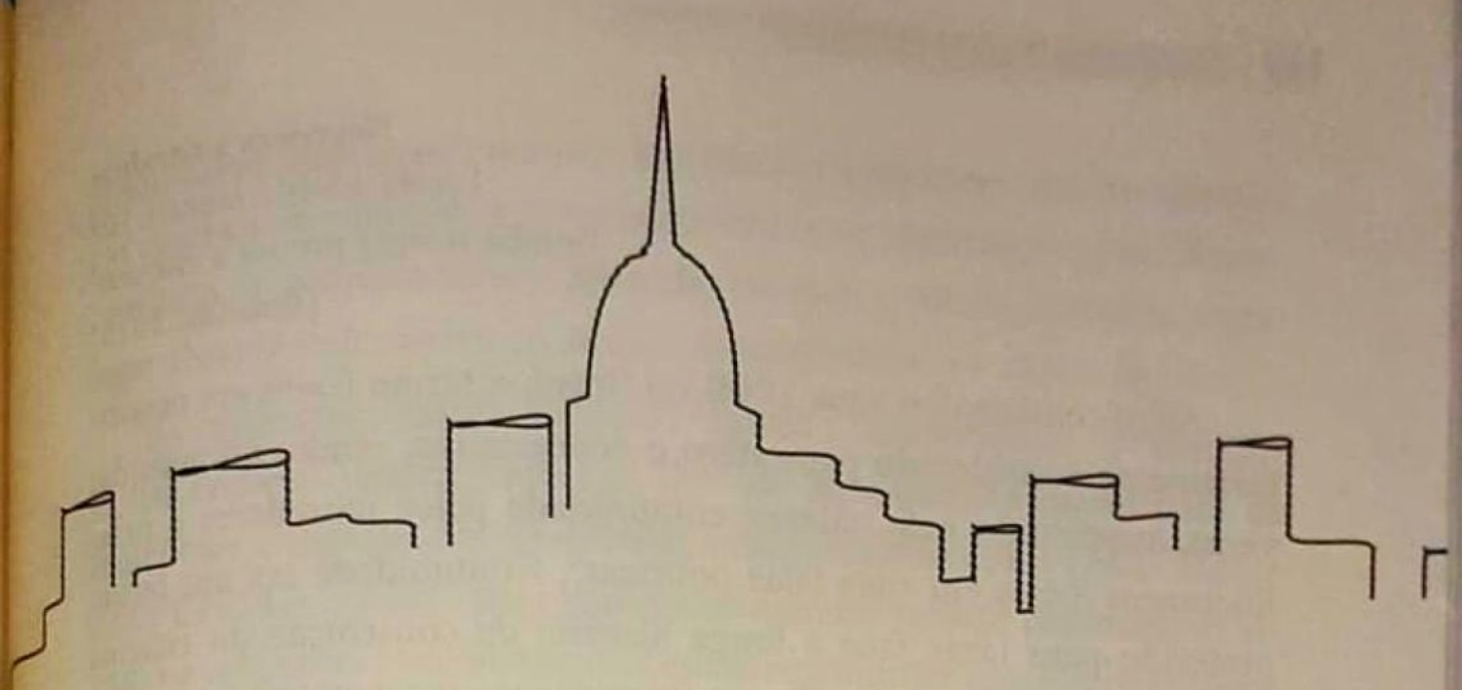




A  
*Cidade*  
Sob o Chão do  
Espaço Público

Irlys Alencar F. Barreira  
Daryelle Nilin Gonçalves



## Favela como quilombo: racialização no enfrentamento da violência do Estado<sup>1</sup>

Geisa Mattos<sup>2</sup>

Por mais que você corra, irmão  
Pra sua guerra vão nem se lixar  
Esse é o xis da questão  
Já viu eles chorar pela cor do orixá?  
E os camburão o que são?

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste artigo foi publicada no livro *Questões e Dimensões da Política* (2017), resultado do Encontro 20 anos do NuAp (Núcleo de Antropologia da Política), na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Este trabalho é um desdobramento da minha pesquisa de pós-doutorado, realizada de setembro de 2015 a agosto de 2016, com bolsa da CAPES (Estágio Sênior no Exterior), no Ph.D. Program in Sociology, City University of New York. Agradeço a estas instituições por todo o suporte. A presente versão foi desenvolvida especialmente para o seminário organizado pelo Laboratório de Pesquisas em Política, Educação e Cultura, do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Ceará, em novembro de 2017. Sou grata aos organizadores deste seminário pelo convite, especialmente à Irllys Barreira, pelo incentivo à transformação desta apresentação no presente artigo.

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. E-mail: geisamattoslima@gmail.com



Negreiros a retraficar  
Favela ainda é senzala, Jão!  
Bomba relógio prestes a estourar<sup>3</sup>  
(Emicida, 2015)

Até o começo dos anos 2000 no Brasil, o termo favela era majoritariamente considerado pejorativo e depreciativo, sendo, no mais das vezes, substituído pela palavra comunidade pelos moradores e pelas lideranças locais em suas falas políticas<sup>4</sup>. Comunidade era um termo preferido para fazer face à longa história de construção do estigma associado à favela no Brasil<sup>5</sup>, em formulações recorrentemente reforçadas por parte das políticas públicas, da polícia, da mídia, da classe média ou mesmo dos pesquisadores na Universidade.

Os próprios moradores dos bairros designados como favelas, ao se relacionarem com o estigma de diversos modos, em geral, evitavam usar o termo para se referir ao seu lugar de moradia. Eventualmente, era comum encontrar uma referência à favela pelos moradores como o local onde outros próximos moravam, àqueles considerados mais pobres ou que habitavam as “áreas perigosas” do bairro (MATTOS, 2012).

Entre as lideranças com quem estive em contato durante minha pesquisa de doutorado realizada no Conjunto Palmeiras, em Fortaleza, entre o final dos anos 1990 e os primeiros anos do século XXI, o

---

3 Boa Esperança, rap do compositor Emicida, álbum Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa, 2015.

4 Em minha tese de Doutorado analisei os significados da política em um bairro da periferia de Fortaleza, o Conjunto Palmeiras, considerado exemplar em termos de organização dos moradores. Em etnografia realizada durante uma campanha eleitoral municipal no ano 2000, encontrei o termo comunidade como a forma linguística de mediação pela qual se buscava reverter o estigma associado ao bairro e pela qual se legitimava a relação com a política e os políticos. O título da tese é “A Favor da Comunidade. Modos de Viver a Política no Bairro”, publicada em livro em 2012 (ed. Pontes).

5 Para um histórico do significado de favela no Brasil ver Zaluar e Altivo (2006) e Valladares (2005), esta última uma investigação de como favela foi “inventada” como problema social e como problema sociológico. Estes autores realizaram um apanhado crítico da produção sobre favela nas áreas de urbanismo e sociologia urbana.



termo favela era quase sempre evitado no cotidiano, exceto quando em contexto de reivindicação aos governos ou instituições para financiamento de projetos locais, situação na qual o termo aparecia como lugar sinônimo de carências sociais e econômicas de vários tipos.

As categorias “bairro popular”, “favela”, “comunidade” e “conjunto habitacional” configuram um tipo de zoneamento moral para os indivíduos e instituições envolvidas nestas classificações (MATTOS e ZEPPESELLA, 2012). Seus usos pelos agentes variam conforme as situações utilizadas e os efeitos que querem produzir nos interlocutores. Tais categorias aparecem nas falas relacionadas às estruturas físicas, às normas legais e às distinções de *status* social entre os moradores e outros agentes que atuam nesses bairros.

Quando se trata de se categorizar como habitante de um conjunto habitacional em vez de morador de uma favela, essa distinção era tida majoritariamente como um suporte territorial positivo da identidade pessoal. Encontramos categorias negativas usadas muitas vezes para se distanciar socialmente dos seus “vizinhos” em situações nas quais se quer estabelecer uma relação de superioridade, criando um jogo de proximidade espacial com distanciamento social (MATTOS e ZEPPESELLA, 2012).

A nomeação do bairro e dos espaços dentro deste é situacional e frequentemente encontra variações em contextos eminentemente conflituosos. Além do termo “comunidade”, encontramos “conjunto habitacional” em várias situações como uma espécie de “progressão de status” no sentido atribuído ao local. Em geral, nas situações encontradas, vai deixando de ser nomeado como favela, ocupação, invasão, ao conquistar certa infraestrutura de iluminação, água encanada, esgotamento sanitário e transporte público, a partir das lutas dos moradores por legitimação de seu direito à cidade. Neste sentido, tais categorias linguísticas expressam uma disputa simbólica de significação e um ordenamento estratégico-político (MATTOS e ZEPPESELLA, 2012).



Neste artigo, meu objetivo é compreender como, a partir da segunda década dos anos 2000, a categoria favela foi sendo gradualmente ressignificada politicamente pelos ativistas<sup>6</sup> nos bairros de periferia no Brasil como estratégia de enfrentamento do Estado, ao mesmo tempo em que foi adquirindo um sentido racializado, que irei explorar aqui. Parto da compreensão da linguagem como combate para refletir sobre a ressignificação da categoria favela em um novo contexto político e social do País.

Para tomar as formas linguísticas como objeto, estou inspirada em Wittgenstein (1984) – “representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida” (p.15) – mas também em Bourdieu (2004), para quem a política é uma arena de lutas linguísticas, como ele afirma em *Coisas Ditas*:

O mundo social é um lugar de lutas a propósito de palavras que devem sua gravidade – às vezes sua violência – ao fato de que as palavras fazem as coisas, em grande parte, e ao fato de que mudar as palavras e, em termos gerais, as representações (...), já é mudar as coisas. A política é no essencial uma questão de palavras (BOURDIEU, 2004, p.71).

Na pesquisa que apresento aqui<sup>7</sup>, estou interessada em investigar o que os recentes usos que vem sendo feitos da palavra favela a partir da segunda década do século XXI significam em termos dos

---

6 O termo utilizado para se referir aos líderes em bairros de periferia tem mudado no Brasil: de “lideranças”, no século XX, para “ativistas”, no século XXI, o que implica em outra concepção do trabalho de mobilização política, que se propõe mais horizontal, característica do novo século e de sua dinâmica de redes (ver Castells, 2003). Esta mudança de termos merece uma discussão à parte.

7 O tema original da minha pesquisa de pós-doc eram os movimentos contra a violência policial e o racismo, enfocando as conexões entre os ativistas no Brasil e nos Estados Unidos. Em Nova York, e, posteriormente, no Rio de Janeiro, conheci alguns dos principais ativistas contra a violência policial no País. De volta ao Brasil, em 2016, realizei entrevistas com ativistas no Rio de Janeiro e participei de duas edições do seminário “Para que e para quem servem as pesquisas nas favelas?”, em 2016 e 2017, além de realizar etnografias no meio digital, em redes sociais principalmente, desde 2014.



novos contextos das lutas sociais nas periferias brasileiras, pensando-os como campo de disputas linguísticas.

Em outro trabalho (MATTOS e ANDRADE, 2016), refletimos sobre a dimensão dos usos da linguagem como tática sob a inspiração de Certeau (1990). Na ocasião, pensávamos sobre os usos dos diminutivos como formas de se referir aos lugares de moradia em situações potencialmente conflituosas no cotidiano, em processos nos quais os agentes visavam se legitimar e se proteger das ameaças latentes. Assim, por exemplo, encontramos, numa situação de ocupação ilegal de um terreno próximo a um conjunto habitacional, a frequência de usos de diminutivos para informar como iam se estabelecendo ali – melhorando “devagarzinho” as suas “casinhas”, tudo “legalmentezinho” (MATTOS e ANDRADE, 2016).

Certeau (1998) nos inspirava a pensar, neste sentido, a linguagem como “arte dos fracos”, que aproveita as “ocasiões” e não tem um projeto global: é astuciosa e surpreendente. O autor encontra nas formas de falar, assim como nas maneiras de habitar, circular, ler, ir às compras ou cozinhar, habilidades na arte de dar golpes no campo do outro. Os modos de operar a linguagem, assim, seriam “relativas a ocasiões e destinadas a seduzir, captar ou inverter a posição linguística do destinatário” (CERTEAU, 1998, p. 103):

Enquanto a gramática vigia pela propriedade, as alterações retóricas (desvios metafóricos, condensações elípticas, miniaturizações metonímicas etc.) indicam o uso da língua por locutores nas situações particulares de combates linguísticos rituais ou efetivos. São indicadores de consumo ou de jogos de forças. Estão na dependência de uma problemática do enunciado. (...) essas ‘maneiras de falar’ fornecem à análise ‘maneiras de fazer’, um repertório de modelos e hipóteses. Afinal de contas, são apenas variantes, numa semiótica geral das táticas (CERTEAU, 1998, p. 103).



Mesmo sem perder de vista o contexto social de desigualdades econômicas e políticas no qual a linguagem dos diminutivos é empregada enquanto “tática”, em nossa análise (MATTOS e ANDRADE, 2016) ela está referida a uma dimensão microssociológica do enfrentamento dos conflitos na vida cotidiana, destinada a garantir que as formas de vida dos agentes que os empregam sejam legitimadas em termos de certa “harmonia” ou consenso moral.

Na atual análise que faço da gramática na qual a favela vem sendo empregada em contextos de luta política nos últimos dez anos no Brasil, aparece uma dimensão da linguagem como combate estratégico – ao invés de tático –, na qual os agentes que a empregam propõem o enfrentamento de uma categoria linguística sob a qual pesa um estigma construído há mais de um século.

Interpreto este combate linguístico tendo como pano de fundo teórico o que Honneth (2003) chama de “luta por reconhecimento”, a partir de sua leitura dos conflitos sociais dentro de uma “gramática moral”, em processos nos quais os agentes são principalmente motivados por expectativas de reconhecimento do seu próprio valor individual e coletivo.

Valladares (2005) expressa como o valor pessoal do dito “favelado” era denegado pelo estigma: “(...) é importante lembrar que o termo favelado, originalmente o habitante da favela, ou seja, de um lugar determinado, passou a designar de maneira pejorativa quem quer que ocupe qualquer lugar social marcado pela pobreza ou pela ilegalidade” (p.151). Como se o lugar de moradia se consubstanciasse num lugar moral personalizado no habitante, que passa a ser considerado abjeto, perigoso, marcado pela condição de inferioridade.<sup>8</sup>

É neste sentido que Honneth (2003) vai propor a interpretação dos conflitos sociais em termos de busca por reconhecimento social,

8 Além de pobreza e ilegalidade, acrescento que o estigma da “favela” e do “favelado” é implicitamente relacionado à raça, como irei discutir adiante.



como um processo que envolve antes de mais nada a conquista progressiva do respeito por si próprio:

Só graças a uma aquisição cumulativa de autoconfiança, auto respeito e autoestima, como garante sucessivamente as três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos (HONNETH, 2003, p. 266).

De que modo a categoria favela, ao ser utilizada por lideranças com uma significação nova, politizada e positivada, expressa esta busca por reconhecimento social, ao mesmo tempo em que traz implícito um processo de conquista de autoestima e auto respeito individual e coletivo?

Estarei analisando esta questão a partir da emergência de discursos dos movimentos contra a violência policial nos últimos cinco anos, tendo por base as favelas cariocas, principalmente, nos quais a questão racial vem passando a ocupar um lugar central.<sup>9</sup> Minha hipótese é de que o processo cada vez mais amplo de auto reconhecimento dos moradores das favelas enquanto negros, que se dá no Brasil a partir dos anos 2000<sup>10</sup>, caminha junto com diversas situações de posituação da noção de favela.

Em entrevistas que fiz com lideranças do Fórum Social de Manguinhos (“Favela” de Manguinhos),<sup>11</sup> do Movimento Mães de

<sup>9</sup> Estarei concentrada aqui principalmente em entrevistas realizadas com ativistas do Rio de Janeiro, embora outros dados da etnografia apontem para uma mudança ampla dos usos da palavra favela em todo o País, com os mesmos contextos e significados.

<sup>10</sup> Pela primeira vez na história do censo demográfico no Brasil, em 2010 a maioria da população brasileira se declarou preta ou parda (cuja soma totaliza o que é considerada a população negra), totalizando 51%. No censo anterior, de 1996, 44% se auto declaravam negros.

<sup>11</sup> O Fórum Social de Manguinhos começou a sua atuação em 2007 e se apresenta em sua página no Facebook como “espaço que reúne moradores, instituições, movimentos sociais que defendem a cidadania e os direitos sociais, através da participação direta



Manguinhos<sup>12</sup> e do coletivo de comunicação independente Papo Reto<sup>13</sup> (do “Complexo de Favelas” do Alemão) e também em postagens de lideranças e apoiadores destes movimentos que acompanho no Facebook desde 2014, observo que a favela vem aparecendo como uma espécie de capital político e cultural dentro de uma estratégia retórica na disputa de “relações de forças simbólicas” com outros agentes, especialmente com o Estado, mas também com as grandes corporações de mídia e com a “classe média branca”. Estou inspirada aqui em Bourdieu (1989), que pensa o “poder simbólico como um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica”, numa situação de “mercado linguístico”. O “mercado linguístico” de que fala Bourdieu (1989) traduz-se em “disputa de narrativas” na mídia digital para o jovem Raull Santiago<sup>14</sup> –, morador do Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro, integrante do coletivo de comunicação Papo Reto e ativista nas redes internacionais de luta contra a violência policial. Favela é escrita em caixa alta nos textos de Raull no Facebook<sup>15</sup>. De

---

na concepção, construção, execução, monitoramento e controle social das políticas públicas” (<https://www.facebook.com/forumsocialdemanguinhos/>. Acesso em 30 de junho de 2017). Ultimamente o FSM vem se dedicando às lutas contra a política de remoções do PAC na favela e às denúncias contra a violação de direitos humanos.

- 12 O Movimento Mães de Manguinhos foi criado em 2016 com o apoio do Fórum Social de Manguinhos e da Anistia Internacional e é liderado por mães que perderam seus filhos assassinados por policiais da Unidade de Polícia Pacificadora local, a partir de 2013.
- 13 O Coletivo Papo Reto existe desde 2014, e se define como “um coletivo de comunicação independente composto por jovens moradores dos Complexos do Alemão e Penha. Tem como foco propagar notícias de dentro do morro: eventos, protestos, reivindicações... E também atua como um canal que mostra a realidade Favela, tendo forte importância na “mídia de guerrilha” em tempos de guerra e na provocação reflexiva do “até onde é verdade o que diz a grande mídia?” ([https://www.facebook.com/pg/ColetivoPapoReto/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/ColetivoPapoReto/about/?ref=page_internal). Acesso em 30 de junho de 2017).
- 14 Os nomes reais dos meus interlocutores neste artigo são usados tanto porque eles autorizaram que suas entrevistas servissem à pesquisa, quanto porque busco com isso respeitar a autoria das ideias com as quais eles contribuíram para a reflexão que aqui desenvolvo.
- 15 A observação de que Raull usa FAVELA em caixa alta e de preferência em negrito nos seus textos no Facebook foi feita pelo apresentador Pedro Bial durante entrevista com Raull em um programa de televisão em maio de 2017. Parte do programa pode ser



acordo com ele, que vem se utilizando do vídeo, da fotografia e de textos postados nas redes sociais digitais para denunciar violações de direitos no Alemão e em outras periferias do Rio de Janeiro, é preciso mostrar que a favela é um lugar de opressão não só econômica e social, mas também racial: “(...) começar a provocar esse pensamento através da fala, através da escrita, acredito que é importante para a sociedade que ainda não percebeu o quão racista e violento com os negros é o País. Eu acredito muito na narrativa que você vai dar junto ao que você está expondo no seu vídeo”<sup>16</sup> (sic).

### FAVELA QUE INSPIRA É QUILOMBO, A QUE REVOLTA É SENZALA

No contexto da nova gramática do reconhecimento, a favela aparece cada vez mais conectada ao passado escravagista e às origens africanas: ela é relacionada semanticamente ora à senzala, ora ao quilombo, como veremos em exemplos a seguir extraídos de letras do *rapper* Emicida, de São Paulo, e de narrativas postadas nas redes sociais pelos ativistas baseados nas favelas do Rio de Janeiro.

Associada à senzala, a favela aparece no *rap* Boa Esperança, cujos versos abrem este artigo, de autoria do *rapper* paulistano Emicida, lançada em 2015. O título da música faz referência ao navio negreiro de mesmo nome do livro “A Rainha Ginga”, do angolano José Eduardo Agualuza. Mas é no videoclipe<sup>17</sup>, lançado no mesmo ano, que as imagens se associam à letra do rap para mostrar a revolta racial contra a Branquitude<sup>18</sup>, representada por patrões e patroas de classe alta que

---

visto neste link: <https://globoplay.globo.com/v/5882577/>

<sup>16</sup> Entrevista com Raull Santiago realizada em Nova York, após debate promovido pela ONG Witness, em 10 de abril de 2016.

<sup>17</sup> Para ver o clipe no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=AauVal4ODbE>

<sup>18</sup> Pensa-se no conceito de branquitude como situação de privilégios simbólicos e materiais, originada em crenças de superioridade racial, e reproduzida sistemicamente de diversas formas



humilham seus empregados e empregadas negros/as. O clipe se insurge diretamente contra a ideia de Democracia Racial, um mito persistente no Brasil, que teve o seu ápice em termos de construção intelectual com o livro *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, editado pela primeira vez em 1933. As imagens no clipe de Emicida representam a Casa Grande atualizada, e as humilhações a que os empregados/as são submetidos/as evocam as que eram vividas nas senzalas – sendo que agora a resposta vem com violência por parte dos(as) humilhados(as).

Em debates nas redes sociais digitais, #favela – com *hashtag*<sup>19</sup> – tem aparecido nas postagens dos ativistas relacionada a denúncias de violação de direitos humanos contra moradores, como no caso de #vidasnasfavelasimportam. Na página do Facebook Maré Vive, do Complexo de Favelas da Maré (RJ), um chamado para que os moradores denunciem casos de violência, a *hashtag* favela aparece junto da pergunta: “Fala tu favela, como estamos hoje?”. Favela, neste contexto, personifica o próprio sujeito que fala e o que é acionado no diálogo.

Também aparece relacionada a muitas denúncias de moradores atingidos pela violência policial dentro de seus bairros, como faz a jornalista e ativista Gizele Martins sobre o caso de tiros que atingiram uma escola infantil em Jacarezinho, também no Rio de Janeiro, em sua página no Facebook em 25 de agosto de 2017: “Jacarezinho resiste. A polícia atirou na escolinha! #vidasnasfavelasimportam”<sup>20</sup>.

Gizele Martins, que atua no jornalismo comunitário e de resistência a partir de sua base no Complexo da Maré, ao ser questionada em um *blog* jornalístico sobre como define pauta, respondeu da seguinte

---

face àqueles considerados não-brancos (ver Yancey, 2003; Schucman, 2010; Jung, 2011).

19 Hashtag é uma expressão utilizada por internautas para se referir à prática de utilizar o símbolo # antes de uma expressão, com o objetivo de categorizá-la, permitindo que seja reunida a outros usuários que também a estão utilizando e possa ser encontrada em pesquisas sobre o assunto. Quanto mais utilizada hashtag, mais significa que o assunto é alvo de discussão nas redes sociais.

20 Ver <https://www.facebook.com/gizele.martins.315080>



forma: “Pauta para mim é a defesa do ser favelado; é pauta para mim a questão racial, que se impõe na favela, por que aí a gente discute o que é favela, né? Pauta para mim na favela é a gente discutir a vida como ela é, sem criminalização e sem romantização da nossa realidade”<sup>21</sup>.

A questão racial aparece espontaneamente na fala de Gizele ao definir o que é “ser favela”. Ao colocar-se contra a criminalização, ela faz referência ao modo como a mídia tradicional trata as questões da periferia. Contra a romantização, ela parece remeter-se a um tempo em que favela era descrita como um lugar de harmonia social, como foi idealizado em muitos sambas do começo do século XX, e como algumas vezes é retratada ainda atualmente pela mídia.

O jornalista Lira Neto, no livro *Uma História do Samba – as origens*, recupera um texto do jornal *A Noite*, de 1932, que descreve o modo como a chamada “música do morro” retrataria a sua “gente humilde”: “Só quem vive nos morros a vida livre, cheia de angústias e incertezas, de misérias e de sofrimentos, de vissitudes e de tormentos amorosos, pode sentir o samba como eles sentem”<sup>22</sup> (LIRA NETO, 2017, p. 255). Esta descrição representa a típica romantização da vida na favela, que contemporaneamente é negada na linguagem do rap e dos ativistas.

Os modos como favela é positivada hoje nas redes sociais digitais, acompanhada de imagens e textos, está mais relacionada a uma gramática de resistência e racialização do que a uma suposta harmonia. Por exemplo, #favelasempre é utilizada no sentido de reafirmação do vínculo e do compromisso com o lugar de origem, como fez Raull Santiago em postagem no Facebook em 24 de julho de 2016<sup>23</sup>, no qual

21 Entrevista concedida à jornalista Fernanda Távora, no blog *data\_labe*: <https://medium.com/data-labe/entrevista-gizele-martins-e228bfad9c39>. Acessado em 01/05/2018.

22 Lira Neto (2017) cita a reportagem “Escolas de Samba: os conservatórios musicais dos morros onde não se ensina fuga e contraponto, mas onde nascem melodias estranhas e bizarras”. *A Noite*, Rio de Janeiro, 2 de março de 1932, Suplemento, p. 7.

23 Ver <https://www.facebook.com/search/top/?q=%23favelasempre>



a sua imagem aparece recortada no alto de um vale, podendo-se ver o cenário das casas e ruas do Complexo do Alemão logo abaixo. Na postagem, ele escreveu: “Máximo respeito a esse lugar, às pessoas daqui e aos ensinamentos diários. #favelasempre #nóspornós”. Em uma campanha do Coletivo Papo Reto, do qual Raull faz parte, é dito “Quem é cria [da favela] de verdade, curte a página do Coletivo Papo Reto”. “Cria da favela” aparece neste contexto como expressão que também denota orgulho das origens, mas sempre remetendo à necessidade de luta e resistência contra as formas de opressão.

Na página @favelagrafia, no Instagram, por exemplo, nove fotografos de nove favelas do Rio de Janeiro expõem belas imagens de pessoas ou paisagens locais, com mais de 5.000 seguidores<sup>24</sup>, em formas pelas quais a favela vem sendo estetizada nas redes sociais digitais a partir das periferias no Brasil. Nestas fotografias, a estética da negritude é estruturante, especialmente na beleza das mulheres, mas estas não aparecem objetificadas como símbolos sexuais ao estilo das “mulatas do Sargentelli” da década de 1970<sup>25</sup>. Embora as imagens sejam sensuais, elas aparecem se reinventando em suas identidades negras e não “assujeitadas” ao olhar do fotógrafo<sup>26</sup>. Aparecem muitas imagens de crianças brincando, mas também são mostradas fotografias de adolescentes integrantes de facções criminosas portando armas e com lenços cobrindo o rosto. “São quase todos pretos – ou quase pretos, ou quase brancos, quase pretos de tão pobres”, como diz a música Haiti, de Caetano Veloso e Gilberto Gil<sup>27</sup>.

24 <https://www.instagram.com/favelagrafia/>

25 Sargentelli era dono de uma boate que ficou famosa no Rio de Janeiro na década de 1970, a Oba Oba, por apresentar um Show de Mulatas, no qual estas eram tratadas como “produtos” tipicamente brasileiros. Esta imagem ficou de certo modo naturalizada no imaginário local sobre as mulheres negras brasileiras, e é contra esta objetificação das mulheres negras a nova estética da favela politizada também é crítica.

26 Pretendo fazer uma análise mais detalhada da página @favelagrafia em outro artigo.

27 A música Haiti faz referência aos 111 presos mortos na chacina do Carandiru, em São Paulo, na década de 1990.



## AUTO-ESTIMA, RAÇA E VIOLÊNCIA

Parece paradoxal que a denúncia do racismo na favela esteja associada à violência do Estado e, ao mesmo tempo, favela seja reconhecida como uma palavra carregada de força simbólica para os ativistas. No entanto, o auto reconhecimento individual e coletivo do significado de ser negro tem sido tradicionalmente um caminho para a descoberta da autoestima tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, países marcados pelo estigma da escravidão.

Nos Estados Unidos, o movimento *Black Panthers*, a partir da segunda metade dos anos 1960, marca um momento em que a negritude adquire um caráter estético de força simbólica que passa a exercer grande influência cultural e estética em outros lugares do mundo. Notavelmente, este movimento era também contra a violência policial e os seus integrantes usavam armas para mostrar que estavam prontos para se defender<sup>28</sup>.

O “*Black Power*”, associado ao *Black Panthers*, implicou todo um investimento simbólico e uma construção estética da negritude em cabelos, roupas e músicas. Também no Brasil, a influência deste movimento contribuiu para que afro-brasileiros assumissem um lugar de autoestima a partir do qual lutavam por reconhecimento.

Para a escritora feminista afro-americana bell hooks<sup>29</sup>, uma das mais fascinantes construções da subjetividade negra neste período veio da literatura, dos críticos culturais e dos artistas que estavam às margens do sistema. A autora os define como politicamente críticos do capitalismo, preocupados com o fim da dominação em todas as suas formas, profundamente interessados em sua personalidade estética e

28 O documentário *Black Panthers – Vanguard of the Revolution*, de Stanley Nelson (PBS, 2015), oferece uma vibrante crônica deste movimento, e consegue retratar aspectos centrais desta estética que era uma mistura de beleza e violência.

29 A escritora bell hooks opta por escrever seu nome (aliás, pseudônimo) totalmente em minúsculas.



reconhecendo a identidade política como um importante estágio do processo de liberação (HOOKS, 1990, p. 19).

O movimento negro no Brasil, embora influenciado pela estética afro-americana, seguiu seus próprios caminhos de construção de autoestima coletiva como negritude, com ênfase maior no aspecto cultural das raízes afrodescendentes até o começo dos anos 2000. Pinho (2005), em artigo no qual defende o descentramento dos Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil, aponta para o papel que Salvador (BA) vinha tendo no começo dos anos 2000 como “Meca da Negritude” para afro-americanos que buscavam o “turismo de raízes”, atraídos pela culinária, capoeira, blocos de carnaval e estética afro-brasileira.

Por meio de sua produção cultural, os blocos afro exercem um papel fundamental nas novas formas tomadas pelo movimento negro contemporâneo, contribuindo para moldar a imagem da cidade da qual fazem parte e servindo como referência importante para outras organizações negras do Brasil e de outras partes do mundo (PINHO, 2005, p. 43).

Sem dúvida, este movimento que atraía turistas negros dos Estados Unidos também representava uma alavanca para a autoestima das brasileiras e brasileiros que passavam a se reconhecer no modo “black is beautiful” local, mas ainda aqui sem a referência da luta contra a violência policial, que só começa a aparecer mais fortemente nos anos 2000.

## A RACIALIZAÇÃO DA FAVELA

Se o caminho para o auto reconhecimento de negros e negras no Brasil foi durante muito tempo a estética, a música, a dança e as religiões afro-brasileiras, a partir dos anos 2000 veio somar-se a estes aspectos o elemento politicamente forte da luta contra a “violência



racista do Estado". Minha interpretação é de que a construção racializada da favela é algo de novo no Brasil, processo que vem ganhando corpo na segunda década do século XXI, resultando em uma demanda por reconhecimento que se traduz no investimento de poder simbólico na palavra favela como *lôcus* da negritude politizada.

Há mais de quarenta anos o Movimento Negro no Brasil vem denunciando o vínculo entre violência policial e racismo (PEREIRA, 2010). Todavia, neste segundo decênio do século atual, a luta antirracismo passou a vir de dentro da própria favela, impulsionada principalmente pela revolta contra as mortes de milhares de jovens negros produzidas pelo próprio Estado. De acordo com o relatório "Você Matou Meu Filho: Homicídios Cometidos pela Polícia na Cidade do Rio de Janeiro"<sup>30</sup>, somente entre 2010 e 2013, a Polícia Militar vitimou 1.275 pessoas na metrópole carioca: 99.5% eram homens; 75% tinham entre 15 e 29 anos e 79% eram negros.

A raça das vítimas da violência policial nas periferias do Brasil começou a ganhar destaque no noticiário nacional nos últimos quinze anos, a partir da divulgação do relatório Mapa da Violência (WAISELFISZ, 2012). Em 2014, tomando por base estes dados, a Anistia Internacional lançou a campanha Jovem Negro Vivo, pela qual denunciava que das 56.000 pessoas que foram vítimas de homicídios em 2012 no Brasil, 77% eram negros, e acusando o Estado de ser responsável direta ou indiretamente por estas mortes.

Além das estatísticas, as políticas de cotas para negros nas universidades brasileiras, a intensificação do debate sobre racismo nas redes sociais e o intercâmbio cada vez mais frequente nas redes sociais com o ativismo internacional são responsáveis por fazer o racismo emergir como questão política a partir das favelas.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Elaborado pela Anistia Internacional (2015), o relatório compila os assassinatos cometidos por policiais militares, levando em conta raça, gênero e classe social.

<sup>31</sup> Desenvolvo esta análise no artigo "Flagrantes de racismo: imagens da violência policial



Neste momento novo para o movimento negro no Brasil, jovens politizados expressam orgulho de serem “cria da favela”, muitos deles e delas oriundos de universidades que implantaram as cotas raciais a partir de 2000. Como analisa o historiador e experiente ativista do Fórum Social de Manguinhos, Fransergio Goulart, a unificação entre as pautas do movimento negro e dos movimentos que tem base nas favelas é relativamente recente, como vem se colocando a partir do Rio de Janeiro:

*Fransergio:* Agora você veio com uma questão (...) que é a discussão racial e a discussão sobre favela. É obvio que quando você vê a favela em números, 80%, 90% daquela população é negra. O que eu quero dizer com isso? Há duas questões aí que hoje em dia começam a ser dialogadas numa tentativa de criar um processo, não gosto dessa palavra unificada, mas um processo mais junto...e aí eu acho que é diferente de outros Estados, aí eu acho que é uma questão específica do Rio, que é: ou você é militante de favela ou você é militante do movimento negro. Essa divisão existe.

*Geísa:* Elas não estão sendo unificadas hoje?

*Fransergio:* É isso que estou falando. Eu acho que isso é muito recente no Rio de Janeiro. Muito recente! Não tem mais do que cinco anos.

*Geísa:* A gente tocou no ponto!

*Fransergio:* É, porque primeiro tem uma questão anterior, não sei se anterior... porque se a gente for do espaço de favela, a primeira luta era *pra* se garantir aquele espaço. Não era para se garantir enquanto negro naquele espaço. Era *pra* garantir a luta, *pra* garantir aquele espaço. E aí no Rio essa questão identitária com o espaço da favela, é uma coisa totalmente que, até cinco



anos atrás, era muito afastado. Hoje, quando se discute a favela, quando se discute o movimento negro, né, começa a se falar, o movimento negro começa a falar, “pô, boa parte dos que moram nas favelas são negros”. Negro é uma coisa da favela, quando se está num debate, né? Porque eu comecei discutindo essa questão há um pouco mais do que cinco anos, né? A questão racial, mas [a partir da] categoria favela. [Foi a] discussão de favela que fez com que eu falasse sobre cor. Só que a favela está aqui e a gente precisa discutir racismo, não estou falando de fazer uma inversão, mas isso tem articulação, tem de ser pensado junto, não dá pra não pensar. Só que hoje ainda tem estranhamento. Citar um exemplo: a gente teve a terceira marcha [Contra o Extermínio da Juventude Negra] que aconteceu no Brasil inteiro. No Rio de Janeiro quem bancou essa marcha foram basicamente os moradores de favela. Parte do movimento negro ficou com muita raiva porque os moradores de favela ficaram no movimento de favela que era negro, só que eles não se declaravam negros, eles se declaravam da favela. Mas a partir disso essa reflexão começa a ser feita, porque tem questões aí que é questão identitária histórica, né. Eu me identificar como favela ou eu me identificar como negro. Eu acho que a gente está num momento de começar a criar espaços para fazer esse debate, mas não é fácil. Não é fácil porque se o movimento de favela pauta a questão do racismo, vem o movimento negro e diz “essa pauta é minha”. [Ri] (...)

*Geisa: Esse encontro favela e movimento negro, a meu ver ele acontece de forma muito especial dentro do movimento contra a violência policial. Como é que você vê isso? Como é que você tenta acompanhar esse processo?*

*Fransergio: Eu acho incrível. Porque eu acho que o que mobiliza os dois movimentos a estarem juntos é a violência policial.*

*Geisa: É?*



*Fransergio*: É, o centro não é nem o racismo e nem a favela, na minha percepção. Ou seja, há o episódio causado pelo Estado, né, que é a polícia. A ação da polícia gerou a possibilidade de encontros da questão racial e da questão da favela e aí quando a gente começa a se encontrar para fazer a luta contra a polícia a gente vê que a luta contra a polícia é a luta contra o racismo. É a luta para manter a favela morando no mesmo espaço com qualidade de vida.

O momento atual que procurei aqui descrever, com a ajuda dos meus interlocutores, bem como as análises que fiz dos contextos em que a favela aparece dentro desta “gramática do reconhecimento” (HONNETH, 2003), apontam para novas possibilidades interpretativas das lutas antirracismo no Brasil. Nos anos 1980 e 1990 no Brasil, os movimentos sociais a partir da periferia foram marcados pelas lutas por direitos coletivos destas populações, porém dentro de uma ótica em que o racismo estrutural não era abordado. Neste contexto, a ideia de negociação com o Estado foi sendo incorporada nos projetos que envolviam financiamentos internacionais, nos quais a “comunidade” tinha que ser parceira. Muitos destes projetos de fato resultaram em melhorias de infraestrutura urbana para as populações destes bairros no final do século XX.

No contexto atual, no entanto, as lutas contra a ocupação militar do Estado nas favelas do Rio de Janeiro, a complexidade do enfrentamento da violência das facções criminosas – que também são vistas como resultando da ausência de um Estado que proteja, ao invés de atacar estas populações –, tem gerado cada vez menos crença nas possibilidades de negociação com os poderes públicos para a solução de impasses como esse. A favela, como lugar *racializado*, é um lugar também mais *radicalizado* como lugar de violência contra o Estado – e contra os privilégios dos brancos, numa sociedade cada vez mais percebida como estruturalmente racista.



## BIBLIOGRAFIA

- ANISTIA INTERNACIONAL. **Você Matou Meu Filho: homicídios cometidos pela Polícia Militar na Cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2015. Disponível em: < [https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2015/07/Voce-matou-meu-filho\\_Anistia-Internacional-2015.pdf](https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2015/07/Voce-matou-meu-filho_Anistia-Internacional-2015.pdf) > Acesso em: set. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo, Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1989.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNG, M. Introduction. Constituting the U.S. Empire State and the White Supremacy. The Early Years". In: JUNG, M.; VARGAS, J.; BONILLA-SILVA, E. (Eds.). **State of White Supremacy**. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2011.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HOOKS, bell. **Yearning. Race, gender, and cultural politics**. South End Press, Boston, 1990.
- JUNG, M. K.; VARGAS, J. H. C.; BONILLA-SILVA, E. (Eds.). **State of White Supremacy: Racism, Governance and the United States**. California: Stanford University Press, 2011.
- LIRA NETO. **Uma História do Samba – as origens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- LOPES, A. A Favela Tem Nome Próprio. A (re)significação do local na linguagem do funk carioca. **RBLA**, v. 9, n. 2, p. 369-390, 2009. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbla/v9n2/02.pdf> > Acesso em: set. 2018.
- MATTOS, Geísa. **A Favor da Comunidade: modos de viver a política no bairro**. Campinas: Pontes, 2012.
- MATTOS, G.; ZEPETELLA, J. Além das estruturas: Representações sociais e simbólicas de bairros populares brasileiros. In: Colóquio Brasil-França. Trabalho apresentado na Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.



MATTOS, G.; ANDRADE, M. As coisinhas que se consegue devagarzinho: o diminutivo como tática popular de evitação de conflitos. In: BARREIRA, C.; BARREIRA, I. A. F (Orgs.). **Etnografias da cidade: redes, conflitos e lugares**. Campinas: Pontes Ed., 2016, p. 175-202.

MATTOS, G. Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões entre o ativismo no Brasil e nos Estados Unidos. **Revista de Ciências Sociais**, v. 48, n. 2, p. 185-217, 2017. Disponível em: < <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/19498>> Acesso em: out. 2018

THE BLACK Panthers: Vanguard of the Revolution. Direção de Stanley Nelson. New York: PBS, Firelights Films, 2015. **Vídeo documentário** (115min.).

PEREIRA, A. "**O Mundo Negro**". A constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). 2010, 268f, Tese (Doutorado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SCHUCMAN, L.V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2011, 160f, Tese (Doutorado em Psicologia), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

VALLADARES, Lícia P. **A Invenção da Favela** – do mito de origem à favela. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

YANCEY, George. **Who is Whyte?** Latinos, Asians, and the New Black/Nonblack Divide. London, Lynne Rienner Publishers, 2003.

WAISELFISZ, Julio J. **Mapa da Violência 2012: a cor dos homicídios no Brasil**. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2012.

ZALUAR, A.; ALTIVO, M. **Um Século de Favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ZENI, B. O negro drama do rap: entre a lei do cão e a lei da selva. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 50, p. 225-241, 2004. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100020](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100020)> Acesso em: set. 2018.