

Rosângela Aparecida Hilário  
Igor Veloso Ribeiro  
Marcio Caetano

## **BAILE DE MÁSCARA NÃO É PARA PRETO DE FAVELA: NECROPOLÍTICA, PANDEMIA, [NARCO] NEOPENTECOSTALISMO E RESISTÊNCIA**

### **RESUMO**

Neste artigo refletimos como a favela, que o racismo transformou em gueto voltado para a pretitude, está se organizando para viver e sobreviver com as novas regras impostas pela pandemia causada pelo Covid-19. O objetivo é identificar as condições teóricas, as práticas e as políticas que delimitam as existências e resistências para homens pretos de favelas, suas interações corporais e espaciais, direcionadas à adaptação às novas exigências de convivência social que incluem, por exemplo, o uso de máscaras, isolamento social e demais medidas sanitárias. As conclusões até o momento indicam que a espacialidade, corporeidade e governabilidade são demarcadas pela necropolítica levada à efeito pelo Estado brasileiro e perpassadas pela aliança do crime organizado com o fundamentalismo religioso. Outrossim, compreendemos a produção das subjetividades como resultante dos modos de ser, estar e pensar. Nesse sentido, elaborar tais representações nos ajudam a entender não apenas o enredo marcado pelas subjetividades associadas a terrenos marcados pelas desigualdades sociais e violência, mas a seus novos arranjos e estratégias de enfrentamento das demandas que emergem do contexto da pandemia pela Covid-19.

**Palavras-chave:** Racismo. Narcotráfico. Epistemologias Periféricas.

## AND RESISTANCE MASK BALL IS NOT FOR SLUM BLACK: NECROPOLITIC, PANDEMIC, [NARCO] NEOPENTECOSTALISM AND RESISTANCE

### Abstract:

In this article we reflect how the favela, which racism has turned into a ghetto focused on pretitude, is organizing itself to live and survive with the new rules imposed by the Covid-19 pandemic. The objective is to identify the theoretical conditions, practices and policies that delimit the existence and resistance of black men from slums, their bodily and spatial interactions, aimed at adapting to the new demands of social coexistence that include, for example, the use of masks, social isolation and other sanitary measures. The conclusions so far indicate that spatiality, corporeality and governability are demarcated by the necropolitics carried out by the Brazilian State and pierced by the alliance of organized crime with religious fundamentalism. We also understand the production of subjectivities as a result of the ways of being, being and thinking. In this sense, elaborating such representations helps us to understand not only the plot marked by subjectivities associated with terrains marked by social inequalities and violence, but also their new arrangements and strategies for confronting the demands that emerge from the context of the Covid-19 pandemic.

**Keywords:** Racism, Narco-trafficking, Peripheral Epistemologies.

## BAILE DE MÁSCARA NO ES PARA NEGRO DE FAVELA: NECROPOLÍTICA, PANDEMIA, [NARCO] NEOPENTECOSTALISMO Y RESISTENCIA

### Resumen:

En este artículo reflexionamos sobre cómo la favela, que el racismo transformó en gueto convertido en pretensión, se organiza para vivir y sobrevivir con las nuevas reglas impuestas por la pandemia provocada por Covid-19. El objetivo es identificar las condiciones teóricas, prácticas y políticas que delimitan las existencias y resistencias de los negros de los barrios marginales, sus interacciones corporales y espaciales, dirigidas a la adaptación a las nuevas demandas de la convivencia social que incluyen, por ejemplo, el uso de máscaras, aislamiento social y otras medidas sanitarias. Las conclusiones hasta el momento indican que la espacialidad, la corporeidad y la gobernabilidad están demarcadas por las necropolíticas realizadas por el Estado brasileño y permeadas por la alianza del crimen organizado con el fundamentalismo religioso. Además, entendemos la producción de subjetividades como resultado de las formas de ser, ser y pensar. En este sentido, la elaboración de tales representaciones nos ayuda a comprender no solo la trama marcada por las subjetividades asociadas a áreas marcadas por las desigualdades sociales y la violencia, sino sus nuevos arreglos y estrategias para enfrentar las demandas que emergen del contexto de la pandemia por Covid-19.

**Palabras clave:** Racismo, Narcotráfico, Epistemologías Periféricas.

## 1. INTRODUÇÃO

[...] O meu lugar é caminho de Ogum e Iansã  
 Lá tem samba até de manhã  
 Uma ginga em cada andar  
 O meu lugar  
 É cercado de luta e suor  
 Esperança num mundo melhor [...]  
 Arlindo Cruz

Iniciamos esta reflexão a partir de uma música popular nas rodas de samba, de autoria do cantor e compositor carioca Arlindo Cruz, “Meu lugar”. Na música, o compositor se remete a duas divindades da cosmovisão iorubá para demarcar que as comunidades majoritariamente pretas das periferias e favelas são/foram guardados e cuidados por divindades que entendem a gente preta porque vieram nos navios negreiros zelando, encorajando e estimulando a resistência das pessoas que vieram para o novo mundo em condição de escravização.

A Orixá Iansã é a livre e a caprichosa guerreira, dona das tempestades, dos raios e dos ventos que ao vestir a pele de búfala também se camufla para criar táticas fantásticas de vivências em meio ao caos. Ogum é o soldado forte, o guerreiro invencível que alimenta seus medos com a coragem - não foge à luta. Grande líder que abre caminhos, o Orixá Ogum é visto como emissário do progresso para o mundo com a criação de instrumentos advindos de metais. Ambos, segundo tal imagética, guerreiam em favor das comunidades no sentido de protegê-las dos sofrimentos demasiados. Em tese, alimentam a resistência e a esperança de uma liberdade. Entretanto, há muito tempo os cultos aos Orixás sobretudo nas favelas cariocas e cidades da Baixada Fluminense vêm sendo proibidos pelos traficantes adeptos das igrejas neopentecostais. A favela, que mantinha em seu interior centros de umbanda e ilês de candomblé, espaços próprios para cultivar e celebrar estas entidades do panteão preto, há muito vem os substituindo pelos templos de confissões da fé evangélica neopentecostal, que se multiplicam a partir da ignorância, das ausências e da miséria. A resistência preta marcada pelos cultos aos Orixás abriu passagem para a promessa de uma eternidade calcada na padronização da diferença

apresentada pelo culto monoteísta da fé cristã. Segundo Silva (2016, p. 09):

O Morro do Dendê [...], por exemplo, um dos principais pontos de venda de drogas do Rio de Janeiro, o chefe do tráfico na região, que até então recorria à orientação espiritual da umbanda e do candomblé, passou a frequentar a Igreja Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai e proibiu o funcionamento de todos os terreiros dentro das favelas sob seu domínio. No morro do Dendê foram fechadas dez “casas de santo” e, paralelamente, ao surgimento de dezenas de pequenas igrejas a cada semana, só resta um terreiro em atividade no local, que se manteve intacto durante os conflitos religiosos na área. O chefe do tráfico exhibe no antebraço direito uma tatuagem com o nome Jesus Cristo e a usa uma pistola banhada a ouro com o nome de Jesus (SILVA, 2016, p. 09).

A proibição das crenças e cosmovisões ancestrais também se caracteriza como uma manifestação do racismo que produz modos de subjetivação e ambiências que negam a possibilidade de existência por meio dos cultos aos/às Orixás. Neste caso, nas favelas, emergem ações neorracistas manifestadas pela perversa liderança de traficantes ligados as facções criminosas se “converteram” à ideologia e aos dogmas [narco]neopentecostais. Considerando o cenário, esse artigo tem como objetivo discutir as práticas e as políticas de existência e resistência de pessoas pretas de favelas, considerando suas interações corporais e espaciais direcionadas à adaptação às novas exigências de convivência social que incluem, por exemplo, o uso de máscaras diante das novas regras impostas pela pandemia causada pelo Covid-19. Para tanto,

## 2. O MEU LUGAR NÃO É MAIS CAMINHO DE OGUM COM IANSÃ: UMA “PNEUMONIA” SE INSTALOU POR LÁ

A síndrome respiratória infecciosa aguda grave (SRAG), tida por muitos como “gripezinha”, é a responsável pela maior mudança de hábitos de pessoas

ao redor do mundo, desde o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Foi reportada pelo escritório da Organização Mundial de Saúde (OMS), pela primeira vez, em 31 de dezembro de 2019. Em 31 de janeiro de 2020, o surto foi declarado como emergência de saúde pública. Em 11 de março de 2020, menos de quarenta e cinco dias depois, já havia se espalhado pelo mundo e a OMS declarou a disseminação comunitária do Covid-19 (agente etiológico), em todos os continentes, como pandemia. Para contê-la são recomendadas três ações básicas: isolamento e tratamento dos casos identificados, testes massivos e distanciamento social.

Em decorrência da situação emergencial, o Ministério da Saúde e gestores nos estados e municípios brasileiros organizaram um arsenal jurídico, médico-profilático e social para manter as diversas comunidades e pessoas, em tese, informadas e protegidas em todos os aspectos. A intenção era preservar e zelar pela vida: o único patrimônio que não se repõe. Entretanto, as orientações para evitar a contaminação e propagação exponencial pelo novo coronavírus, não parecem atingir todas as pessoas com a mesma potência e eficiência: as que moram nas (aproximadamente) 1.000 favelas do Rio de Janeiro, por exemplo, estão passando por momentos de apreensão e tensão: os arquétipos sociais não estiveram tão em xeque e evidenciados quanto neste momento. As mudanças nas relações de trabalho e na convivência precariza ainda mais o cotidiano de seus moradores.

A escolha metodológica possível neste processo de produção e compartilhamento de conhecimento, envolvendo sujeitos das narrativas e pesquisadores que são vítimas dos muitos braços e facetas com que o racismo se manifesta, foi a observação de orientação etnográfica, modalidade de investigação e instrumento capaz de representar os discursos de sujeitos envolvidos. Esta pesquisa deu-se nas favelas Barreira do Vasco, Mangueira, Manguinhos e Tuiti, nas imediações do bairro colonial carioca Benfica. A tarefa é de pôr-se diante do fenômeno exigido, de ocupar espaço sem se tornar visível e ubicar os/as pesquisadores/as como intérpretes os espaços interagindo com os saberes que deles emergem. Este texto é fruto desse encontro entre os saberes construídos na urgência e emergência de sobreviver e esse

outro “guardado” em teorias, desenvolvidos por laborioso estudo a partir da “interpretação” da realidade.

As experiências narradas e analisadas a partir do referencial concentrado nas epistemologias pretas provoca uma perspectiva interacionista cultural, social e política de pesquisadores/as no campo pesquisado em um processo coletivo de entendimento de como ocupar o espaço, resistir e sobreviver nas periferias mediados por regras não escritas, em meio a uma guerra não declarada, numa ambiência interdita por um fato da natureza imprevista. Este trabalho, nessa toada, rompe com o engessamento dos lugares determinados de pesquisadores e objeto, “sujeitando” de fato as narrativas e a construção do conhecimento, saindo da objetividade asséptica para a objetividade crítica.

Antes de adentrarmos no tema a que nos propusemos, o compartilhamento sobre os efeitos da Covid-19 nas pessoas pretas de favela, é preciso contextualizar o lugar de onde falamos, por que falamos e para quem falamos: escolhemos falar na primeira pessoa do plural porque somos sujeitos emergidos das periferias faveladas em processo de assunção e ascensão na Academia, que ainda resiste e reluta, em vários aspectos, a reconhecer saberes para fora dos espaços do “sujeito universal”: homem, branco, cisgênero, cristão, letrado, proprietário de meios de produção e heterossexual. A validação ao conhecimento está intrinsecamente ligada à autoridade racial.

Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento, não é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (KILOMBA, 2019, p. 50)

As epistemologias da pretitude encaradas como descritas nos Estudos Decoloniais centram-se nas pautas do povo preto e dizem respeito a ausências, invisibili-

dades, silêncios, preconceitos e negações que desembocam inexistência da produção intelectual preta. As denúncias da invisibilização das lutas pretas mesmo dentro daqueles espaços alegadamente solidários trazem ao centro do debate a complexa rede que dá forma a aquilo que nomeamos, a partir de Caetano e Goulart (2016), como a produção ativa da inexistência. Nós falamos na primeira pessoa do plural porque o nosso texto não fala baixo e compassado: ele grita as injustiças de um país assimétrico em todos os aspectos. Recusamo-nos a assumir o “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno” (GROSGOUEL, 2016) o qual nos condiciona a perceber e a aceitar a produção de conhecimentos sob uma perspectiva que, a despeito de se supor universalista, neutra e objetiva, é situada e traduz uma ética pautada em dualismos e exclusões. Nem tudo que nos foi ensinado no processo de formação dos cientistas serve às pautas as quais nos debruçamos. Tampouco, aos textos que produzimos, resultados das incursões por tempos e espaços dos quais a Academia euronorcentrada hegemônica branca não se ocupa e nem tem interesse. A objetividade deste texto é a possível diante do sentido de humanidade que a trajetória de pessoas pretas trouxe e agregou aos cientistas pretos, pobres e periféricos.

### 3. FAVELA: O TERRITÓRIO DA OCUPAÇÃO NECROPOLÍTICA

Isso posto, se faz necessário conceituar o *lôcus* do qual trataremos e onde nossos sujeitos vivem e fazem suas histórias: a favela, uma terminologia carioca, ou seja, uma palavra nativa do Rio de Janeiro, surgida no fim do século XIX, a partir de uma planta cuja principal característica era a resistência, e que foi reportada por soldados que lutaram na Guerra de Canudos e a encontraram no Morro da Providência, mais tarde conhecido como Morro da Favella, local que foram autorizados a ocupar após a chegada ao Rio de Janeiro (VALLADARES, 2000).

Compreender a lógica do “puxadinho” da favela é remontar a 14 maio de 1888, quando milhares de pessoas pretas de todas as idades se viram colocadas definitivamente à margem de suas vivências ao “rece-

berem” uma liberdade despossuída de condições para ser mantida: sem trabalho, sem terras, sem profissão e sem escolaridade. Não eram seres humanos em vias de assumir sua cidadania plena de direitos e deveres: eram pessoas escravizadas pelo medo do futuro, da fome e da ausência total do Estado.

Sob o ponto de vista teórico, não existe uma definição precisa e hegemônica sobre o conceito do que seja favela. A esta se confere(m) múltiplas compreensões e entendimentos que variam de acordo com a concepção de diversos autores, pesquisadores, trabalhadores sociais, organizações públicas, privadas e não governamentais. No entanto, há um argumento que é transversal a todos os significados que esta representação socioespacial significa: um lugar de deficiências e carências (Silva, 2002, 2005) representadas pela falta de saneamento, infraestrutura, pavimentação, legalização fundiária, saúde, dentre outras. (FERNANDES, 2012, p. 160)

Em outras palavras, favela é lugar de gente pobre, quase sempre preta e na qual a ausência do Poder Público potencializa tensões e “naturaliza” violências. É a partir desta socioespacialidade que vamos organizar nossa reflexão: Qual o impacto das estratégias para erradicação do Covid-19 nas vivências masculinas pretas de favela quando se colocam em confluência as regras de governabilidade de corpos oficiais e paralelas? Neste estudo utilizaremos a definição legal de favela tipificada por meio da Lei Complementar nº 111, de 1º de fevereiro de 2011 (Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Sustentável do Município do Rio de Janeiro), que estabelece:

Entende-se por favela a área predominantemente habitacional, caracterizada por ocupação clandestina e de baixa renda, precariedade da infraestrutura urbana e de serviços públicos, vias estreitas e alinhamento irregular, ausência de parcelamento formal e vínculos de propriedade e construções não licenciadas, em desacordo com os padrões legais vigentes. (RIO DE JANEIRO (RJ), 2011, art. 234, § 3º)

Na favela encontramos pessoas ubicadas nas margens das margens, multiplamente rechaçadas pela confluência das regras matriciais oficiais/hegemônicas e das periféricas/paralelas. São os expurgos, subprodutos do poder e da governabilidade exercida sobre os corpos hegemônicos e não hegemônicos, a reatualização do *homo sacer* de Agamben (2002). Ao trabalhar o conceito de estado de exceção compreendido como uma guerra civil legitimada pelo Estado, com a finalidade primordial de suspender os direitos dos indivíduos considerados inimigos, sejam eles adversários políticos ou apenas pessoas que não se integram à sociedade da forma esperada, Agamben (2002) resgata a figura do direito romano prevista no ordenamento como ser absolutamente matável. O *homo sacer* de Agamben (2002) recebia tal qualidade ao cometer um crime. Entrementes, a autoridade romana não poderia condená-lo à morte por ser considerado por demais indigno, com efeito o holocausto seria reservado aos puros como um ato de sacrifício aos deuses. Logo, esse indivíduo perdia todos os direitos decorrentes da vida em sociedade. Uma vez fadado à desgraça, sua morte pelas mãos de outrem não era considerada um delito, porquanto não mais pertencer à *polis* e ao universo das leis (AGAMBEN, 2002). No Brasil, a favela é o *locus* da miséria, é a parte deste pindorama latifundiário que cabe ao *homo sacer*.

Nesse contexto, o corpo preto, pobre e periférico – “favelado” –, é também pensado neste trabalho como um *locus* de inúmeras disputas num constante exercício de poder, por sua vez, a partir das nas ideias e atividades políticas ocidentais, é umbilicalmente ligado com o racismo. Na ótica *foucaultiana*, o racismo é uma tecnologia afeita ao exercício do biopoder (FOUCAULT, 2018). A lógica moderna, como já acima gizado, atribuiu aos detentores da razão a possibilidade do exercício de uma vida plena. Outrossim, articulou a relação da política racial e poder sobre os corpos ao estruturar a sociedade mediante a eleição de quem deveria viver ou morrer mediante discriminação biológica. No século XX, os saberes articulados para o exercício do biopoder foram atualizados. As ciências sociais, jurídicas e biomédicas se articularam numa estratégia de proteção interna de uma sociedade contra os “anormais”, outrossim, aliaram-se ao racismo étnico-racial e tornaram-se

instrumento para privar o ser humano de sua própria humanidade, inaugurando o que Foucault (2018, p. 277) chama de “neorracismo”. Assim, os estereótipos racistas foram/são meios pelos quais a racionalidade ocidental lançou mão para controle social a partir do terror e da eliminação daqueles que não são considerados aptos para a plenitude em vida.

Ao abordar sobre a autoridade e a soberania no ensaio “Necropolítica”, Mbembe (2018) associa a ideia de biopoder de Foucault ao direito de matar mediante duas compreensões: o estado de exceção e o estado de sítio. A análise desses roteiros dá-se a partir da vinculação a conflitos que tomam por base regulamentar o poder de eliminação. Inevitavelmente, o poder declara e reclama que a última sanção capital, a medida da exceção seja aplicada. Assim, o biopoder age também para se perpetuar por intermédio da produção do extermínio.

No Brasil, a assimetria racial é constatada por meio das estatísticas, 75,5% das vítimas de homicídios foram pessoas pretas (definidos aqui como a soma de indivíduos pretos ou pardos, segundo a classificação do IBGE), sendo que a indexação de homicídios por 100 mil pretos foi de 43,1, enquanto a não pretos (brancos, amarelos e indígenas) foi de 16,0 (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019). Foucault (2018) relaciona o biopoder à economia, atrelando a ele, ainda, a funcionalidade do racismo com base na regulamentação das mortes e aceitação das ações assassinas do Estado. Há vínculo claro e evidente em relação ao direito soberano de matar e o artifício do biopoder com a relação de como os Estados modernos agem, sendo vistos como característica do poder atual exercido. Na perspectiva destacada, presente está a lógica de que a manutenção dos privilégios de uma determinada população depende da exclusão de outra, sendo necessária sua subjugação e/ou eliminação (MBEMBE, 2018).

Ainda em Mbembe (2018), o exercício da soberania por meio da articulação da biopolítica e do terror ganhou proporções em violência antes desconhecidas nas colônias. Com efeito, a essencialização na condição de animal dos povos desterrados/conquistados, porque tidos como selvagens e irracionais, legitimou os conflitos de

conquista e a manutenção da empreitada civilizatória ocidental não encontrou limites a não ser nas fronteiras territoriais. Assim, a relação assimétrica de poder espraiou-se também pelas espacialidades, localizando à margem da centralidade “europeia” a distribuição territorial. Tal se deu tanto na relação colônia/metrópole como internamente, noutras palavras, nas colônias, especialmente após a abolição das escravaturas, a vida plena estava localizada nos centros urbanos, o lugar do sujeito burguês euronorcentrado. Nessa perspectiva, a lógica colonial trabalhou não apenas para infligir violências físicas e simbólicas, mas ao inviabilizar a infraestrutura urbana e social, com acesso aos recursos e meios necessários para manutenção da vida, possibilitando a dominação integral e ilimitada do território.

No Brasil, essa estratégia denunciada por Mbembe (2018), é observada na segregação do espaço urbano, vez que, em larga medida, o Estado brasileiro além de ter permitido uma ampla exploração da força de trabalho, destinou melhoramentos urbanísticos apenas para bairros burgueses. Dessa forma, assentou em localidades distantes e periféricas, sem estrutura e desconectadas, a população pobre, em sua maioria preta, dificultando a mobilidade entre elas e que redundou necessariamente na redução de eventual conflito urbano (NUNES, 2018). Essa política pública alimentou o imaginário social ao cindir as cidades conferindo aos subúrbios a representação de insegurança, criminalidade, desordem, perigo e medo, desde o fim do século XIX até os dias atuais (VALLADARES, 2000). Corolário disso, é patente caracterização de uma geopolítica de eliminação racial ratificada pelo Estado.

Erguidos sem a oferta de serviços e equipamentos urbanos e desprovidos de atenção ao poder público, uma vez identificados como locais de malandros, vagabundos e bandidos, de precariedade urbana, de pobreza e de doença, esses espaços cresceram em meio a cidade, em uma relação permanente de necessidade e desprezo por parte daqueles que deles prescindem. A favela tratada como “aberração” no espaço urbano, desde cedo se tornou uma preocupação para governos e demais

moradores da cidade, e surgem exigências de posturas mais enérgicas dos governos a fim de obter uma solução para a favela, significando na maior parte das vezes, sua extinção. (NUNES, 2018, p. 86)

De acordo com as apurações preliminares elaboradas para o próximo Censo Demográfico, adiado para 2021 em virtude da pandemia, estima-se que em 2019 havia 5.127.747 milhões de domicílios ocupados em 13.151 mil aglomerados subnormais no Brasil. Tais comunidades estavam localizadas em 734 municípios, distribuídos em todos os estados brasileiros e Distrito Federal (IBGE, 2020). Em 2010, segundo o último Censo Demográfico, havia 3.224.529 domicílios em 6.329 aglomerados subnormais (IBGE, 2010). Dessarte, um dos maiores desafios de contenção da pandemia perpassa pela reflexão sobre essas espacialidades apinhadas e a interação com seus ocupantes, noutras palavras, posseiros irregulares. Assim,

[...] o território não é apenas o resultado de superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais da vida, sobre as quais ele influi. (SANTOS, 2012, p. 96)

Em 2018, segundo o informativo “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil” (IBGE, 2019), a despeito da população preta ser majoritária (55,8%), tal grupo representou apenas 27,7% por cento das pessoas quando se consideram os 10% com maiores rendimentos, antagonicamente, entre os 10% com menores rendimentos, percebe-se uma sobrerrepresentação dessa parcela da população em 75,2% dos sujeitos. Essa assimetria racial é refletida nos índices de cobertura dos serviços de saneamento básico em que pretos proporcionalmente residem em lugares sem coleta de lixo (12,5%, contra 6,0% da população branca), sem abastecimento por rede geral de água (17,5%, contra 11,5%

da população branca) e sem esgotamento sanitário por rede coletora ou pluvial (42,8%, contra 26,5% da população branca). Esses indicadores são particularmente problemáticos no contexto de pandemia conquanto implicam necessariamente numa maior exposição a vetores de doenças e, via de consequência, agravam a vulnerabilidade. Por outro lado, evidenciam as estratégias da necropolítica tupiniquim.

As favelas onde ocorreram as narrativas que compõem este texto não difere dos outros espaços em que faltam a presença do Estado intervindo nas relações: os becos e as vielas são o cenário de um permanente alerta em função de normas criadas e mediadas por uma associação inusitada entre Associação dos Moradores da Favela, Crime organizado e Igrejas neopentecostais. No interior das favelas, os caminhos são estreitos e a fiação elétrica bate perigosamente nos ombros de um homem de altura mediana. Os fios entrecruzados aguardam uma tragédia. Os casebres inacabados consagram o estilo “puxadinho”, a arquitetura desafia incautamente as leis da física e sanitárias. Há algumas choupanas que ostentam na frente uma placa com o nome de denominações e variações de igreja evangélica neopentecostal. O que visualmente denota a presença representativa dos modos culturais religiosos predominantes. Não tem baile *funk* em seu interior. A juventude tem que sair para o “asfalto” se quiser ter acesso. A diversão dos moradores locais são os churrascos, as biroskas e os lanches pós cultos. Há também algumas residências que de início tinham outra função: eram emissoras de rádio; sede de controle da marinha; espaços de descanso de policiais em missão, dentre outras. Mas, mesmo estes espaços foram descaracterizados para se transformar em lar para muitas famílias.

As regras de vivência e convivência são rigorosas no que diz respeito ao poder paralelo: há um rígido controle de quem entre e quem sai, por que entra e porque sai. Há um comércio pulsante constituídos de biroskas com mesas de sinuca, cadeiras e bebidas baratas. Os homens se reúnem para “relaxar” e “contar vantagens”. Parece existir uma regra não escrita de que as pessoas não devem se destacar e menos ainda, estar com qualquer tipo de adereço que possa dificultar o reconheci-

mento como morador da favela. Os que quebram estas regras são malvistas por moradores e pelas lideranças que ainda controlam estes lugares. Em alguns casos, são obrigados a se retirar para outro espaço, quando quebram regras. Em verdade, há uma complexa teia de leis estabelecidas pelo comando do tráfico dominante que se enredam por uma “lei do silêncio” fazendo com que seus moradores não reconheça a autoridade estatal tampouco fie nela a garantia de seus direitos. Soma-se, ademais, as investidas policiais violentas e corruptas que historicamente conferem ausência de confiança e temor nessas localidades (DIMENSTEIN; ZAMORA; VILHENA, 2004; CANO, 1997).

## O HOMEM PRETO FAVELADO NÃO VESTE MÁSCARAS

A história e memória do povo preto brasileiro não guarda lembranças positivas sobre o uso de máscara. Em um passado não tão distante, ela foi utilizada como forma de punição, para silenciar e evitar que as pessoas escravizadas comessem cana de açúcar ou cacau. Máscaras de ferro, em um primeiro momento, eram, ao mesmo tempo, instrumento de controle e tortura sobre os corpos pretos.

[...] Quero falar sobre a máscara do silenciamento. Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou o projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca *do sujeito negro*, entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e da testa. Oficialmente a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africana/os escravizada/os comessem cana de açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas, sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura. Neste sentido a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e

seus regimes brutais de silenciamento da/os chamado/as Outro/as: quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 33)

Desde o pós “abolição” o uso de máscara foi incorporado ao imaginário popular como “coisa de bandido”. No terreno entrecortado pelos estreitos labirintos, ladeiras e escadarias da favela, o povo preto (mesmo aqueles da “função”) não usam máscaras. A eles não é dado transitar anonimamente. É preciso mostrar o rosto, se identificar como morador e ser reconhecido como tal. Portanto, um dos principais instrumentos para prevenir a infecção pandêmica é obliterada porque são postas em disputas duas estratégias diametralmente opostas de sobrevivência. Descolados de nossa ancestralidade afrocentrada, o povo preto se vê agora capturado pela mesma matriz colonial de poder, reconfigurada pelos mais arcaicos dogmas do cristianismo como também pelo neoliberalismo. Segundo Dimenstein, Zamora e Vilhena (2004, p. 31) há um “[...] desenraizamento cultural que atinge as populações moradoras de favelas e periferias no que diz respeito aos seus costumes, tradições, crenças e outros aspectos de seu patrimônio cultural, gestado ao longo de muitas gerações e herdado de seus ancestrais [...]” o que tem implicações diretas no senso de pertencimento identitário e coletivo. Assim, apostamos que o povo da periferia, ao não se ver representado por meio de sua própria cultura, adere ao paradigma do homem universal, mesmo que esse paradigma signifique o rechaçamento de tudo aquilo que não lhe é espelho.

As estruturas do racismo não costumam dar trégua e são instrumentos estratégicos de implementação dessa agenda que subjugam ao entoar odes à liberdade, ao considerá-la mais relevante que a própria vida. Em tempos pandêmicos, o discurso hegemônico tem se preocupado mais com cancelamento de cadastros nacional de pessoas jurídicas (CNPJ) do que com o cadastro de pessoas físicas (CPF). Na lógica dessas relações de governabilidade, a subalternidade captura os sujeitos que prescindem da força de trabalho em obediência aos ditames do regime colonial capitalístico. Uma boa parte dos informantes desta pesquisa etnográfica tra-

balha como ajudante de serviços gerais, empregados na construção civil, empregados domésticos, nas lojas e pequenos comércios do entorno da favela e no centro da cidade. As vivências da pretitude são organizadas em torno de estereótipos que levam quase sempre a um tratamento violento e desrespeitoso para estes sujeitos a quem se deseja a força de trabalho, mas não a visibilidade conferida por um estatuto de direitos que o pensamento colonial transformou em privilégios:

A violência tem uma tripla dimensão. É violência no comportamento cotidiano do colonizador em relação ao colonizado, violência em relação ao passado do colonizado que é esvaziado de qualquer substância e violência e injúria em relação ao futuro, pois o regime colonial se apresenta como algo que deve ser eterno. Mas, a violência colonial é, na realidade, uma rede, ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas, vividas tanto no plano do espírito como no dos “músculos de sangue”. (MBEMBE, 2018, p. 189)

Com efeito, há uma complexidade de vivência sociocultural intrínseca nas favelas. Além dos dilemas advindos das precárias condições de vida e ausência de equipamentos sociais necessários e falta de acesso a serviços públicos, há a confluência das consequências dos conflitos que envolvem o tráfico de drogas e o seu combate policiaresco. Os traficantes e seus comandos controlam de inúmeras maneiras a vida dos moradores por intermédio do cerceamento de movimentos associativos cooptando seus líderes segundo os interesses escusos sob ameaça e morte dos insurgentes (DIMENSTEIN; ZAMORA; VILHENA, 2004). De um modo geral, a população tem sua liberdade de circulação limitada (ou mesmo impossibilitada) vez que é estabelecida uma forma de cooperação forçada violentamente pelos narcotraficantes (ZAMORRA, 1999; LEEDS, 1998).

O papel do tráfico de drogas na governabilidade das favelas ganhou centralidade no debate nacional a partir de 1980 quando a cocaína se tornou popular no Brasil. A alta rentabilidade fez com que fossem inaugurado um campo

de batalhas entre os comandos e facções pelos controles territoriais periféricos, corolário disso é a escalada da violência nas décadas seguintes. Segundo Zaluar (1994), os narcotraficantes das favelas cariocas não têm qualquer intenção *robinhooiana* de implementar justiça social em favor dos pobres e oprimidos, dessa forma não há um acordo tipicamente paternalista e tradicional com a comunidade, mas advém do poder bélico de suas armas do medo que inspiram. Uma vez que as facções são organizações criminais ilegais que operam em clandestinidade, as representações culturais produzidas pela ordem social de tais organizações nas favelas estão disponíveis apenas em práticas que, como os próprios narcotraficantes, operam fora do contexto hegemônico brasileiro.

Nesse contexto, interessa observar que a inserção social nos comandos e facções do narcotráfico é uma ocorrência preponderantemente masculina, estreitamente ligada aos aspectos de sociabilidade relacionados à tolerância e ao uso da força, violência, virilidade e honra. É dizer, dá-se a partir do que se entende como uma masculinidade hegemônica, um conjunto de signos e significados que encerram a potência pela presença fálica e fundamenta a cisão das normas comportamentais distintivas entre os gêneros, tal como a divisão social do trabalho, além de conformar o imaginário coletivo (CONNEL, 1995). A inserção de mulheres no tráfico em situações que envolvem violência é inusual, por outro lado, a performatividade da masculinidade do narcotraficante é indissociável da utilização de brutalidade armada para atingir seus objetivos, aliada à índole assassina caso necessário; ações de controle das mulheres lastrados da ideia de superioridade, incluídas agressões contra elas; além de uma vigilância exasperada da honra (DIMENSTEIN; ZAMORA; VILHENA, 2004).

O paradoxo do povo preto, pobre e periférico é percebido como um fundado temor. Os informantes, em larga medida, afirmam que o uso de um artefato que cobre boa parte do rosto, os colocaria em perigo eminente de serem tidos como criminosos durante as idas e vindas para a atividade laboral. Ainda que haja a recomendação pelo afastamento social, mesmo que tal recomendação faça sentido diante da letalidade e desconhecimento sobre o “novo” vírus, a situação de exce-

ção não é suficiente para que estas pessoas se sintam em segurança. O uso de máscaras é um dilema dentro da favela, diante das proibições pelas lideranças e gerentes do tráfico aliadas ao discurso negacionista, místico e alienante doutrinado pelos pastores neopentecostais.

Ao ensejo, destacamos a dinâmica do encontro de ambos os discursos acima apontados como estratégia de dominação e de poder. Não raro, as igrejas neopentecostais são irrigadas com o dízimo advindo do narcotráfico. É que o dinheiro, além de não feder, compra a redenção da culpa cristã, [re]atualiza as práticas coloniais católicas de mercantilização de indulgências. A traição aos cânones da Reforma protestante pela cristandade evangélica das favelas traz consigo a legitimação da absorção do conservadorismo dos costumes pelas organizações criminosas. Nesse contexto exurge um novo estereótipo que performa uma moral acima do bem e do mal: o narcotraficante neopentecostal.

O pentecostalismo é marcado pela radicalidade do maniqueísmo e reclama a ruptura com a vida mundana, palco de guerras e batalhas espirituais por intermédio da conversão. Ao discutir a importância dos estudos de religião para o entendimento de dinâmicas sociais e do crime violento em periferias e cidades no Brasil, Cunha (2014) afirma que o neopentecostalismo tupiniquim não passa de uma releitura moderna do puritanismo norte-americano. Para ela, esse abasileiramento do pentecostalismo não é marcado pela “conversão” como ruptura entre a “vida na igreja” e “a vida no crime”, mas pela ambiguidade do “jeitinho brasileiro”, ou seja, pela permeabilidade das vivências em ambos os espaços radicalizados (CUNHA, 2014).

A partir dos anos 1990, é possível observar uma ampla alteração simbólica e de representações imagéticas nas favelas. Num primeiro momento, as desfigurações de destruições de símbolos das religiões de matriz africana e do catolicismo, foram promovidas pelas forças policiais a fim de comunicar a transferência do domínio armado, sugerindo que as atividades “demoníacas” e maléficas do narcotráfico teriam sido vencidas em nome e por meio de Jesus. Na concepção de Moreira (2019, p. 54) a raça não pode ser dissociada das relações de poder, uma vez que a

raça classifica a condição que cada sujeito. Ao tempo que cria diferentes representações e identidades no seio da coletividade, escancara que a aproximação com o fenômeno e a cultura africana direciona a leitura social para uma ideia de subalternidade ínsita, cujas corporeidades e espacialidades atreladas à pretitude são consideradas negativas e incompetentes quando do exercício da vida pública. Nesse sentido, a cruzada evangélica neopentecostal justifica-se pela implementação de um projeto de poder justificada pela eliminação racial da cultura/religiosidade afrodiáspórica.

Por outro lado, nesse mesmo período se percebe o crescimento das denominações evangélicas nas favelas cariocas, o que provocou uma “ocupação evangélica”, caracterizada pela “[...] presença em espaços públicos mediante a colocação de faixas e cartazes, pela proliferação de igrejas, pelas músicas e pontos de oração fazendo valer sua voz a qualquer hora do dia na favela [...], a indicar um novo pertencimento religioso de seus moradores (CUNHA, 2014, p. 72). Ainda em Cunha (2014), é possível asseverar que a investida dos evangélicos neopentecostais no universo do crime é uma estratégia de doutrinação religiosa a fim de engendrar uma conversão em massa, além de promover trabalhos missionários e como modo imprescindível para disputa privilegiada por cargos políticos.

No contexto da pandemia, reverberaram em diversos meios de comunicação inúmeros discursos religiosos em que Pastores(as) não recomendavam o uso das máscaras, fundados na intocabilidade do “homem de Deus”. Foi explícito também o esforço dos parlamentares e demais políticos da “bancada da Bíblia” para que as mais variadas denominações evangélicas não cumprissem as orientações sanitárias de isolamento social. Destacamos, outrossim, as inúmeras falas à Nação proferidas pelo recém “convertido” ao neopentecostalismo, Presidente Bolsonaro, ratificando tais discursos a fim de preservar e ampliar seu capital político.

## **PARA (NÃO) FINALIZAR**

Ao articularmos espacialidade, corporeidade e governabilidade compreendemos a produção das subjetivi-

dades como resultante dos modos de ser, estar e pensar. Nesse sentido, elaborar tais representações nos ajudam a entender não apenas o enredo marcado pelas subjetividades associadas a terrenos marcados pelas desigualdades sociais e violência, mas a seus novos arranjos e estratégias de enfrentamento de suas demandas.

Segundo os estudos preliminares a população preta tem sido a mais afetada pela pandemia (FIOCRUZ, 2020). O grupo apresenta números expressivos de infectados e os números de óbitos pode ser muito maior do que apresentado considerando que ao povo preto é relegado um tratamento assimétrico em quaisquer circunstâncias.

O reafirmar de poder durante a pandemia tem estado com aqueles que organizam as regras de proteção e isolamento social de espaços muito distantes da favela. Não são levadas em consideração a cultura e as muitas maneiras de viver e morar. A água encanada, potável e o saneamento básico não chegou lá. O apinhamento habitacional; a metragem dos cubículos densificados; e, o arejamento não proporcionam a adesão e a permanência que o afastamento social requer. A viabilidade econômica não pode ser desconsiderada, aqui a precariedade da vida mostra suas garras de alcance demarcado.

A despeito de que o movimento de exploração e obtenção dos recursos essenciais à vida tenha se modificado com o passar dos séculos, a relação de ausências, subordinação e subalternidade em que se assentem não foi alterada. Na Antiguidade a riqueza estava umbilicalmente relacionada ao domínio de terra, da água, dos rios e das montanhas, via de consequência, no domínio da força de trabalho alheio (escravidão). Na contemporaneidade, está diretamente ligada ao quanto e em que condições é possível ter acesso à saúde, à educação, aos serviços públicos, ao poder político e ao capital de financiamento. É nesses textos e contextos em que o racismo opera como marcador simbólico endereçando a povos pretos e não-pretos o acesso ou não de tais bens. Denotamos que a empreitada de extermínio genocida a que fomos submetidos no decorrer do tempo obedeceu ao estratagema acima aventado. Da mesma forma, sem desconsiderar a historicidade sociopolítica, sugerimos que tal é a mesma lógica para a ausência de efetividade

do arcabouço *jus* positivado em âmbito global/universal, regional e local, alijando-nos a ponto de nos inviabilizar a própria vida. A necropolítica (MBEMBE, 2018) está presente quando as políticas públicas em saúde são inexistentes; e, acaso existentes não são acessíveis. Há muito estamos sitiados/em estado de exceção.

Nesse sentido, não é de causar espanto que o quesito raça/cor não esteve presente sequer nas primeiras análises epidemiológicas da Covid-19 havidas pelo Ministério da Saúde, ainda que constasse nos documentos de notificação compulsória tanto para síndrome gripal e SRAG por Covid-19, ambas de relevância para registro, monitoramento e avaliação dos casos suspeitos de Covid-19. Somente a partir de reivindicações do movimento social organizado se iniciou a sistematização, o que denota o racismo institucionalizado por meio de estratégias de invisibilização (SANTOS *et al*, 2020).

Os dados extraídos do boletim especial epidemiológico referente à semana 36 (30/08 a 05/09/2020) atestam a vulnerabilidade e maior incidência da infecção e morte na população preta, estratificação esta antes simplesmente ignorada. Assim, constatou-se para os casos de SRAG por Covid-19 a raça/cor mais prevalente é preta (38,2%), seguida pela branca (33,4%), amarela (1,1%) e indígena (0,4%). A situação se repete em relação aos óbitos SRAG por Covid-19, o perfil de raça/cor sendo a preta (42,2%) a mais frequente, seguida da branca (31,3%), amarela (11,2%) e indígena (0,4%) (BRASIL, 2020a)

A constatação que nos desacomoda é que o racismo em sua face mais perversa recrudesce em épocas de dor e exceção: homens pretos, gente preta continuam vilipendiadas. Hoje estão emparedadas tendo de escolher entre se proteger do vírus ou do racismo. O maior ato de resistência é permanecer vivo. Sendo a favela um espaço coletivo assegurado por normas que fogem a um entendimento enviesado, que desconsidere os textos e contextos, ilações com a qual se constitui, bem como os “combinados” que cercam os cotidianos de seus moradores e moradoras, é necessário que estejamos atentos às interferências a romper a “normalidade” de seu funcionamento.

Atentarmo-nos não somente à estrutura física, seus materiais e seus quadros pessoais, mas, às entrelinhas de seu funcionamento, da distribuição e do tratamento do produto mais importante e caro naquele espaço: a vida precária, perigosa, pobre, preta e periférica. Foi assim que pudemos constatar que até a indigência pode ser classificatória quando são organizadas em torno de normas que corroboram o axioma do sujeito universal: foram propostas reorganizações, repactuações e reconfigurações de tal forma que as pessoas fiquem no máximo de segurança possível durante o período de isolamento e/ou distanciamento social, quarentena e “tranca rua” (*lockdown*).

O isolamento social é praticamente impossível de ser respeitado nos barracos minúsculos onde convivem, por vezes, avós, mães, netos, padrastos, tios, companheiras e companheiros, velhos e jovens. No território em disputa que a ausência do Estado potencializa nas favelas, vale o não escrito: as regras são rígidas e a quebra de “combinados” recebe sanções que podem chegar à perda da vida para “compensar” o mal feito ou o acordo descumprido. Nesse entendimento de mundo e ordenamento para o convívio social, acreditamos que uma das regras mais rígidas de conduta, diz respeito ao uso de artefatos que possam dificultar o reconhecimento e o pertencimento ao lugar. Nesse aspecto, tanto os líderes comunitários e religiosos quanto as lideranças do crime concordam: o ato de cobrir o rosto dificulta saber quem é do lugar, quem está de visita e quem pode ser “inimigo”.

As adaptações para a convivência e isolamento social são orientados por uma lógica que só quem é do lugar consegue entender, não havendo, portanto, resistências ao cumprimento das regras. Muito pelo contrário: a favela constituiu “brigadas” de moradores autorizados ao processo de “conscientização”. Na chamada “faixa de Gaza”, em função da violência que acomete o local, as regras para combate ao Covid-19 foram ajustadas para que os moradores possam ter chances de lutar e não ser infectado. As biroskas e os pequenos comércios funcionam para compra no balcão. As igrejas estão abertas quase que ordinariamente para levar “conforto” às pessoas. Não se sabe que energia atua naqueles lugares

minúsculos para que as pessoas não sejam acometidas pela doença. Estão proibidos churrascos e festas sobre quaisquer circunstâncias. As cobranças de “tributos” internos como o “gatonet” estão suspensas por 120 dias. As lideranças comunitárias se mobilizaram para acudir mães solas e famílias com muitas pessoas da terceira idade. Há distribuição de cestas básicas, sabonetes, álcool em gel, água sanitária. Máscaras apenas aos trabalhadores e trabalhadoras que vão para fora do entorno da favela: no centro da cidade e na zona sul. Todavia, condicionado o uso para vestir na saída da favela e as despir na volta para casa. Dentro da favela, nos becos e nas vielas as máscaras continuam proibidas. O que é um contrassenso: o Covid-19 não escolhe lugar para infectar.

Insufladas por pastores, pastoras e missionários da religiosidade fundamentalistas, sem qualquer estudo teológico, na falta de médicos, pessoas buscam as igrejas. Segundo nossos respondentes as igrejas da favela nunca estiveram tão cheias. As religiões ancestrais ligadas à terra; ao cooperativismo; e, à divisão de trabalho e resultados; e seus Deuses Pretos perderam a guerra para o Deus Branco Racista. Não tem mais espaço para Omulu e sua aze... Não queremos nos colocar na posição confortável de “o outro” “do outro”: aquele a trazer respostas prontas e acabadas. As etnografias e as cartografias da favela não permitem generalizações. Com os ombros perfilhados aos ombros dessas pessoas, em um saber em construção, pudemos constatar que a pandemia pelo Covid-19 reconfigurou as relações entre os moradores da favela, os entes e agentes que ocupam o lugar do estado na organização das rotinas de existências e resistências.

Para encerrar o texto, provocamos a reflexão do leitor que nos acompanhou até aqui. A nossa mais devassada constatação foi a de que um dos instrumentos mais poderosos de praticar a necropolítica não é só deixar de criar as condições para que todas as pessoas tenham como exercer seus direitos subjetivos, mas dificultar acesso e conhecimento sobre eles: é a aliança do obscurantismo à desinformação.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Vol. 1. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BONAVIDES, P. **Ciência política**. São Paulo: Malheiros, 2019.
- BRASIL. Fundação Oswaldo Cruz. Unidiversidade - **Genocídio de Jovens Negros**: esta edição do Unidiversidade fala sobre as altas taxas de homicídios entre jovens negros e pobres no Brasil. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/en/node/54349>. Acesso em: 15 mai. 2020.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2019. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. Disponível em: <https://tinyurl.com/y62kofen> Acesso em: 22 set. 2020.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo 2020. **Quase dois terços das favelas estão e menos de dois quilômetros de hospitais**. Disponível em: <https://tinyurl.com/y3tvf3vo>, Acesso em: 22 de set. 2020.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>. Acesso em: 22 de set. 2020.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Boletim Epidemiológico Especial 36 - COE-Covid-19 - SE 36 - 09 de setembro de 2020a**. Disponível em: <https://tinyurl.com/y2z2emew> Acesso em: 22 set. 2020.
- BRASIL. **Observatório de favelas**. Disponível em: <http://observatoriodefavelas.org.br/>. Acesso em: 29 abr. 2020.
- CANO, I. **Letalidade da ação policial no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: ISER, 1997
- CONNEL, R. Políticas da masculinidade. **Edu. Real.**, v. 20, n. 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, p 185-206.
- CUNHA, C. V. da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Relig. Soc.**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p.61-93, jun. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872014000100004> . Acesso em: 21 set. 2020.
- DIMENSTEIN, M.; ZAMORA, M. H.; VILHENA, J. de. Da vida dos jovens nas favelas cariocas: drogas, violência e confinamento. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, v. 16, n. 01, jan-jul. 2004, p. 23-39. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxu7x8ha>Acesso em: 21 set. 2020.
- FERNANDES, F. L. **Violência, medo e estigma**: efeitos sócio espaciais da atualização do “mito da marginalidade” no Rio de

Janeiro. 2009. 485f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2009.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

GOULART, T.; CAETANO, M. A produção ativa da não-existência e a escrita como autorrepresentação da vida em situação de subalternidade. In: Ferrari, A.; CASTRO, R. (Org). **Diversidades sexuais e de gêneros**: desafios e potencialidades de um campo de pesquisa e conhecimento. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017, p. 165-192.

GROSFUGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>> Acesso em: 15 mai. 2020

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidianos. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEEDS, E. (1998). Cocaína e Poderes Paralelos na Periferia Urbana Brasileira: Ameaças à Democratização em Nível Local. In: ZALUAR, A.; ALVITO, M. (Org.). **Um Século de Favela**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. p. 233-276.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NUNES, N. R. de A. **Mulher de favela**: o poder feminino em territórios populares. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

RIO DE JANEIRO (RJ). **Lei Complementar nº 111, de 1º de fevereiro de 2011**. Dispõe sobre a política urbana e ambiental e institui o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Sustentável do Município do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Câmara Municipal, [2011]. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=178079>. Acesso em: 14 mai. 2020.

SANTOS, M. P. A. dos. (et al). População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estud. Avançados*. São Paulo, v. 34, n. 99, p. 225-244, ago. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.014>>. Acesso em: 22 set. 2020.

SANTOS, M.. **Por uma outra globalização**: do pensamento único a consciência universal. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SILVA, C. R. Negociação, conflito e violência: as dinâmicas envolvidas na relação entre (neo)pentecostalismo e religiões afro-brasileiras nas favelas cariocas. **Anais do 42º Encontro Anual da Anpocs**, de 22 a 26 de outubro de 2018, em Caxambu - MG.

São Paulo: ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2018, disponível em <<https://bitly.com/5B5SGN>>. Acesso em: 23 set. de 2020.

VALLADARES, L. A gênese da favela carioca. A produção anterior às ciências sociais. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 05-34, out. 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.014>>. Acesso em: 22 set. 2020.

ZALUAR, A. **Condomínio do diabo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

ZAMORA, M. H. **Textura áspera**: confinamento, sociabilidade e violência nas favelas cariocas. (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Neste trabalho, abandonamos a tradição portuguesa que classifica e nomeia o corpo afrodescendente de “negro”. Etimologicamente, “negro” decorre do latim *niger*, que, por sua vez, significa inimigo – “lat. niger,gra,grum no sentido de ‘negro, que tem a pele escura; sombrio, escuro, tenebroso” (HOUAISS; VILLAR, 2004, p. 2005-2006). Optamos pelo uso do termo “preto” por designar apenas uma cor, assim como “branco”, rechaçando-se, assim, qualquer adjetivação eventualmente negativa atribuída à raça.
- <sup>2</sup> Segundo o Observatório das favelas (2019)
- <sup>3</sup> Os barracos são construídos de acordo com a quantidade de dinheiro que a família dispõe ao longo de sua trajetória de vidas. Logo, não há um padrão estético e arquitetônico nas construções: quando de alvenaria há cômodos com reboco, sem reboco, com cimento queimado no chão, com cimento e até casas com cerâmicas baratas e/ou no chão de terra mesmo. Vai depender do momento financeiro da família. São “puxadinhos” erguidos conforme as posses e a necessidade. Há ainda os de madeira, os telhados de zinco, os papelões e os jornais. Traduzir o “barraco” é refletir sobre o que é possível naquele espaço em um determinado momento.
- <sup>4</sup> Muito embora Mbembe (2018) não se balizar nos conceitos clássicos da Ciências Políticas do que se entende por soberania, estado de sítio e estado de exceção, é importante compreender que na concepção moderna de sociedade é a ideia de soberania se caracteriza como um poder supremo e aparentemente ilimitado, que confere ao Estado não só a capacidade para vencer as resistências internas à sua ação, mas também de afirmar a sua independência em relação a outros Estados. É importante ter em mente que o poder político de comando se funda na soberania estatal de dimensão constitucional interna. É ela que permite o monopólio de edição do direito positivo, tanto como, no monopólio da coação física legítima, com o fito de impor a efetividade de suas regulamentações e dos seus comandos, na busca do atendimento ao bem comum (BONAVIDES, 2019). Para Agamben (2004, p.63), o estado de exceção inaugura uma aplicação coercitiva contraditória em si mesma vez que “[...] marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem logos pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real”. Nesse sentido, tanto o estado de sítio quanto o estado de exceção são suspensões da ordem jurídica, o último de forma mais violenta que o primeiro.
- <sup>5</sup> Aglomerado subnormal é uma forma de ocupação irregular de terrenos de propriedade alheia – públicos ou privados – para fins de

habitação em áreas urbanas e, em geral, caracterizados por um padrão urbanístico irregular, carência de serviços públicos essenciais e localização em áreas com restrição à ocupação. No Brasil, esses assentamentos irregulares são conhecidos por diversos nomes como favelas, invasões, grotas, baixadas, comunidades, vilas, ressacas, loteamentos irregulares, mocambos e palafitas, entre outros (IBGE, 2020).

<sup>6</sup> Policiais, informantes, membros de outras quadrilhas ou facções.

## OS AUTORES

### **Rosangela Aparecida Hilário**

Doutora Pós- Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade São Paulo/FEUSP/USP. Possui licenciatura em Letras (Anhembí-Morumbi). Graduação em Comunicação Social/Jornalismo (UMC) e Mestrado em Políticas Públicas/Educação( UNINOVE). Atualmente é professora do departamento de Ciências da Educação de Porto Velho da Universidade Federal de Rondônia. Líder do Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde e Vice - Líder do Grupo de Pesquisa de Políticas Públicas e Gestão Territorial da Universidade Federal de Rondônia. Atua principalmente nas áreas temáticas de interseccionalidade, feminino e feminismo negro, alfabetização e letramento, Políticas Públicas de Formação de Professores. Parecerista adhoc das Revistas Educação e Pesquisa.

### **Igor Veloso Ribeiro**

Procurador do Estado de Rondônia (PGE/RO), advogado e ativista LGBTQI+. Mestre em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça pela Universidade Federal de Rondônia (DHJUS/Unir/Emeron). Master in Business Administration em Parcerias Público-Privadas e Concessões na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP). Pós-graduado lato sensu em Direito Público pelo Centro Unificado de Teresina (CEUT). Bacharel em Direito pelo Instituto Camilo Filho (ICF). Membro Titular da Câmara Técnica de Direito Sanitário do Conselho Nacional de Secretários de Saúde (CTDS/Conass). Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde da Universidade Federal de Rondônia (GPAAL/Unir). E-mail: igorvelosor@gmail.com.

### **Marcio Caetano**

Pós-doutor em Educação, com apoio do PNPd-CAPES, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Coordenador do Centro de Memória dos Movimentos Sociais LGBTI João Antônio Mascarenhas e líder do Grupo de Pesquisa Políticas do Corpo e Diferenças - POC'S. Docente na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Os seus temas de interesse e pesquisa são: 1. currículos e culturas; 2. masculinidade(s) e 3. população lésbica, gay, bissexual, travesti e transexual e 4. estudos decoloniais e subalternos. email: mrvcaetano@gmail.com