauben nicht mehr ausgehalten habe, so Antonio, habe er seine eigene Kirche gegründet. Dort unterband er das »Geschäft der Gottesversteigerung« (ebd.), führte aber seine Arbeit mit »Kriminellen und Süchtigen« im engen Austausch mit dem Drogenboss fort. Von Paulo, so schilderte er unverblümt, »akzeptiere« er eine regelmäßige finanzielle Unterstützung. Mit diesem Geld könne er allsonntäglich eine »Suppe des Glaubens« an verelendete Crack-Konsumierende ausschenken. Ironischerweise bezogen diese ihren Stoff vom lokalen *comando* und mehrten so Paulos Profit – eine Tatsache, die Antonio nicht erwähnte.

Erst seit das CV Mitte der 2000er Jahre damit begonnen hatte, den billigen Koksverschnitt zu verkaufen, um seine sinkenden Profitraten im umkämpften Kokainhandel aufzufangen, war Manguinhos zum dauerhaften Aufenthaltsort mehrerer Hundert obdachloser Crack-Konsumierender aller Altersgruppen geworden. Zum wachsenden Frust der angestammten Bewohnerschaft hausten sie in allen verfügbaren Flächen unter freiem Himmel und konsumierten für alle sichtbar ihre Drogen. Die meisten hielten sich mit Straßenhandel und allem Anschein nach in der formellen Stadt auch mit Diebstählen und Überfällen über Wasser, die der Regelkodex des *comando* innerhalb der Favelas untersagte.

Antonio begründete seine Zusammenarbeit mit dem Drogenboss damit, dass es seine Aufgabe sei, »diese Elenden und die Kriminellen zu Gott zu führen« und sie vom Bösen zu befreien. Ein Großteil der »Soldaten der Gang sind Söhne von Pfingstgläubigen, alle von betenden Müttern. Das verletzt mich.« (Ebd.) Er bete mit den Jungs dort, wo er sie antreffe, etwa an ihren *bocas* und auf den Funkpartys. Zu diesen lud ihn Paulo immer ein, um seine »Soldaten« zu segnen. Zu Beginn der Partys durfte Antonio zu den jugendlichen Gästen predigen, mit ihnen beten und einige Gospel-Lieder singen.

Diese Kombination aus einem Funk-Event, den ein Gangster veranstaltete, und einem christlichen Gebetsritual war aus Sicht der pfingstreligiösen Programmatik eigentlich eine Unmöglichkeit. Denn der *funk bandido* symbolisierte für Pfingstbewegte mehr als alles andere das »Wirken des Teufels« in der Favela. Gott schicke ihn dorthin, so deutete Antonio sein eigenes Wirken, »um seinen Samen auszusäen.

[...] Ich sage, dass die Droge, das Crack, die Droge der Hölle ist, sie kommt direkt aus der Hölle, und ich schicke diese Botschaft mit dem Lautsprecher in die *boca* hinein, weil sie das hören müssen.« (Ebd.) Unmittelbar nach Gebet und Gesang allerdings verlasse er die Partys, um keinen mentalen Schaden zu erleiden.

Beispielhaft offenbart die Geschichte von Pastor Antonio, einem früheren Drogendealer, dass die Partnerschaft zwischen dem *tráfico* und den Pfingstkirchen zwei mögliche Formen aufwies. So war die Kollaboration der »Gott-antwortet-mit-Feuer«-Kirche, deren Pastor sich seine den Dogmen der Pfingstbewegung diametral widersprechenden Segnungen aktiver Krimineller teuer bezahlen ließ, ökonomisch motiviert. Antonios Motivation wiederum, der sich mit Paulo einließ, um »die Kriminellen zu Gott zu führen«, war idealistischer Art. Im informellen Alltag der Favela lassen sich beide Varianten allerdings nicht immer klar voneinander trennen.

Brunos Verwandlung: vom *gerente do tráfico* zum erfolgreichen Prediger

Im Gegensatz zu Antonio ging Bruno, mein dritter Protagonist, den offiziellen Weg. Er konvertierte in einer registrierten Gemeinde der *Assembleia de Deus*, studierte dort Theologie und ließ sich zum Pastor ausbilden. Mit dem Auftrag, eine neue Gemeinde zu gründen, schickte ihn die Mutterkirche ausgerechnet dorthin, wo er vor seiner »Wiedergeburt« als lokaler Chef des *Comando Vermelho* operiert hatte. Im Folgenden zitiere ich einen sehr langen, nur leicht gestrafften Ausschnitt aus meinem mit Bruno geführten Interview. Denn es demonstriert idealtypisch den in der Favela vorherrschenden pfingstchristlichen Diskurs:

»Meine Mutter war eine Spiritistin der Macumba, unser Haus war ein spiritistisches Zentrum. Ich wurde blind geboren und meine Mutter suchte meine Heilung in der Macumba. Bis eines Tages ein Freund ihr sagte, dass Gott mich von dieser Blindheit heilen würde, wenn sie mich in die evangelikale Kirche brächte. Sie machte es und es ist wirklich passiert, meine Augen wurden geöffnet. Meine Mutter war vom Spiritismus enttäuscht, sie suchte nach einer evangelikalen Kirche, machte ihr Zentrum dicht und erzog mich im Evangelium. [...] Als ich 14 Jahre alt wurde, hörte ich auf, in die Kirche zu gehen und begann, den Samba in der Mangueira zu besuchen. Ich wurde Trommeldirektor vom *Balanço da Mangueira*, einem Karnevalszug, den wir hatten, und ich wäre später zur *Estação Primeira da Mangueira* gekommen.

In der Zwischenzeit bat mich ein Freund, der heute im Gefängnis in Bangu sitzt, ihm beim *tráfico* zu helfen. Ich arbeitete normal, schloss die Sekundarschule ab, ging nicht mehr in die Kirche und dieser Freund bat mich, etwas von dem Zeugs aus dem Drogenhandel für ihn aufzubewahren. Ich begann, einige Dinge für ihn zu machen, weil er ein Freund war. Und ich erinnere mich, dass sie eines Ta-

ges ein Treffen hatten und mich dazu einluden, weil ich nicht süchtig war, das war 1990. Bei diesem Treffen haben sie mich dazu eingeladen, der lokale Geschäftsführer für den Drogenhandel [i.O. *gerente do tráfico*, SL] zu werden. Ich sagte ihnen: ›Wie kann ich Manager im *tráfico* werden? Ich habe meinen Job, es gibt keine Möglichkeit, beides miteinander zu vereinbaren.‹ Indirekt war ich aber bereits involviert, weil ich ihm geholfen hatte. Und ich habe es angenommen. Bis dahin hatte ich acht, neun Jahre in einem normalen Unternehmen gearbeitet. Aber ich nahm es an, die ganze Verantwortung. Sie gaben mir ein AR-15-Gewehr, eine Neun-Millimeter-Pistole, eine 45er und meine Geschichte im *tráfico* wurde nun richtig heftig.

Wie konnte das passieren? Ich wurde ziemlich bekannt, aber trotzdem lag das nicht in meiner Natur. Ich war doch in einer guten Familie, im Evangelium erzogen worden und trotzdem im Drogenhandel gelandet. Aber ich nahm niemandem das Leben, ich misshandelte niemanden, ich verdiente mein Geld, ich war dem *dono* rechenschaftspflichtig und manchmal saßen da einige Jungs. Wenn sie Fehler gemacht hatten, mussten sie mir Rechenschaft ablegen und ich war einer der Menschen, die für sie verantwortlich waren. Ich ließ viele dieser Jungs, die kurz davor waren, getötet zu werden, frei. Der *dono* des *comando* verstand nicht, dass ich mein Radio immer auf den evangelikalen Sender stellte, ich hörte an der *boca* Lobpreisungen. Sie haben das nicht verstanden: ›Wie kann dieser Typ diese Art von Verantwortung tragen und gleichzeitig Lobpreisungen des Herrn hören.‹ [...] Ich habe nie jemandem das Leben genommen. Gott ist mein Zeuge. Im Gegenteil, ich habe viele Menschen vor dem Tod gerettet.

Es lief, unser Ruhm auf dem Morro da Mangueira war groß. Aber irgendwann war in der Gang ein gefährlicher Mann, es passierten viele Dinge, ich war Manager und alles brach auseinander. Mehrmals durchsuchte die Polizei im Morgengrauen mein Haus, brach die Tür auf, schlug meine Frau, aber ich schlief nie zu Hause. Bis zu jenem Tag: Sie drangen im Morgengrauen in mein Haus ein, an diesem Tag war ich zu Hause mit meiner Frau, meinen Kindern, mein Sohn war ein Jahr alt, meine Tochter zwei. Sie schlugen die Tür ein, ich war krank, im Morgengrauen verhafteten sie mich dann. Ich erinnere mich daran, als wäre es heute passiert. Sie zogen meine Kinder unter der Decke hervor, es war drei Uhr morgens. Sie schossen ein Maschinengewehr direkt an meinem Ohr ab, zogen einen Strick um meinen Hals, nahmen alles mit, was sie fanden, Dollar, Geld, alles, Designerkleidung, Designerturnschuhe.

In diesem Moment lief bei mir ein Film aus der Zeit, als ich mit meiner Mutter in die Kirche ging. Wissen Sie, als dieser Film lief, habe ich meinem Gott gesagt, was ist mir passiert, wo komme ich her, was wird jetzt mit mir passieren? Denn ich kenne Gott, ich kenne sein Wort und ich habe im Geist zu Gott gesprochen. Sie wollten, dass ich alle verpfeife, ›wo wohnt dieser und der und der Drogendealer.‹ Ich habe ihnen gesagt, dass sie nichts erfahren werden. Dann begann ihr Psycho-

terror, sie packten meine Kinder in den Dreck, es regnete, dann warfen sie meine Frau gegen die Wand. Sie warfen mich die Treppe runter, feuerten an meinem Ohr einen Schuss ab, dann nahmen sie mich mit. Ich war drei Monate drinnen, Entführung, Bandenbildung, Drogenhandel. Ich bin immer ruhig geblieben, wenigstens war ich so klug gewesen, nicht süchtig zu werden. Wissen Sie, ich habe die ganze Buchhaltung des Drogenhandels gemacht, sie brauchten jemand, der intelligent und nicht süchtig war.

Drei Monate war ich im Gefängnis. Dann schickten sie eine Anwältin, um mit meiner Familie zu sprechen. Ich versprach ihr 50 Prozent meiner Kohle vorab und sagte: »Wenn Sie mich rausholen, gebe ich Ihnen den Rest meines Geldes.« Und sie nahm sich meiner Sache an. Als sie vor dem Strafgericht verhandelt wurde, geschah ein Wunder. Heute verstehe ich, dass es die Hand Gottes war. Meine Anwältin kam dort an und sagte: »Bruno, du kannst diesem Gott deiner Mutter danken, denn deine Richterin ist mir sehr nahe, sie ist meine Trauzeugin, verstehst du?« [...] Der Prozess begann um ein Uhr mittags, um neun Uhr abends endete er. Ich wurde freigesprochen, kam nach Hause, umarmte meine Mutter, meine Familie, ich besuchte meine Freunde auf dem Hügel, sie zündeten Feuerwerk an und so weiter. [...]

In der Woche, als ich aus dem Gefängnis entlassen wurde, begann meine Geschichte mit dem Evangelium. Meine Mutter lud mich ein, mit ihr in die Kirche zu gehen. Ich sagte: »Mama, wie soll ich in die Kirche gehen? Ich bin ein Drogendealer.« Sie sagte: »Mein Sohn, aber du kennst die Wahrheit, dies ist dein Leben« und gab mir einige Ratschläge. »Okay, Mama, dann gehe ich mit dir.« Ich erinnere mich, dass sie an diesem Tag alle vor der Kirche standen, unten vor der Bäckerei. Meine Jungs standen neben der Kirchentür, und ich sagte ihnen: »Moment, ich gehe mit meiner Mutter in die Messe, danach komme ich.« An diesem Tag hatte ich zehn Beutel Kokain in meiner Tasche, die gab ich einem meiner Dealer, dann setzte ich mich in diesen Gottesdienst.

Plötzlich begann ich hemmungslos zu weinen. Die Lobpreisung wurde gesungen, und ich fing an zu weinen, weinen, weinen. Es war, als würde ein schweres Gewicht von mir fallen, als hätte ich mich gewaschen, gewaschen, gewaschen und geweint. Ich, ein Drogenhändler, war gerade aus dem Gefängnis gekommen. Mit einem gewissen Ruhm, wissen Sie? Voll mit Freundinnen, Goldkette, Silberketten, Geld und das alles und meine Leute am Fenster sahen, dass ich in der Kirche laut weinte. Tränen liefen über mein Gesicht. In der Sprache der Drogendealer dachte ich, »scheiße, ich bin in der Kirche und weine, Gott im Himmel, was soll ich nur machen?« Ich weiß noch, dass ich am Altar auf die Knie fiel, müde, erschöpft von diesem Leben, und ganz leise sagte: »Gott, ich will dich heute, ich will dieses Leben nicht mehr.« In unseren Messen haben wir am Ende dieses Ritual zu fragen: »Wer möchte Jesus annehmen, wer will sich zu Jesus bekennen?« An diesem Abend war-

tete ich nicht einmal, bis der Pastor fragte. Ich hob meine Hand und sagte: ›Herr Pastor, ich möchte mich zu Jesus bekennen.‹

Es gab an diesem Abend in der Kirche eine große Feier. Menschen weinten und freuten sich, weil ich als Junge in der Kirche aufgewachsen war. Sie wussten aus dem Bekenntnis meiner Mutter, dass sie eine *macumbeira* und ich ein blindes Kind gewesen war und so weiter und nun sahen sie, wie ich zu Gott zurückkehrte. Okay, die Messe war vorbei, nur hatte ich nicht mehr daran gedacht, dass ich beim Rausgehen an meinen Freunden vorbeimusste, da fiel dann der Groschen. Ich dachte, ›verdammte, ich habe Jesus angenommen, bin in die Kirche zurückgekehrt und jetzt?‹ Alle da draußen warten auf mich. Draußen wartete ein AR-15-Gewehr auf mich, das ich bei ihnen gelassen hatte.

Heute erzähle ich vielen Menschen, dass alles so passiert ist. Manche Leute sagen, ›ist es wirklich so gewesen?‹ und ich bestätige dann ›ja, so ist es gewesen.‹

Als ich nach Hause kam, nahm ich als Erstes die zehn Säckchen Kokain aus meiner Tasche, warf sie ins Klo und spülte sie runter. Meine Frau schaute mich immer wieder an, ich sagte: ›E. [Name, SL], ich meine es ernst, ich mach dieses Leben nicht mehr mit.‹ Sie drehte sich zu mir um: ›Aber du musst hingehen und mit ihnen reden.‹ ›Ok, ich werde gehen.‹ Ich wusste, dass sie auf mich warten, erst waren es zwei Wochen, dann 20 Tage, sie schickten mir Botschaften, dass ich zu ihnen kommen musste, um die Dinge in Ordnung zu bringen. Sie sahen mich in die Kirche gehen, bis mich eines Tages der *dono* anrief: ›Mann, ich will mit dir sprechen‹, ich sagte ›okay, lass uns nach oben gehen.‹

Da dachte ich, heute wird es passieren. Es gab viele Drogenhändler, denen es passiert ist, aus Providência, aus Jacaré, ich dachte ›ah, ich werde sterben, heute sterbe ich‹ und sagte mir ›aber selbst wenn ich sterbe, sterbe ich in Frieden mit Gott.‹ Ich hätte zu ihm sagen können ›ich komme gleich‹ und dann weggehen, weglaufen, aber ich ging hoch. Als er oben auf dem Hügel ankam, sagte er: ›Hast du mir nichts zu sagen?‹ Darauf antwortete ich: ›Ich habe dieses Leben satt und ich sage dir, wenn du zwei Minuten lang den Frieden sehen könntest, den ich in diesen 20 Tagen gefunden habe, würdest du nicht mehr in diesem Leben bleiben wollen.‹ ›Was hast du gesagt?‹ ›Ich will nicht mehr in diesem Leben bleiben, ich hatte alle Möglichkeiten der Welt, ich hätte den *morro* verlassen, meine Tasche packen, meine Familie mitnehmen, weggehen können, verstehst du? Ich habe es nicht getan, weil ich dir nichts schuldig bin, im Gegenteil, ich habe dir immer Gewinn gebracht, aber jetzt bin ich in der Kirche und bleibe dort. Und ich möchte am liebsten, dass mit mir dorthin gehst.‹ Alle hörten unserem Gespräch zu und er: ›Bleib cool, ist es das, was du willst?‹ ›Das ist es.‹ ›Ok, aber du musst noch mit mir abrechnen.‹ Ich gab ihm alles, was ich ihm schuldete und ging in die Kirche. Bis heute bin ich in der Kirche.

Dann ging ich wieder zur Schule, beendete mein Gymnasium, machte eine theologische Ausbildung, besuchte ungefähr zehn Bibelkurse. [...] Dann wurde ich

beauftragt, eine kleine Kirche oben auf dem Hügel zu leiten, genau dort, wo ich als Geschäftsführer des *tráfico* gearbeitet hatte, gaben sie mir eine Kirche. Ich wurde zum Pastor geweiht. Seitdem habe ich einige Drogendealer für Jesus gewonnen, einige sind mit mir hier in der Kirche, bekennen denselben Glauben wie ich.«

Ähnlich aufgebaute Erzählungen habe ich nicht nur in zahllosen Gesprächen mit Pastoren und Missionarinnen, sondern auch in ihren Predigten immer wieder gehört. In verschiedensten Varianten drehten sie sich im Kern um die Wiedergeburt eines in der Favela lebenden Menschen, der vom Glauben abgefallen, wahlweise in die Kriminalität, die Prostitution oder das Elend abgestürzt war und am tiefsten Punkt seines Lebens in einem kathartischen Erlebnis durch ein Wunder Gottes gerettet, sprich als neuer, nun gottesfürchtiger und sich den Regeln seiner Kirche unterwerfender Mensch wiedergeboren wurde. Mit dieser ›großen Erzählung‹ missionierten die Pfingstgemeinden in den Favelas, um neue Gläubige zu finden; sie dominierte die Predigten ihrer Gottesdienste und sie prägte die wöchentlichen Rituale, in denen die Gläubigen im Angesicht ihrer religiösen Brüder und Schwestern ihr Gottesbekenntnis erneuerten und ihre Sünden beichteten. Da Bruno der erfolgreichste aller Prediger:innen war, mit denen ich gesprochen habe, ist es sicherlich kein Zufall, dass ausgerechnet seine Erzählung die unterschiedlichsten Dimensionen, die die Favela der Wiedergeborenen prägt, so überzeugend performt: die alten und die neuen Religionen, die Verführungen und die Kosten des *tráfico*, die Gewalt der Polizei, die korrupte Willkür des Staates (hier der Justiz), die Macht der Mütter, das missionarische Kalkül der Kirchen, die paradoxe Symbiose von *tráfico* und Pfingstbewegung sowie – und dies vor allem – die im Narrativ der Wiedergeburt liegende Macht, all dies hinter sich lassen und in Ruhe und Frieden leben zu können.

Mit dieser Argumentation möchte ich nicht den faktischen Wahrheitsgehalt von Brunos Erzählung anzweifeln, zumal meine Gespräche in der Mangueira diesen bestätigt haben. Vielmehr möchte ich den Blick auf die Kausalitätsketten ihrer positiven Wendungen lenken, an deren Ursprung stets ein Wunder Gottes steht: das blinde Kind wird nach der Abkehr von der ›falschen‹ Religion geheilt, die wundersame Gefängnisentlassung des Kriminellen folgt auf das Wiederfinden jenes Gottes, zu dem er als Kind gebetet hatte, die Lebensrettung des Gangsters gründet in seiner kathartischen Wiedergeburt als Gläubiger. Unterstützt von seiner pfingstgläubigen Mutter schaffte es Bruno, jenen Weg in die Kirche zu beschreiten, der als Ausstiegsoption aus dem Gangsterdasein fast alternativlos ist. Als die meisten Mitglieder seiner früheren Gang schon tot waren, stieg Bruno zu einem erfolgreichen Pastor auf. Seine Mutterkirche wiederum folgte dem bezeichnenden Kalkül, dass ein zum Pastor gewendeter Drogenboss gerade im ärmsten, von der Ökonomie und der Kultur des *comando* dominierten Areal des *morro* seine alte Autorität als ›Herrscher über den Hügel‹ in einen missionarischen Erfolg übersetzen könne.

Als charismatischer Pastor war Bruno so erfolgreich, dass er seine Gemeinde vom Hügel herab an die Hauptstraße verlagern konnte, die die Favela von einem Wohnviertel der Mittelklasse trennt. Dort konvertierte er ein reguläres Gewerbegebäude zu seiner neuen Kirche. Ihr Umzug und ihr nun formeller Charakter verschafften Brunos Gemeinde, der nun über 200 getaufte Gläubige angehörten, neue Prosperitätchancen. Denn nun gelang es Bruno, auch einkommensstarke Gruppen aus der formellen Stadt, die die Kirche im Gang-Territorium niemals betreten hätten, zu missionieren und zu Spenden zu bewegen.

Für die Pfingstbewegung, die wie beschrieben die Gut-böse-Dichotomie des urbanen Gewaltdiskurses in einen religiösen Dualismus zwischen Gott und dem Teufel übersetzt hat, symbolisiert ein zum Pastor konvertierter Drogenboss wie Bruno par excellence die Möglichkeit einer künftig zur Stadt Gottes transformierten Favela. In dieser Vorstellung wäre erst einer vollständig zur Pfingstbewegung konvertierten Favela das im Drogenkomplex symbolisierte Böse ausgetrieben, das die Bewohnerschaft seit Jahrzehnten unterdrückt.

Das »stille Vordringen« der *missionaria* Luciana

Luciana, meine letzte Protagonistin, hatte all ihre damals 50 Lebensjahre im Complexo de Manguinhos verbracht. Schon in ihrer Jugend hatte sie damit begonnen, ihren Lebensunterhalt und die Kosten ihrer Kokainsucht als Ladendiebin und als Drogenkurierin (i.O. *mula*) für das *Comando Vermelho* zu verdienen. Liiert mit einem Drogenhändler, wurde sie Mutter dreier Kinder, die sie nach dessen Ermordung alleine großzog. Ihre beiden Söhne, so erzählte Luciana (Interview 2010), seien schon in ihrer frühen Jugend der Gang beigetreten, ebenfalls süchtig geworden und hätten irgendwann damit angefangen, beim Kokainverkauf Geld zu unterschlagen. Der *dono* habe dies schließlich entdeckt und sie mit der Entscheidung konfrontiert, dass er ihre Söhne entsprechend der Regeln der Gang zum Tode verurteile. Um ihr als treuer Mitstreiterin aber einen Gefallen zu tun, habe er ihr angeboten, das Urteil nicht zu vollstrecken, wenn sie im Gegenzug ihr Haus an das *comando* abtrete.

Daraufhin obdachlos und ohne jegliche Mittel, errichtete sie auf dem Gelände der brachgefallenen Embratel-Fabrik aus gefundenen Materialien eine Hütte und begann sich im neuen Bewohnerschaftsverein von Mandela Nova zu organisieren. Wenig später erkrankte sie aber an Tuberkulose und musste mehrere Monate im Krankenhaus verbringen. Dort habe sie einen heftigen Traum durchlebt, so erzählte sie, und ihn mithilfe ihrer pfingstgläubigen Schwester als einen Ruf Gottes gedeutet. Schon in ihrer damaligen Verirrung, »müde von dieser Welt, den ganzen Vergnügungen, dem ganzen Chaos«, habe sie das Glück ihrer Schwester in der Kirche erkannt. »Und dann begann ich zu laufen, ich begann frei zu sein, begann mit dem Leben. Und wenn wir es wählen, in Ehrlichkeit mit Gott zu gehen, macht

das einen Unterschied, macht das einen Wandel, es verändern sich viele Dinge.« (Ebd.)

Sie ließ sich in der lokalen *Igreja Universal* taufen, durchlief das Ritual der »Befreiung« von Sünden und »Dämonen des Bösen« und schaffte es, ihren Drogenkonsum zu beenden sowie dem Alkohol und den geliebten Funkpartys zu entsagen. Weil sie »zu schwach im Glauben war«, habe sie sich aber schon bald wieder von der Kirche entfernt. Nach einer weiteren Leidensphase sei sie schließlich in die autonome Pfingstgemeinde von Pastor F. übergetreten, die ihr mehr zugesagt habe als die autoritäre IURD. Später wechselte sie noch einmal, diesmal zur ebenfalls unabhängigen Kirche von Pastor N. Zu dieser Zeit pflegte sie offenbar eine Liebesbeziehung mit einer alten, ebenfalls der Kirche angehörenden Freundin. Als der Pastor dies erfahren habe, habe er sie vor die Wahl gestellt, die vermeintlich sündhafte lesbische Affäre zu beenden oder die Kirche zu verlassen. Ihre als Anstifterin markierte Freundin musste aus der Gemeinde austreten.

Schließlich habe Luciana gespürt, so ihre Worte, dass sie »von Gott auserwählt« sei, selbst eine Kirche aufzubauen. Sie ging dieses Vorhaben auf eine informelle, für die Favela charakteristische Art und Weise an und verschaffte sich zunächst einen freien Platz auf der mittlerweile eng mit Hütten bestandenen Embratel-Brache (vgl. Kap. 6): »Ich sagte, hier werde ich eine Kirche machen. Und schon ging es los, bam, bam, bam. Ich kaufte Ziegel, Zement, Eisen, alles, ich bezahlte einen Maurer. Mit ein, zwei, drei Helfern habe ich in drei Monaten die Kirche gemacht. Verstehst Du? Dann weihte ich die Kirche ein, das war ein Segen.« (Interview 2010)

Luciana offenbarte sich der Öffentlichkeit nicht als Pastorin, wie es Männer in einer vergleichbaren Situation getan hätten. Sie sei dem Befehl Gottes gefolgt, sich als »Missionarin« einzubringen, also in einer Funktion, die in der pfingstkirchlichen Hierarchie einem Pastor untergeordnet war. Faktisch vollbrachte sie jedoch als Kirchenvorsteherin für ihre an die 30 Gläubigen eine im Vergleich zu allen männlichen Pastoren, mit denen ich gesprochen habe, gleichwertige Arbeit. Ihre wichtigste Aufgabe sah sie darin, Gläubige spirituell zu unterstützen und »Verirrte« aus der Drogenkriminalität herauszuholen, um sie zu bekehren und so zu retten. Wie die allermeisten der von mir interviewten Pastoren erzählte sie, dass sie als Kirchenvorsteherin nicht nur Seelen, sondern auch Leben retten könne. So habe sie einen vom *tráfico* zum Tode verurteilten zwölfjährigen Jungen in die Kirche aufgenommen und ihn so vor der Ermordung bewahrt. Heute lebe er davon, Motorräder zu reparieren.

Indem sie diese Arbeit aus Liebe tue, so Luciana (ebd.), unterscheide sie sich von vielen Pastoren, die in Mandela eine Kirche gründeten, »als wäre das ein Unternehmen«. Gleichwohl hing sie wie andere dieser unternehmerischen Pastoren ein Schild auf, das ihre Gemeinde der »berühmten *Assembleia de Deus*« zuordnete, ohne sie dort registrieren zu lassen. Unabhängig von ihrem eventuellen Business-Charakter deutete sie die hohe Zahl der Kirchen in den Mandela-Gemeinden po-

sitiv. Im Gegensatz zu all den neuen Bars oder Tanzschuppen, die zu Drogen und Geldverschwendung verführten, erführen die Menschen selbst in solchen Gotteshäusern Gutes und bekämen die Chance, sich zu »befreien« (ebd.).

Luciana errichtete ihre Kirche just auf jenem brachgefallenen Industriegelände, auf dem das Urbanisierungsprogramm PAC den Neubau einer Wohnsiedlung vorsah. Da sie zu dieser Zeit schon Vizepräsidentin des Bewohnerschaftsvereins war, der die *comunidade* im offiziellen Partizipationsverfahren von PAC repräsentierte, kannte sie diese Planungen. Sie wusste, dass die Behörden irregulär konstruierte Kirchen als Gewerbebauten registrieren und ihren Abriss entschädigen würden. Als das Areal schließlich der Neubausiedlung weichen musste, kassierte Luciana eine erhebliche Summe für den Verlust ihrer Kirche und löste sogleich ihre Gemeinde auf. Sie wechselte als einfache Gläubige zu einer Pfingstgemeinde, die zwischenzeitlich ihr Bruder gegründet hatte.

Kurz bevor die Behörden die zu entschädigenden Besitzer:innen der Abbruchhütten erfassten, bezahlte Luciana – wie auch andere Kader der Favela – Strohpersonen dafür, auf dem Gelände fünf Hütten zu errichten und behördlich registrieren zu lassen. Auf diese Weise gelangte sie an fünf der neuen Embratel-Apartments, von denen sie zum Zeitpunkt meines zweiten Interviews (2012) drei vermietete. Auf einen Schlag gehörte Luciana damit zu den sozial besser gestellten Bewohner:innen von Manguinhos. Ihren neuen sozialen Status symbolisierte der Besitz eines Autos und eines Motorrads, dessen Hubraumgröße den von Drogenbossen gefahrenen Zweirädern in nichts nachstand.

Im März 2012, zwei Jahre nach unserem ersten Interview, erzählte Luciana, sie wolle möglichst schnell aus dem weltlichen Geschäft aussteigen, um sich ganz der »Gottesarbeit« zu widmen und endlich eine richtige Pastorin zu werden: »Ich fühle, dass die Dinge dieser Welt schon nicht mehr zu mir gehören.« Sie habe die Lügen im Bewohnerschaftsverein satt, den in Wirklichkeit ganz andere Leute – gemeint war das *comando* – beherrschten, die die Vorsitzenden nach Belieben ein- oder absetzten. Sie wollte vor allem ihre Kinder »zu Jesus führen« um ihr Leben und ihre Seelen zu retten. Ihre Söhne saßen zu diesem Zeitpunkt als Drogenhändler im Gefängnis und ihre Tochter liebte »noch zu sehr das Vergnügen. Sie will mit der Konversion warten, bis sie älter ist und hält mir meinen eigenen Lebensweg als Spiegel vor.« (Interview 2012) Ihre größte Sorge sei es, so Luciana, dass es den Kindern nicht rechtzeitig gelinge, »den Weg des Todes« zu verlassen: »Um zu sterben, musst du nicht 40 Jahre alt sein, stimmt's? Man stirbt manchmal in einem Monat, in einer Woche, an einem Tag.« (Ebd.)

Zu diesem Zeitpunkt, über ein Jahr nach Fertigstellung des PAC-Wohnkomplexes, hatte Luciana eine der fünf Wohnungen, die sie sich dort angeeignet hatte, bereits zu einer neuen Kirche umgebaut. Auch dies geschah wieder auf eine irreguläre Weise, denn ein derartiger »Missbrauch« einer vom Staat zur Verfügung gestellten Wohnung verstieß gegen das Gesetz.

7.4 Die urban-religiöse Konfiguration der Wiedergeborenen-Favela

Welche allgemeineren Erkenntnisse lassen sich nun aus den beschriebenen Erscheinungs- und Verflechtungsformen einer pfingstkirchlichen Praxis im urbanen Raum der Favela ziehen?

Säkularistische Stadtforschung überwinden

Die erste Erkenntnis bezieht sich auf die Urban Studies im Allgemeinen. Beeinflusst von heute überholten Modernisierungstheorien haben diese über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg urbane Modernität mit Säkularität gleichgesetzt und dagegen religiöse Praxis als Überbleibsel ländlicher Lebensmuster gedeutet. Als die sozialwissenschaftliche Stadtforschung zur Kenntnis nehmen musste, dass die globalen Urbanisierungsprozesse der letzten Dekaden selbst die Metropolen keineswegs säkularisiert, sondern dort neue urbane Religionen hervorgebracht haben, war die Überraschung groß. Beginnend mit Mike Davis (2004) erkannten schließlich auch die kritischen Urban Studies, dass der politische Islam oder die weltweit schnellst wachsende Religion der Pfingstbewegung die urbanen Alltagskulturen insbesondere im Globalen Süden bereits erheblich transformiert hatten.

Der marxistische Blick, den Davis von außen auf die globalen ›Slums‹ richtete, verleitete ihn allerdings dazu, veränderte Weltanschauungen der Armen für die boomenden urbanen Religionen verantwortlich zu machen. Säkulare Emanzipationsbewegungen, so seine These, seien in den ›Slums‹ von fundamentalistischen religiösen Akteuren abgelöst worden. Die neue Bedeutung des Religiösen erscheint hier als Bestandteil einer »Kultur der Armut«, die sich vermeintlich dadurch erklären lasse, so kritisiert Asef Bayat (2007: 579) diese Position zu Recht, dass »Armut und ein prekäres Leben, gepaart mit Anomie und Gesetzlosigkeit die Besitzlosen dazu konditionieren, Ideologien und Bewegungen zu folgen, die Gemeinschaften der Erlösung und Unterstützung anbieten«. In der Tradition eines Vulgärmarxismus, der Religion als Opium des Volkes betrachtet, können die Gläubigen unter den urbanen Armutsmilieus lediglich als Opfer religiöser Manipulationsstrategien gedeutet werden.

Ähnlich wie Mike Davis beobachteten Nezar AlSayyad und Mejgan Massoumi (2010), dass religiöse Gruppen mit orthodoxen Ideologien in Städten weltweit an Bedeutung gewonnen haben. Sie untersuchten die Frage, ob solche Prozesse »fundamentalistische Städte« hervorbrächten, in denen radikale (polit-)religiöse Bewegungen die Macht besäßen, die Bewohnerschaft ihren normativen Kodizes zu unterwerfen. Jenseits von urbanen Zonen, in denen etwa (in Teilen von Beirut) die islamistische Hisbollah oder (in Mumbai) die hindu-nationalistische Shiv Sena den Ton angeben, wandten sie ihr Konzept der »fundamentalistischen Stadt« auch auf urbane Settings an, in denen Evangelikale stark an Bedeutung gewonnen hatten.

Aus meiner Perspektive offenbaren die hier erzählten Geschichten aus Rio de Janeiro, dass solche Ansätze der Urban Studies nicht dazu verhelfen, das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Urbanen im informellen Raum der Favela zu verstehen. Gerade marxistisch inspirierte Studien zu Religion in der Stadt neigen dazu, religiöses auf soziales oder politisches Handeln zu reduzieren. Durch diesen funktionalistischen Blick entgleitet ihnen die Religion als eigenständiges soziales Feld. Für die Anthropologin Ruth Marshall (2009: 3) manifestiert sich in solchen Ansätzen der herrschende Diskurs, wonach Modernität durch Vernunft gespeist wird und sich Vernunft und Glauben konträr gegenüberstehen. Um diesen »analytischen Reduktionismus« zu vermeiden, vertritt sie einen Forschungsansatz, der Glauben ernst nimmt und »einen analytischen Raum freimacht«, um religiöse Praktiken und Lebensweisen verstehen zu lernen. Dies könne mit den säkularistischen Vokabularien der vorherrschenden Sozialwissenschaften nicht gelingen. Auch Werner Schiffauer (2010: 27) sieht die primäre Aufgabe darin, »die Binnenperspektive der Handelnden und die Erfahrungen, die ihr zugrunde liegen, zu rekonstruieren«. Konträr zum Vorgehen von Mike Davis sollte es also zunächst darum gehen, die Programmatiken der Religionsgemeinschaften und die Praktiken der Gläubigen aus sich heraus zu verstehen, um sie kritisch reflektieren zu können.

Zugleich ist es erforderlich, den traditionellen Blick der Stadtforschung auf die Religion als etwas, das einer urbanen Lebensweise äußerlich oder gar fremd ist, zu überwinden. Denn dieser führte dazu, so argumentierte Roberto Orsi (1999: 42f.) zu Recht, dass städtische Religion nicht nur kaum erforscht ist, sondern als Widerspruch in sich gilt. Religiöse Praxis muss als integraler Teil der materiellen, sozialen und symbolischen Produktion des Städtischen erforscht und in Stadttheorie integriert werden (Kong 2001, Lanz 2014). Erst dann kann verstanden werden, wie sich Stadt und Religion gegenseitig beeinflussen, inwiefern die Stadt spezifische Formen von Religiosität hervorbringt und wie sich religiöse Praktiken und Programmatiken in den urbanen Alltag einschreiben und diesen transformieren.

Um die religiösen Alltagspraktiken der Favela in ihren sozialen und ihren imaginären Formen sowie in ihren zugleich lokalen und globalen Dimensionen erfassen zu können, bietet es sich an, den *Worlding*-Ansatz von Ananya Roy und Aihwa Ong (2011) zu Hilfe zu nehmen (vgl. Kap 1.2). Dieser dient den beiden Stadttheoretikerinnen als *framework*, um metropolitane Modernitäten weltweit zu erforschen. Sie verstehen unter *worlding* heterogene Veräumlichungspraktiken, die aus der Welt in die Stadt kommende Elemente versammeln und in veränderter Form wieder an die Welt abgeben: »Ein nicht-ideologisches Verständnis von *worlding* als situierte Alltagshandlungen identifiziert ambitionierte Praktiken, die alternative soziale Visionen und Konfigurationen – also ›Welten‹ – kreativ imaginieren und gestalten.« (Ong 2011: 12) Generell instabil und unfertig, ist ein so verstandenes *worlding* »mit der Idee von Emergenz verbunden« (ebd.). Ohne auf ein singuläres Erklärungskonzept zurückgreifen zu müssen, kann es zeigen, »wie eine urbane Si-

tuation gleichzeitig heterogen partikulär und doch irreduzibel global sein kann« (ebd.: 9).

Für die Favela lassen sich die religiösen Aspirationen und Imaginationen der Pfingstbewegten mit diesem *Worlding*-Konzept als Versuche identifizieren, eine alternative urbane Welt jenseits der real existierenden Favela zu erschaffen. Zudem greifen sie insofern auf die Ebene des Globalen aus, als sich die Identitäten der Gläubigen aus der Zugehörigkeit zu einer weltweiten religiösen Bewegung speisen. Die Pfingstbewegung selbst wiederum ist eine »globale Form« (Collier/Ong 2005: 11), die sich in soziale und kulturelle Lebensbereiche zugleich einbetten und sich wieder aus ihnen dekontextualisieren und abstrahieren kann: »Globale Formen sind in der Lage, sich an neue Umgebungen zu assimilieren, heterogene Kontexte und Objekte zu kodieren.« (Ebd.)

Entscheidend für meine Argumentation ist hier, dass es ein solches Verständnis von *worlding* ermöglicht, die Ausbreitung einer religiösen Bewegung in der Favela nicht funktionalistisch aus äußeren sozialen Zwängen ableiten und als Implantationsakt einer ›fremden‹ globalen Form deuten zu müssen. Vielmehr kann sie als im urbanen Alltag verankerte soziale Praxis untersucht werden, die mithilfe von »promiskuitiven Anleihen, schamlosen Gegenüberstellungen und strategischen Einschreibungen von disparaten Ideen, Akteuren und Praktiken aus vielen Quellen« (Ong 2011: 23) eine alternative Welt – eine gleichsam wiedergeborene Favela – jenseits der existierenden Stadt zu erschaffen sucht.

Es bleibt die Frage, wie sich die Transformationen theoretisch sinnvoll erfassen lassen, die der materielle, soziale und imaginäre Raum der Favela im Zuge der Einpflanzung einer neuartigen religiösen Ideologie und Praxis erfahren hat. Denn die Pfingstbewegung transformiert die Favela nicht in einer unidirektionalen Form, sondern manifestiert und materialisiert sich, wie die vorangegangenen Abschnitte demonstrieren, in vielfältigen und dynamischen Interaktionen und Bezugnahmen, Aneignungen und Entlehnungen. Um die Konfigurationen aus Religion und Urbanität, die sich aus solchen Prozessen herauskristallisieren, theoretisch fassen zu können, greife ich auf den *Assemblage Urbanism* zu (vgl. Farias/Bender 2010; Kap. 1.2). Dieser ermöglicht es, die komplexen Wechselwirkungen aller im urbanen Raum interagierenden Faktoren zu analysieren, ohne eindimensionale Kausalitäten konstruieren zu müssen.

Der Begriff des urbanen Gefüges (eng. *assemblage*; vgl. Deleuze/Guattari 1992: 698f.) konzipiert Stadt als multiples, dynamisches und kontingentes Objekt im Sinne eines spezifischen Nexus von Akteuren und Praktiken, Institutionen und Materialitäten, Ideen und Vorstellungen, der »nicht auf eine einzige Logik reduzierbar« ist (Collier/Ong 2005: 12). Vielmehr geht es darum, die Wechselwirkungen der alltäglichen Praktiken, Prozesse und Materialitäten, die Urbanität erzeugen, möglichst dicht zu beschreiben. Bezogen auf die Frage, »wer und was die Fähigkeit hat, die Stadt zu versammeln« (McFarlane 2011: 668), deutet der *Assemblage*-

Ansatz Macht nicht als Macht über etwas, sondern in Anlehnung an Foucault als eine Macht, etwas tun zu können (Dovey 2011: 349). Mit Gilles Deleuze entfaltet sich eine solche Macht nicht zuletzt aus einem Begehren, das als Ereignis des Werdens »dem Sein und der Identität vorausgeht« (Dovey 2010: 15; vgl. Kap. 1.2). Anstatt Herrschaftsformen in urbanen Gefügen mit übergeordneten Strukturen zu erklären, werden konkrete Prozesse untersucht, in denen sich asymmetrische Machtverhältnisse und deren Herrschaftseffekte herauschälen.

Der *Assemblage*-Ansatz eignet sich gut, um die Interaktionsformen zwischen dem Urbanen und dem Religiösen zu analysieren, wenn letzteres mit der Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer (2009: 11) als eine Vermittlungspraxis zwischen der Vorstellung und Erfahrung übernatürlicher Mächte und dem Alltag definiert wird. Denn das Konzept des Gefüges verweist auf die Beziehungen »zwischen dem Möglichen – den instabilen Strömen von Materialien und Substanzen – und dem Festgelegten – den stabilen funktionalen Strukturen –, zwischen Code und Singularität, Ausdruck und Inhalt« (Simone 2011: 357). Es fokussiert auf das *doing* und *performing* und erfasst die Potenzialitäten, die in den Ambitionen und Vorstellungskräften urbaner Religionsgemeinschaften liegen. Jenseits von real existierenden Städten imaginieren diese alternative (gottgefällige) urbane Welten und kreieren spezifische Atmosphären, um ihre Gläubigen zu affizieren und religiöse Gestimmtheiten hervorzurufen (vgl. Kap. 1.4 und Bildserie 3).

Ein solcher Ansatz bietet einen konzeptionellen Rahmen, der allen Formen der Diversität, Temporalität und Ambiguität in den Verbindungen zwischen Stadt und Religion gerecht werden kann. Ihre einzige Gesamtheit ist die der »Co-Funktionalität: Es ist eine Symbiose, eine ›Sympathie‹« (McFarlane 2011: 653). Die vielfältigen Begegnungen zwischen Stadt und Religion generieren je spezifische »urban-religiöse Konfigurationen«. Diese verstehe ich als Gefüge von materiellen, sozialen, symbolischen und sinnlichen Räumen, Prozessen, Praktiken und Erfahrungen, in denen das Religiöse und das Urbane miteinander verwoben sind und sich gegenseitig produzieren, beeinflussen und transformieren (Lanz 2014). Im vorliegenden Fall haben wir es mit der urban-religiösen Konfiguration der Favela der Wiedergeborenen zu tun.

Die Pfingstbewegung als Instrument der Emanzipation?

Die obigen Beschreibungen der pfingstlichen Präsenz im Raum der Favela offenbaren, dass deren Boom nichts Spektakuläres an sich hat. Nach drei Dekaden religiöser Transformation ist die Favela immer noch die Favela: Der »protestantischen Ethik mit ihrer moralischen Strenge und ihrem Sinn für individuelle Verantwortung« steht noch heute ein urbaner Alltag gegenüber, »der die Kontinuität mit dem Katholizismus und den Besessenheitskulten wahrh« (Birman/Leite 2000: 285). Man

kann daher für die Favela von einem »synkretistischen Pentekostalismus« sprechen, der Magie und Besessenheit auf seine Weise neu erfunden hat« (ebd.).

Die urban-religiöse Konfiguration der wiedergeborenen Favela stellt eine neuartige alltagskulturelle Konstellation dar, die das pfingstlerische Programm und die Praxis der Gläubigen ebenso tief verändert hat wie die Favela selbst. Deren materiellen, sozialen und imaginären Raum hat die Pfingstbewegung nicht radikal transformiert, aber sie hat sich in ihm eingenistet und ist heute selbstverständlicher Bestandteil seiner Alltagskulturen und seiner urbanen Atmosphären. Diesen fügt sie nicht nur ein neues Element hinzu, sondern durchdringt all ihre Ebenen: Die Pfingstbewegung interagiert mit der Materialität der irregulären Siedlungsstruktur, der räumlichen Enge und Vielfalt des Straßenlebens, dem Mangel an Infrastrukturen, dem informell und prekär erwirtschafteten Lebensunterhalt, der aufgezwungenen Selbstverwaltung jenseits gesellschaftlicher Normen, den klientelistischen Staatsinterventionen, der brutalen Dominanz der Drogenbanden und der kriminell agierenden Polizei, ja sogar mit den Funkpartys als ihrer vermeintlichen Antithese.

Im Sinne einer globalen Form erweist sich die Pfingstbewegung zunächst als roh gezimmertes Gehäuse. Dieses erhält seine konkrete Form erst infolge einer dynamischen Interaktion mit den Materialitäten und Imaginationen, den Akteuren und Praktiken der Favela, an die sie sich mit einer hohen Flexibilität anschmiegt. An diesem symbiotischen Co-Funktionieren, das die Favela pentekostalisiert und die Pfingstbewegung favelisiert hat, lassen sich die imaginären und die faktischen Potenzialitäten der *Worlding*-Praktiken aufzeigen, mit denen die Gläubigen versuchen, sich aus dem ausweglos wirkenden Ausnahmezustand der Favela zu emanzipieren.

Die religiöse Konversion verleiht oder verspricht zumindest den in der Favela lebenden Menschen eine Macht, die aus ihrem Begehren entsteht, ihr Leben und ihren Alltag fundamental zu transformieren und aus der ihnen zugeschriebenen Position der Marginalität herauszutreten. Mit AbdouMaliq Simone (2014a: 159) ist daraus eine Art »urbaner Fundamentalismus« entstanden, der »einen Raum und eine Zeit des Wunders« eröffnet. Er verleiht der Bewohnerschaft der Favela, die nur über eine zweiklassige Bürgerschaft und daher nicht über eine »Berechtigung zum Handeln« verfügt, eine »Fähigkeit zum Handeln« (ebd.). Diese Potenzialität des Wunders entfaltet sich aus einer alltäglichen *Worlding*-Praxis, mit der die Gläubigen eine zu ihrem existierenden Sozialraum alternative urbane Welt – die wiedergeborene Favela als Stadt Gottes – imaginieren und beschwören. Indem sich ihr »urbaner Fundamentalismus« auf die »Fundamente des Städtischen« (ebd.: 160) bezieht, folgt er keiner exklusiven, sondern einer demokratischen Logik. Denn Stadt, so argumentiert Simone (2011: 356) mit Jacques Rancière (2002), war immer »die Möglichkeit für diejenigen, die keinerlei Anteil haben, überhaupt irgend jemand« zu werden«.

Nezar AlSayyad und Ananya Roy (2006) haben die These vertreten, dass engagierte Gläubige in urbanen Enklaven wie der Favela, in denen »die normale Ordnung de facto suspendiert ist«, räumliche Inseln mit religiösen Regimes kreieren. Sie trügen so dazu bei, »die Stadt in verschiedene *Citizenship*-Ordnungen aufzusplitten« (ebd.: 11) und Stadtbürgerschaft zu feudalisieren. Konträr dazu folgere ich aus meinen Beobachtungen, dass pfingstchristliche Praktiken, zu denen sich in der Favela lebende Gläubige selbst ermächtigen, als deren Versuch gelesen werden sollten, ihre Markierung als »Marginalbevölkerung« zu überwinden, eine gleichberechtigte Bürgerschaft zu erlangen und so den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Ort der Peripherie zu verlassen.

Die emanzipativen Angebote der Pfingstbewegung, so offenbaren die hier zu Wort gekommenen Gläubigen, strahlen auf ein breites Spektrum der Bewohnerschaft aus. Einfachen Leuten wie Luciana bieten sie Technologien des Regierens sowie Räume, um in einem schwierigen Lebensumfeld sozial voranzukommen und Respekt und Würde zu erlangen. Angehörigen des Drogenkomplexes, die als »Marginale« (i. O. *marginais*) keine Rechte besitzen (Holston 2011), eröffnen sie wiederum eine Art Notausgang, über den sie ihrem Status als Todgeweihte entkommen können. Dessen Realitätsgehalt bezeugen konvertierte Ex-Kriminelle wie hier die Pastoren Bruno und Antonio.

Dem paternalistischen Apparat der katholischen Kirche war es dagegen seit den 1980er Jahren immer weniger gelungen, die Alltagsbedürfnisse einer prekarierten und sozial fragmentierten Favela zu bedienen oder gar zu kontrollieren. Als eine seit dem Kolonialismus den Interessen der Eliten dienende Institution hat sie jahrzehntelang dazu beigetragen, die Favela-Bevölkerung in ihrer zweitklassigen Bürgerschaft einzusperren und sie einer repressiven Assimilationsstrategie sowie einer staatlichen Willkürherrschaft auszuliefern. Spätestens mit dem Ende der kurzlebigen Theologie der Befreiung, deren Basisgemeinden sich in der Favela sozial engagiert hatten, büßte sie ihre Glaubwürdigkeit nahezu vollständig ein.

Mit Blick auf eine häufig zu beobachtende Kritik, die zur Pfingstbewegung konvertierte Ex-Katholik:innen an der »Laxheit der katholischen Lehre« üben, dürfte ein weiterer »Hauptgrund für das Wachstum evangelikaler Religionen in der begrenzten Produktion von Gouvernamentalität durch die katholische Kirche liegen« (Garmany 2010: 914). Die dramatische Abkehr der Favela vom Katholizismus ist letztlich ein doppelter Ausdruck ihres sozialen Wandels: Zum einen verweigern sich sozial aufstrebende und emanzipative Milieus, die dort rapide anwachsen, einer weiter anhaltenden Unterordnung. Die religiöse Vielfalt der Favela symbolisiert aus diesem Blickwinkel ihre Emanzipation von der paternalistischen Disziplinarmacht autoritärer (religiöser) Apparate. Zum anderen folgt die Abkehr von der katholischen Kirche einem Prozess der sozioökonomischen Prekarisierung, der immer mehr Menschen zwingt, sich mithilfe aller greifbaren Ressourcen als erfindische Arbeitskraftunternehmer:innen durchs Leben zu schlagen. Gerade ihren

oft irregulären Mikropraktiken dienen die Pfingstgemeinden, indem sie Technologien und Optionen eines selbstermächtigenden Handelns anbieten, als stützende Infrastrukturen.

Ein dramatischer Widerspruch zum emanzipativen und selbstermächtigenden Appeal der (Neo-)Pfingstbewegung ergibt sich allerdings aus ihren reaktionären gender- und sexualpolitischen Ideologien, die keinerlei Fortschritt gegenüber einem konservativen Katholizismus erkennen lassen, eher im Gegenteil. Angesprochen auf die Rolle von Frauen innerhalb der *Igreja Universal* erklärte etwa ihr Pastor J. (Interview 2011):

»Am Altar arbeitet der Bischof nur mit Männern. Es gibt keine Pastorin, keinen Missionar, nichts dergleichen. [...] Die Bibel sagt, dass der Mann das Haupt ist. Als Gott die Frau schuf, als wessen Helferin erschuf er sie da? Weil also der Mann das Haupt ist, hielt es der Bischof für das Beste, nur den Männern die Verkündigung des Wortes Gottes zu überlassen. Aber es gibt die Arbeiterinnen, die Gottes Werk tun.«

Ähnliche Aussagen durchziehen die meisten meiner Gespräche mit Pfingstgläubigen und selbst eine hochgradig autonome Kirchengründerin wie Luciana begnügte sich mit dem untergeordneten Titel der Missionarin, obwohl sie ihre Gemeinde völlig autonom führte und von ihren Gläubigen als Pastorin adressiert wurde. Auch die reaktionäre Position, die selbst vergleichsweise liberale Pfingstkirchen wie die *Assembleia de Deus* zur Homosexualität einnehmen, lässt sich an Luciana aufzeigen: Als dem Pastor ihre heimlich gelebte Liebesbeziehung zu einer Schwester im Glauben zu Ohren kam, wurde sie wie beschrieben vor die Alternative gestellt, die Beziehung zu beenden oder die Kirche zu verlassen.

Faktisch setzen die Pfingstkirchen ihren emanzipativen Verheißungen also harte ideologische Grenzen. Diese sind daher hochgradig selektiv und beziehen sich nur auf bestimmte Formen der Unterdrückung und Exklusion der Favela-Bevölkerung. Zu anderen tragen die Kirchen selbst aktiv bei, indem sie alle als sündhaft markierten sozialen, kulturellen und religiösen Praktiken diskriminieren und – teilweise gar mithilfe von Gewalt – zu unterbinden versuchen.

Das Regieren der pfingstbewegten Favela

Beleuchtet man das Einwirken der Pfingstbewegung auf die Favela im Licht der Gouvernementalitätsstudien und des Informalitätskonzepts, offenbaren sich ihre vielfältigen Facetten.

In den Religionswissenschaften hat unter anderem Ruth Marshall (2009) den Gouvernementalitätsansatz angewandt, um Regierungsformen der Pfingstbewegung zu analysieren (vgl. Kap. 1.3). Das foucaultsche Konzept des Regierens lässt sich gut auf Religion übertragen, da Gouvernementalität nicht durch »die Macht zu

herrschen« charakterisiert ist, sondern »durch die Macht zu beeinflussen, wie die Beziehung zwischen Priester und Gemeinde, die danach strebt, ein bestimmtes Set von Verhaltensweisen innerhalb der Mitglieder der Herde zu generieren, so dass z.B. die Erlösung erreicht werden kann« (Garmany 2010: 910). Auch Religion produziert Wissen, Wahrheiten und soziale Ordnungen, »die mit Gouvernamentalität und selbstregulierter Regierungsführung verbunden sind« (ebd.: 908).

Die »unternehmerischen Religionen« (Oosterbaan/Lanz 2016) der (Neo-)Pfingstbewegung haben in der Favela Organisationsformen geschaffen, die zum einen die Freiheiten des Selbstregierens und des marktwirtschaftlichen Handelns ihrer Gläubigen fördern. Zum anderen maximieren sie mithilfe der angebotenen Regierungstechniken (Verhaltenskodexe, Rituale etc.) ihre sozialen und mentalen Sicherheiten. Mit den Worten von Jean Comaroff (2009: 24) generieren die Kirchen diese Sicherheiten, indem sie die soziale Sphäre in einer ganzheitlichen Form reklamieren und ihre Gläubigen mithilfe feststehender Ordnungen und absoluter Wahrheiten »wieder ganz machen«. Sie flößen ihnen genug Normen, Regeln, Glauben, Ambitionen und Selbsttechnologien ein, um sie in die Lage zu versetzen, ihre Freiheiten in der geforderten Weise zu nutzen, das heißt sich den kirchlichen Geboten freiwillig zu unterwerfen. Denn sie lernen diese als Garanten ihrer Sicherheit und unternehmerischen Freiheit sowie im Fall des Wohlstandsevangeliums auch ihres materiellen Wohlergehens zu verstehen.

Die (Neo-)Pfingstreligion ist aus diesem Blickwinkel als Programm der Bekehrung und Erlösung sowie als Technologie des Regierens zu verstehen, um dieses kollektiv umzusetzen und in den Individuen zu verankern (vgl. Marshall 2009). Dafür bietet sie religiöse Rituale an, durch die Individuen etwa »wiedergeboren« werden und in einem permanenten »spirituellen Krieg« gegen das Böse kämpfen. Zugleich gibt sie einen präzisen Verhaltenskodex bezogen auf das Familienleben, auf Geschlechterrollen, sexuelle Orientierung, Konsumverhalten oder kulturelle Aktivitäten vor, mit dem die Gläubigen ihren Lebensalltag gestalten sollen.

Die schlingernde, erst nach mehreren Anläufen im ständigen Kampf mit sich selbst erfolgreiche Konversion von Luciana oder die imaginäre, in die Zukunft verschobene Konversion von Paulo verdeutlichen, dass jede Bekehrung zu einer Pfingstgemeinde zuallererst eine Frage des sich selbst Regierens ist. Das Ereignis der Bekehrung – die »Wiedergeburt« – verlangt einen Bruch mit dem bisherigen Lebensstil und ein extremes Bemühen um eine neue persönliche Identität. Die dafür notwendigen Techniken des Selbstregierens entfalten sich in Wechselwirkung mit den Herrschaftstechnologien der Kirchen auf der einen und der spezifischen Konstellation des Regierens der Favela auf der anderen Seite. Wie der von Gewalt durchsetzte informelle Alltag und ein pfingstreligiöses Programm, das die Favela in die religiöse Reinheit einer Stadt Gottes zu verwandeln sucht, zusammenwirken, offenbaren die Biografie von Bruno oder die Interaktionen zwischen Pastor Antonio und Gangsterboss Paulo. Zwar muss der pfingstlerische Anspruch einer »tota-

len Rückgewinnung der sozialen Sphäre« (Comaroff 2009: 24) im Ganzen zwangsläufig scheitern. Gleichwohl zeitigt er selbst bei Bossen der Drogengang Subjektivierungseffekte und zeigt Selbsttechnologien auf, mit deren Hilfe sie als Gläubige »wiedergeboren« werden können, um sich so gleichsam neu zu erschaffen.

Bezogen auf kirchliche Strategien des Regierens ist Lucianas Wechsel von der *Igreja Universal* zu einer autonomen Gemeinde unter dem Schirm der *Assembleia de Deus* interessant. Die Organisationsform der autoritär regierten *Igreja Universal* ist jener der katholischen Kirche am ähnlichsten. Die Zentrale gründet lokale Gemeinden entlang eines strategischen Plans und setzt ihre Pastoren, die im Gegensatz zu autonomen Laienpriestern eine Ausbildung durchlaufen müssen, ein oder zieht sie wieder ab. Alle Gemeindeaktivitäten kontrolliert sie mit einem besonderen Augenmerk auf ein hohes Spendenaufkommen (vgl. Almeida 2009). Die Möglichkeit, Gemeinden autonom zu gründen und sich aus eigener Kraft zum Pastor zu entwickeln, bietet nur die dezentral organisierte *Assembleia de Deus*.

Zugleich verkörpert vor allem die *Igreja Universal* die Programmatik eines Gotteswunders, das einen Menschen durch seine Konversion von »bösen« Kräften befreien kann (vgl. Birman 2011). »Die *Igreja Universal* ist eine Art Krankenhaus, man könnte sie als spirituelles Krankenhaus bezeichnen«, so brachte ihr Pastor E. (Interview 2012) die hohe Bedürftigkeit jener Menschen auf den Punkt, die im Versprechen auf ein sie rettendes Wunder dort Zuflucht suchen. Auch Luciana half dieses »Gotteswunder« während ihrer Konversionsphase dabei, mit ihrem bisherigen Alltag zu brechen. Als ihr Glauben gefestigt war, wechselte sie zu einer freien Kirche unter dem Schirm der *Assembleia de Deus*, um sich als Glaubensunternehmerin autonom entfalten und die ökonomischen Möglichkeiten in Anspruch nehmen zu können, die die Pfingstbewegung den Konvertierten eröffnet. Sie nutzte die in der Favela verfügbare Option, ohne jegliche Ressourcen eine Kirche zu gründen, indem sie auf einem besetzten Stück Land ein rudimentäres Gebäude errichtete, dafür einen Namen erfand und ihre Zugehörigkeit zur *Assembleia de Deus* fingierte.

Lucianas Beispiel zeigt exemplarisch, dass die Operationen der Pfingstbewegung ebenso informell sind wie andere Praktiken, die die Favela charakterisieren. Vor allem das Ökonomie und Religion verschmelzende Wohlstandsevangelium fügt sich nahtlos in die Regierungskonstellation der Favela ein. Diese hat ihre Bewohnerschaft schon immer dazu gezwungen, ihren Lebensunterhalt mithilfe einer flexiblen Kombination aller verfügbaren Optionen selbstunternehmerisch zu verdienen. Die in Kapitel 1.6 diskutierte Doppelbedeutung von Informalität im Spannungsfeld zwischen einer urbanen Praxis marginalisierter Menschen und einem staatlich produzierten Herrschaftsverhältnis ist auch hilfreich, um die Interaktionsformen zwischen Religion und Urbanität zu verstehen. Denn im Schatten von irregulär und gewaltsam regierenden Staatsapparaten generierte ein »stilles Vordringen« der einfachen Leute (Bayat 2012; vgl. Kap. 2.6) eine urbane *Selfmade*-Religion, die den *Selfmade*-Urbanismus der Favela spiegelt. Während etwa der Staat

für Drogenkriminelle lediglich in Form einer mörderischen Polizei existiert, die sie zu »bloßem Leben« (Giorgio Agamben) verdammt, ermöglicht es ihnen die informelle Flexibilität einiger Kirchen, mit ihnen zu kooperieren, ohne sofort ihr kriminelles Geschäft aufgeben zu müssen. Dies widerspricht zwar staatlichen Gesetzen und den pfingstreligiösen Programmen, die Gangster als Ausbund des Teufels markieren, eröffnet diesen aber eine Zukunftsoption.

Ebenso wie die weltlichen, lassen sich die religiösen Strategien einfacher Leute als Facetten eines »stillen Vordringens« im Sinne von Asef Bayats Informalitätskonzept beleuchten. So versuchte Luciana in ihren autonomen Anstrengungen stets, soziale Güter und Optionen zu erlangen, um der Armut entfliehen und in Würde leben zu können. Im »weltlichen Feld« verschafften ihr die Arbeit für den *tráfico*, ihr Engagement im Bewohnerschaftsverein oder ihr Erschwindeln von fünf staatlich errichteten Apartments solche Optionen. Auf dem »religiösen Feld« bildete die pfingstreligiöse Konversion und ihr »Befreiungsritual«, mit deren Hilfe sie von Sucht und Drogenökonomie loskam, den entscheidenden biografischen Bruch auf dem Weg zu einem würdevollen Leben. Ihre Selbsternennung zur Missionarin, das nicht registrierte Betreiben und der illegale Bau einer Kirche sowie der Erhalt einer staatlichen Entschädigung für ihren Abriss eröffneten ihr gesellschaftlichen Respekt, materielle Ressourcen und so eine Option für eine gute Zukunft.

Einige der Handlungsfelder ihres stillen Vordringens ergaben sich für Luciana aus der informellen Implementation der PAC-Vorhabens durch korrupte Staatsakteure, die heimlich mit der organisierten Kriminalität kooperierten. Indem diese Informalität des Staates eine illegitime Ordnung reproduziert hat, erzeugte sie zugleich eine moralische Motivation dafür, »aus dem weltlichen Geschäft« auszuweichen, um sich ganz der Kirche zu widmen. Einen weiteren Grund dafür lieferten Luciana die offiziellen Repräsentant:innen der Bewohnerschaft, die sich entgegen aller ethischen Normen der Favela auf Kosten der Mittellosen bereichert haben und dabei von den zuständigen Behörden gedeckt oder gar gestützt wurden.

Die Existenz und Praxis der (Neo-)Pfingstkirchen erweitern für die Bewohnerschaft der Favela so die alltägliche Palette von verfügbaren Möglichkeiten, um ein würdiges und sicheres Leben erreichen zu können. Indem Gläubige ihre informelle Lebensweise und ihr »stilles Vordringen« vom weltlichen auf das religiöse Feld ausweiten, verschränken sie ihre religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Praktiken. Hier erweist sich, wie wenig stichhaltig Mike Davis' (2004) Annahme ist, veränderte Weltanschauungen der Armen seien für den Kirchenboom verantwortlich. Was Asef Bayat (2011) für Städte des Nahen Ostens beschrieben hat, gilt auch hier: Da sich die Armen ideologische Begründungen für ihre Handlungen gar nicht leisten können, binden sie sich an Akteure, die sie in ihren Alltagsbedürfnissen am effektivsten unterstützen. Und dies sind in der gegenwärtigen Favela die Pfingstkirchen mehr als andere Institutionen.

Ein maßgeblicher Faktor für den Erfolg der Pfingstbewegung scheint darin zu liegen, dass sie im Gegensatz zum Katholizismus keine paternalistische Fürsorge für Arme bietet. Sie eröffnet diesen vielmehr Optionen der Selbstermächtigung und Autonomie und lässt es nicht nur zu, dass sie ihre religiöse mit ihrer ökonomischen *agency* verschmelzen, sondern fördert es geradezu – dies allerdings zum Preis ihrer Unterwerfung unter rigide moralische Alltagsanweisungen. Viele in der Favela lebende Menschen, mit denen ich gesprochen habe, sprachen selbst Pastoren, die vermeintlich rein unternehmerische Ziele verfolgten, moralische Legitimität zu, solange sie ihre Gläubigen, von deren Spenden sie sich ernährten, »Gutes erleben« ließen und sie von weltlichen Verführungen und Pressionen »befreiten«, wie es Luciana ausdrückte. Dies galt etwa im Fall der das Seelenheil an Drogensoldaten »verstärkenden« »Gott-antwortet-mit-Feuer«-Kirche. Gerade die Zuwendung, die solche Pfingstgemeinden süchtigen und kriminellen Menschen angedeihen ließen, ist hier bedeutsam, denn sie wies ihnen einen imaginären und auch realen Ausweg aus der ihr Leben beherrschenden Gewaltspirale.

Nicht erhärten lässt sich hingegen Mike Davis' These, dass religiöse Organisationsformen säkular-politische abgelöst hätten. Denn »Politiken des Protests« (Bayat 2004) hatten in den »*political societies*« (Chatterjee 2004) der Favelas schon vor der Ausbreitung der Pfingstbewegung meist nur dann um sich gegriffen, wenn sie durch staatliche Räumungspläne in ihrer Existenz bedroht waren. In die fortwährenden »Politiken der Wiedergutmachung« (Bayat 2004) hingegen, also in das Bündel der von Verhandlungen bis zu illegalen Trickereien reichenden Strategien, um dem Staat Ressourcen und Rechte abzurufen, waren Pfingstgläubige ebenso involviert wie nicht konvertierte Ortsansässige. Bezeichnenderweise gehörten in den Mandela-Gemeinden neben Luciana auch andere führende Aktivist:innen lokalen Pfingstgemeinden an. Nicht die Kirchen haben die politische Schlagkraft und die Autonomie der Bewohnerschaftsvereine untergraben, sondern die erfolgreichen Kooptationsstrategien des Staates sowie ihre Unterwerfung durch den *tráfico*.

Das bisher Gesagte bedeutet nun nicht, dass religiöse Konversion und Praxis auf eine utilitaristische Absicht, sein weltliches Auskommen zu verbessern, reduziert werden können. Vielmehr offenbaren meine Beobachtungen, dass die Effekte der (Neo-)Pfingstkirchen auf den Alltag ihrer Gläubigen von religiösen Erfahrungen nicht getrennt werden können. So konnten Bruno oder Luciana die für ihren biografischen Bruch erforderliche Disziplin nur aufbringen, weil sie körperlich mit all ihren Sinnen einen Ruf Gottes wahrnahmen, dem sie nicht widerstehen konnten. Das Gemeinschaftsritual der »Befreiung«, welches das Gottesbekenntnis vor den »Brüdern und Schwestern« immer wieder erneuert, verankert diesen Bruch im Alltag der Konvertierten. Alle Gläubigen und Pastoren, mit denen ich gesprochen habe, begründeten ihre Lebensweise damit, von Gott berufen zu sein, Gottes Entscheidungen zu folgen oder dadurch Befreiung und Liebe zu erfahren. Auch ihre

stetigen Bemühungen, eigene Familienmitglieder, Befreundete oder die Nachbarschaft zu missionieren, schienen im festen Glauben verankert, nur so ihre Seelen retten und ihnen ein würdevolles Leben ermöglichen zu können.

Favela der Wiedergeborenen, aber keine wiedergeborene Favela

Konvertierte Gläubige durchlaufen aus der Sicht der Pfingstbewegten einen Subjektivierungsprozess, der sie als neue Menschen erschafft. Zugleich knüpfen die Kirchen jede individuelle Konversion an das ›heilige Ziel‹, schrittweise auch die Favela als Ganze in einen neuartigen Raum, eine gleichsam spirituell purifizierte Stadt Gottes zu transformieren. Nicht nur die den Glauben Suchenden sollen so wiedergeboren werden, sondern auch ihr gemeinschaftlicher sozialer Raum, den sie als teuflisches urbanes Chaos erleben und diskursiv konstruieren.

Raum ist dabei durchaus geographisch zu verstehen. Denn es ist das aus Sicht der Gläubigen von Gewalt, Kriminalität und moralischer Verkommenheit gezeichnete Territorium der Favela, das die Kirchen als paradigmatisches Schlachtfeld im spirituellen Krieg zwischen Gott und Teufel definieren. Daher versuchen sie alles, um die Favela in einen gottgefälligen Raum und in eine ihre Bewohnerschaft religiös affizierende urbane Atmosphäre zu verwandeln: Ihre »Kreuzzüge« missionieren in den Straßen, ihre Predigten und Rituale verankern die Ideen der teuflischen Beherrschung und der spirituellen Purifizierung der Favela diskursiv und imaginär in den Gläubigen. Betend ›erobern‹ sie Drogenverkaufsstellen, deren ›Soldaten‹ Gläubige nicht antasten wollen, gewaltsam vertreiben sie afrobrasilianische Religionen, die ihnen als diabolische Erscheinungen gelten. Sie konvertieren Wohnungen oder Kneipen zu Kirchen, markieren Mauern und Wände mit ihren Gottesbotschaften, beschallen öffentliche Räume mit einem ›heiligen‹ Gospel sowie dem Sound der Gottesdienste, Predigten und Befreiungsrituale.

In seiner Gesamtheit muss das Regierungsprogramm einer totalitären Reklamation der sozialen Sphäre der Favela zwangsläufig scheitern. Dies zeigt sich schon daran, dass das dort etablierte Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdregieren immer wieder neu justiert werden muss. Um sich in der Favela durchsetzen zu können, mussten sich die Pfingstkirchen an ihre Alltagsgebräuche anpassen, indem sie allzu konservative Kleiderordnungen aufzuweichen oder temporäre ›Sündenphasen‹ zu dulden begannen. Dem Konzept der Konversion als radikaler Wiedergeburt, die einen »Status aparte« (Oosterbaan 2009: 63) jenseits der alltäglichen Probleme und Konflikte der Favela garantiert, widersprechen solche Aufweichungen ebenso diametral wie das oben aufgezeigte Verwischen der Grenzen zwischen Kirchen und Kriminellen.

Die von ihren Programmen weit abweichenden Regierungsmuster der Pfingstkirchen transformieren den gewachsenen Charakter des informellen, selbstregulierten und prekären Raumes der Favela also nicht fundamental, sondern spiegeln

ihn lediglich. Somit steht jede real existierende ›Favela der Wiedergeborenen‹ in einem fundamentalen Widerspruch zu einer als Stadt Gottes ›wiedergeborenen Favela‹, die den Gläubigen nun schon seit mehreren Dekaden verheißen wird. Da sich diese im Alltag drastisch ins Auge springende Kluft nirgendwo zu schließen scheint, müssen die Pfingstgemeinden sie permanent rituell und diskursiv bearbeiten, damit sie ihr Wiedergeburtstnarrativ nicht zerstört. Sie müssen also ihre Gläubigen anrufen, tiefer zu glauben, sich härter anzustrengen, mehr zu spenden, sich noch vollständiger Gottes Geboten zu unterwerfen, um das gemeinsame Ziel einer Transformation der Favela in eine Stadt Gottes doch noch erreichen zu können.

Wie sich eine real existierende Favela der Wiedergeborenen konkret ausprägt, wird wesentlich durch die jeweilige An- und Abwesenheitsform des Staates beeinflusst. Als willkürlich und autoritär herrschender Souverän, der der Bewohnerschaft der Favela noch immer eine nur zweitklassige Bürgerschaft zugesteht oder sie gar zu »bloßem Leben« verdammt und sie darüber hinaus den prekarisierenden und gemeinschaftszersplitternden Effekten einer spätkapitalistischen Urbanität aussetzt, markiert er das Aktionsfeld, auf dem sich die selbstgestaltete Religiosität entfaltet. Aus diesem Blickwinkel könnte die real existierende Favela der Wiedergeborenen auch als avantgardistisches Laboratorium einer neoliberalen Armutsbekämpfung durch Selbstdisziplinierung und ›Ich-AG‹-Unternehmertum gelesen werden; ihr Ressourcen entlang religiöser Bekenntnisse verteilendes Solidaritätsmodell als Produkt einer gruppenegoistischen Kalkulation; und ihre zu Pfingstgläubigen konvertierten Gangster, Ortsvorsitzenden und Seelenheilverkäufer:innen als soziale Prototypen eines neofeudalistischen, von rechtsstaatlichen Normen und dem Prinzip gleicher Bürgerrechte befreiten Stadtmodells.

Gleichwohl entfaltet dieses Programm nach wie vor starke Wirkungen im Sinne der Kirchen auf die Subjekte und die Gesellschaft der Favela. Denn für ihre Bewohnerschaft bieten die pfingstchristlichen Religionsformen trotz ihres offensichtlichen Scheiterns im Ganzen allerlei Instrumente und Techniken an, um aus der sie seit jeher unterdrückenden Konstellation des Regierens der Favela das maximal Erreichbare herauszuholen. Sie geben im urbanen Alltag verwertbare Antworten auf die existenziellen Dimensionen der Gewalt und des herrschenden Ausnahmezustands. Den opaken, klientelistischen und korrupten Formen einer selektiven staatlichen An- und Abwesenheit begegnen sie mit eindeutigen Gut-böse-Dichotomien. Im Spannungsfeld zwischen der Tradition des kollektiven Selbstregierens und dessen Instrumentalisierung durch ein staatliches »Regieren durch Community« bringt die unternehmerische Religion zudem neuartige spirituelle Ökonomien hervor. All dies ermächtigt die Bewohnerschaft dazu, Religion, Ökonomie und unternehmerisches Selbstregieren im urbanen Alltag auf eine gewinnbringende Art und Weise zu verbinden und versetzt sie in die Lage, materielle, spirituelle und soziale Bedürfnisse gleichermaßen zu bedienen. Gerade die Selbsttech-

nologien, die sie in der Auseinandersetzung mit den auf sie einwirkenden Herrschaftstechnologien historisch erarbeitet haben, ermöglichen es den in der Favela lebenden Menschen, ihre Religiosität ebenso wie ihre urbanen Lebensräume als souveräne Subjekte selbst zu gestalten.

Epilog: ... in Zeiten der Pandemie

Im März 2020, als meine Literaturrecherchen und empirischen Analysen lange abgeschlossen waren, erreichten mich erste Nachrichten über die Ankunft der Covid-19-Pandemie in Rio de Janeiro. Ihr erster, von der Landesregierung offiziell bestätigter Todesfall traf symbolischer Weise eine Schwarze Hausangestellte in Leblon, einer der reichsten Zonen der Stadt. Ihre Arbeitgeberin war positiv getestet von einer Venedig-Reise zurückgekehrt und hatte ihre »*empregada*« angesteckt, weil sie ihr die Infektion verschwieg.

Kurze Zeit später, ausgerechnet als ich dabei war, die Buchpassagen über die musikalischen Subkulturen der Favela fertigzustellen (siehe Kap. 4), brachte ihr politisch einflussreichster Protagonist, der Rapper MV Bill, zwei Songs mit den selbst erklärenden Titeln *Quarantena* und *Isolamento* heraus:

»Die Ordnung des Planeten, soziale Isolation/Es ist wichtig für das Überleben/Setze das Gefühl der Dringlichkeit in die Praxis um/um der ärmsten Bevölkerung zu helfen/Zu Hause im Opfer, in der Hoffnung, dass es noch etwas zu essen gibt/am nächsten Tag/An einem Ort, in den zehn reinpassen, leben manchmal mehr als 20/Sie müssen raus zur Arbeit/auch wenn Sie die Empfehlung kennen/zu Hause zu bleiben und die Zirkulation zu reduzieren/Das kann nicht jeder [...]/also nicht polarisieren, sondern wertschätzen/Für Menschen, die ohne Rücksicht auf ihre Krise arbeiten/ist es notwendig, einen Plan aufzustellen, um sie zu retten/und nicht einen Plan auszudenken, um sie zu töten/Ich weiß, wie wichtig es ist, das Land am Laufen zu halten/um die Wirtschaft nicht völlig kaputt zu machen/Aber das lässt sich machen, ohne einen Haufen Leichen in der Peripherie zu hinterlassen/Man braucht Balance, Verantwortlichkeit/um mit Ruhe die richtige Vision durchzuziehen/Für die, die zu Hause geblieben sind, mein Dank/Für die, die raus müssen, führt das Hygieneverfahren durch/Verwendet auch die Maske/anderthalb Meter Abstand zum eigenen Wohl/Notfallzahlungen für informell Schuftende/Antizipation, damit die Krankenhäuser nicht überfüllt werden/Noch was/Ignoriert Idioten, hört auf Fachleute/Autoritäten auf diesem Gebiet, Infektiologen/Eine neue Realität, die sich aufgedrängt hat/jetzt auseinanderrücken und später umarmen/Ich bin zu Hause/die Ideen im Kopf laufen heiß/Wir sind gefangen, der

Gedanke beflügelt/den Geist beschäftigen, um nicht verrückt zu werden/Zu Hause bleiben/ein Alptraum/den wir wach träumen.« (Auszug aus dem Song *Isolamento* von MV Bill aus dem Jahr 2020)

Da die rechtsradikalen Regierungschefs von Brasilien und dem Bundesland Rio de Janeiro Covid-19 zu einer »kleinen Grippe« – so Präsident Bolsonaro – verharmlosten, wollte MV Bill mit beiden Songs ihre Verantwortungslosigkeit bloßlegen und zugleich der grassierenden Unwissenheit über die Gefährlichkeit der Pandemie entgegenwirken, so erzählte er in einem Interview (Noticias de Santa Catarina, 24.05.2020). Denn in seinem Wohnort Cidade de Deus habe er sehr schnell Freunde an das Virus verloren. Beide im besten Sinne aufklärerischen Hip-Hop-Songs informieren nicht nur über die tödlichen Gefahren der Pandemie und die medizinisch gebotenen Verhaltensweisen im Umgang mit ihr. Sie verweisen auch auf soziomaterielle Bedingungen der Favela, die übliche Maßnahmen zur Eindämmung des Virus wie das Einhalten sozialer Distanz oder das Zuhause bleiben erschweren oder gar unmöglich machen. MV Bills Songtexte benennen so die existenziellen Bedrohungen, die für die Bewohnerschaft der Favela mit der Pandemie einhergehen und plädieren für Solidarität und eine sie unterstützende Politik.

Die abgrundtiefe Kluft, die sich im Verlauf der Pandemie zwischen den Machttechnologien der staatlichen Apparate und den Formen der kollektiven Selbststeuerung etabliert hat, verdichtet wie ein Brennglas die jahrzehntelangen Regierungsmuster der Favela, die ich in diesem Buch analysiert habe. Zurecht sprechen brasilianische Intellektuelle (etwa Fernandes u.a. 2020, Bardi u.a. 2020, Costa u.a. 2020) bezogen auf einen zynischen Staatsapparat, der seine in der Pandemie am stärksten gefährdeten Bürger:innen im Stich ließ, mit Achille Mbembe (2011: 63) von der »Nekropolitik« einer Souveränität, die sich »durch die Macht und die Fähigkeit ausdrückt, zu bestimmen, wer leben wird und wer sterben muss«.

Im Verlauf des Jahres 2020 publizierte das *Observatório de Favelas* (vgl. Prolog) eine Reihe von zehn Heften, in denen die territoriale Ausbreitung des Virus innerhalb von Rio de Janeiro kartiert und mit sozialen Verhältnissen abgeglichen wurde. Zugleich nahmen sie die Selbsthilfe-Initiativen in den Blick, die in Reaktion auf die fehlenden öffentlichen Infrastrukturen und die staatliche Ignoranz in den Favelas entstanden sind. Alle dabei erfassten Strukturen, Handlungsmuster und Akteure spiegeln nicht nur beispielhaft die in diesem Buch beschriebenen Paradoxien der Favela als einem urbanen Raum, der zugleich für gesellschaftliche Verbannung und kollektive Selbstkonstruktion steht, sowie die Machttechnologien, durch die er beherrscht und regiert wird. Sie veranschaulichen zudem die in der Geschichte ihrer kollektiven Selbststeuerungsformen liegenden Potenziale für den Aufbau einer solidarischeren Stadt, die ihre gesamte Bürgerschaft mit gleichen Rechten ausstattet.

Auch mit fortschreitender Pandemie trug die staatliche Präsenz in den Favelas im Wesentlichen das Antlitz gewaltsamer Polizei-Invasionen. »Im Gegensatz zu Verbrechen wie Morden und Raubüberfällen stiegen die polizeilichen Tötungen in Rio de Janeiro im April, als der Staat bereits durch das neuartige Corona-Virus motivierte soziale Isolationsmaßnahmen erlassen hatte, stark an. Es gab 177 Todesfälle als Folge von staatlichen Interventionen, das sind 43 Prozent mehr als im gleichen Monat des Vorjahres«, schrieb Brasiliens führende bürgerliche Tageszeitung *Folha de São Paulo* am 26. Mai 2020. Die exzessive Polizeigewalt in den unter Lockdown-Maßnahmen stehenden Favelas nahm derart drastische Ausmaße an, dass Brasiliens Oberster Gerichtshof Rios Landesregierung Anfang Juni anwies, Polizeieinsätze in den Favelas auszusetzen. Dieser Erlass senkte die Zahl der Toten infolge von polizeilichen Operationen auf einen Schlag um 70 Prozent und dies bezeichnenderweise ohne zugleich die Anzahl schwerer Verbrechen zu erhöhen. Gleichwohl tötete die »unaufhörliche Gewaltmaschinerie« der Polizei, so die Stadtsoziologin Silvia Ramos (2021), bis Ende des Jahres 1239 Personen. 86 Prozent von ihnen waren Schwarze Menschen und die meisten lebten in der Favela.

Die Ansteckungs- und schließlich auch die Todeszahlen des Virus breiteten sich von den reichen Vierteln, in die er durch weltreisende Oberschichten zuerst getragen wurde, schnell in die am stärksten benachteiligten urbanen Zonen aus, deren Bewohnerschaft sich am wenigsten davor schützen konnte. Denn lediglich elf der 1019 Favelas, die in Rio etwa 22 Prozent des urbanen Territoriums ausmachen, so das *Observatório de Favelas* (Braga u.a. 2020), verfügen in ihrem Umkreis über Basisgesundheitsstationen. Die sozialgeografischen Kartierungen des *Observatório* zeigen bezogen auf Rios segregierte Räume frappierende Korrelationen zwischen Sozialdaten und Hautfarbe sowie Ansteckungszahlen und Virusopfern. Während etwa die Letalitätsraten von offiziell registrierten Covid-19-Erkrankten in den wohlhabenden und weit überwiegend »weißen« Vierteln Leblon und Botafogo bei drei bzw. sieben Prozent lagen, waren es in den mehrheitlich von Schwarzen Menschen bewohnten Favela-Komplexen Maré und Cidade de Deus 33 bzw. 42 Prozent (Teixeira u.a. 2020, Fernandes u.a. 2020). Starben in den wohlhabenden Zonen vor allem alte Menschen, spielte das Lebensalter in den Favelas dafür kaum eine Rolle. Allein die Tatsache, dass in ganz Rio de Janeiro Schwarze Männer in ihrem sechsten Lebensjahrzehnt, die weit überwiegend in Favelas leben und mehrheitlich einer prekären informellen Arbeit nachzugehen gezwungen sind, dem Virus am häufigsten zum Opfer fielen, verweist auf einen tief in die Stadtgesellschaft eingeschriebenen strukturellen Rassismus (Barbosa, Karoline u.a. 2020).

»Wir sind mit einem erschreckenden Bild konfrontiert, das die sozialen Ungleichheiten in der Stadt Rio de Janeiro noch verschlimmert, indem es soziale Gruppen und Territorien an den Scheideweg zwischen Krankheit und Tod stellt.« (Barbosa/Teixeira/Braga 2020: 9) Dabei füge die Pandemie, so das *Observatório*, den Ungleichheiten in der sozialen Produktion des urbanen Raums noch »die Bru-

talität der Verletzung des Rechts auf Leben hinzu« (ebd.). Eine in Kooperation mit der Hip-Hop-Organisation CUFA erstellte quantitative Studie (DataFavela 2020) über die pandemiebedingte (Über-)Lebenssituation der brasilianischen Favela-Bevölkerung ergab, dass 80 Prozent ihrer Familien mit weniger als der Hälfte des Einkommens auskommen mussten, das sie vor der Pandemie zur Verfügung hatten. Zwei Drittel von ihnen verfügten über keinerlei finanzielle Reserven, acht von zehn Familien hätten ohne Lebensmittelspenden nicht genug zu essen gehabt. Gleichwohl hat kaum mehr als jede zweite Familie eine beantragte Nothilfe, die der Staat in minimaler Höhe für informell Arbeitende gewährte, tatsächlich erhalten.

Die staatlichen Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie und ihrer verheerenden sozialen Effekte bildeten diese Ungleichheiten und besonderen Probleme der Favela in keiner Weise ab. Vielmehr erließen die Behörden auch dort nur allgemeine Isolations- und Quarantänegebote und ignorierten ihre existenzbedrohenden Wirkungen auf Menschen, deren Lebensunterhalt von täglichen Einnahmen aus informellen Ökonomien abhängen. Politische Handlungsvorschläge u.a. des *Observatório de Favelas* (Barbosa/Teixeira/Braga 2020: 10), die von der Ausweitung gesundheitlicher Infrastrukturen über das Errichten von Feldkrankenhäusern und betreuten Wohnräumen bis hin zu ernährungssichernden und solidaritätsstärkenden Maßnahmen reichten, wurden von staatlichen Akteuren ignoriert.

Vielmehr ergaben Nachforschungen des *Observatório* (Teixeira u.a. 2020), dass Rios Regierung selbst während der Pandemie eine neoliberale Kahlschlagpolitik fortsetzte, in deren Folge innerhalb von nur zwei Jahren über 500 öffentliche Gesundheitsfachleute entlassen wurden und deren Maßnahmen die gesundheitliche Versorgung für über 700.000 darauf angewiesene Menschen dramatisch ausdünneten. Generell wiederholt sich im staatlichen Umgang mit der Pandemie eine seit der Konsolidierung der Favela im frühen 20. Jahrhundert zu beobachtende Machttechnologie, urbane Epidemien, die sich dort wegen der notdürftigen Wasser- und Abwasserinfrastrukturen und der beengten räumlichen Bedingungen schneller ausbreiten, für autoritäre, stigmatisierende und Lebensräume zerstörende Interventionen des Staates zu instrumentalisieren.

Wie seit jeher in der Geschichte der Favela zwang die staatliche Ignoranz gegenüber den dortigen Lebensbedingungen ihre Bewohnerschaft dazu, sich durch kollektive Organisation selbst zu helfen, um existenzielle Krisensituationen konfrontieren zu können. Darin offenbart sich der erzwungene Ausweg einer »Logik des ›wir für uns‹, nicht als totes Wort, sondern als tägliche Praxis der Erfindung einer Welt, in der das Leben gelebt werden kann« (Fernandes u.a. 2020: 4). Auch im Umgang mit der Pandemie traten so alle der im Buch beschriebenen Akteurstypen, die das Regieren der Favela seit Jahrzehnten prägen, auf den Plan: die kriminellen Milizen und Drogengangs, die nach dem Scheitern der gewaltarmen Befriedungsstrategie der frühen 2010er Jahre wieder über ihre Territorien herrschen; die sozialen Netzwerke und Initiativen der Bewohnerschaft, deren kollektive Selbsthil-

feformen bis zur Gründung der Favelas vor weit über einem Jahrhundert zurückreichen; und schließlich die seit den 1990er Jahren in Strukturen eines »Regierens durch Community« (Rose 2000) integrierten nichtstaatlichen Organisationen.

Bereits im März 2020 verbreiteten sich in bürgerlichen Medien – zunächst in Rio und wenig später auch weltweit – Berichte, wonach einige der die Favelas beherrschenden Drogengangs im Vakuum der staatlichen Verantwortungslosigkeit eigene Maßnahmen verordnet hatten, um das Virus einzudämmen. Sie sprachen »starke Empfehlungen für eine soziale Isolierung« aus, so drückten es Fernandes u.a. (2020: 4) aus, und verboten es faktisch, sich innerhalb der Favelas auf Straßen und Wegen aufzuhalten. So bestreifte die herrschende Gang in Acari, einer der ärmsten Siedlungen der Stadt, mit Lautsprecherwagen die Straßen, gab Parameter für die verhängte Ausgangssperre einschließlich ihrer Ausnahmen durch, überwachte ihre Einhaltung und stieß (tödliche) Drohungen für etwaige Verletzungen aus. Auch aus sehr großen Favela-Komplexen wie der Rocinha oder der Cidade de Deus wurde berichtet, dass die Drogengangs u.a. per WhatsApp-Nachrichten Ausgangssperren und Maskenpflicht verhängt und für deren Nichtbeachtung die »Todesstrafe« angekündigt hätten. Der Neuen Zürcher Zeitung (24.03.2020) zufolge versah das *Comando Vermelho* in der Rocinha einen entsprechenden Aufruf über die sozialen Netzwerke mit der Begründung, »wir wollen das Beste für die Bevölkerung. Wenn die Regierung unfähig ist, das Problem zu lösen, tut es das organisierte Verbrechen« (siehe auch Süddeutsche Zeitung, 02.04.2020). Die auf der Androhung und dem Vollzug tödlicher Gewalt gründende Herrschaft der Gangs teilte jedoch mit den Staatsapparaten die pandemische »Nekropolitik« einer sich durch die Bestimmung darüber, »wer leben wird und wer sterben muss« (Mbembe 2011: 63) ausdrückenden Souveränität.

Im Einklang mit einem neuartigen Favela-Aktivismus, der sich seit dem frühen 21. Jahrhundert ausgebreitet hatte (vgl. Kap. 3.3), verhielt sich das Gros der die Pandemie bekämpfenden Selbsthilfe-Netzwerke jedoch konträr zu den traditionell autoritären und gewaltbasierten Herrschaftsmustern des Staates oder der Gangs. Drei Viertel der 151 Initiativen zum Kampf gegen die Pandemie, die das *Observatório de Favelas* (Barbosa/Braga u.a. 2020: 9) in ganz Rio gezählt hat, stammten aus der Favela oder agierten dort und die allermeisten von ihnen arbeiteten ausschließlich mit Spenden. Gerade in den stärksten betroffenen urbanen Peripherien, die »am wenigsten durch Maßnahmen der Behörden geschützt sind, sehen wir diese Netzwerke der solidarischen Hilfe, des Austauschs und des Zusammenlebens wachsen und sich vervielfältigen« (ebd.).

Über die Hälfte dieser »Organisationen, Kollektive und Notfronten« (Barbosa/Teixeira/Braga/Carvalho 2020: 9) sammelte und verteilte Hygienekits oder Lebensmittelkörbe, andere leisteten psychologische und rechtliche Unterstützung. Weitere Initiativen forschten zu Effekten und Verläufen der Pandemie in den Favelas und führten Aufklärungskampagnen durch. Für diese griffen sie oft auf tra-

ditionelle Wege der Nachrichtenübermittlung durch lokale Radios, Banner oder Lautsprecherwagen zurück und ließen lokale Künstlerkollektive Songs oder auffällige Designs produzieren, um möglichst große Reichweiten zu erzielen. Zudem gab es Gruppen, die Gelder einwarben, um Notleidende finanziell unterstützen zu können. Dabei fiel auf, dass die Quote von Privatspendenden in den Favelas deutlich höher war als außerhalb von ihnen (63 versus 49 Prozent). Zudem stammten Spenden für Notleidende meist von NGOs oder Firmen sowie aus dem Freundeskreis oder der Nachbarschaft und nur zu geringen Teilen von staatlichen Stellen oder von Kirchengemeinden (DataFavela 2020). »Favela-Schule, oder was wir von den brasilianischen Favelas lernen können«, titelten diesbezüglich die Autor:innen der DataFavela-Studie (ebd.: 44).

Einige solcher Selbsthilfefaktionen wurden organisiert von großen NGO-Apparaten wie *Viva Rio* – etwa als *SOS Favela Solidarisches Netzwerk gegen das Corona-Virus* – oder der von MV Bill mitbegründeten Hip-Hop-Organisation CUFA (vgl. Kap. 4.2), die schon lange mit Behörden kooperieren und auch internationale Gelder akquirieren können. Vor allem ihrem medial sichtbaren Engagement und ihrer jahrelangen Einbettung in ein »Regieren durch Community« galt wohl die Gratulation des brasilianischen Gesundheitsministers, der die Freiwilligenarbeit etwa in der Rocinha oder im Complexo de Maré als »Beispiel von Würde, Verhalten, Intelligenz« und als einen »Kurs für Weisheit« bezeichnete (zit. in Fernandes u.a. 2020: 5). Dieser Rede des Ministers eines rechtsradikalen Präsidenten, der in der Favela lebende Menschen auf vielerlei Weisen stigmatisiert, schlug sogleich eine heftige Kritik entgegen. Denn sie widersprach dessen neoliberaler Politik, soziale Rechte abzubauen anstatt sie zu garantieren und staatliche Fürsorgeverantwortung an Selbsthilfeorgane der Bevölkerung abzuwälzen, ohne ihnen dafür Ressourcen zur Verfügung zu stellen (vgl. ebd.).

Das Gros der »Verteidigungskomitees, Krisenbüros, Gemeinschaftsfronten« (Barbosa/Teixeira/Braga/Carvalho 2020: 9) im Kampf gegen die Pandemie bestand jedoch aus neuen oder tradierten Zusammenschlüssen von lokalen Akteuren innerhalb der Favelas, die sich von Bewohnerschaftsvereinen über Menschenrechtsaktivist:innen, Kirchengemeinden, Jugendgruppen oder Kunstkollektiven bis hin zur Baile-Funk-Szene erstreckten. So entsprang die Kampagne *Maré sagt Nein zum Coronavirus* den *Redes da Maré*, einem Netzwerk, das seit über 20 Jahren für die Menschenrechte der Ortsbevölkerung kämpft. Das lokale Maßnahmen gegen die Pandemie koordinierende Kollektiv *A Rocinha Resiste* (dt. Die Rocinha leistet Widerstand) hingegen hatte sich 2018 zunächst formiert, um gegen die zehnmonatige Okkupation dieser Favela von der Größe einer Mittelstadt durch das brasilianische Militär anzukämpfen. Während der Pandemie gründeten schließlich altgediente DJs und Labels des Baile Funk die Initiative *Funk Solidário*, die den im Lockdown einkommenslosen Musiker:innen und Arbeiter:innen der bedeutendsten Favela-Subkultur unter die Arme griff.

Die Bewohnerschaftsinitiative *Manguinhos Solidário* wiederum, die jegliche Art von Pandemie-Nothilfe leistete, hatte sich ursprünglich gegründet, um Krisen wie den im Complexo de Manguinhos notorisch auftretenden Überschwemmungen mit solidarischen Mitteln zu begegnen. Im webbasierten, nach der 2018 ermordeten Menschenrechtsaktivistin Marielle Franco benannten Favela-Lexikon (vgl. Kap. 3.3), das Informationen rund um den selbstorganisierten Kampf gegen Covid-19 bündelte, schilderte die Aktivistin Paloma Gomes (2020) die politische Philosophie von *Manguinhos Solidário*: »Wir erhalten keine Unterstützung von Kirchen, Rathäusern oder irgendeiner Regierung, wir akzeptieren keine politischen Pakte, die nur vor Wahlen geschlossen und dann wieder vergessen werden.« Explizit verweigerte sich dieses Kollektiv so einer in der Favela historisch vorherrschenden Kopplung von staatlicher Unterstützung an klientelistische Deals.

Im Einklang mit ihrer Geschichte des Kampfes für die Menschen- und Bürgerrechte der Favela-Bevölkerung beschränkten sich solche Organisationen keineswegs auf solidarische Nothilfe, um Leben zu erhalten. Indem sie sich auch politisch artikulierten, formten sie vielmehr »Praktiken des Widerstands gegen die vom Staat betriebene Todespolitik« (Fernandes u. a. 2020: 1). Dabei offenbarten die Beobachtungen des *Observatório de Favelas* (Barbosa/Braga u. a. 2020: 20) die herausragende Präsenz von Schwarzen Frauen als den zentralen Protagonist:innen dieser Selbstorganisationsformen. In der »Suche nach dem Aufbau eines menschenwürdigen Lebens durch Räume und Netzwerke gegenseitiger Hilfe [...] widersetzen sie sich den hegemonialen, ethnozentrischen und patriarchalen Logiken« (ebd.).

Mit Blick auf das Regieren der Favela erweist sich so die verheerende Covid-19-Pandemie nicht nur als Spiegel und Brennglas existierender Macht- und Herrschaftsverhältnisse, sondern auch als ein möglicher Katalysator für fundamentale gesellschaftliche Transformationen. Die Aussage, mit der das *Observatório de Favelas* (ebd.) die Heftreihe ihrer sozialen Corona-Kartierung beendete, bietet sich daher auch als ein neue Fluchtlinien eröffnendes Schlusswort dieses Buches an:

»Wir schließen [...] mit dem Hinweis auf die Dringlichkeit, diese Netzwerke, Aktionen und sozialen Organisationen sichtbar zu machen, zu stärken und aufzuwerten, um eine neue urbane Agenda zu schaffen, die pluralistischer und demokratischer ist. Diese Bewegungen bilden die Front für die Behauptung von [gleichen] Rechten und lehren uns einmal mehr die Wege für den Abbau von sozialen Ungleichheiten.«

Literatur

- Adam, Hans Christian (Hg.) 2008: Paris Eugène Atget. Köln
- Agamben, Giorgio 2004: Ausnahmezustand. Frankfurt a.M.
- Agamben, Giorgio 2002: Homo sacer. Souveräne Macht und bloßes Leben. Frankfurt a.M.
- Agar, Michael 2006: An Ethnography By Any Other Name.... In: Forum Qualitative Social Research 7.4, Art. 36, o.S.
- Almeida, Ronaldo de 2009: Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: C. Mafra/R. de Almeida (Hg.): Religiões e Cidades. Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo
- AlSayyad, Nezar 2004: Urban Informality as a »New« Way of Life. In: A. Roy/N. AlSayyad (Hg.): a.a.O., S. 7-30
- AlSayyad, Nezar/Ananya Roy 2006: Medieval Modernity: On Citizenship and Urbanism in a Global Era. In: Space and Polity 10.1, S. 1-20
- AlSayyad, Nezar/Mejgan Massoumi (Hg.) 2010: The Fundamentalist City? Religiosity and the remaking of urban space. London/New York
- Altvater, Elmar/Birgit Mahnkopf 2002: Globalisierung der Unsicherheit. Arbeit im Schatten, schmutziges Geld und informelle Politik. Münster
- Alvarez, Sonia/Arturo Escobar 1992: Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements. In: A. Escobar/S. Alvarez (Hg.): The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy. Boulder/San Francisco/Oxford, S. 317-330
- Alvito, Marcos 2001: As Cores de Acari: uma favela carioca. Rio de Janeiro
- Amin, Ash 2014: Lively Infrastructure. In: Theory, Culture & Society 31.7/8, S. 137-161
- Anderson, Ben/Adam Holden 2008: Affective Urbanism and the Event of Hope. In: space and culture 11.2, S. 142-159
- Angotti, Tom 2006: Apocalyptic anti-urbanism: Mike Davis and his planet of slums. In: International Journal of Urban and Regional Research 30.4, S. 961-967
- Appadurai, Arjun/James Holston 1999: Cities and Citizenship. In: Public Culture 8, S. 187-204

- Araujo de Souza, Patrícia L. 2017: Entre becos e ONGs: etnografia sobre engajamento militante, favela e juventude. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro
- Araujo de Souza, Patrícia L. 2016: Mobilizações, projetos sociais e juventude em favelas cariocas: um olhar a partir dos eventos #OCUPAALEMÃO e #OCUPABORELÃS. In: R.I. Rodrigues (Hg.): Vida social e política nas favelas: pesquisas de campo no Complexo do Alemão. Rio de Janeiro, S. 153-174
- Araujo Monteiro, Rodrigo de 2015: A pacificação e suas tramas. Conflitos em torno da construção de normas sociais em duas favelas cariocas. In: Sistema Penal & Violência 7.2, S. 126-136
- Araujo Silva, Marcella Carvalho de 2013: A transformação da política na favela: um estudo de caso sobre os agentes comunitários. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro
- Arias, Enrique Desmond/Nicholas Barnes 2017: Crime and plural orders in Rio de Janeiro, Brazil. In: Current Sociology 65.3, S. 448-465
- Atuesta, Laura/Yuri Soares 2016: Urban upgrading in Rio de Janeiro: Evidence from the Favela-Bairro programme. In: Urban Studies, DOI: 10.1177/0042098016669290
- autonome a.f.r.i.k.a.-gruppe/L. Blissett/S. Brünzels 2002: Handbuch der Kommunikationsguerilla. Hamburg/Berlin/Göttingen
- Banco Mundial (Hg.) 2013: O retorno do Estado às favelas do Rio de Janeiro: Uma análise da transformação do dia a dia das comunidades após o processo de pacificação das UPPs. Brasília
- Barbosa, Jorge/L. Teixeira/A. Braga 2020: Cartografia social da COVID-19 na cidade do Rio de Janeiro. In: Observatório de Favelas (Hg.): Mapa Social do Corona, Edição 1. Rio de Janeiro
- Barbosa, Jorge/L. Teixeira/A. Braga/B. Carvalho 2020: Mobilizações de solidaridades horizontais em territórios populares. In: Observatório de Favelas (Hg.): Mapa Social do Corona, Edição 6. Rio de Janeiro
- Barbosa, Jorge/A. Braga/D. Ribeiro/K. Barbosa/L. Teixeira 2020: Quilombismo e lideranças femininas: o protagonismo das favelas no enfrentamento à pandemia. In: Observatório de Favelas (Hg.): Mapa Social do Corona, Edição 10. Rio de Janeiro
- Barbosa, Karoline/L. Teixeira/A. Braga/D. Ribeiro/J. Barbosa/A. Nascimento 2020: COVID-19 e gênero na cidade do Rio de Janeiro. In: Observatório de Favelas (Hg.): Mapa Social do Corona, Edição 8. Rio de Janeiro
- Bardi, Giovanna/W. Bezerra u.a. 2020: Pandemia, desigualdade social e necropolítica no Brasil: Reflexões a partir da terapia ocupacional social. In: Revista Interinstitucional Brasileira de Terapia Ocupacional. Rio de Janeiro. Suplemento 4.2, S. 496-508

- Baroni, Alice 2015: The favelas through the lenses of photographers: Photojournalism from community and mainstream media organisations. In: *Journalism Practice* 9.4, S. 597-613
- Baroni, Alice 2013: *In-side-out: Photojournalists from Community and Mainstream Media Organisations in Brazil's Favelas*. Dissertation, Queensland University of Technology. Brisbane
- Barros Vargas, Alex Luiz 2016: *Fala Manguinhos! A construção de uma agência de comunicação comunitária em favelas e conjuntos habitacionais cariocas*. Dissertação (Mestrado), Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro
- Bauman, Zygmunt 1999: *Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg
- Bauman, Zygmunt 1998: *Globalization: The Human Consequences*. New York
- Baumann Burgos, Marcelo 2010: *Favela e luta pela cidade: esboço de um argumento*. In: *Observatório de Favelas do Rio de Janeiro (Hg.): O que é favela, afinal?* Rio de Janeiro, S. 52-53
- Baumann Burgos, Marcelo (Hg.) 2002: *A utopia da comunidade: Rio das Pedras, uma favela carioca*. Rio de Janeiro
- Baumann Burgos, Marcelo 1998: *Dos parques proletários ao Favela-Bairro: as políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro*. In: *A. Zaluar/M. Alvito (Hg.): a.a.O., S. 25-60*
- Baumann, Till 2001: *Von der Politisierung des Theaters zur Theatralisierung der Politik: Theater der Unterdrückten im Rio de Janeiro der 90er Jahre*. Stuttgart
- Bayat, Asef 2012: *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern*. Berlin
- Bayat, Asef 2011: *Der Mythos der »islamistischen Armen«*. *Beobachtungen aus Kairo und Teheran*. In: *metroZones (Hg.): a.a.O., S. 67-84*
- Bayat, Asef 2007: *Radical Religion and the Habitus of the Dispossessed*. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 31.3, S. 579-590
- Bayat, Asef 2004: *Globalization and the Politics of the Informals in the Global South*. In *A. Roy/N. AlSayyad (Hg.): a.a.O., S. 79-101*
- Becker, Jochen (Hg.) 2001: *Bignes? Size does matter. Image/Politik. Städtisches Handeln. Kritik der unternehmerischen Stadt*. Berlin
- Becker, Jochen/K. Klingan/S. Lanz/K. Wildner (Hg.) 2014: *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. Zürich
- Becker, Jochen/Stephan Lanz (Hg.) 2003: *Space//Troubles. Jenseits des Guten Regierens: Schattenglobalisierung, Gewaltkonflikte und städtisches Leben*. Berlin
- Bello, Sandra/D. Saraiva/I. Ferreira 2008: *Eine Kultur, die zu verteidigen sich lohnt. Ein Gespräch über Geschichte und Aktualität des Baile Funk [sic!]*. In: *S. Lanz u.a. (Hg.): a.a.O., S. 122-131*
- Bénit-Gbaffou, Claire/Sophie Oldfield 2014: *Claiming »rights« in the African city: popular mobilization and the politics of informality*. In: *S. Parnell/S. Oldfield*

- (Hg.): *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*. Oxon/New York, S. 281-295
- Benjamin, Walter 1931: *Kleine Geschichte der Photographie*. In: Bernd Stiegler (Hg.) 2010: *Texte zur Theorie der Fotografie*. Stuttgart, S. 248-269
- Bentes, Ivana 2004: *Das Copyright des Elends und das Bild als Kapital*. In: S. Lanz (Hg.): a.a.O., S. 75-85
- Berger, John/Jean Mohr 2000 [1982]: *Eine andere Art zu erzählen*. Frankfurt a.M.
- Bessler, Stefanie 2018: *Perfil de Mídia Comunitária: Fala Manguinhos!* URL: <https://rioonwatch.org.br/?p=32383> [30.03.2020]
- Birman, Patricia 2012: *Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projectos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro*. In: *Religião e Sociedade* 32.1, S. 209-226
- Birman, Patricia 2011: *Spiritueller Krieg und staatliche Gewalt. Pfingstkirchliche Lebensweisen in Rio de Janeiro*. In: *metroZones* (Hg.): a.a.O., S. 187-210
- Birman, Patricia 2008: *Favela é comunidade?* In: L.A. Machado da Silva (Hg.): *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, S. 99-114
- Birman, Patricia 2006: *Future in the Mirror: Media, Evangelicals, and Politics in Rio de Janeiro*. In: B. Meyer/A. Moors (Hg.): *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, S. 52-72
- Birman, Patricia/Marcia Leite 2000: *Whatever Happened to What Used to be the Largest Catholic Country in the World?* In: *Daedalus* 129.2, S. 271-291
- Blom Hansen, Thomas/Finn Stepputat 2006: *Sovereignty Revisited*. In: *Annual Review of Anthropology* 35, S. 295-315
- BMBF (Bundesministerium für Bildung und Forschung) 2010: *Megastädte – Die Welt von morgen nachhaltig gestalten*. Bonn/Berlin
- Bodstein, Regina/L. Zancan/C.L. Ramos/W. Baumgarten Marcondes 2004: *Avaliação da implantação do programa de desenvolvimento integrado em Manguinhos: impasses na formulação de uma agenda local*. In: *Ciência & Saúde Coletiva* 9.3, S. 593-604
- Böhme, Gernot 2006: *Architektur und Atmosphäre*. München
- Borja-Villel, Manuel/M. Gili/H.-J. Lechtreck 2018: *Vorwort*. In: J. Lingwood (Hg.): *Luigi Ghirri Karte und Gebiet*. London, S. 7-8
- Braga, Aruan/K. Barbosa/L. Teixeira/D. Ribeiro/J. Barbosa/T. Paula 2020: *Racismo estrutural e o impacto da COVID-19 no Rio de Janeiro*. In: *Observatório de Favelas* (Hg.): *Mapa Social do Corona, Edição 7*. Rio de Janeiro
- Brancoli, Fernando/Pedro H.P. Ramos Vasquez 2016: *Deconstructing Automatism: Militia Practices and Neopentecostal Formations in Rio de Janeiro*. In: *BRASILIANA – Journal for Brazilian Studies* 4.2, S. 112-133
- Brenner, Neil 2009: *What is critical urban theory?* In: *City – Analysis of Urban Change, Theory, Action* 13.2-3, S. 198-207

- Brenner, Neil/J. Peck/N. Theodore 2010: Variegated neoliberalism: geographies, modalities, pathways. In: *Global Networks* 10.2, S. 182-222
- Brenner, Neil/P. Marcuse/M. Mayer 2012: *Cities for People, Not for Profit. Critical Urban Theory and the Right to the City*. London/New York
- Bröckling, Ulrich 2007: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.
- Brum, Mario 2018: Breve história das favelas cariocas: das origens aos Grandes Eventos. In: R. Maia (Hg.): *Rio Revisto de suas margens*. Rio de Janeiro, S. 108-135
- Bruno, Giuliana 2015: An Urban Panorama. In: R. Polidori: a.a.O., S. 9-11
- Buarque de Holanda, Heloisa 2008: A short Sketch on some Signs of Transformation in Brazilian Urban Imaginary. In: P. Birle/S. Costa/H. Nitschack (Hg.): *Brazil and the Americas. Convergences and Perspectives*. Frankfurt a.M., S. 171-183
- Buendía, Felipe Gala 2009: Social Violence for Global Consumption: The Cultural Politics of Favela Rising. In: *Letral* 3, S. 102-113
- Burchardt, Marian/Stefan Höhne 2015: The Infrastructures of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space – An Introduction. In: *New Diversities* 17.2, S. 1-13
- Caldeira, Teresa 2017: Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 35.1, S. 3-20
- Caldeira, Teresa/James Holston 2010: Urban Peripheries and the Invention of Citizenship. In: *Harvard Design Magazine* 28, S. 18-23
- Cano, Ignacio 2008: *Vom Regen in die Traufe? Über das Phänomen der sogenannten Milizen in Rio de Janeiro. Eine Studie der Forschungsgruppe Gewaltanalyse (LAV-UERJ) der Universität des Bundesstaates Rio de Janeiro, herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung*. Berlin
- Cano, Ignacio/D. Borges/E. Ribeiro 2012: *«Os donos do morro» – Uma avaliação exploratória do impacto das unidades de polícia pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro
- Cano, Ignacio/Eduardo Ribeiro 2016: Old strategies and new approaches towards policing drug markets in Rio de Janeiro. In: *Police Practice and Research* 17.4, S. 364-375
- Cano, Ignacio/Thais Duarte 2013: *No Sapatinho: «Auf leisen Sohlen». Die Entwicklung der »Milizen« in Rio de Janeiro: 2008-2011*. Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung. Rio de Janeiro
- Cardoso, Adauto Lucio/Thomas Jaenisch 2014: Nova política, velhos desafios: problematizações sobre a implementação do programa Minha Casa Minha Vida na região metropolitana do Rio de Janeiro. In: *e-metropolis* 5.18, S. 5-19

- Carneiro, Júlia Dias 2012: Olimpíada é ›desculpa fantástica‹ para mudar o Rio, diz prefeito. In: BBC Brasil, 09.03.2012. URL: www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/03/120308_eduardo_paes_entrevista_jc.shtml?print=1 [15.10.2013]
- Castells, Manuel 1983: *The City and the Grassroots*. Berkeley/Los Angeles
- Castells, Manuel 1977: *Die kapitalistische Stadt: Ökonomie und Politik der Stadtentwicklung*. Hamburg/Westberlin
- Castro, Demian Garcia/C. Gaffney u.a. 2015: O Projeto Olímpico da Cidade do Rio de Janeiro: reflexões sobre os impactos dos megaeventos esportivos na perspectiva do direito à cidade. In: O.A. dos Santos Junior u.a. (Hg.): *Brasil: os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas*. Rio de Janeiro, S. 409-436
- Cavalcanti, Mariana 2013: À espera, em ruínas: Urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da ›Pacificação‹. In: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 6.2, S. 191-228
- Cechetto, Fatima 2004: *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro
- CESeC (Centro de Estudos de Segurança e Cidadania da Universidade Candido Mendes) 2019 (Hg.): *Intervenção federal: um modelo para não copiar*. Rio de Janeiro
- Chatterjee, Partha 2004: *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York
- Collier, Stephen/Aihwa Ong 2005: *Global Assemblages, Anthropological Problems*. In: A. Ong/S. Collier (Hg.): *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Malden/Oxford, S. 3-21
- Comaroff, Jean 2009: The politics of conviction: faith on the neoliberal frontier. In: *Social Analysis* 53.1, S. 17-38
- ComCat (Comunidades Catalisadoras) o.J.: *Missão*. URL: <https://comcat.org/missao/> [27.08.2019]
- Comitê Popular 2014: *Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Rio de Janeiro. Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro*. Junho de 2014. Rio de Janeiro
- Comitê Popular 2013: *Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Rio de Janeiro. Dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro*. Maio de 2013. Rio de Janeiro
- Compans, Rose 2005: *Empreendedorismo Urbano: Entre o Discurso e a Prática*. São Paulo
- Conceição, Wellington da Silva 2014: *Os condomínios populares: um novo modelo de gestão das populações pobres no Rio de Janeiro? Anais do XVI Encontro Anual de História – ANPUH-Rio de Janeiro*, S. 1-19
- Costa, Jaqueline/J. Silva/E. Brandão/P. Bicalho 2020: Covid-19 no Sistema Prisional Brasileiro: da indiferença como política à política de morte. In: *Psicologia & Sociedade* 32, DOI: 10.1590/1807-0310/2020v32240218

- Cruikshank, Barbara 1999: *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca/New York
- Da Silva, Pedro Paulo dos S. 2019: O ›sucesso‹ da intervenção federal. In: CESeC (Hg.): a.a.O., S. 12-13
- DataFavela 2020: *Pandemia na favela. A realidade de 14 milhões de favelado no combate ao novo coronavírus*. Rio de Janeiro
- Davis, Mike 2006: *Planet der Slums*. Berlin
- Davis, Mike 2004: Planet of slums. In: *New Left Review* 26, S. 5-34
- De Boeck, Filip 2014: Global Prayers: How the Academy and the Arts Circumambulate the City. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 558-565
- De Boeck, Filip/AbdouMaliq Simone 2015: Kinshasa's fluxes and rhythms. Interviews and Conversations. In: *cityscapesmagazine* #07, o.S.
- De Boeck, Filip/Marie-Françoise Plissart 2004: *Kinshasa. Tales of the Invisible City*. Ghent-Amsterdam
- De Boeck, Filip/Samy Baloji 2017: Positing the Polis: Topography as a Way to Decentre Urban Thinking. In: *Urbanisation* 2.2, S. 1-13
- De Boeck, Filip/Samy Baloji 2016: *Suturing the City. Living together in Congo's Urban Worlds*. London
- De Certeau, Michel 1988: *Kunst des Handelns*. Berlin
- De Soto, Hernando 1992: *Marktwirtschaft von unten. Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern*. Zürich
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari 1992: *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*. Berlin
- Demirovic, Alex 2008: Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. In P. Purtschert/K. Meyer/Y. Winter (Hg.): *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Bielefeld, S. 229-250
- Dietz, Jürgen 2000: *Stadtentwicklung, Wohnungsnot und Selbsthilfe in Rio de Janeiro*. Mettingen
- Domingues, Sergio 2014: *A contribuição do hip-hop para a construção de pedagogias de resistência e de transformação social*. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro
- Dovey, Kim 2011: Uprooting critical urbanism. In: *City – Analysis of Urban Change, Theory, Action* 15.3-4, S. 347-54
- Dovey, Kim 2010: *Becoming Places. Urbanism/Architecture/Identity/Power*. London/New York
- Droogers, André 2006: Paradoxical Views on a Paradoxical Religion. Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile. In: *ders.: Play and Power in Religion. Collected Essays*. Berlin/Boston, S. 253-284
- Dutra, Walkiria Zambrzycki 2019: O saldo da intervenção: poucas entregas, muito a pagar. In: CESeC (Hg.): a.a.O., S. 14-15

- Edensor, Tim/Mark Jayne (Hg.) 2012: *Urban Theory beyond the West. A World of Cities*. London/New York
- Emmel, Nick/Andrew Clark 2011: Learning to Use Visual Methodologies in Our Research: A Dialogue between two Researchers. In: *Forum Social Qualitative Research* 12.1, Art. 36, o.S.
- Essinger, Silvio 2005: *Batidão: Uma História do Funk*. Rio de Janeiro
- Facina, Adriana 2014: Cultura como crime, cultura com direito: a luta contra a resolução 013 no Rio de Janeiro. 29a Reunião Brasileira de Antropologia. Natal
- Facina, Adriana/Dennis Novaes o.J.: *Baile Funk*. Dicionário de Favelas Marielle Franco. URL: https://wikifavelas.com.br/index.php?title=Baile_Funk [03.04.2020]
- F rber, Alexa 2013: Untiefen des Kulturellen: ethnografisch-fotografische Reproduktionen von Oberfl chen in der Stadtforschung. In: * sterreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXVII/116.1+2, S. 199-219
- Férias, Ignacio/Thomas Bender (Hg.) 2010: *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*. London/New York
- Farias, Juliana 2015: Da capa de revista ao laudo cadavérico: pesquisando casos de violência institucional em favelas cariocas. In: P. Birman u.a. (Hg.): *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, S. 419-449
- Farias, Juliana 2014: *Governo de Mortes. Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro
- Farias, Juliana 2007: *Estratégias de visibilidade, política e movimentos sociais: reflexões sobre a luta de moradores das favelas cariocas contra a violência policial*. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro
- Fernandes, Luana/C. Ferreira da Silva/C. Dameda/P. Gastalho de Bicalho 2020: Covid-19 and the Brazilian Reality: The Role of Favelas in Combating the Pandemic. In: *Frontiers in Sociology* 5, Art. 611990, S. 1-9
- Fernandes, Tania Maria/Renato Gama-Rosa Costa 2013: As comunidades de Manguinhos na história das favelas no Rio de Janeiro. In: *Revista Tempo* 19.34, S. 117-133
- Fernandes, Tania Maria/Renato Gama-Rosa Costa 2009: Comunidades de Manguinhos e suas Trajetórias de fazendas e manguezal a subúrbio e favelas. In: *dies.: Histórias de pessoas e lugares: memórias das comunidades de Manguinhos*. Rio de Janeiro, S. 91-184
- Fessler Vaz, Lilian/Paola Berenstein Jaques 2003: *Pequeno histórico das favelas no Rio de Janeiro*. URL: <http://anf.org.br/link.php?assunto=urbanism&artigo=5> [02.05.2007]
- Fórum Social de Manguinhos 2009: *Dossiê-Manifesto de Avaliação-Propositiva 11 Meses do PAC-Manguinhos*. Rio de Janeiro

- Foucault, Michel 2006: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 2000: Die Gouvernementalität. In: U. Bröckling/S. Krasmann/T. Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M., S. 41-67
- Foucault, Michel 1994: Das Subjekt und die Macht. In: H.L. Dreyfus/P. Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim, S. 241-261
- Foucault, Michel 1993: About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. In: *Political Theory* 21.2, S. 198-227
- Foucault, Michel 1982: Was ist Kritik. Berlin
- Foucault, Michel 1981: Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.
- Franco, Marielle 2014: UPP – a redução da favela a três letras: um análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro
- Frei, Kerstin 2003: Wer sich maskiert, wird integriert. Der Karneval der Kulturen in Berlin. Berlin
- Freire, Leticia de Luna/Mônica Dias de Souza 2010: ›Trocando o pneu com o carro andando‹: Uma etnografia do processo de intervenção do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) no Complexo de Manguinhos. Rio de Janeiro
- Freire-Medeiros, Bianca 2008: Gazing at the poor: Favela tours and the colonial legacy. Lancaster
- Freire-Medeiros, Bianca/M. Grijó Vilarouca/P. Menezes 2013: International tourists in a ›pacified‹ favela: profiles and attitudes. The case of Santa Marta, Rio de Janeiro. In: *Die Erde* 144.2, S. 147-159
- Freire-Medeiros, Bianca/Palloma Menezes 2009: Fotografando a pobreza turística. In: *Revista Antropológicas* 13, 20.1+2, S. 173-198
- Freston, Paul 2001: The Transnationalization of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God. In: A. Corten/R. Marshall-Fratani (Hg.): *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington/Indianapolis, S. 198-215
- Freston, Paul 1994: Popular Protestants in Brazilian Politics. A novel turn in sect-state relations. In: *Social Compass* 41.4, S. 537-570
- Füllner, Jonas 2014: Aktivistische Stadtforschung. In: B. Belina/M. Naumann/A. Strüver (Hg.): *Handbuch Kritische Stadtgeographie*. Münster, S. 86-91
- Gaber, Katharina/G. Köbberling/B. Otto 2008: Manager der Marginalität. Kultur und Sozialarbeit in den Favelas von Rio de Janeiro. In: S. Lanz u.a. (Hg.): *a.a.O.*, S. 132-151
- Gandy, Matthew 2017: Urban Atmospheres. In: *cultural geographies* 24.3, S. 353-374
- Garmany, Jeffrey 2010: Religion and Governmentality: Understanding governance in urban Brazil. In: *Geoforum* 41, S. 908-918

- Ghirri, Luigi 2013: Pensar por Imagens. Íconos, paisagens, arquiteturas. Curadoria de Francesca Fabiani, Laura Gasparini e Giuliano Sergio. Rio de Janeiro
- Ghirri, Luigi 1986: Photography and Representing the Outside. In: ders. 2017: *The Complete Essays 1973-1991*. London, S. 113-118
- Goffman, Erving 2010: Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M.
- Gomes, Patricia 2020: Manguinhos Solidário. Sobre o Coletivo. URL: https://wikifavelas.com.br/index.php?title=Manguinhos_Solid%C3%A1rio [06.02.2021]
- Graham, Stephen/Colin McFarlane 2014: Introduction. In: dies. (Hg.): *Infrastructural Lives. Urban infrastructure in context*. Oxon/New York, S. 1-14
- Grant-Hayford, Naakow/Victoria Scheyer 2016: Strukturelle Gewalt verstehen. Eine Anleitung zur Operationalisierung. Galtung-Institut für Friedenstheorie und Friedenspraxis. Working Paper G-I-WP-2016-06-SG
- Grupo Cultural AfroReggae 2005: Núcleo Afro Hip-Hop. URL: www.afroreggae.org.br/sec_projetos.php?id=40&sec=projeto [10.10.2005]
- Grynszpan, Mario/Dulce Pandolfi 2007: Memória de favelas, em favelas: favelas do Rio de Janeiro e direito à memória. Rio de Janeiro. In: A.M. de Castro Gomes (Hg.): *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro, S. 65-92
- Haaksmann, Daniel 2008: Taca Tomate: Baile Funk Goes Global. In: S. Lanz u.a. (Hg.): a.a.O., S. 56-63.
- Hall, Peter/Ulrich Pfeiffer 2000: URBAN 21. Der Expertenbericht zur Zukunft der Städte. Stuttgart/München
- Hall, Stuart 1994: Rassismus und kulturelle Identität. *Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg
- Happe, Barbara 2002: Favela und Politik. Politisches Denken und Handeln von Favelados in Brasilien. Mettingen
- Harding, Jeremy 2007: It Migrates to Them: The coming megaslums. In: *London Review of Books* 29.5. URL: www.lrb.co.uk/v29/n05/hard01.html [08.07.2010]
- Hart, Keith 1973: Informal income opportunities and urban employment in Ghana. In: *Modern African Studies* 11.1, S. 61-89
- Harvey, David 2008: The Right to the City. In: *New Left Review* 53, S. 23-40
- Hasse, Jürgen 2014: Was Räume mit uns machen – und wir mit ihnen: Kritische Phänomenologie des Raumes. Freiburg
- Hasse, Jürgen 2012: *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*. Berlin
- Henke, Lutz 2008: Misery Pop. Von der Faszination der Einfachheit im brasilianischen Ghetto-Glamour in Berlin. In: S. Lanz u.a. (Hg.): a.a.O., S. 180-197
- Herschmann, Micael 2005: O Funk e o Hip-Hop invadem a cena. Rio de Janeiro
- Hilf, Sebastian 2012: Unternehmerische Stadtpolitik in Rio de Janeiro – untersucht am Beispiel des Hafenvitalisierungsprojekts Porto Maravilha. Diplomarbeit, Universität Wien. Wien

- Holston, James 2011: Contesting Privilege with Right: The Transformation of Differentiated Citizenship in Brazil. In: *Citizenship Studies* 15.3-4, S. 335-52
- Holston, James 2009: Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries. In: *City & Society* 21.2, S. 245-267
- Holston, James 2008: *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton/Oxford
- Huffschmid, Anne 2015: *Risse im Raum. Erinnerung, Gewalt und städtisches Leben in Lateinamerika*. Wiesbaden
- IBGE 2012: Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. URL: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao> [21.08.2013]
- Imagens do Povo 2017: Portfólio Rio de Janeiro . URL: <http://www.imagens-dopovo.org.br/wp-content/uploads/2019/12/PORTF%C3%93LIO-IMAGENS-DO-POVO.pdf> [09.07.2020]
- IPP 2013: *Cadernos do Rio: Religião*. Prefeitura da Cidade. Rio de Janeiro
- IPP 2012: *Favelas na cidade do Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no Censo 2010*. Prefeitura da Cidade. Rio de Janeiro
- Isin, Engin 2008: Theorizing Acts of Citizenship. In: E. Isin/G.M. Nielsen (Hg.): *Acts of Citizenship*. London, S. 15-43
- Isin, Engin/Bryan Turner 2002: *Citizenship Studies: An Introduction*. In: dies. (Hg.): *Handbook of Citizenship Studies*. London, S. 1-10
- Isin, Engin/Patricia Wood 1999: *Citizenship and Identity*. London
- ISP 2020: *Séries históricas anuais de taxa de letalidade violenta no estado do Rio de Janeiro e grandes regiões*. Instituto de Segurança Pública. Rio de Janeiro
- Jovchelovitch, Sandra/Jacqueline Priego-Hernández 2013: *Underground Sociabilities – identity, culture, and resistance in Rio de Janeiro's favelas*. Brasília
- Junior, José 2004: *Da Favela para o Mundo: A História do Grupo Cultural AfroReggae*. Rio de Janeiro
- Junior, Orlando/Mauro dos Santos 2012: *Megaeventos e o direito à moradia: questões e reflexões a partir do contexto do Rio de Janeiro*. In: F.L. de Oliveira u.a. (Hg.): *Grandes projetos metropolitanos: Rio de Janeiro e Belo Horizonte*. Rio de Janeiro, S. 287-313
- Justiça Global 2004: *Relatório RIO: violência policial e insegurança pública*. Rio de Janeiro
- Kaltmeier, Olaf 2012: *Methoden dekolonisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens*. In: ders./S.C. Berkin (Hg.): *Methoden dekolonisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster, S. 18-44

- Karsch, Thomas 1997: Kollektives Handeln der Armen als Voraussetzung für Entwicklung. Eine empirische Untersuchung in Armutsvierteln von Rio de Janeiro. Frankfurt a.M.
- Klingan, Katrin/Johannes Ismaiel-Wendt 2014: Dramaturgies of Spatial and Temporal Interference – or, How to Curate a Forum for the Global Prayers Research Project. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 80-91
- Köckritz, Angela 2010: Rio de Janeiro: Aufräumen! In: Die Zeit 19, 11.05.2010
- Kong, Lily 2001: Mapping ›new‹ geographies of religion: politics and poetics in modernity. In: Progress in Human Geography 25.2, S. 211-233
- Krasmann, Susanne/Michael Volkmer 2007: Einleitung. In: dies. (Hg.): Michel Foucaults ›Geschichte der Gouvernementalität‹ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge. Bielefeld, S. 7-20
- Kreissl, Reinhard 2004: Community. In: U. Bröckling/S. Krasmann/T. Lemke (Hg.): Glossar der Gegenwart. Frankfurt a.M., S. 37-41
- Lacerda, Daniel da S./Vanessa Brulon 2013: Política das UPPs e espaços organizacionais precários: uma análise de discurso. In: Revista de Administração de Empresas 53.2, S. 130-141
- Landim, Leilah/Raíza Siqueira 2013: Trajetos da Violência, da Segurança Pública e da Sociedade Civil na Cidade do Rio de Janeiro. Brasília/Rio de Janeiro
- Lanz, Stephan 2016: The Born-Again Favela: The Urban Informality of Pentecostalism in Rio de Janeiro. In: International Journal of Urban and Regional Research 40.3, S. 541-558
- Lanz, Stephan 2014: Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 16-47
- Lanz, Stephan 2014a: Informalität. In: B. Belina/M. Nauman/A. Strüver (Hg.): Handbuch Kritische Stadtgeographie. Münster, S. 129-134
- Lanz, Stephan 2013: Be Berlin! Governing the City through Freedom. In: International Journal of Urban and Regional Research 37.4, S. 1305-1324
- Lanz, Stephan 2009: Der Kampf um das Recht auf die Stadt: Städtische soziale Bewegungen in Lateinamerika. In: J. Mittag/G. Ismar (Hg.): El pueblo unido? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas. Münster, S. 365-388
- Lanz, Stephan 2008: ›In Europa mehr Initiative und Kraft entwickeln‹. Herrschaftsverhältnisse im globalen Städtesystem des Postkolonialismus. In: S. Wolfrum/S. Schaubeck (Hg.): Multiple City. Citykonzepte 1908/2008. Berlin, S. 294-298
- Lanz, Stephan 2007: Berlin aufgemischt: abendländisch – multikulturell – kosmopolitisch? Die politische Konstruktion einer Einwanderungsstadt. Bielefeld
- Lanz, Stephan 2007a: Favelas regieren. Zum Verhältnis zwischen Lokalstaat, Drogenkomplex und Favela in Rio de Janeiro. In: Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie 51.3, S. 93-107

- Lanz, Stephan (Hg.) 2004: *City of Coop. Ersatzökonomien und städtische Bewegungen in Rio de Janeiro und Buenos Aires*. Berlin
- Lanz, Stephan/G. Dorner/K. Gaber/N. Harlan/S. Jennerjahn/B. Otto/S. Plähn (Hg.) 2008: *Funk the City. Sounds und städtisches Handeln aus den Peripherien von Rio de Janeiro und Berlin*. Berlin
- Lanz, Stephan/Jochen Becker 2001: *Metropolen*. Hamburg
- Lanz, Stephan/Martijn Oosterbaan 2016: *Entrepreneurial Religion in the Age of Neoliberal Urbanism*. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 40.3, S. 487-506
- Larkin, Brian/Birgit Meyer 2006: *Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa*. In: E.K. Akyeampong (Hg.): *Themes in West African History*. Athens, S. 286-312
- Latour, Bruno/Emilie Hermant 1998: *Paris: Ville Invisible*. Paris
- Lavra Pinto, Michele de 2018: *Meanings of Poverty: An Ethnography of Bolsa Familia Beneficiaries in Rio de Janeiro/Brazil*. In: M. Ystanes/I.Å. Strønen (Hg.): *The Social Life of Economic Inequalities in Contemporary Latin America*. London, S. 129-150
- LCSP (London Community Safety Partnership) 2008: *The London Summit on Serious Youth Violence: Serious Youth Violence in London Factsheet*. London
- Leeds, Anthony/Elizabeth Leeds 1978: *A Sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro
- Leeds, Elizabeth 1998: *Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaças à democratização em nível local*. In: A. Zaluar/M. Alvim (Hg.): *a.a.o.*, S. 233-276
- Lefebvre, Henri 1991: *The Production of Space*. Oxford/Cambridge
- Leitão, Gerônimo/S. Barboza/J. Delecave 2014: *Projeto Mutirão, Programas Favela-Bairro e Morar Carioca: três décadas de urbanização de favelas na Cidade do Rio de Janeiro*. III Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo. São Paulo
- Leite, Márcia Pereira 2014: *Entre a >guerra< e a >paz<: Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro*. In: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 7.4, S. 625-642
- Leitner, Helga/Eric Sheppard 2015: *Provincializing Critical Urban Theory: Extending the Ecosystem of Possibilities*. In: *International Journal of Urban and Regional Research*, DOI: 10.1111/1468-2427.12277
- Lemke, Thomas 2007: *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden
- Lemke, Thomas 2005: *Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht*. In: D. Defert/F. Ewald (Hg.): *Michel Foucault: Analytik der Macht*. Frankfurt a.M., S. 319-347
- Lemke, Thomas/S. Krasmann/U. Bröckling 2000: *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*. In: U. Bröckling/S. Krasmann

- mann/T. Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart*. Frankfurt a.M., S. 7-40
- Lima, André Luiz da Silva 2018: O Estado que produz a informalidade: o caso dos Conjuntos Habitacionais de Manguinhos no âmbito do PAC-Favelas. In: *O Social em Questão – Ano XXI* 42, S. 23-44
- Lins, Paulo 2005: *Die Stadt Gottes – City of God*. München
- Lopes, Adriana Carvalho/Adriana Facina 2012: Cidade do funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas. In: *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro* 6, S. 193-206
- Lossau, Julia 2012: Postkoloniale Impulse für die deutschsprachige Geographische Entwicklungsforschung. In: *Geographica Helvetica* 67, S. 125-132
- Macedo, Suzana 2003: DJ Marlboro na terra do funk. Rio de Janeiro
- Machado da Silva, Luiz A. 2015: A experiência das UPPs: Uma tomada de posição. In: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 8.1, S. 7- 24
- Machado da Silva, Luiz A. 2010: Afinal, qual è das UPPs. URL: www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br [24.04.2011]
- Machado da Silva, Luiz A. 2002: A continuidade do »problema da favela«. In: L. Lippi Oliveira (Hg.): *Cidade: História e Desafios*. Rio de Janeiro, S. 220-237
- Magalhães, Alexandre 2019: A »lógica da intervenção« e a questão da circulação. As remoções de favelas como forma de gerir o espaço urbano no Rio de Janeiro dos Jogos Olímpicos. In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP* 31.2, S. 221-242
- Magaloni, Beatriz/E. Franco Vivanco/V. Melo 2020: Killing in the Slums: Social Order, Criminal Governance, and Police Violence in Rio de Janeiro. In: *American Political Science Review* 114.2, S. 552-572
- Marcuse, Peter 2009: From critical urban theory to the right to the city. In: *City – Analysis of Urban Change, Theory, Action* 13.2-3, S. 185-196
- Marighela, Carlos 1971: *Handbuch des Stadtguerillero*. In: C. Detrez (Hg.): *Zerschlagt die Wohlstandsinseln der Dritten Welt*. Reinbek bei Hamburg, S. 39-84
- Maringanti, Anant 2013: Ordinary entanglements in the world city. In: *Environment and Planning A* 45, S. 2314-2317
- Marquardt, Nadine/Verena Schreiber 2013: Geographien der Macht: für einen integrierten Blick auf Raumproduktionen mit Foucault. In: *Europa Regional* 21.1-2, S. 36-46
- Marshall, Ruth 2009: *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago/London
- Marshall, Thomas 1950: *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge
- Martins, José 2003: Depoimento. In: D. Pandolfi/M. Grynszpan (Hg.): a.a.O., S. 31-56
- Massey, Doreen 1996: *Space, Place, and Gender*. Minneapolis
- Matsunaga, Priscila Saemi 2008: As representações sociais da mulher no movimento hip hop. In: *Psicologia & Sociedade* 20.1, S. 108-116

- Matting, Lucie 2014: Die Stadt im Ausnahmezustand. Mega-Gentrifizierung in Rio de Janeiro und Raumproduktion im Kontext urbaner Transformationen in der Favela Santa Marta. Masterarbeit, Europa-Universität Viadrina. Frankfurt (Oder)
- Mayer, Margit 2013: Urbane soziale Bewegungen in der neoliberalisierenden Stadt. In: *sub\urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 1.1, S. 155-168
- Mayer, Margit 2012: The ›right to the city‹ in urban social movements. In: N. Brenner/P. Marcuse/M. Mayer (Hg.): a.a.O., S. 63-85
- Mbembe, Achille 2011: Nekropolitik. In: M. Pieper u.a. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden, S. 63-96
- McFarlane, Colin 2011: The city as assemblage: dwelling and urban space. *Environment and Planning D: Society and Space* 29.4, S. 649-671
- McFarlane, Colin 2010: The Comparative City: Knowledge, Learning, Urbanism. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 34.4, S. 725-42
- Medeiros, Ana Paula 2013: Suburban Areas in Rio de Janeiro: How do changes posed by megaevents affect everyday life for people who live there? Paper presented at the International RC21 Conference 2013. Berlin
- Menezes, Paloma/Diogo Corrêa 2017: From disarmament to rearmament: elements for a sociology of critique of the Pacification Police Unit Program. In: *Vibrant* 14.3, S. 1-24
- Mennel, Barbara 2008: *Cities and Cinema*. New York
- Mesquita, Wania 2014: Quando o trabalho é desordem: As demandas dos vendedores ambulantes com a chegada da UPP ao Complexo do Alemão. In: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 7.4, S. 685-702
- metroZones (Hg.) 2011: *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*. Berlin
- Meyer, Birgit 2009: Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: *Idies*. (Hg.): *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York, S. 1-28
- Mignolo, Walter 2014: The North of the South and the West of the East. A Provocation to the Question. In: *IBRAAZ Platform* 008. URL: www.ibraaz.org/essays/108 [21.05.2019]
- Mignolo, Walter 2002: The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. In: *The South Atlantic Quarterly* 10.1, S. 57-96
- Ministerio de Cidades 2010: *Urbanização de Favelas: a experiência do PAC – Ministério das Cidades, Secretaria Nacional de Habitação*. Brasília
- Misse, Daniel Ganem 2019: A pacificação das favelas cariocas e o movimento penular na segurança pública. In: *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. Edição Especial* 3, S. 29-52

- Mizrahi, Mylene 2015: A institucionalização do funk carioca e a invenção criativa da cultura. In: *Antíteses* 6.12, S. 855-879
- Mizrahi, Mylene 2007: Funk, religião e ironia no mundo de Mr. Catra. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro 27.2, S. 114-143
- Mochary, Matt/Jeff Zimbalist 2006: *Favela Rising*. Sidetrack Films/VOY Pictures. Brazil/United States
- Moebius, Stephan/Angelika Wetterer 2011: Symbolische Gewalt. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 36.4, S. 1-10
- Moehn, Frederick 2007: Music, Citizenship, and Violence in Postdictatorship Brazil. In: *Latin American Music Review* 28.2, S. 181-219
- Moutinho, Laura 2002: Considerações sobre violência, gênero e cor em Rio das Pedras. In: M. Baumann Burgos (Hg.): a.a.O., S. 223-249
- Movimento Posso Me Identificar 2006: ›Posso me identificar‹ dirige-se aos Poderes Públicos. URL: [www.abi.org.br/movimento-posso-me-identificar/\[06.03.2008\]](http://www.abi.org.br/movimento-posso-me-identificar/[06.03.2008])
- Musumeci, Leonarda 2017: UPP: Última chamada: Visões e expectativas dos moradores de favelas ocupadas pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro. Universidade Cândido Mendes, CESeC Centro de Estudos de Segurança e Cidadania. Rio de Janeiro
- MV Bill 2003: O tempo è o Juiz. URL: www.vivafavela.com.br/publique [05.08.2004]
- MV Bill/Celso Athayde 2006: *Falcão – Meninos do tráfico*. Rio de Janeiro
- Neate, Patrick 2006: In the Favelas of Rio. This is a Bullet Proof Vest. In: *Esquire*, March 2006. London, S. 100-105
- Nunes, Pablo 2019: Mudar o que se conta. In: CESeC (Hg.): a.a.O., S. 4-11
- Observatório de Favelas do Rio de Janeiro (Hg.) 2010: *O que é favela, afinal?* Rio de Janeiro
- Oliveira, Nelma Gusmão de 2012: O poder dos jogos e os jogos do poder: os interesses em campo na produção de uma cidade para o espetáculo esportivo. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR). Rio de Janeiro
- Olliveira, Cecília/M.I. Couto/O. Kerhsbaumer 2019: Violência armada no Rio: somar para diminuir. In: CESeC (Hg.): a.a.O., S. 22-24
- Ong, Aihwa 2011: Worlding Cities, or the Art of Being Global. In: A. Roy/A. Ong (Hg.): a.a.O., S. 1-26
- Oosterbaan, Martijn 2015: *Batman Returns. Brazilian Conflicts and the Popular Culture of Sovereignty*. In: *Conflict and Society: Advances in Research* 1, S. 197-215
- Oosterbaan, Martijn 2014: Religion, Popular Culture, and the City. Pentecostalism, Carnival and Carioca Funk in Rio de Janeiro. In: J. Becker u.a. (Hg.) a.a.O., S. 448-463

- Oosterbaan, Martijn 2009: Purity and the Devil: Community, Media, and the Body. Pentecostal Adherents in a Favela in Rio de Janeiro. In: B. Meyer (Hg.): *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York, S. 53-70
- Oosterbaan, Martijn 2009a: Sonic Supremacy: Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro. In: *Critique of Anthropology* 29.1, S. 81-104
- Oosterbaan, Martijn 2008: Spiritual Attunement. Pentecostal Radio in the Soundscape of a Favela in Rio de Janeiro. In: *Social Text* 96, 26.3, S. 123-145
- Oosterbaan, Martijn 2006: *Divine Mediations. Pentecostalism, Politics and Mass Media in a Favela in Rio de Janeiro*. Dissertation Thesis, University of Amsterdam. Amsterdam
- Oosterbaan, Martijn 2005: Mass mediating the spiritual battle: Pentecostal appropriations of mass mediated violence in Rio de Janeiro. In: *Material Religion* 1.3, S. 358-385
- Orsi, Roberto 1999: Introduction: Crossing the City Line. In: ders. (Hg.): *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington/Indianapolis
- Pandolfi, Dulce/Mario Grynszpan (Hg.) 2003: *a favela fala: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro
- Pandolfi, Dulce/Mario Grynszpan 2002: Poder Público e favelas: uma relação delicada. In: L. Lippi Oliveira (Hg.): *Cidade: História e Desafios*. Rio de Janeiro, S. 238-255
- Pardue, Derek 2010: Making Territorial Claims: Brazilian Hip Hop and the Socio-Geographical Dynamics of Periferia. In: *City & Society* 22.1, S. 48-71
- Parnell, Susan/Jennifer Robinson 2012: (Re)Theorizing Cities from the Global South: Looking Beyond Neoliberalism. In: *Urban Geography* 33.4, S. 593-617
- Patricio, Nuno André/Adaauto Lúcio Cardoso 2016: *A produção habitacional do PAC-UAP no Rio de Janeiro. Um estudo de caso sobre a experiência do Complexo do Alemão*. Seminário URBFAVELAS. Rio de Janeiro
- Peck, Jamie 2015: Cities beyond Compare? In: *Regional Studies* 49.1, S. 160-182
- Pelizzari, Maria Antonella 2018: Luigi Ghirris notwendiges Bild. In: J. Lingwood (Hg.): *Luigi Ghirri Karte und Gebiet*. London, S. 29-40
- Pereira da Silva, Maria L. 2002: Depoimento. In: A. Freire/L. Lippi Oliveira (Hg.): *Capítulos da memória do urbanismo carioca*. Rio de Janeiro, S. 106-117
- Perlman, Janice 2010: *Favela. Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*. Oxford
- Perlman, Janice 2005: The Myth of Marginality Revisited. The Case of Favelas in Rio de Janeiro, 1969-2003. In: L. Hanley/B. Ruble/J. Tulchin (Hg.): *Becoming Global and the New Poverty of Cities*. Washington D.C., S. 9-54
- Perlman, Janice 2004: Marginality: From Myth to Reality in the Favelas of Rio de Janeiro, 1969-2002. In: A. Roy/N. Alsayyad (Hg.): *a.a.O.*, S. 105-146
- Perlman, Janice 1977: *O Mito da Marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro

- Perlman, Janice 1976: *The Myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*. Berkeley/Los Angeles/London
- Pfeiffer, Cláudia Ribeiro 2011: *O Plano de Desenvolvimento Comunitário em Cidade de Deus? Elaboração, Resultados, Atualização, Aprendizados*. In: *Revista NAU Social* 2.3, S. 40-47
- Pfeiffer, Peter 1987: *Urbanização sim, remoção nunca! Politische, sozio-ökonomische und urbanistische Aspekte der Favelas und ihre soziale Organisation in Rio de Janeiro*. Berlin
- Pithouse, Richard 2012: *Move From, Not On the Occult Zone*. In: S. Krätke/K. Wildner/S. Lanz (Hg.): *Transnationalism and Urbanism*. London, S. 197-224
- Pithouse, Richard 2008: *Review of Mike Davis' 'Planet of Slums'*. URL: [http://word
press.com/tag/analysis/](http://wordpress.com/tag/analysis/) [10.10.2010]
- Pivetta, Fatima/L. Zancan/G. Guimaraes 2011: *PAC Mangueiros – um relato fotográfico*. Rio de Janeiro
- Polidori, Robert 2015: *Rio*. Göttingen
- Portela, Jacob Augusto Santos 2017: *Diagnóstico Cidade de Deus. Núcleo de Gestão Social. Farmangueiros*
- Portes, Alejandro/William Haller 2005: *The Informal Economy*. In: N. Smelser/R. Swedberg (Hg.): *Handbook of Economic Sociology*. New York, S. 403-425
- Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Instituto Pereira Passos 2001: *A distribuição de renda na cidade do Rio de Janeiro*. RIO ESTUDOS n° 10
- Prigge, Walter 1991: *Die Revolution der Städte Lesen*. In: M. Wentz (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt a.M., S. 99-112
- Ramonet, Ignacio 2002: *Revolutionäre Zellen*. In: *Le Monde Diplomatique*, 15.11.2002
- Ramos, Sílvia 2021: *As polícias fluminenses escolheram o confronto e a letalidade como método*. In: *Rede de Observatórios da Segurança*. URL: [http://observato
rioseguranca.com.br/as-policias-fluminenses-escolheram-o-confronto-e-a-le
talidade-como-metodo/](http://observatorioseguranca.com.br/as-policias-fluminenses-escolheram-o-confronto-e-a-letalidade-como-metodo/) [04.03.2021]
- Ramos, Sílvia 2019: *O que aprendemos com a intervenção*. In: *CESeC* (Hg.): a.a.O., S. 32-35
- Rancière, Jacques 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.
- Rankin, Katharine 2012: *The praxis of planning and the contributions of critical development studies*. In: N. Brenner/P. Marcuse/M. Mayer (Hg.): a.a.O., S. 102-116
- Reckwitz, Andreas 2016: *Praktiken und ihre Affekte*. In: H. Schäfer (Hg.): a.a.O., S. 163-180
- Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência 2013: *Fim do registro 'auto de resistência' no Rio de Janeiro*. URL: [https://redecontraviolenca.org/start/p
rint/886.html](https://redecontraviolenca.org/start/print/886.html) [28.08.2019]

- Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência 2005: Broschüre des ›Netzwerks der Basisgemeinden und sozialen Bewegungen gegen Gewalt in Rio de Janeiro‹. Rio de Janeiro/Berlin
- RedeCCAP 2003: Uma Nova Canção para uma Nova Dança. Rio de Janeiro
- Reichertz, Jo 2013: Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung. Über die Entdeckung des Neuen. Wiesbaden
- Rekow, Lea 2016: Pacification & Mega-events in Rio de Janeiro: Urbanization, Public Security & Accumulation by Dispossession. In: *Journal of Human Security* 12.1, S. 4-34
- Ribeiro, Luiz C. de Queiroz/Edward E. Telles 2000: Rio de Janeiro: Emerging Dualization in a Historically Unequal City. In: P. Marcuse/R. van Kempen (Hg.): *Globalizing cities: a new spatial order?* Oxford/Malden Mass., S. 78-94
- Rios, José Arthur 2002: Depoimento. In: A. Freire/L. Lippi Oliveira (Hg.): *Capítulos da memória do urbanismo carioca*. Rio de Janeiro, S. 60-77
- Robinson, Jennifer 2011: Between Marx and Deleuze: discourses of capitalism's urban future. In: M. Gandy (Hg.): *Urban Constellations*. Berlin, S. 14-17
- Robinson, Jennifer 2006: *Ordinary Cities. Between Modernity and Development*. London/New York.
- Robinson, Jennifer 2003: Postcolonialising geography: Tactics and pitfalls. In: *Singapore Journal of Tropical Geography* 24.3, S. 273-289
- Rocha, Lia de Mattos 2018: A vida e as lutas de Marielle Franco. In: *EM PAUTA*, Rio de Janeiro 42.16, S. 274-280
- Rocha, Lia de Mattos/Monique Batista Carvalho 2018: Da ›cidade integrada‹ à ›favela como oportunidade‹: empreendedorismo, política e ›pacificação‹ no Rio de Janeiro. In: *Cadernos Metrôpole*, São Paulo 20.43, S. 905-924
- Rodrigues, Glauco Bruce 2009: Quando a política encontra a cultura: a cidade vista (e apropriada) pelo movimento Hip-Hop. In: *Cidades: Ativismos sociais e espaço urbano* 6.9, S. 93-120
- Roller, Franziska 2001: Politik nach der Politik. Bilder, Zeichen, De-Codierung. In: J. Becker (Hg.): *Bignes? Size does matter. Image/Politik. Städtisches Handeln. Kritik der unternehmerischen Stadt*. Berlin, S. 164-166
- Ronneberger, Klaus/S. Lanz/W. Jahn 1999: *Die Stadt als Beute*. Bonn
- Rose, Gillian 2012: *Visual Methodologies. An Introduction to Researching with Visual Materials*. London
- Rose, Nicholas 2000: Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In: U. Bröckling/S. Krasmann/T. Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M., S. 72-109
- Rosler, Martha 2005: Im Gespräch mit Molly Nesbit und Hans Ulrich Obrist. In: I. Schube (Hg.): *Martha Rosler Passionate Signals*. Hannover, S. 6-63

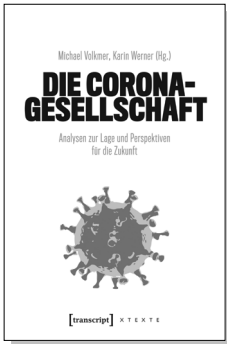
- Rosler, Martha 1981: Drinnen, Drumherum und nachträgliche Gedanken (zur Dokumentarfotografie). In: dies. 1999: Positionen in der Lebenswelt. Wien, S. 105-148
- Rosol, Marit/Sebastian Schipper 2018: Das foucaultsche Konzept der Gouvernementalität. In: J. Oßenbrügge/A. Vogelpohl (Hg.): Theorien in der Raum- und Stadtforschung. Einführungen. Münster, S. 271-289
- Rothfuß, Eberhard 2012: Exklusion im Zentrum. Die brasilianische Favela zwischen Stigmatisierung und Widerständigkeit. Bielefeld
- Roy, Ananya 2011: Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism. In: International Journal of Urban and Regional Research 35.2, S. 223-238
- Roy, Ananya 2009: The 21st-century metropolis. New geographies of theory. In: Regional Studies 43.6, S. 819-30
- Roy, Ananya 2009a: Why India cannot plan its cities: Informality, insurgence and the idiom of urbanization. In: Planning Theory 8.1, S. 76-87
- Roy, Ananya 2009b: Civic Governmentality: The Politics of Inclusion in Beirut and Mumbai. In: Antipode 4.1, S. 159-179
- Roy, Ananya 2005: Urban Informality: Toward an Epistemology of Planning. In: Journal of the American Planning Association 71.2, S. 147-158
- Roy, Ananya/Aihwa Ong (Hg.) 2011: Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global. Malden/Oxford
- Roy, Ananya/Nezar AlSayyad (Hg.) 2004: Urban Informality. Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America and South Asia. Lanham, MD.
- Santos, Milton 1979: The Shared Space. The two Circuits of the Urban Economy in Under-developed Countries. London
- Schäfer, Hilmar (Hg.) 2016: Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld
- Schiffauer, Werner 2014: Global prayers, migration, postmigration. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 48-63
- Schiffauer, Werner 2010: Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş. Frankfurt a.M.
- Scruggs, Gregory/Alexandra Lippman 2012: From Funkification to Pacification. URL: <http://norient.com/academic/rio-funk-2012/> [28.08.2019]
- Sekula, Allan 1982: Vom Erfinden fotografischer Bedeutung. In: Bernd Stiegler (Hg.) 2010: Texte zur Theorie der Fotografie. Stuttgart, S. 302-337
- Seyfert, Robert 2011: Atmosphären – Transmissionen – Interaktionen: Zu einer Theorie sozialer Affekte. In: Soziale Systeme 17.1, S. 73-96
- Shaw, Robert 2014: Beyond night-time economy: Affective atmospheres of the urban night. In: Geoforum 51, S. 87-95
- Sheppard, Eric/H. Leitner/A. Maringanti 2013: Provincializing Global Urbanism: A Manifesto. In: Urban Geography 34.7, S. 893-900
- Shore, Stephen 2015: Das Wesen der Fotografie. Berlin

- Simone, AbdouMaliq 2014: Relational infrastructures in postcolonial urban worlds. In: S. Graham/C. McFarlane (Hg.): *Infrastructural Lives. Urban infrastructure in context*. Oxon/New York, S. 17-38
- Simone, AbdouMaliq 2014a: Religiously Urban and Faith in the City. Reflections of the Movement of the Youth in Central Africa and Southeast Asia. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 156-163
- Simone, AbdouMaliq 2011: The surfacing of urban life. In: *City: Analysis of Urban Change, Theory, Action* 15.3-4, S. 355-364
- Simone, AbdouMaliq 2010: *City Life from Jakarta to Dakar. Movements at the Crossroads*. London/New York
- Simone, AbdouMaliq 2007: At the Frontier of the Urban Periphery. In: M. Narula u.a. (Hg.): *Sarai Reader: Frontiers*. Delhi, S. 462-470
- Simone, AbdouMaliq 2004: People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. In: *Public Culture* 16.3, S. 407-429
- Simone, AbdouMaliq 2001: On the worlding of African cities. In: *African Studies Review* 44.2, S. 15-41
- Smith, Neil 1996: *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. New York
- Sneed, Paul 2007: Bandidos de Cristo: Representations of the Power of Criminal Factions in Rio's Proibidão Funk. In: *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana* 28.2, S. 220-241
- Sontag, Susan 1977: In Platos Höhle. In: dies. 2010: *Über Fotografie*. Frankfurt a.M., S. 9-30
- Souza, Marcelo Lopes de 2012: Panem et circenses versus the right to the city (centre) in Rio de Janeiro: A short report. In: *City: Analysis of Urban Change, Theory, Action* 16.5, S. 563-572
- Souza, Marcelo Lopes de 2010: Which right to which city? In defence of political-strategic clarity. In: *Interface: a journal for and about social movements* 2.1, S. 315-333
- Souza, Marcelo Lopes de 2008: *Fobópole. O Medo Generalizado e a Militarização da Questão Urbana*. Rio de Janeiro.
- Souza, Marcelo Lopes de 2006: Together with the state, despite the state, against the state. Social movements as ›critical urban planning‹ agents. In: *City: Analysis of Urban Change, Theory, Action* 10.3, S. 327-342
- Souza, Marcelo Lopes de 2005: Urban planning in an age of fear. The case of Rio de Janeiro. In: *International Development Planning Review* 27.1, S. 1-18
- Souza, Marcelo Lopes de 2004: Sozialräumliche Dynamik in brasilianischen Städten unter dem Einfluss des Drogenhandels. Anmerkungen zum Fall Rio de Janeiro. In: S. Lanz (Hg.): a.a.O., S. 19-34
- Souza, Marcelo Lopes de 2000: *O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras*. Rio de Janeiro

- Souza, Marcelo Lopes de 1993: Armut, sozialräumliche Segregation und sozialer Konflikt in der Metropolitanregion von Rio de Janeiro. Tübingen
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak? In: C. Nelson/L. Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, S. 271-313
- Spuybroek, Lars 2001: Africa Comes First. Lars Spuybroek meets Rem Koolhaas. In: J. Brouwer/A. Mulder (Hg.): *TransUrbanism*. Netherlands Architecture Institute. Rotterdam, S. 65-88
- Steiker-Ginzberg, Kate 2014: Morar Carioca: O Desmantelamento do Sonhado Programa de Urbanização para as Favelas. URL: <http://rioonwatch.org.br/?p=12410> [18.07.2019]
- Stiegler, Bernd (Hg.) 2010: *Fotografie und Gesellschaft*. Einleitung. In: ders. (Hg.): *Theorien der Fotografie*. Stuttgart, S. 225-229
- Strübing, Jörg 2014: *Grounded Theory*. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils. Wiesbaden
- Tavares, Ricarda L. Domingues 2016: Intenções e ações em torno dos programas UPP e Morar Carioca. In: *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense #11*, S. 105-120
- Teixeira, Lino/A. Braga/J. Barbosa/D. Ribeiro/Ação COVID-19 2020: Proteção e vulnerabilidade ao COVID-19 no Rio de Janeiro. In: *Observatório de Favelas* (Hg.): *Mapa Social do Corona*, Edição 4. Rio de Janeiro
- Thâmara, Thamyra 2014: Rio de Janeiro Junho Preto: Favelado ocupando as ruas. In: A. Moraes u.a. (Hg.): *Junho. Potência das ruas e das redes*. São Paulo, S. 157-176
- Toffani, Alicia u.a. 2013: *Cidades Rebeldes*. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo
- Trindade, Cláudia Peçanha da 2012: *Não se faz omelete sem quebrar os ovos*. Política pública e participação social no PAC Manguinhos – Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro
- Trindade, Cláudia Peçanha da/R. Gama-Rosa Costa/T.M. Fernandes 2008: *Memória e conflitos sociais no espaço urbano – Manguinhos/Rio de Janeiro*. Paper, XIII Encontro de História Anpuh-Rio – Identidades
- Turner, John F.C. 1976: *Housing by People*. London/New York
- Ukah, Asonzeh 2016: Building God's City: the political economy of prayer camps in Nigeria. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 40.3, S. 524-540
- Ulmer, Judith 2006: *Geschichte des Georg-Büchner-Preises: Soziologie eines Rituals*. Berlin
- Urani, André/Fabio Giambiagi (Hg.) 2011: *Rio: a hora da virada*. Rio de Janeiro
- Vainer, Carlos B. 2011: *Cidade de Exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro*. In: *Anais do ENANPUR 14.1*. Rio de Janeiro, S. 1-15
- Valladares, Licia do Prado 2005: *A invenção da favela*. Do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro

- Vejmelka, Marcel 2004: Die »Grupo Cultural Afro Reggae«. In: S. Lanz (Hg.): a.a.O., S. 123-126
- Vergara, Camilo José 2005: *How the Other Half Worships*. New Brunswick/New Jersey/London
- Vianna, Hermano 1988: *O Mundo Funk Carioca*. Rio de Janeiro
- Vianna, Luiz Fernando 2019: Oito notas sobre as milícias e o seu improvável fim. In: *Globo Epoca* 14.04.2019. URL: <https://epoca.globo.com/oito-notas-sobre-a-s-milicias-o-seu-improvavel-fim-23598734> [15.07.2019]
- Vital da Cunha, Christina 2009: Da Macumba às campanhas de cura e libertação: A fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro. TOMO 14, S. 229-265
- Vital da Cunha, Christina 2009a: Traficantes evangelicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. In: *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP* 15, S. 23-46
- Wacquant, Loïc 2018: *Die Verdammten der Stadt. Eine vergleichende Soziologie fortgeschrittener Marginalität*. Wiesbaden
- Wacquant, Loïc 2004: Roter Gürtel, Schwarzer Gürtel: Rassentrennung, Klassenungleichheit und der Staat in der französischen städtischen Peripherie und im amerikanischen Ghetto. In: H. Häußermann/M. Kronauer/W. Siebel (Hg.): *An den Rändern der Städte*. Frankfurt a.M., S. 148-200
- Wacquant, Loïc 2001: The Penalisation of Poverty and the Rise of Neo-Liberalism. In: *European Journal on Criminal Policy and Research* 9, S. 401-412
- Wildner, Kathrin 2014: On Research with Global Prayers. In: J. Becker u.a. (Hg.): a.a.O., S. 64-79
- Yiftachel, Oren 2012: Critical theory and »gray space«: mobilization of the colonized. In: N. Brenner/P. Marcuse/M. Mayer (Hg.): a.a.O., S. 150-170
- Yúdice, George 2003: *The Expediency of Culture. Uses of Culture in the Global Era*. Durham/London
- Yúdice, George 2001: Afro Reggae: Parlaying Culture into Social Justice. In: *Social Text* 69, 19.4, S. 53-65
- Zaluar, Alba 1998: Crime, medo e política. In: A. Zaluar/M. Alvito (Hg.): a.a.O., S. 209-232
- Zaluar, Alba/Marcos Alvito 1998: *Um seculo de favela*. Rio de Janeiro
- Zaluar, Alba/Isabel Siqueira Conceição 2007: Favelas sob o controle das Milícias no Rio de Janeiro. Que paz? In: *São Paulo em Perspectiva* 21.2, S. 89-101
- Ziai, Aram 2012: Post-Development. *Fundamentalkritik der »Entwicklung«*. In: *Geographica Helvetica* 67, S. 133-138

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)

Die Corona-Gesellschaft

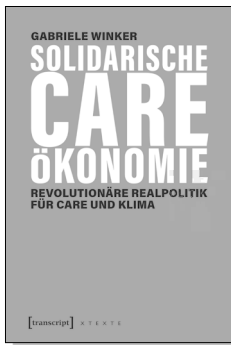
Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

2020, 432 S., kart., Dispersionsbindung, 2 SW-Abbildungen
24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Gabriele Winker

Solidarische Care-Ökonomie

Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima

März 2021, 216 S., kart.

15,00 € (DE), 978-3-8376-5463-9

E-Book:

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5463-3



Wolfgang Bonß, Oliver Dimbath,

Andrea Maurer, Helga Pelizäus, Michael Schmid

Gesellschaftstheorie

Eine Einführung

Januar 2021, 344 S., kart.

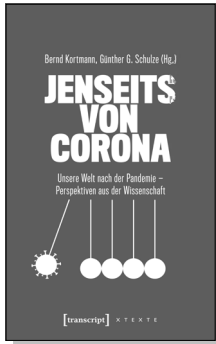
25,00 € (DE), 978-3-8376-4028-1

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4028-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)

Jenseits von Corona

Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

2020, 320 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung,
1 SW-Abbildung

22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9

E-Book:

PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3

EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9



Detlef Pollack

Das unzufriedene Volk

Protest und Ressentiment in Ostdeutschland
von der friedlichen Revolution bis heute

2020, 232 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung,
6 SW-Abbildungen

20,00 € (DE), 978-3-8376-5238-3

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5238-7

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5238-3



Juliane Karakayali, Bernd Kasperek (Hg.)

movements.

**Journal for Critical Migration
and Border Regime Studies**

Jg. 4, Heft 2/2018

2019, 246 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4474-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

