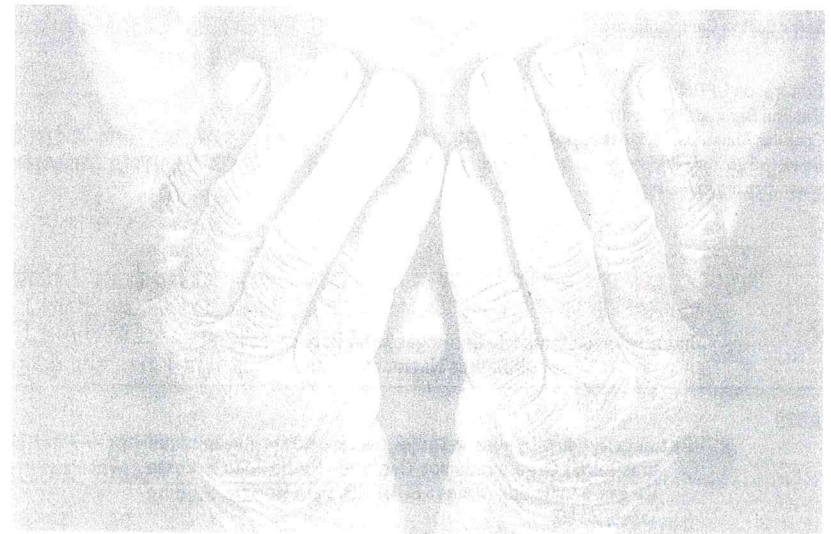




ANTINEGRITUDE

O IMPOSSÍVEL SUJEITO NEGRO
NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

Organizadores
Osmundo Pinho
João H. Costa Vargas
Volume 15



Organizador Coleção UNIAFRO • Antonio Liberac Cardoso Simões Pires



Cruz das Almas, Belo Horizonte
2016

INIMIGO PÚBLICO: A IMAGINAÇÃO BRANCA, O TERROR RACIAL E A CONSTRUÇÃO DA MASCULINIDADE NEGRA EM “CIDADE DE DEUS”¹³

Jaime Amparo Alves¹⁴

Considere a seguinte declaração de Sérgio Cabral, ex-governador do estado do Rio de Janeiro, sobre o aborto e a violência urbana:

A questão da interrupção da gravidez tem tudo a ver com a violência [...]. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal.¹⁵

A declaração do então governador veio meses após o “massacre do Alemão”, como ficou conhecido o assassinato de dezenove moradores do conglomerado de comunidades pobres e predominantemente negras, durante uma operação da polícia militar. Naquela ocasião, o secretário de segurança pública do Rio de Janeiro defendeu o massacre argumentando que “não há como fazer

13 Uma versão preliminar deste artigo foi originalmente publicada na Revista Ciências Sociais (CS) e na Revista Sociedade e Cultura (UFG). Esta versão atualiza e corrige possíveis omissões nas versões anteriores. Agradeço a Fúlvia Rosenberg (*in memoriam*), Raquel Luciana de Souza e Dina Alves pelos comentários e sugestões.

14 Antropólogo e Jornalista. É professor de antropologia na City University of New York/College of Staten Island (EUA), investigador associado do Centro de Estudos Afrodiáspóricos da Universidad Icesi (Colômbia) e integrante da Uneafró-Brasil. Email: amparoalves@gmail.com

15 Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>> Acesso em: 15 abr. 2013.

uma omelete, sem quebrar os ovos”.¹⁶ Embora reveladoras, não há nada de novo nas declarações feitas por Cabral e seu secretário. Tampouco estão tais operações militares fora da lógica das políticas de segurança pública no Brasil. No momento em que escrevo este texto, as comunidades negras de Salvador choram o assassinato de treze jovens negros, no mais recente massacre pela polícia militar da Bahia – o “massacre do Cabula”, a polícia militar de São Paulo bate recordes de assassinatos sob a rubrica das “resistências seguidas de morte”, e as favelas do Rio de Janeiro seguem sob invasão militar, como parte do infame programa de “pacificação” da cidade. Historicamente, a favela tem sido uma fonte de ansiedade para o estado e a sociedade branca, e como geografia negra, ela alimenta as narrativas sobre criminalidade e medo urbano. As declarações dos agentes públicos, portanto, vocalizam uma “verdade” que informa as concepções de ordem na cidade e no país. Tais políticas operam sob um registro racial que associa os corpos das mulheres negras como geradores da violência e a favela como uma topografia do mal. Este capítulo trata de uma outra interação entre essas narrativas patológicas: a representação da masculinidade negra no filme *Cidade de Deus*.

Pautado em contribuições teóricas da diáspora africana (FANON, 1967; BELL HOOKS, 1992; CARVALHO, 1996; HALL, 1997; MARRIOTT, 2004; PINHO, 2005; JACKSON II, 2006; FERBER, 2007) este capítulo estuda as narrativas ficcionais da masculinidade negra como sinônimo de violência e selvageria. Analiso como se dá a construção social da identidade negra masculina a partir de um imaginário urbano que articula raça, pobreza e espaço urbano como recursos políticos para construir determinadas alteridades raciais. Neste regime de representação, sustento, a desumanização discursiva praticada pela mídia de massa deve ser lida como uma forma de violência simbólica que legitima e informa as práticas de subordinação e dominação física. Neste sentido, as operações nas favelas realizadas pela polícia devem ser compreendidas no contexto das estratégias de criação de uma “imagem controladora” (COLLINS, 2005), de corpos e geografias vistos como ameaça a ordem branca. Helicópteros, armas sofisticadas, policiais, câmeras, repórteres,... são dispositivos que produzem não apenas as narrativas de soberania do Estado, mas também os corpos e geografias puníveis.

Como se evidencia nas disparidades raciais das taxas de encarceramento e homicídios no Brasil, tais narrativas sustentam um padrão macabro de dominação racial ao qual tenho chamado de “governança necropolítica” (ALVES, 2013). Segundo o Ministério da Justiça, dos quinhentos mil presos brasileiros, 53% são negros, 31,5% são brancos e 15,5% são classificados como “outros”. Em São Paulo, enquanto os negros representam 31% da população, eles são 53,4% dos presos. São Paulo é também o estado líder no encarceramento

feminino, representando 41% das mulheres presas no país. As mulheres negras representam 53,17% das presas paulistas.¹⁷ No que diz respeito à violência homicida, de 2000 a 2010, nada menos que 272.422 pessoas negras foram assassinadas no país, uma média de 30.000 mortes por ano ao longo de uma década. A vulnerabilidade negra às mortes violentas é 135% maior do que entre os brancos, e os jovens negros do sexo masculino são, de longe, as principais vítimas (Cf.: WAISELFISZ, 2012).

A polícia desempenha um papel importante na vitimização negra. As estatísticas oficiais mostram que as polícias de São Paulo e Rio de Janeiro matam mais pessoas do que as forças policiais dos EUA e da África do Sul juntas (HRW, 2009). Em São Paulo, a Polícia Militar assassinou 10379 pessoas nas duas últimas décadas¹⁸ e no Rio de Janeiro somente entre 2003 e 2007 a Polícia Militar assassinou 5.616 pessoas sob a desculpa dos “autos de resistência” ou “resistência seguida de morte” (SILVA; CARNEIRO, 2009). Em um único mês, abril de 2003, a Polícia Militar do Rio de Janeiro assassinou o mesmo número de pessoas mortas no mesmo período na guerra dos EUA no Iraque (AMAR, 2003).

Apesar de perturbadores, os números de assassinatos de negros nas favelas pela polícia são “apenas” um aspecto da reiteração mundana da descartabilidade do corpo negro na sociedade brasileira. Corpos negros explorados no emprego doméstico, enjaulados nas prisões, segregados e mortos nas periferias brasileiras são expressões do estado racial e da relação antitética entre negritude e nação brasileira. Em outras palavras, o corpo negro ocupa aquela “zona do não-ser” (FANON, 1967), uma zona onde a negação do sujeito negro é também a afirmação da nação com uma comunidade (branca) imaginada. Exagero? Uma pergunta óbvia que poderia ajudar a desmistificar a ideia de uma nação brasileira harmoniosa e racialmente democrática seria: qual o lugar histórico dos negros e negras no projeto nacional? Como nos lembra João Costa Vargas, “do ponto de vista dos afrodescendentes, a nação brasileira é uma fraude” (VARGAS, 2012, p. 5). É por isso que este artigo convida o/a leitora a entender a representação negra nos meios de comunicação para além da análise do discurso e considerar a “fraude” escancarada na posição estrutural de negras e negros na sociedade brasileira, bem como nas políticas que produzem vulnerabilidades à morte.

Neste sentido, porque a violência policial contra jovens negros assume uma dimensão muito particular da soberania estatal em decidir quem vive e quem morre no Brasil, vale a pena o esforço de uma análise do lugar paradigmático ocupado pelo corpo negro masculino nas narrativas da violência urbana. Antes de empreender tal análise, porém, e dado o silêncio da academia brasileira sobre o terror racial e suas dinâmicas de gênero, são necessárias algumas considerações que julgo importantes para situar as discussões aqui propostas:

16 Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/OEA-recebe-denuncia-contra-megaoperacao-no-Complexo-do-Alemao/5/13532>> Acesso em: 15 abr. 2013.

17 Idem

18 Cf.: Disponível em: <<http://ponte.org/policiais-de-sp-mataram-10-mil-desde/>> Acesso em: 15 de março, 2015.

- A)** mais que criminosos, os homens negros são considerados inimigos do Estado. A distinção entre criminoso e inimigo, como aponta Paul Kahn, tem importantes implicações políticas e teóricas: Os inimigos pertencem ao campo do poder soberano. A eles, a morte. Os criminosos pertencem ao campo político da cidadania. A eles a lei (Cf., KAHAN, 2011, pp. 2-5). Se levarmos em consideração o fato de que a transição Colônia-República não representou, no plano substantivo, a inclusão dos negros no regime de cidadania e sim a produção de novas ansiedades e novos medos sobre o sujeito negro desajustado (MOURA, 1977), fica mais fácil entender a criminalização negra nos meios de massa como uma sempre presente estratégia de inclusão patológica do negro como inimigo da nação;
- B)** o poder soberano precisa do inimigo para se constituir como tal. Como o poder soberano responde aos inimigos do estado? Como demonstra o poder decisivo da polícia em suas invasões militares, o corpo negro está nu perante a lei. Isso implica dizer que as estratégias de governamentalidade espacial como a polícia comunitária, a pacificação de favelas, os *workshops* em direitos humanos... todos colapsam frente ao corpo indisciplinável/ingovernável do inimigo negro. Ao corpo ingovernável, “a economia máxima do massacre” (MBEMBE, 2003, p. 34);
- C)** Finalmente, a experiência masculina negra não é única, tampouco é paradigmática da condição negra, mas ela é um ponto de partida válido para entender o corpo negro como campo polissêmico da violência estatal. Estou consciente de que assumir o corpo negro masculino como ponto de partida de análise da vitimização negra é adentrar em caminho perigoso. Em outro contexto, Devon Carbado (1999) tem formulado uma crítica incisiva contra o que chama de “construção masculina da vitimização racial negra”. De acordo com Carbado (p. 9), ao tratar o homem negro homossexual como o arquétipo da vítima do racismo, os estudiosos “deixam de articular as formas complexas através das quais a raça, orientação sexual, e a função de gênero produzem outras condições de subordinação”. Embora a crítica de Carbado deva ser levada muito a sério – principalmente no contexto do encarceramento e da violência policial contra as mulheres negras –, há um objetivo político bem explícito no meu interesse neste tema: primeiro, busco contribuir com os pouquíssimos estudos sobre masculinidade e violência no Brasil; também, busco contrapor as narrativas patologizantes do gênero negro masculino no contexto insidioso do terror policial.

Estudar a masculinidade negra é assunto que deveria interessar a todas as agendas radicais negras porque os homens negros não vivem sua identidade de gênero e não são interpelados como “homens negros” no vácuo, como parecem supor algumas críticas sobre os estudos da masculinidade negra. Parece óbvio, mas homens negros são “irmão”, “sobrinho”, “filhos”, “pais”, “ativistas”, “namorados”, “traficantes”, “evangélicos”... enfim,

vivem suas identidades de gênero em relação a outras práticas, outras identidades e outros papéis sociais.¹⁹ Uma pergunta que ajuda a situar a masculinidade negra como uma questão pertinente a toda a comunidade negra é a seguinte: quais as consequências sociais e políticas das narrativas patológicas da masculinidade negra? Qual o impacto de tais narrativas na produção do medo e na gestão da ordem urbana? O que tais narrativas informam/escondem sobre o gênero negro e sobre as práticas mais amplas de dominação racial no Brasil? Como Cidade de Deus deixa explícito, as narrativas racializadas da violência tem impacto profundo na vida de negras e negros. A violência aparece como um problema de famílias disfuncionais, de uma cultura negra deficiente, da promiscuidade das mulheres negras e da bestialidade dos homens negros. Este capítulo parte das seguintes proposições: **i)** Cidade de Deus exemplifica o senso comum racial sobre os homens negros como inimigo público **ii)** a violência policial aparece neste contexto como uma condição imprescindível para a manutenção da ordem social branca; **iii)** o terror policial é funcional. Ele não produz apenas cadáveres, mas também a própria soberania do estado; estado que se preze necessita de um inimigo para se constituir enquanto estado e o estado brasileiro encontra no inimigo negro a razão da sua soberania.

Cidade de Deus: A Violenta Construção da Masculinidade Negra

O filme *Cidade de Deus* é baseado em trabalho etnográfico de autoria de Paulo Lins. Dirigido por Fernando Meirelles e Kátia Lund, a produção é uma história sobre a favela Cidade de Deus, localizada na zona oeste do Rio de Janeiro. A narrativa se organiza em torno da vida de dois adolescentes negros, Buscapé (interpretado por Luis Otavio) e Dadinho (interpretado por Douglas Firmino). Enquanto Buscapé é retratado como uma pessoa honesta, um menino inocente que sonha em ser um fotógrafo famoso, Dadinho é retratado como uma criança má, assassina e usuária de drogas. Dadinho é o personagem central da trama. À medida que o enredo se desenrola ele se transforma em Zé pequeno (interpretado por Leandro Firmino), “o traficante de drogas mais temido na favela e um dos criminosos mais procurados do Rio de Janeiro”, como afirma o narrador do filme. As infâncias de Zé Pequeno e Buscapé são situadas numa favela violenta, onde os moradores se dividem entre vítimas

19 Minha reflexão aqui se baseia nas intervenções de muitos dos trabalhos referenciados ao longo deste texto, notadamente, Abby Ferber (2007), bell hooks (2004), Devon Carbado (1999) e Edmund Gordon (1997) para quem a masculinidade negra deve ser entendida em termos relacionais. Pensar a masculinidade negra em termos relacionais pode ser uma estratégia intelectual e política para se evitar estabelecer hierarquias de opressão e/ou negar as especificidades da violência estatal no Brasil. O estado brasileiro produz múltiplas vulnerabilidades à morte negra e o homicídio juvenil negro é uma das suas manifestações.

passivas ou cúmplices da delinquência juvenil. A primeira cena do filme, na qual um grupo de homens persegue uma galinha, é uma metáfora para a guerra permanente entre traficantes de drogas. A cena prepara o espectador para o que vem a seguir: a exibição de corpos negros, armas, sexo e drogas em uma cadeia interminável de violência e mortes.

Buscapé e Zé Pequeno são os dois lados de uma mesma narrativa estereotipada da favela e dos seus moradores. Na transição entre menino e homem, Buscapé segue uma trajetória linear de menino dócil a um jovem trabalhador, apesar do ambiente hostil da favela e as dificuldades financeiras de sua família. Dadinho também faz uma trajetória linear: ele se transforma em Zé Pequeno, o temido chefe da quadrilha de traficante de drogas que tem como objetivo controlar toda a Cidade de Deus. Não há escapatória para Zé Pequeno. Ao contrário do comportamento dócil de Buscapé, ele é o retrato adulto de uma criança assassina. A vida de Buscapé e Zé Pequeno se cruza na infância, mas enquanto o primeiro trabalha e se comporta bem, Zé “escolhe” o caminho do crime. Por um lado o filme naturaliza as características criminógenas de Dadinho e por outro sinaliza para as possibilidades de redenção por meio do trabalho árduo, do bom comportamento e da disciplina.

O comportamento patológico de Zé Pequeno é a peça central por meio da qual a narrativa do filme é construída. Em uma cena marcante, Dadinho aos doze anos elabora um plano para roubar um motel no centro do Rio. A cena perturbadora mostra os hóspedes do motel, todos brancos, sendo assassinados pela criança negra. O desespero e o horror das vítimas brancas são contrastados com o prazer e a vontade insaciável de matar de uma criança que assassina suas vítimas com um sorriso no rosto. Aqui a imaginação racista não tem limites: o contraste brutal entre a selvageria de uma criança negra e a impotência de suas vítimas brancas produz uma catarse racial. O espectador é convidado a sentir empatia com as vítimas brancas e ódio/medo da criança negra perversa. Por fim, a cena termina com a voz do narrador: “Naquela noite, Zé Pequeno satisfaz a sua sede de matar.” Além disso, visando reforçar a sua natureza criminal incorrigível, o narrador nos informa que, “aos dezoito anos, Zé Pequeno foi o malandro mais temido e mais respeitado na Cidade de Deus”.

Estupros, morte e tráfico de drogas, são os elementos em torno dos quais as narrativas da masculinidade negra (e branca) são estruturadas no filme. O “gangster mais legal em *Cidade de Deus*” é Bené, parceiro de pele clara de Zé Pequeno no tráfico de drogas. A medida que o filme se desenrola, Bené passa por uma autotransformação na maneira no vestir, no estilo do cabelo (ele imita Thiago, um *playboy* branco que vem à favela para comprar drogas) e na sua personalidade (ele se torna o fiador da paz entre as duas *gangs*). Também, Bené tem desenvoltura, é autoconfiante e “sai” com mulheres bonitas como a linda Angélica, da classe média e pele clara, quem se transforma em seu amor para o desespero de Buscapé. Zé Pequeno, por sua vez, tem de pagar por sexo ou estuprar mulheres da favela. Mesmo quando os cineastas retratam características

positivas de personagens (negros de pele clara) como Bené, o resultado principal é o reforço da bestialidade de Zé Pequeno. A beleza aceitável e a malandragem benigna de Bené são possíveis, em oposição à maldade e feiura de Zé.

A hiper-sexualidade de Zé é explorada durante uma festa no bairro quando recebe um “não” ao pedir para dançar com a namorada de Mané Galinha, um cobrador de ônibus (“trabalhador”) que vinha resistindo ao assédio para fazer parte do tráfico de drogas no bairro. A cena aparentemente banal torna-se um evento-chave. Ferido em sua masculinidade, Zé obriga Galinha a dançar nu no meio do salão. Mais tarde, Zé completa a vingança quando sua gangue invade a casa de Galinha, estupra sua noiva (o fato de que a essa personagem não é conferido um nome, expressa o lugar reservado para as mulheres negras no filme), e mata membros de sua família. Zé Mané se junta à gangue rival liderada por Sandro Cenoura, o traficante de drogas branco, racional, pacífico. Mané Galinha acabaria se tornando um soldado importante na guerra para derrotar o bando de Zé Pequeno.

Eu já matei e já roubei. Eu sou um homem!

A representação das figuras masculinas em *Cidade de Deus* sugere alguns entendimentos hegemônicos sobre a masculinidade negra no Brasil urbano. A masculinidade subalterna de homens negros se torna hegemônica apenas e tão somente no enredo da violência. A masculinidade branca, por outro lado se torna periférica, um “tipo ideal” de masculinidade retratada na amabilidade de Thiago, o consumidor de drogas branco, na racionalidade de Sandro Cenoura, no profissionalismo dos jornalistas do jornal carioca. A masculinidade negra é definida não só pela agressividade e loucura de Zé Pequeno e sua gangue, mas também pela passividade de Buscapé. Em seu papel como narrador do filme, Buscapé pode transitar entre a geografia criminosa da favela e a cidade legal do centro do Rio de Janeiro. Ele se transforma de favelado em cidadão, de menino em homem. O comportamento dócil, domesticado, é o seu bilhete para acesso à cidade, como sugerido na aceitação como fotógrafo para um jornal de grande circulação.

Embora Buscapé ganhe acesso à comunidade masculina branca ao ter relações sexuais com uma jornalista branca, e vinculando-se aos seus colegas brancos na redação, a sua aceitação será sempre condicional. Suas fotografias são publicadas na primeira página do jornal, mas ele não recebe crédito; seu medo de ser morto pela polícia (ele é um negro favelado, afinal de contas) o impede de revelar outras fotos que poderia garantir um lugar permanente como fotógrafo. O lugar sempre precário que Buscapé ocupa no enredo, entre a favela e o asfalto, ilustra a impossibilidade negra no projeto da cidade (e da nação). Pode-se dizer que o exercício doloroso de tentar ser incorporado está sempre fadado ao fracasso porque, como sustenta Franz Fanon, mesmo que tente se desvincular do seu pertencimento racial, seu corpo é aprisionado em um “esquema histórico-racial” que lhe confere o lugar de ‘Outro’ (FANON, 1967, p. 112). É esse

“esquema corpo-espacial” o que faz com que Zé Pequeno e Buscapé não sejam tão diferentes um do outro, como o filme parece sugerir. Eles são os dois lados da mesma moeda: um roteiro patologizante da favela e da masculinidade negra.

Uma crítica comum aos estudos sobre a masculinidade é que geralmente partem de uma construção essencialista do conceito sem interrogar o “ser homem” ou as múltiplas maneiras pelas quais os indivíduos vivem a identidade de gênero. Alguns autores têm chamado a atenção para uma leitura não-essencialista do conceito e enfatizado os acessos diferenciados à masculinidade, de acordo com pertencimento racial e condição socioeconômica (Cf.: GARDINER, 2002; CONNELL; MESSERSCHIMIDT, 2005). Não estou tão confortável com estas perspectivas uma vez que assim como ser branco confere privilégios, ser homem, seja qual for seu pertencimento racial, já é por si só uma posição de poder e privilégios. Algumas intervenções têm argumentado que os homens negros vivem sua identidade de gênero de maneira muito particular porque são interpelados não apenas como homens, mas também como negros, por meio de um “script patologizante” pelo qual são construídos como desviantes e malvados (Cf.: JACKSON II, 2006; também HOOKS, 1992). O problema com a masculinidade negra, esta perspectiva sustenta, é que ela é um campo estratégico de produção de sentidos que sustentam a supremacia branca (GORDON, 1997; FERBER, 2007). O constructo universalista da masculinidade, por sua vez, além de negar a especificidade da experiência negra, não considera que existem formas diferentes de viver a identidade de gênero. Como aponta Bell Hooks:

[Essa crítica universalista] não interroga a construção convencional da masculinidade patriarcal ou questiona até que ponto os homens negros têm internalizado essa norma. Nunca pressupõe a existência de homens negros, cuja agência criativa permitiu-lhes subverter as normas e desenvolver formas de pensar a masculinidade que desafiem o patriarcado. (1992, p. 89).²⁰

Assim, os estudos sobre a construção social da masculinidade negra deveriam interrogar como os homens negros se situam no paradigma da masculinidade e como respondem aos desafios impostos por tal paradigma. Edmund Gordon (1997), por exemplo, nos convida a desafiar a discussão sobre a masculinidade negra como “problema social” e, ao contrário, considerá-la como uma questão política. Como enfatiza, “[o] ‘problema’ dos homens negros, geralmente pautado em termos psicológicos e sociológicos (por exemplo, hiper-sexualidade, desvio, imoralidade, delinquência e criminalidade) deve ser pensado em termos políticos” (GORDON, 1997, p. 47).

20 Esta perspectiva não nega o investimento dos homens negros no patriarcado, mas sim contextualiza suas práticas no senso comum patriarcal de que, para sobreviver, os homens negros precisam “se tornarem melhores patriarcas” (HOOKS, 2004, p. xiv).

No Brasil, as pesquisas sobre o tema têm tentado responder a este desafio, mas seguem restritas a um diagnóstico do “problema social” da masculinidade negra, com muito pouca atenção para a economia política do racismo e, portanto, da supremacia branca. Os estudos têm se concentrado principalmente nos campos da saúde pública e da sociologia urbana, enfatizando a relação entre masculinidade e violência (BATISTA, 2005, LIMA, 2003, MONTEIRO, 1999), a performance escolar dos homens negros (ROSENBERG, 1996, PINTO & CARVALHO 2004) e a discriminação no mercado de trabalho (QUADROS, 2004; SOARES, 2000). Outros trabalhos têm discutido as formas racializadas de masculinidade no contexto da violência e da exclusão social (ROSA 2006; PINHO 2005). O enfoque de alguns autores nas políticas alternativas de representação – o *hip-hop*, o grafite, a capoeira, por exemplo – propiciam *insights* sobre as estratégias de resistência desenvolvidas por homens negros visando re-significar sua imagem pública na sociedade brasileira. A arena cultural aparece como um local estratégico para afirmar a identidade masculina negra e desafiar narrativas hegemônicas sobre homens negros como não-políticos e perigosos (CARVALHO, 1996; WALDEMIR, 2006; PINHO, 2005; MONTEIRO, 2003).

O trabalho etnográfico de Fatima Cecchetto (2004) sobre frequentadores de bailes *funk*, membros de gangues, praticantes de jiu-jitsu, e frequentadores de clubes de música negra no Rio de Janeiro, abre um novo campo de investigação sobre os diferentes “estilos de masculinidade” no contexto da violência urbana. A autora identifica alguma conformação com o “script” tradicional de masculinidade como sinônimo de virilidade, o consumo de drogas e a violência, mas também identifica, entre alguns jovens, um estilo de masculinidade que destoa das narrativas hegemônicas. Segundo o estudo, a violência é apenas uma das múltiplas práticas sociais que conferem acesso a masculinidade: entre alguns jovens do subúrbio carioca, ser homem significa conquistar mulheres. Entre outros, ao invés da violência, a elegância e o autocontrole são as características valorizadas. Embora estes comportamentos pareçam demasiado normativos, a pesquisa abre possibilidades para se entender as diferentes maneiras pelas quais a identidade de gênero pode ser vivida entre jovens urbanos. De fato, em minha pesquisa com jovens negros nas favelas paulistanas, identifiquei uma multiplicidade de “agências criativas” (HOOK, 1992), as vezes agências trágicas, de viver as identidades de gênero. Alguns se envolvem no tráfico de drogas, outros se distanciam do “mundo do crime” por meio da igreja evangélica, outros lutam para entrar na universidade, outros se tornam pais ainda adolescentes, outros são rapeiros, e outros ainda criam uma identidade política em torno do movimento negro. Muitas destas práticas sociais não são mutuamente excludentes, mas o que elas sugerem é que, ao contrário dos estereótipos tradicionais, não há relação direta entre ser “homem negro” e ser violento. A violência é uma expressão da masculinidade em uma sociedade estruturada na dominação patriarcal como a brasileira,

mas esta não é uma vocação inscrita na alma e no sangue negro. No caso dos homens negros, o que torna sua identidade de gênero particularmente “problemática” é a estrutura político-discursiva que transforma algumas práticas individuais em verdade racial contra todo um grupo social.

É essa ligação entre masculinidade negra, favela e violência que o filme *Cidade de Deus* procura desesperadamente provar. A violência não só é essencializada, como transformada em característica inerente da identidade masculina negra; a masculinidade negra é concebida em termos de heterossexualidade, virilidade, agressividade e geografias violentas. Uma manifestação óbvia de como a masculinidade negra violenta é algo natural é a insistência dos cineastas em apresentar as crianças negras como “problema social”. No percurso do filme se pode identificar uma transferência geracional da maldade, expressa na transformação de crianças negras em criminosos sanguinários. Uma cena ilustrativa é o batismo de Filé. Aos dez anos de idade, o mais novo membro da gangue de Zé, tem seu ritual de acesso ao mundo do crime ao matar com um tiro uma outra criança:

Zé — *Vamos ver se você está pronto [entrega uma arma para Filé]. Escolha um.*

Ele hesita e Zé insiste:

Zé — *Vá em frente, Filé. Eu não estou brincando. Vá, eu quero ver.*

É por meio do assassinato do menino que Filé se torna reconhecido por outros membros da gangue como homem. Mais tarde, quando Zé Galinha o repreende, Filé dá uma resposta bem convincente:

Mané Galinha — *Saia dessa vida, moleque, você é apenas um garoto.*

File — *Um garoto? Fala sério! Eu fumo, eu cheiro... eu já matei e já roubei. Eu sou sujeito homem!*

Outros rituais de passagem da condição de meninos a homens são o massacre das vítimas brancas indefesas executadas por Zé Pequeno quando ainda um garoto e a cena final do filme em que um grupo de crianças toma o controle da favela. A mensagem expressada nas imagens é que para ser homem é preciso ser temido, ser cruel. Qual o impacto de tais narrativas na construção da infância negra? Não seria a patologização da infância negra a outra face do discurso de Sérgio Cabral, segundo o qual as políticas de segurança pública poderiam ser mais eficientes se elas se voltassem para a exterminação do inimigo-mirim? Em outras palavras, o que os rituais de passagem entre infância e fase adulta explorados no filme sugerem é que “*Cidade de Deus*” é um lugar inviável porque há uma reprodução biológica da violência animal, irracional, patológica, que ameaça a cidade branca.

Em “*Cidade de Deus*” a violência é irracional porque não há espaço para uma compreensão das suas manifestações como parte de um sistema mais amplo de dominação racial que constitui a cidade como uma espacialidade anti-negro. Embora em um determinado ponto o narrador descreva a favela

como um lugar onde o Estado está presente somente por meio das promessas dos políticos e as extorsões policiais, o filme despolitiza, descontextualiza e “trivializa a violência” (OLIVEIRA 2009).²¹ Ao invés da contextualização, o filme escolhe o atalho simplista de uma retórica de guerra urbana que sobrevaloriza o poder dos traficantes de drogas e retrata a favela como um território sem lei e sem ordem. Não é difícil imaginar as consequências racializadas dessas narrativas urbanas do medo e crime, uma vez que o “combate” ao tráfico de drogas justifica a barbárie: corpos arrastados pelas ruas, lançados aos porcos, assassinados desde helicópteros. Como têm mostrado alguns estudiosos da violência urbana, o “combate” a criminalidade na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, revela um mapa cognitivo (diríamos, com Fanon, uma “episteme racial”) que justifica “diferentes subculturas policiais em diferentes zonas da cidade e da região metropolitana, conforme sejam áreas ricas ou pobres e segundo o capital social dos seus moradores” (MUSUMECI et al., 2006, p. 10).

De fato, o filme parece tão empenhado em retratar a violência do tráfico de drogas que deixa de abordar o papel do Estado na vitimização da juventude negra na favela. Retratado como periférico no filme, o terror policial é na verdade um aspecto fundamental da gestão da ordem urbana. Ainda que as taxas alarmantes de homicídios contra negros sejam resultados de distintos fatores (Cf.: WAISELFISZ, 2012), o estado está diretamente implicado em tais dinâmicas seja por omissão, seja por meio da delinquência policial. A delinquência estatal não é abordada em *Cidade de Deus* porque — como *Tropa de Elite*, um outro enredo de uma mesma história mostraria mais tarde — o terror policial é a resposta ultra-legal e legítima aos territórios do mal.

Se o filme silencia sobre o terror policial, ele explora à exaustão as cenas de negros matando negros indicando que a violência é a única forma de resolver conflitos na favela. A morte negra é consumida como um espetáculo autofágico (negros contra negros), como se a “cidade maravilhosa” não fosse ela mesma constituída no processo de devorar os negros seja na violência homicida seja nas humilhações cotidianas. O filme transmite sua mensagem de uma forma muito eficaz. O desempenho agressivo dos atores e os impressionantes recursos tecnológicos (fotos aéreas mostram a cidade maravilhosa e as favelas que a cercam) integram geografias e corpos em uma narrativa coesa do crime e do medo. A violência anti(dos)negros é, portanto, o princípio organizacional não só da masculinidade negra, mas também da geografia da cidade em si. *Cidade de Deus* oferece, portanto, as narrativas da disposição espacial da diferença — narrativas de alteridade espacial — na cidade antinegra.

21 Essa não é uma característica única de “*Cidade de Deus*”. Para uma análise da “trivialização da violência” cinema brasileiro contemporâneo, além de Oliveira (2009), ver também Ribeiro (2003) e Bentes (2007).

Regime Racializado de Representação

A mídia de massa é um espaço privilegiado onde o discurso hegemônico sobre masculinidade negra é construído. Para além do debate ainda não resolvido sobre o papel dos meios de comunicação na produção da violência, minha preocupação aqui é destacar o trabalho dos *mass media* em sustentar relações de dominação por meio da ideologia. A ideologia não produz meramente categorias representacionais e discursivas, e nem todas as formas simbólicas são necessariamente ideológicas. O que faz um esquema de representações ser ideológico é a produção de sentidos a serviço de determinados grupos (Cf.: THOMPSON, 1995). Com efeito, a imagem dominante do corpo negro como uma fonte de perigo e de medo legitima relações de dominação, o que este artigo concebe como uma *estratégia de desumanização*. Esta estratégia produz resultados muito além da representação patológica, como indicam as estatísticas sobre a morte negra prematura, o desemprego, as taxas de encarceramento e a segregação residencial, entre outras vulnerabilidades produzidas pelo estado racial (VARGAS, 2005; BATISTA, 2005; SILVA & CARNEIRO 2009; FLAUZINA, 2008; ALVES 2011; NASCIMENTO 1989).

São pertinentes nesse contexto as proposições de Pierre Bourdieu (1995) sobre a violência simbólica. O termo, segundo o autor, refere-se a um conjunto de crenças e práticas impostas pela classe dominante para manter a estrutura social de uma dada sociedade. A violência simbólica é um meio de reprodução social, na qual a ordem simbólica é mantida por meio de um processo dialético de “incorporação de estruturas” e “ritualização de práticas” – assimilação e apropriação. Bourdieu cunhou o termo “habitus” para descrever o processo pelo qual um determinado conjunto de práticas e crenças torna-se senso comum – ou seja, quando a “estrutura social objetiva” torna-se um ritual internalizado de dominação (BOURDIEU, 1995, p. 166). O conceito de “habitus” é importante aqui porque permite entender a ritualização (a vivência) cotidiana da desumanização negra na sociedade brasileira. Se esta interpretação da proposição de Bourdieu estiver correta, pode-se argumentar que a desumanização de negros e negras na cultura popular é um ritual de dominação, um *habitus*. Esse ritual sinistro é “vivido” nas favelas, nas cozinhas das elites brancas, nas prisões. Ele dialeticamente produz alteridades raciais, espaços de privilégios e espaços de terror. Em outras palavras, raça (e a sua negação) se transforma em uma verdade coletiva, um senso comum vivido e partilhado nas relações diárias de subordinação. A naturalização da subordinação (em postos de trabalhos precários, na falta de acesso à saúde, na negação do acesso à educação, nas representações desumanizantes), faz do corpo negro o *locus* privilegiado para a constituição da nação brasileira como projeto anti-negro, ao mesmo tempo em que o discurso da *brasilianidade* prega exatamente o oposto. Como duas posições aparentemente antagônicas se conciliam?

Aqui a mídia ocupa papel de destaque. Ela ajuda a consolidar/legitimar estratégias de dominação por meio do que Patrícia Hill Collins (2005) tem chamado de “controle de imagem”. A mulata do carnaval, o homem negro criminoso nas telas dos cinemas, a empregada doméstica nas telenovelas...são algumas das imagens controladoras que sustentam e reproduzem a “fraude” do projeto nacional (CARVALHO, 1996; ARAUJO, 2000; DAMASCENO, 2000; CORREA, 1996). Em sua análise sobre a masculinidade negra nos Estados Unidos, Ronald Jackson II (2006) nomeia este sistema de representação patologizante como “inscrições polissêmicas hegemônicas” (JACKSON II, 2006, p. 123). O corpo negro é uma superfície onde textos polissêmicos são escritos: é racialmente roteirizado como ignorante, violento, exótico, sexual, descartável (Cf.: JACKSON II, 2006, 46). Neste sentido, a narrativa da violência na mídia brasileira produz um conjunto de significados sobre o corpo negro que o marca como o “outro”, a antítese da nação. Estas “práticas de significação” (HALL, 1997) – pelas quais corpos se tornam campos de enunciação da diferença – produzem não apenas o “outro”, mas também o “eu”. Elas produzem a cidade branca e a favela negra, o criminoso negro e a vítima branca. É claro que essas práticas não são novas. Elas reatualizam a ordem colonial biologizando a cultura e naturalizando a diferença como inferioridade:

A lógica por trás da naturalização é simples. Se as “diferenças” entre negros e brancos são culturais, então elas estão abertas à modificação e mudança. Mas se elas são “naturais”, – como os donos de escravos acreditavam – então elas estão além da história, permanentes e fixas. A “naturalização” é, portanto, uma estratégia representacional projetada para corrigir a “diferença” e assim, assegurar-la para sempre (HALL, 1997, p. 245).

Como propõe esse artigo, os discursos hegemônicos sobre a masculinidade negras no filme *Cidade de Deus* naturalizam a violência como uma característica inata/imutável dos favelados. A palavra “raça” não precisa ser, e não é evocada em *Cidade de Deus*. Não é necessário! Raça não tem validade científica como categoria biológica e a elite branca é a primeira a nos “ensinar” tal obviedade, ainda que com agenda bem distinta. A indústria cultural articula sua retórica racial não em termos de raça, mas em termos de “pobreza”, “criminalidade”, “feiura”, “favela”, “tráfico”, um discurso que convida a todos a travar uma guerra contra o “criminoso”, o “traficante”, o “inimigo”. Quem é o inimigo público, por excelência, na “guerra” contra a violência urbana no Brasil? A negação do racismo no discurso – e a sua existência na estrutura do filme – pode ser entendida por meio do que Lélia Gonzalez (1983) adequadamente denominou de “neurose cultural brasileira.” O que Gonzalez chama de “neurose” não autoriza uma leitura particularizada do racismo, como um problema psicológico de alguns brancos. A “neurose cultural brasileira” é uma obsessão compulsiva pelo corpo negro como espetáculo de entretenimento e como objeto do terror racial branco. Isto quer dizer que,

embora possa ser verdade que o racismo seja um distúrbio individual,²² o aniquilamento da imagem pública dos homens negros vai muito além da dimensão subjetiva de indivíduos racistas. Ele diz respeito a estratégias de produção e manutenção da supremacia branca. Todos os brancos lucram com o racismo. Assim, eu sugiro que as estratégias de desumanização na mídia de massa devem ser lidas como uma ritualização da ordem colonial na cidade antinegra. Na seção seguinte, contextualizo as narrativas sobre violência em Cidade de Deus como um exercício de “imaginar” a nação brasileira.

A ImagiNação Branca

No dia 13 abr. 2012, Paulo Sérgio Ferreira, um jovem negro, escalou um lastro na Praça dos Três Poderes, em Brasília, e tocou fogo na bandeira do Brasil. Sérgio foi preso pela polícia e retratado no noticiário nacional como doente mental, embora tenha insistido que seu gesto tinha uma mensagem bem racional: “para que todos saibam que esta é uma nação que mata sua população negra”. Poucos dias após o protesto de Sérgio, eu escrevi uma carta aberta argumentando que deveríamos de fato queimar a bandeira brasileira, dada a natureza antropofágica da nação.²³ Argumentei que, se os negros são devorados como criminosos, sujos e sexualmente perversos, então por que deveríamos investir energia em reivindicar a adesão a uma nação historicamente concebida como um projeto anti-negro? A crítica de Paulo Sérgio não encontra solidariedade na literatura hegemônica sobre a violência urbana no Brasil (Cf.: DA MATTA, 1991; ZALUAR, 1994; CALDEIRA, 2003, entre outros) porque ela ignora o terror antinegro que define as sociabilidades no Brasil. Como fazer sentido do fato que ao mesmo tempo em que a herança africana é celebrada no carnaval e no futebol, a nação se constitui como uma “máquina de moer gente” (RIBEIRO, 1995)? O projeto nacional brasileiro nunca incluiu os negros, porque esse grupo era (é) um obstáculo ao ideal de modernidade celebrado pelas elites brancas. Como têm demonstrado alguns estudiosos, a transição de Brasil-Colônia para a República não fez alterar a condição infra-humana dos negros. Ao contrário, a República também se constituiu como projeto racial para “resolver” o problema negro por meio do embranquecimento da população: à medida que os brasileiros passassem a se assemelhar cada vez mais com o tipo europeu, o Brasil alcançaria o status de uma nação civilizada (Cf.: SKIDMORE, 1995, MUNANGA, 1999).

22 Estando correta a definição de estereótipos de Sander Gilmar (1985, p. 240): “Precisamos que as representações de diferença para localizar a nossa ansiedade, para provar a nós mesmos que o que tememos não se encontra em nosso interior”, o que os brancos expressam sobre si mesmo por meio das representações patologizantes de homens negros?

23 Além de Darcy Ribeiro, a relação entre antropofagia e nação foi explorada por Oswald de Andrade em seu “Manifesto Antropofágico”. Ver também PAIXAO (2005) e CHAUI (2000).

Ninguém melhor analisou a relação antitética entre negritude e nação do que Frantz Fanon (1963). Em sua crítica ao colonialismo europeu, Fanon argumentava que havia uma impossibilidade ontológica dos negros fazerem parte da nação branca porque, “as duas zonas [os mundos branco e negro] seguem o princípio de uma exclusividade recíproca. Não há conciliação possível, visto que dos dois termos, um é supérfluo” (1963, p. 39). Não seria essa superfluidade negra [excesso], a ameaça ao Brasil como uma comunidade branca imaginada e como país civilizado? Contrariando Benedict Anderson ([1984] 2006), segundo o qual o componente central da formação nacional foi o capitalismo impresso, Paul Gilroy (1987) argumenta que a nação é de fato constituída por meio dos discursos raciais/biológicos. O processo de tornar a Grã-Bretanha uma nação pura e homogênea, sugere o autor, foi essencialmente um processo de criação da alteridade racial branca. Laços culturais e biológicos são articulados visando criar os limites nacionais/raciais a que denomina de “novo racismo”. Para Gilroy (1987, p. 250), o novo racismo:

Está principalmente preocupado com os mecanismos de inclusão e exclusão. Ele especifica quem pode legitimamente pertencer à comunidade nacional e simultaneamente apresenta motivos para a segregação ou expulsão daqueles cuja “origem, sentimento ou cidadania” os destina a outros lugares.

Independentemente da especificidade da formação racial da Grã-Bretanha, o argumento de Gilroy pode ser útil para a compreender “ou outros lugares” reservados aos negros na nação brasileira. De fato, os negros aparecem na representação popular da nação, mas seu lugar é bem demarcado: um objeto exótico da imaginação nacional. Carnaval, samba, futebol e turismo sexual são incorporados em narrativas de fundação do Brasil como uma nação mestiça e cordial (DA MATTA, 1991). Aqui é difícil saber quem é quem porque somos todos juntos e misturados, afinal o Brasil é diferente dos EUA e da África do Sul (Cf.: MAGGIE, 2007, FRY, 1995). A suposta indeterminação de quem é quem não resiste a um simples escrutínio nos shopping centers, nas universidades, nas cadeias ou nas favelas. Na verdade, o discurso da “ambivalência racial” (HALE, 2006) é precisamente o que faz com que a nação seja imaginada como uma nação mestiça – ao mesmo tempo em que os negros são deserdados do acesso aos bens nacionais; em outras palavras, a nação imaginada branca, pode fazer concessões a mestiçagem no plano simbólico, como um exercício retórico de incorporar a diferença apenas e tão somente como estratégia de manutenção da supremacia branca. Se por um lado o corpo negro é consumido pela indústria cultural (como no espetáculo do carnaval e do futebol), ele é também devorado pelas relações cotidianas de subordinação no mercado de trabalho, pela violência homicida em geral e pelas práticas punitivas do estado.

O consumo mórbido do corpo negro nos espetáculos televisivos revela o fascínio e a repulsa que o corpo negro alimenta na imagiNação brasileira. O corpo negro dá coerência a construção da nação porque ele é o marcador

da diferença que torna possível o “imaginar” uma comunidade política em que os negros podem até aparecer como símbolo folclórico, – a serviço de uma suposta comunidade multirracial, horizontal – mas seguem sendo o inimigo, o recurso político necessário para a definição mesma do nacional. Ao mesmo tempo em que o país consome negritude como cultura (etnicidade?), ele necessita dos limites biológicos que proporcionam uma sensação de pertencimento branco e, portanto, também necessita da violência sistêmica contra os negros. Não há contradição aqui porque celebração, “antropofagia” e genocídio (Cf.: VARGAS, 2005; PAIXÃO, 2005) constituem ingredientes políticos fundamentais para o fazimento da nação.

O teórico pós-colonial Homi Bhabha (1990) afirma que a nação é o resultado de um trabalho criativo de “elaboração cultural”. De acordo com Bhabha, a nação é produzida e vivida por meio de dois processos: um pedagógico e um performático.²⁴ A escola, a igreja e a mídia nacional são exemplos de narrativas “vivas”. O processo performático é o constante fazer/tornar-se cidadão, viver a nação. O argumento de Bhabha é fundamental para a compreensão de como a nação está ‘inscrita’ no corpo: a nação é vivida e performada e, ao performá-la a reescrevemos.²⁵ Se ser um bom ou um mau cidadão depende de como nossos corpos são conformados nos é lidos pelos aparelhos disciplinares, o que acontece com os corpos que são inerentemente “desviantes” e que por isso são uma ameaça permanente à reprodução/sobrevivência da nação (ALEXANDER, 2011)?²⁶ O que acontece com aqueles cuja alteridade racial os impede de reivindicar um lugar na pátria? Aqui, pode-se argumentar, encontra-se o antagonismo estrutural entre o sujeito negro e a ideia de *brasilianidade* porque “o sujeito negro é um sujeito impossível, aquele cujo gênero impossível, negritude impossível, ser impossível, habita as impossíveis coordenadas de tempo e espaço que fazem a nação possível” (VARGAS, 2012, p. 5). Em outras palavras, em nosso regime racializado de cidadania, viver a nação tem historicamente significado anular o sujeito negro em uma suspensão permanente do tempo e do espaço de maneira tal que a ordem colonial siga intocável.

24 É bastante conhecida a reflexão de Bhabha sobre as maneiras pelas quais o colonizado desafia os códigos hegemônicos do colonizador, o que ele chama de “ambivalência produtiva” (Bhabha, 1996, p. 67). De acordo com Bhabha, o corpo do colonizado era não apenas objeto do abuso colonial mas também o veículo de poder, um “lugar” estratégico para desafiar a ordem dominante seja por meio da mímica, seja pela dissimulação ou pela submissão tática. O que me interessa aqui é sua reflexão sobre a “questão do outro”, ou seja, como o “outro” é construído por meio de uma série de discursos demarcadores da diferença na construção da nação.

25 Esse processo pedagógico de “viver” a nação foi explorado também por Althusser (1979) como uma das funções dos Aparelhos Ideológicos de Estado.

26 Obviamente, esta pergunta nos remete a M. Foucault e seu estudo sobre a produção de corpos dóceis no novo paradigma de (bio)poder da modernidade. A pergunta sugere, em si, que a resposta não está no biopoder, mas no que Achille Mbembe chama de “necropoder”, ou seja, a função da morte em espaços racializados onde o poder não está preocupado em produzir corpos dóceis, mas cadáveres (FOUCAULT, 1979, MBEMBE, 2003).

A sobrevivência da nação exige o controle sobre corpos negros percebidos como uma ameaça à comunidade racialmente imaginada. Em *Cidade de Deus*, tempo e espaço são articulados a serviço desta imaginação. *Cidade de Deus* é um roteiro de como ler a nação. O filme ajuda a “imaginar” a nação por meio de um inimigo que aterroriza o asfalto. Aqui, representações ‘folclóricas’ e violência homicida reatualizam, sem cerimônias e sem desculpas, os discursos da animalidade negra e transformam a favela em território estrangeiro²⁷. A afirmação do governador Sérgio Cabral de que os corpos das mulheres negras são “lugares perigosos” ilustra essa compreensão histórica do corpo e das geografias negras como ameaças à reprodução (biológica) da nação. O útero e a favela aparecem aqui como territórios do mal e como tal, somente contidos por meio da morte. Como no filme, a cidade-nação é somente possível por meio da política de terror: segregação urbana, invasão militar, prisões e mortes. *Cidade de Deus*, portanto, oferece pistas importantes para desvendar/desmistificar narrativas otimistas sobre a integração negra no projeto nacional. Ainda que alguns poucos negros sejam integrados, a cisão socioespacial/política/racial da sociedade brasileira ilustra a “fraude” do projeto nacional. A imaginação racista dos cineastas – representando jovens negros como criminosos natos, e a favela como lugar privilegiado da maldade – está, portanto, em sintonia com o sistema de dominação racial que faz do Brasil o Brasil.

Conclusão

Ao examinar a política de representação de homens negros na cultura popular brasileira, este capítulo sugere que a imagem controladora da masculinidade negra como sinônimo de criminalidade e maldade é uma das estratégias pelas quais verdades raciais são produzidas. Neste contexto, a narrativa da masculinidade negra, no filme *Cidade de Deus*, é organizado em torno de três temas: violência, crime e raça. O narrador do filme, Buscapé, é uma exceção entre os jovens negros de trajetória delinquente na favela. Somente por meio do trabalho duro Buscapé é capaz de escapar da rede de violência em que a vida na favela é organizada. Zé pequeno, por outro lado, incorpora a violência na sua forma mais primitiva. Nas mentes racistas dos cineastas de *Cidade de Deus*, Zé representa o inimigo público fora de controle. Para ser reconhecido como homem ele deve ser temido, deve controlar a favela, estuprar mulheres, e provar sua masculinidade a qualquer custo. As “verdades raciais” construídas no filme desumanizam os moradores de *Cidade de Deus* em particular e das favelas em geral, e alimentam o discurso da ordem que prega o extermínio de jovens negros nas periferias brasileiras. No limite, *Cidade de Deus* (o filme), abre caminho para a tropa de elite.

27 A espetacular ocupação militar das favelas do Rio de Janeiro pelo exército, durante a preparação da copa do mundo de 2014, ilustra bem o lugar da favela e do corpo negro no projeto de defesa do estado brasileiro (Cf.: VARGAS, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jacqui. Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: the politics of law, sexuality and postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. *Feminist Review*, n. 48, Autumn, pp. 5-23, 1994.
- ALTHUSSER, Louis. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: Brewster, Ben (Org.). *Lenin and Philosophy and other Essays*. London: New Left Books, 1979.
- ALVES, Jaime. A. Topografias da Violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. *Revista do Departamento de Geografia da USP*, São Paulo, n. 22, pp. 108-134, 2011.
- _____. From necropolis to blackpolis: Necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. *Antipode* 46, n. 2, pp. 323-339, 2013.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London; New York: Verso, 2006.
- ARAÚJO, J. Z. A *Negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: SENAC, 2000.
- AMAR, p. Reform in Rio: reconsidering the myths of crime and violence. *NACLA Report on the Americas*, Washington, v. 37, n. 2, sept.-oct., 2003
- BATISTA, Luís Eduardo. Masculinidade, raça/cor e saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, pp. 71-80, 2005.
- BENTES, Ivana. Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo: estética e cosmética da fome. *ALCEU*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15 pp. 242-255, 2007.
- BHABHA, Homi. *Nation and Narration*. London; New York: Routledge, 1990.
- _____. The Other Question. In: MONGIA, Padmini. (Org.). *Contemporary Postcolonial Theory: a reader*. Oxford University, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University, 1977.
- CALDEIRA, Teresa. *City of Walls: crime, segregation, and citizenship in São Paulo*. Berkley: University of California, 2003.
- CANO, Ignácio. *Letalidade da ação policial*. Rio de Janeiro: ISER, 1997.
- CARBADO, D. W. *Black Men on Race, Gender, and Sexuality: a critical reader*. New York: New York University, 1999.
- CARVALHO, José Jorge. *Image of Black Man in Brazilian Popular Culture*. Brasília (DF): Universidade de Brasília, 1996. Series Anthropologies.
- CECCHETTO, Fatima. *Violência e estilos de masculinidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Sexual Politics*. New York: Routledge, 2005.
- CONNELLI, R. W.; Messerschmidt, J. W. Hegemonic masculinity rethinking the concept. *Gender & Society*, v. 19, n. 6, pp. 829-859, 2005.
- CORREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, v. 6, n. 7, pp. 35-50, 1996.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DAMASCENO, Caetana Maria. *Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção da boa aparência no Brasil*. In: GUIMARÃES, Antonio Sergio; HUNTLEY, Lynn. (Orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- FERBER, Abby. The construction of black masculinity white supremacy now and then. *Journal of Sport & Social Issues*, v. 31, n. 1, pp. 11-24, 2007.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo Negro Caído no Chão. O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *History of sexuality: an introduction*. New York: Vintage Books, 1990.
- FRY, P. Why Brazil is different. *Times*, New York, 8 dec. 1995. Literary Supplement, pp. 6-7.
- GARDINER, Judith. Introduction. In: GARDINER, Judith (Ed.). *Masculinity Studies and Feminist theory: New Directions*. New York: Columbia University, 2002.
- GILMAR, Sander. *Difference and Pathology: stereotypes of race, sexuality, and madness*. Oxford: Oxford University: 1985.
- GILROY, Paul. *There Ain't Blacks in the Union Jack: the cultural politics of race and nation*. Chicago: University of Chicago, 1987.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio. (Org.). *Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983.
- GORDON, Edmund. Cultural Politics of Black Masculinity. *Transforming Anthropology*, n. 6, pp. 36-53, 1997.
- HALE, Charles. *Más Que un Indio (More Than an Indian): racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. New Mexico: SAR: 2006.
- HALL, Stuart. *On Representations*. Oxford: Oxford University: 2005.
- HOOKS, Bell. *We Real Cool: black man and masculinity*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *Black Looks: race and representation*. Toronto: Between Lines, 1992.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *Lethal Force: police violence and public security in Rio de Janeiro and São Paulo*. Washington: Human Rights Watch, 2009.
- JACKSON, Ronald. *Scripting the Black Body: identity, discourse, and racial politics in popular media*. S.l.: s.n. 2006.
- KAHAN, Paul. Criminal and Enemy in the Political Imagination. *The Yale Review*, 99(1), pp. 148-167, 2011.

LIMA M. L. C. **A trajetória dos homicídios no Estado de Pernambuco: uma abordagem epidemiológica nas duas últimas décadas do século XX.** Tese. (Doutorado em Saúde Coletiva) Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2003.

LINS, Paulo. **Cidade de Deus: romance.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.

MAGGIE, Marcos F. **Divisões Perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARRIOTT, David. **On Black Men.** New York: Columbia University, 2004.

MBEMBE, A. **Necropolitics.** Public Culture: Duke University: 2003.

MONTEIRO, R. de A. **Torcer, lutar, ao inimigo massacrar: raça rubro-negra! Uma etnografia sobre futebol, masculinidade e violência.** Rio de Janeiro: FGV, 2003.

MOURA, Clovis. **O Negro: de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

MUSUMECI, Fonseca da Silva G. S.; CONCEIÇÃO, G. M. Geografia da violência na região metropolitana do Rio de Janeiro, 2000-2005. **Boletim Segurança e Cidadania**, v. 5, n. 11, pp. 1-20, 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. **Brazil, Mixture or Massacre? Essay In: the Genocide of a People.** Dover, MA: Majority: 1989.

OLIVERIA, Emanuelle. **An Ethic of the Esthetic: Racial Representation In: Brazilian Cinema Today.** Vanderbilt e- **Journal of Luso-Hispanic Studies**, 4, 2009.

PAIXÃO, Marcelo. **Antropofagia e Racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais.** In: RAMOS, Silvia e MUSUMECI, Leonarda (Orgs.). **Elemento Suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 283-322.

PINHO, Osmundo. **Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafirmação em Salvador.** **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, pp. 127-145, 2005.

PINTO, M.R. & CARVALHO, D. **Quem são os meninos que fracassam na escola?** **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 34, n. 121, pp. 11-40, 2004.

QUADROS, W. **Gênero e raça na desigualdade social brasileira recente.** **Estudos Avançados**, São Paulo, 18(50), pp. 95-117, 2004.

RIBEIRO, Paulo Jorge. **Cidade de Deus na zona de contato: alguns impasses da crítica cultural contemporânea.** **Revista de crítica literária latino-americana**, v. 5, ano 12, pp. 125-139, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSEMBERG, Fulvia. **Educação infantil, classe, raça e gênero.** **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 96, pp. 58-65, 1996.

SÃO PAULO. Secretaria de Segurança Pública. **Ouvidoria de Polícia do Estado de São Paulo.** Disponível em: <<http://www.ouvidoria-polícia.sp.gov.br/>> Acesso em: 15 abr. 2007.

SILVA, Jorge da. **Violência e racismo no Rio de Janeiro: Niterói:** EdUFF, 1998.

SILVA, Rodnei; CARNEIRO, Suely. **Violência Racial: uma leitura sobre os dados de homicídios no Brasil.** São Paulo: Geledés Instituto da Mulher Negra, 2009.

SOARES, S. S. D. **Perfil da discriminação no mercado de trabalho: homens negros, mulheres brancas e mulheres negras.** **Cadernos Ipea**, Brasília, 2000.

THOMPSON, John. **Ideology and Modern Culture: critical social theory In: the era of mass communication.** Palo Alto: Stanford University: 1995.

VARGAS, João. **Genocide in the African Diaspora: United States, Brazil, and the Need for a Holistic Research and Political Method.** **Cultural Dynamics**, v. 17, n. 3, pp. 267-290, 2005.

_____. **Back the Land: police operations and sport megaevents in Rio de Janeiro.** **Souls**, v. 15, n. 4, pp. 275-303, 2013.

_____. **Gendered antiblackness and the impossible Brazilian project: emerging critical black Brazilian studies.** **Cultural Dynamics**, v. 24, n. 1, pp. 3-11, 2012.

WAISELFISZ, J. **Mapa da Violência 2012, p. a cor dos homicídios.** Brasília (DF): UNESCO, 2012. Disponível em: <http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012_cor.php> Acesso em: 20 maio 2013.

WALDEMIR, R. **Homem Preto do Gueto: um estudo sobre a masculinidade no rap brasileiro.** Dissertação. (Mestrado em Comunicação e Cultura), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

ZALUAR, Alba. **Condomínio do Diabo.** Rio de Janeiro: Revan-UFRJ, 1994.

