



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO

SÁVIO SILVA DE ALMEIDA

**REPENSAR O DIREITO À CIDADE NO BRASIL:  
do discurso racista da democracia racial ao discurso das rappers negras recifenses**

RECIFE

2022

SÁVIO SILVA DE ALMEIDA

**REPENSAR O DIREITO À CIDADE NO BRASIL:  
do discurso racista da democracia racial ao discurso das rappers negras recifenses**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Desenvolvimento Urbano. Área de concentração: Desenvolvimento Urbano.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cristina Pereira de Araújo

RECIFE

2022

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

A447r Almeida, Sávio Silva de  
Repensar o direito à cidade no Brasil: do discurso racista da democracia racial ao discurso das rappers negras recifenses / Sávio Silva de Almeida. – Recife, 2022.  
185f.: il.

Sob orientação de Cristina Pereira de Araújo.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano, 2022.

Inclui referências.

1. Feminismo negro. 2. Análise de discurso. 3. Lugar. 4. Recife.  
5. Planejamento urbano. I. Araújo, Cristina Pereira de (Orientação).  
II. Título.

711.4 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-102)

SÁVIO SILVA DE ALMEIDA

**REPENSAR O DIREITO À CIDADE NO BRASIL:  
do discurso racista da democracia racial ao discurso das rappers negras recifenses**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Desenvolvimento Urbano. Área de concentração: Desenvolvimento Urbano.

Aprovada em: 15/08/2022.

**BANCA EXAMINADORA**

Participação via videoconferência

Professora Doutora Cristina Pereira de Araújo (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Professora Doutora Izabela Galera (Examinadora interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Professora Doutora Julieta Maria de Vasconcelos Leite (Examinadora interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Professora Doutora Flávia da Silva Clemente (Examinadora externa)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Professora Doutora Liana Lewis (Examinadora externa)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via videoconferência

Professora Doutora Raquel de Aragão Uchôa Fernandes (Examinadora externa)  
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dedico este trabalho ao Mc Gênio (*in memorian*) e ao Doutor Henrique Norte (*in memorian*).

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha mãe, por ter me dado a vida e por cuidar tão bem de mim e por ter me transmitido importantes valores, que me trouxeram até aqui e me tornaram quem eu sou.

Agradeço a minha tia Ana, por ter sempre ajudado a minha mãe.

Agradeço ao Miguel e ao Henrique (*in memoriam*) por terem se tornado o maior presente que a experiência do Doutorado me deu, grandes amigos e irmãos, que guardarei no meu coração, enquanto eu viver.

Agradeço à Adelaide Santos por todo o apoio, que foi fundamental para a realização dessa pesquisa.

Agradeço ao Mc Gênio (*in memoriam*) por todo o incentivo a minha pesquisa.

Agradeço a todos os jovens que fazem a Batalha do Terminal e o Recital Boca no Trombone por tornarem esse mundo mais bonito e afetuoso.

Agradeço a Capes pelo financiamento da minha pesquisa.

Agradeço a todos os cientistas que produziram os trabalhos que fundamentaram a minha pesquisa, pois estou apoiado nos ombros de gigantes.

## RESUMO

O espaço urbano brasileiro é grafado por heranças do seu período escravista, como as desigualdades de gênero, de raça e de classe. Sendo assim, a cidade não é um espaço democrático, no Brasil. Esse processo além de impactar negativamente os afetos e a autoestima das pessoas negras, lançou-as, em sua grande maioria, em bairros com um perfil de menor renda média por domicílio, maior densidade demográfica, maior adensamento populacional por domicílio e maior taxa de mulheres responsáveis pelo domicílio, além de menor acesso à educação, renda e uma menor longevidade. Porém, do lugar (os bairros negros da RPA 2 da Cidade do Recife) surge o discurso de jovens rappers negras que promove a autoestima e reivindica a dignidade e os direitos dessa população. A hipótese é que há uma relação entre o lugar e o discurso das rappers negras. O objetivo geral é analisar como o *rap*, enquanto discurso urbano e feminista negro, contribui para a promoção do direito humano à cidade, em Recife/PE. Partindo da compreensão ontológica do ser social, o presente estudo utiliza a análise do discurso como base teórica e metodológica para analisar os discursos urbanos de jovens rappers alinhadas ao feminismo negro. Foram feitas visitas de campo ao Recital Boca no Trombone, em Água Fria, e à Batalha do Terminal, em Água Fria e na Bomba do Hemetério, Recife-PE, pesquisas no Youtube e no Instagram, nas páginas das rappers e dos movimentos responsáveis pelos eventos culturais supracitados, bem como revisão bibliográfica e de dados sobre a desigualdade socioespacial no Recife. As visitas de campo serviram para conhecer as batalhas de rap e o recital de poesia, bem como tomar conhecimento dos discursos que ali circulam. As pesquisas no Youtube e no Instagram serviram para ter acesso às poesias e imagens dos eventos, além das imagens registradas pelo autor da pesquisa. A revisão bibliográfica e de dados se baseou na revisão de literatura acerca da pesquisa, que envolveu livros, artigos e publicações governamentais. Os resultados demonstraram a relação entre o lugar e o discurso das rappers. A Batalha do Terminal e o Recital Boca no Trombone, que acontecem na Bomba do Hemetério e em Água Fria, são espaços onde jovens negros discursam, através da poesia e do *rap*, sobre os seus afetos e sobre as suas pautas políticas. Portanto, confirmou-se a hipótese de que há uma relação entre o lugar e o discurso das rappers negras.

**Palavras-chave:** feminismo negro; análise de discurso; lugar; Recife; planejamento urbano.

## ABSTRACT

The Brazilian urban space is written by legacies of its slavery period, such as gender, race and class inequalities. Therefore, the city is not a democratic space in Brazil. This process, in addition to negatively impacting the affections and self-esteem of black people, threw them, for the most part, into neighborhoods with a profile of lower average income per household, higher population density, greater population density per household and a higher rate of women responsible for the household, in addition to less access to education, income and a shorter lifespan. However, from the place (the black neighborhoods of RPA 2 in the City of Recife) comes the discourse of young black rappers that promotes self-esteem and claims the dignity and rights of this population. The hypothesis is that there is a relationship between the place and the discourse of black female rappers. The general objective is to analyze how rap, as a black urban and feminist discourse, contributes to the promotion of the human right to the city, in Recife/PE. Starting from the ontological understanding of the social being, the present study uses discourse analysis as a theoretical and methodological basis to analyze the urban discourses of young rappers aligned with black feminism. Field visits were made to the Recital Boca no Trombone, in Água Fria, and to Batalha do Terminal, in Água Fria and Bomba do Hemetério, Recife-PE, searches on Youtube and Instagram, on the pages of the rappers and the movements responsible for the cultural events mentioned above, as well as a literature review and data on socio-spatial inequality in Recife. The field visits served to get to know the rap battles and the poetry recital, as well as to learn about the speeches that circulate there. Research on Youtube and Instagram provided access to the poetry and images of the events, in addition to the images recorded by the author of the research. The bibliographic and data review was based on the literature review about the research, which involved books, articles and government publications. The results demonstrated the relationship between the place and the rappers' discourse. The Batalha do Terminal Terminal and the Recital Boca no Trombone, which take place at Bomba do Hemetério and Água Fria, are spaces where young black people speak, through poetry and rap, about their affections and their political agendas. Therefore, the hypothesis that there is a relationship between the place and the discourse of black female rappers was confirmed.

**Keywords:** black feminism; discourse analysis; place; Recife; urban planning.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>SOCIEDADE DE CLASSES E (SUB)DESENVOLVIMENTO URBANO .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1</b>	<b>Da herança escravista à atual sociedade patriarcal, racista e capitalista.....</b>	<b>17</b>
<b>2.2</b>	<b>Direito à cidade para quem?.....</b>	<b>33</b>
2.2.1	Dignidade e direitos humanos .....	33
2.2.2	Direito à cidade e racismo .....	44
2.2.3	Amar a negritude e as mulheres .....	57
<b>2.3</b>	<b>A estrutura racialmente desigual do espaço urbano no Recife .....</b>	<b>64</b>
2.3.1	A raça na Região Metropolitana do Recife .....	67
2.3.2	Recife desigual: o caso da RPA 2.....	70
2.3.3	Bairros negros no Recife: as especificidades da RPA 2.....	82
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO METODOLÓGICO .....</b>	<b>85</b>
<b>3.1</b>	<b>O que é o ser humano? Uma perspectiva ontológica do ser social.....</b>	<b>85</b>
3.1.1	O ser social concreto: trabalho e exploração sexista e racista.....	90
<b>3.2</b>	<b>Análise de discurso .....</b>	<b>98</b>
3.2.1	Delimitando o <i>corpus</i> de análise .....	103
3.2.2	Método de análise: procedimentos .....	104
<b>3.3</b>	<b>Discurso e poder .....</b>	<b>106</b>
3.3.1	Discurso racista .....	106
3.3.2	Discurso antirracista .....	107
3.3.3	A teoria do ponto de vista ( <i>Standpoint</i> ).....	109
3.3.4	Discurso urbano antirracista .....	112
<b>3.4</b>	<b>Discurso do rap .....</b>	<b>114</b>
3.4.1	Da Jamaica aos Estados Unidos .....	116
3.4.2	História do rap no Brasil .....	120

3.4.3	<i>Continuum</i> cultural Afro no <i>rap</i> .....	122
3.4.4	As intelectuais negras .....	123
<b>3.5</b>	<b>Análise de discurso e <i>rappers</i> negras.....</b>	<b>127</b>
<b>4</b>	<b>AS BATALHAS DE RAP E OS RECITAIS DE POESIA: O LUGAR DO RAP .</b>	<b>129</b>
<b>4.1</b>	<b>Juventude negra e <i>rap</i>: as vozes da cidade que resiste.....</b>	<b>129</b>
<b>4.2</b>	<b>A floresta de concreto e aço: um diálogo entre Milton Santos e o <i>rap</i>.....</b>	<b>140</b>
<b>4.3</b>	<b>Cultura popular e lugar: objetos, ações, tempo e espaço.....</b>	<b>142</b>
<b>4.4</b>	<b>A arte, o corpo e o lugar.....</b>	<b>145</b>
<b>4.5</b>	<b>O <i>rap</i> e o discurso pelos direitos humanos na Região Metropolitana do Recife....</b>	<b>150</b>
<b>4.6</b>	<b>O discurso feminista e antirracista das <i>rappers</i> negras recifenses .....</b>	<b>155</b>
4.6.1	A história do Brasil contada por uma jovem negra: “O fardo de uma Preta” .....	155
4.6.2	O feminicídio: “Parem de nos matar” .....	158
4.6.3	A voz e a autoestima da favela: “Preta, favelada” .....	161
4.6.4	O discurso sobre o golpe patriarcal, de 2016: “Bela, recatada e do lar” .....	162
4.6.5	A relação entre o lugar e o discurso produzido pelas <i>rappers</i> recifenses.....	164
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>165</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>172</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A história do Brasil não é a história da Casa-Grande & Senzala, narrada por Gilberto Freyre. Tal narrativa reproduz estereótipos (eurocêtricos) cultivados pelos brancos da Casa-Grande acerca da Senzala e dos que ali habitaram. Reproduz ainda um pensamento patriarcal acerca da condição social das mulheres negras e indígenas que, além da violação que se impôs aos seus territórios, aqui e do outro lado do Atlântico, tiveram os seus corpos violados. O Brasil não é o país das relações raciais harmoniosas, mas antes o país que foi construído através do estupro, do feminicídio e da discriminação racial. É ainda o país da resistência contra a opressão e da luta pela liberdade. Portanto, a história do Brasil é a história de Dandara, de Zumbi dos Palmares, de Lélia Gonzales, de Sueli Carneiro, de Abdias do Nascimento, de Leci Brandão, de Elza Soares e de tantas/os outras/os mulheres/homens negras/os (e indígenas) que aqui vivem e viveram.

A história da formação social brasileira fez com que a relação capital-trabalho produzisse diferenciações sociais dentro de uma mesma classe social. Assim, brancos e negros são igualmente trabalhadores, mas os negros recebem, em média, menores rendimentos salariais, possuem menos acesso à educação, à saúde, ao lazer, à cultura, à moradia digna e a outros direitos humanos fundamentais para a garantia de uma existência humana minimamente digna. E se se tratar de uma trabalhadora negra, a condição social tende a ser caracterizada por uma maior desigualdade com relação à mulher branca, ao homem branco e, inclusive, ao homem negro. Isso tudo sem falar no processo de perseguição do sistema de justiça penal aos negros, que aprofunda a solidão da mulher negra, ao ter seus filhos, maridos, irmãos e pais assassinados e/ou encarcerados.

Florestan Fernandes (2008) concluiu que a *situação de raça* da “população de cor” ainda não corresponde, funcional e estruturalmente, às *situações de classe* possíveis segundo as quais se configura, dinâmica e morfológicamente, a ordem social competitiva. Por um lado, os mecanismos de dominação racial tradicionais permaneceram intactos, bem como a reorganização da sociedade não afetou, de forma significativa, os padrões estabelecidos de concentração racial do poder, do prestígio e da renda. Isso porque a desagregação do regime estamental e de castas, associado à escravidão, não repercutiu diretamente nas formas de acomodação racial que foram desenvolvidas no passado. Conseqüentemente, a liberdade conquistada pelo “negro” não produziu dividendos culturais, sociais e econômicos. Ao contrário, dadas certas condições históricas, do desenvolvimento urbano, ela esbarrou com as

pressões indiretas e diretas da substituição populacional. Por outro lado, a ordem social competitiva emergiu e se expandiu como um autêntico *mundo dos brancos*, fechado. Pois a consolidação e a formação do regime de classes não seguiram um caminho que pudesse beneficiar a reabsorção gradual do ex-agente do trabalho escravo. Na primeira fase da *revolução burguesa* – aproximadamente, o período que vai da desagregação do regime escravista ao início da II Guerra Mundial – tal ordem responde aos interesses políticos, sociais e econômicos dos imigrantes e dos grandes fazendeiros. Na segunda fase dessa revolução, que foi inaugurada a partir de um novo estilo de industrialização e de absorção de padrões organizatórios, tecnológicos e financeiros característicos de um sistema capitalista integrado, ela esteve subordinada aos interesses políticos, sociais e econômicos da burguesia que havia se constituído na fase anterior – ou seja, em grande escala, aos interesses políticos, sociais e econômicos das classes médias e altas da “população branca” (FERNANDES, 2008).

Apenas para se ter uma ideia, em 2006, em todo o país, o rendimento mensal médio real do trabalho principal dos homens brancos equivalia a R\$ 1.164,00. Valor 56,3% superior à remuneração obtida pelas mulheres brancas (R\$ 744,71), 98,5% superior à remuneração auferida pelos homens pardos e pretos (R\$ 586,26) e 200% superior à remuneração recebida pelas mulheres pardas e pretas (R\$ 388,18) (PAIXÃO; GOMES, 2012).

Como relações sociais, as relações raciais vão dando forma ao espaço urbano brasileiro. As relações raciais que reproduzem desigualdades materiais são, também, reprodutoras de injustiças no âmbito do simbólico. Nesse sentido, às favelas, enquanto lugares urbanos majoritariamente habitados por pessoas pobres, que em sua maioria são negras, é imposto o estigma da criminalidade e da inferioridade. Situação que é utilizada por políticos populistas para dar visibilidade as suas gestões com políticas públicas de repressão institucionalizada, com uma forte concentração espacial, enquanto fazem avançar o neoliberalismo, que vai minando as possibilidades de construção da cidadania nos territórios de pobreza.

Diante do recuo dos direitos sociais (já amplamente negados) e da cidadania (que as favelas jamais conheceram), jovens negros, negras e pobres encontram na música rap um instrumento através do qual denunciar como o gênero, a raça e a classe delimitam as suas possibilidades de existência e de resistência. Se não cabe à arte fazer a revolução, é através dela que jovens que tem a sua existência marcada por estereótipos negativos constroem entre si consciência crítica acerca de sua real condição social (e isso já é uma gigantesca conquista).

Na cidade do Recife, nos parques, praças e ruas das periferias urbanas, jovens negros criam espaços, como rodas de *break*, batalhas de *rap*, encontros de grafite, rodas de passinho, encontros para dançar, brega funk, swingueira etc. O que se vê é que esses espaços permitem

que jovens negros possam afirmar sua autoestima e dignidade através da arte, construindo espaços onde seus corpos são reconhecidos como dignos de afetos, respeito e amor. Nesses espaços circulam livremente discursos antirracistas e feministas. Muitas jovens mulheres negras recifenses têm participado cada vez mais de batalhas de *rap*, seja como organizadoras, seja como *rappers* ou como pessoas que vão para desfrutar das disputas e encontrar um espaço acolhedor, onde suas experiências podem ser compartilhadas.

Durante a pesquisa, percebeu-se que as músicas e as poesias das *rappers* negras afirmam a dignidade pessoal, o amor-próprio e a autoestima de si e dos seus pares. Para pessoas que tem os direitos humanos violados cotidianamente pelo racismo, pelo patriarcado e pela desigualdade social, o resgate do reconhecimento do valor pessoal é um passo fundamental para que se possa reivindicar os seus direitos individuais e coletivos. De acordo com Mézáros (2016, p. 176):

Para Marx, contudo, a arte não é o tipo de coisa que possa ser relegado ao domínio ocioso do ‘lazer’ e, por conseguinte, ser tratado como assunto de menor relevância filosófica, se é que tem alguma; para ele, trata-se de algo da maior importância humana e, conseqüentemente, também teórica.

Mais do que quantificar a realidade, é necessário compreendê-la em sua dimensão simbólica. Ou seja, é necessário questionar a questão social, em suas mais diversas expressões, não apenas através de números, mas também por meio do que eles significam, pois, em uma cidade estruturada pela divisão de classes sociais, pela supremacia branca e pelo patriarcado, há vidas que, a despeito dos direitos de cidadania, parecem valer mais e outras que valem menos. E tendo em vista que os discursos presentes no *rap* denunciam as injustiças socioespaciais a partir do ponto de vista de quem as sofre, propõe-se a seguinte questão: como o discurso das *rappers* negras contribui para a promoção do direito à cidade, em Recife/PE? hipótese é que há uma relação entre o lugar e o discurso das *rappers* negras.

O objetivo geral é analisar como o *rap*, enquanto discurso urbano e feminista negro, contribui para a promoção do direito humano à cidade, em Recife/PE. A tese tem como objetivos específicos compreender o espaço urbano recifense e suas relações raciais; delimitar a ontologia do ser social, como referencial ontológico de compreensão das relações sociais, a análise de discurso, enquanto referencial teórico, e a história do rap, em diálogo com o discurso, como referencial teórico; estabelecer relações existentes entre o lugar e o discurso das *rappers* negras; analisar o discurso urbano das *rappers* negras recifenses sobre questões raciais e feministas. No capítulo “Sociedade de classes e (sub)desenvolvimento urbano” a estrutura racista, patriarcal e capitalista da história brasileira é exposta na sua relação com as

desigualdades no espaço urbano recifense, bem como nas suas implicações na autoestima e nos afetos das pessoas negras. No “Capítulo metodológico – ontologia do ser social, análise de discurso e história do rap” é exposta a compreensão ontológica do ser humano e das suas relações em sociedade, bem como a compreensão do discurso e da sua análise adotada no presente trabalho e a relação histórica do rap com o discurso antirracista, que tem sido apropriado por feministas negras. No capítulo “As batalhas de rap e os recitais de poesia: o lugar do rap na cidade do Recife” é demonstrada a relação existente entre o lugar e o discurso expresso na poesia das jovens rappers negras recifenses, bem como é feita a análise das suas poesias.

Foram feitas visitas de campo ao Recital Boca no Trombone, em Água Fria, e à Batalha do Terminal, em Água Fria e na Bomba do Hemetério, Recife-PE, pesquisas no Youtube e no Instagram, nas páginas das rappers e dos movimentos responsáveis pelos eventos culturais supracitados, bem como revisão bibliográfica e de dados sobre a desigualdade socioespacial no Recife. As visitas de campo serviram para conhecer as batalhas de rap e o recital de poesia, bem como tomar conhecimento dos discursos que ali circulam. As pesquisas no Youtube e no Instagram serviram para ter acesso às poesias e imagens dos eventos, além das imagens registradas pelo autor da pesquisa. A revisão bibliográfica e de dados se baseou na revisão de literatura acerca da pesquisa, que envolveu livros, artigos e publicações governamentais.

## **2 SOCIEDADE DE CLASSES E (SUB)DESENVOLVIMENTO URBANO**

O mundo é criado e recriado a partir das relações que o ser humano mantém com a natureza e da maneira segundo a qual se constrói enquanto indivíduo. Assim, ela/e não apenas constrói o mundo, mas uma forma de explicá-lo e entendê-lo, enquanto possibilidade aberta de transformação. Durante o processo de desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, o trabalho amplia de maneira constante o domínio do homem sobre a natureza, e tal domínio vai adquirindo novos significados (CARLOS, 2011).

Ao produzir a sua existência, os seres humanos produzem sua história, o processo de humanização, o conhecimento e o espaço. Um espaço que (em última instância) é uma relação social que se materializa como algo passível de ser entendido, apreendido e aprofundado. Enquanto produtos concretos, o território, o campo, a cidade – o espaço, enquanto dimensão real que se pode intuir – colocam-se como elementos visíveis, representações de relações sociais reais que a sociedade cria em cada momento do seu processo de desenvolvimento. Portanto, essa forma se apresenta como história, especificamente determinada, concreta (CARLOS, 2011).

O espaço, enquanto produto, expressa as contradições que estão na base de uma sociedade de classes, manifestando a segregação que decorre das formas de apropriação da terra que têm sua lógica no desenvolvimento desigual das relações sociais dentro da sociedade. O desenvolvimento histórico produz o espaço a partir da unidade dialética natureza-homem. Através do processo de trabalho social, que é um produto da existência humana, o espaço geográfico é construído pelo processo de desenvolvimento da sociedade. O processo de reprodução do espaço geográfico é determinado pela reprodução das relações sociais, que é fundamentada na divisão social e técnica do trabalho, em nível internacional e nacional, no âmbito da formação socioeconômica. É, portanto, na associação entre as condições gerais do sistema e as determinações históricas específicas que tal configuração será definida (CARLOS, 2011).

Tais condições são produzidas pela sociedade em função de necessidades e objetivos impostos num dado momento histórico que se produz no embate entre o que é bom para a sociedade e o que é bom para o capital. O espaço se produz através de lutas. Na possibilidade de troca, na luta, na possibilidade de mudanças e de transformação da vida cotidiana há a identificação com o outro, criam-se solidariedade e laços de união entre as pessoas envolvidas e, assim, a consciência do coletivo, como base de qualquer movimento social (CARLOS, 2011).

Tendo em vista que cerca de 80% da população brasileira vive nas cidades e que 100% da população recifense vive no espaço urbano e vive mal, a cidade é um lugar privilegiado para o entendimento das dinâmicas de promoção e/ou violação dos direitos humanos e, por conseguinte, do direito à cidade. É nas cidades que a/o cidadão comum, que raramente se vê respeitado em seus direitos de cidadania, experencia o mundo. É nas cidades que ela/ele pode vivenciar, através das expulsões, a repressão policial-militar e políticas urbanas servis à lógica do capital, a fúria da especulação imobiliária em busca de novos territórios que abriguem os seus fluxos financeiros, bem como experienciar novas e renovadas formas de resistência, protesto e luta por direitos violados (educação, saúde, assistência e previdência social, moradia, lazer, cultura, esportes, alimentação, trabalho digno) e/ou ainda não reconhecidos pelo poder estatal.

O entendimento do que vem a ser o espaço urbano precisa ir além do estudo dos objetos/espaço construído (prédios, pontes, condomínios, favelas, ruas, casas, escolas, prisões, becos, vielas, delegacias etc.), tendo em vista que o espaço é constituído igualmente por uma realidade composta por ações (as ideias da classe dominante, culturas, artes, filosofias, discursos, ideologias, supremacia branca, patriarcado, heteronormatividade etc.). Ou seja, **compreender o espaço urbano significa notar que a sua realidade material é constituída e transformada por sua realidade imaterial**, que, por sua vez, também é constituída e transformada por aquela. Significa entender a que ideologias e interesses servem a construção de uma prisão, de uma delegacia, de um parque, de uma praça e de uma escola. Significa entender as estruturas sociais que tornam o assassinato de um jovem branco da classe média e/ou da elite ser mais relevante do que o extermínio, simbólico e físico, da juventude negra nas periferias urbanas, do mundo ocidental e de suas ex-colônias, que ainda são mantidas em relações de dependência estrutural. Significa ainda entender como favelas inteiras são abandonas à própria sorte, sem saneamento básico e com moradias em condições precárias, com a sua respectiva justificativa ideológica e discursiva. Nesse sentido, Milton Santos (2013, p. 86) propõe o seguinte entendimento:

[...] o espaço como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações. Os sistemas de objetos não funcionam e não têm realidade filosófica, isto é, não nos permitem conhecimentos, se os vemos separados dos sistemas de ações. Os sistemas de ações também não se dão sem os sistemas de objetos.

O espaço só pode ser corretamente analisado se estudado em sua totalidade, composta pelo conjunto de sistemas de objetos e sistemas de ações. Pois, “o espaço é formado por um

conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2012a, p. 63).

Na análise dos “sistemas de ações”, Milton Santos (2012a) aponta que o cotidiano se dá mediante três ordens: a ordem da forma técnica, a ordem da forma jurídica e a ordem do simbólico, ressaltando que “[...] a força de transformação e mudança, a surpresa e a recusa ao passado, vêm do agir simbólico, onde o que é força está na afetividade, nos modelos de significação e representação” (SANTOS, 2012a, p. 82). É nesse sentido que o discurso atua no espaço urbano, representando a luta em torno do espaço construído e a resistência daqueles que se veem oprimidos e explorados pelos dominantes.

Cidades de origem colonial, como a do Recife, herdaram heranças perversas, como estruturas sociais, dentre elas estão o patriarcado, a supremacia branca, a exploração de classes e a heteronormatividade. Sendo assim, é impossível o entendimento amplo da realidade socioespacial da cidade do Recife sem uma perspectiva teórica informada pelo feminismo negro. Os conceitos de matriz de opressão e interseccionalidade são fundamentais para a compreensão de como as relações raciais estruturam as dinâmicas socioespaciais recifense, pois não apenas a exploração classista impõe limites a relações sociais igualitárias, mas também o racismo e o machismo.

Utilizando os paradigmas da interseccionalidade, o pensamento feminista negro contribui para redefinir as relações de dominação e resistência. A partir dessa redefinição, o termo matriz de dominação permite compreender como a forma assumida pelas opressões interseccionadas (gênero, raça e classe etc.) pode ser entendida como uma organização do poder historicamente específica, na qual os grupos sociais estão inseridos e na qual os mesmos buscam exercer influência (COLLINS, 2009).

As relações raciais e de gênero, ao lado da questão das classes, atuam simultaneamente no processo de organização da sociedade brasileira. Portanto, a utilização da categoria de interseccionalidade é fundamental para a compreensão da realidade social. Interseccionalidade é a “[...] análise que reivindica que os sistemas de raça, classe social, gênero, sexualidade, etnia, nação e geração constroem mutuamente as características da organização social, moldando as experiências das mulheres negras e, por sua vez, são moldadas pelas mulheres negras” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 320, *tradução nossa*). De acordo com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2016, p. 15, *tradução nossa*):

Usar a interseccionalidade como uma ferramenta analítica pode promover uma melhor compreensão da desigualdade global crescente. [...] A desigualdade social não atinge igualmente a todos. Mais do que ver as pessoas como uma massa homogênea, indiferenciada, a interseccionalidade fornece uma estrutura para explicar como as divisões sociais de raça, gênero, geração, e status de cidadania, entre outras, posicionam diferentemente as pessoas no mundo, especialmente em relação a desigualdade global.

Tendo a perspectiva interseccional como orientação teórica, a pesquisa fez uma análise do espaço considerando as divisões sociais de gênero, raça e classe. Tal postura analítica permite notar que a desigualdade socioespacial não atinge a todos como se as pessoas formassem uma massa homogênea, mas que as mesmas além socialmente desiguais, também estão localizadas de forma desigual no espaço urbano. Nesse sentido, o entendimento do espaço não é possível sem a compreensão da história concreta de uma sociedade concreta e a história do Brasil é marcada por uma história colonial – racista, patriarcal, heteronormativa e capitalista.

## **2.1 Da herança escravista à atual sociedade patriarcal, racista e capitalista**

O espaço não é apenas um conjunto de objetos distribuídos de acordo com o acaso. Há uma intencionalidade por trás do espaço construído. Assim, não se pode pensar o espaço matéria desvinculado das ações (e do simbolismo) que o projetam. Ainda que as cidades brasileiras se apresentem como caóticas, desiguais e extremamente violentas, a desigualdade e a opressão urbanas obedecem a uma lógica, que é capitalista e que herda as estruturas socioeconômicas e espaciais do período colonial. Daí que na análise do espaço é importante compreender a formação econômica e social de uma determinada sociedade. De acordo com Milton Santos (2012b, p. 243):

A categoria de Formação Econômica e Social é assim extremamente útil ao estudo de uma realidade nacional pelo fato de que não se aplica à *Sociedade* considerada em um sentido geral, mas a *uma sociedade* precisa, cuja especificidade e particularismos devem ser realçados para que o estudo concreto de suas realidades autorize depois uma ação igualmente concreta.

O trabalho morto, materializado no espaço urbano, é uma herança que as gerações atuais herdaram das gerações passadas. Há os muitos que não possuem nem um teto para morar, enquanto há os poucos grandes proprietários de terras e de imóveis urbanos. Num país tão desigual, não há democracia possível. A explicação para essa realidade desigual tem sido feita

de forma racista, mantendo privilégios e desigualdades. De acordo com Souza (2017) para responder às três questões que são essenciais para que se compreenda a singularidade de qualquer sociedade – de onde viemos, quem somos e para onde vamos –, o culturalismo racista constrói uma fantasia da continuidade cultural com Portugal, que é falsa. Tal fantasia se baseia em uma tese do senso comum que imagina que a transmissão cultural se dá de modo automático, como o código genético. Porém, a influência cultural não se transmite pelo simples contato corporal, pois os seres humanos são construídos por influência das instituições.

Desde o ano zero, no Brasil, a instituição que englobava todas as demais era a escravidão, inexistente em Portugal, a não ser de modo passageiro e tópico. A forma de família, de política, de justiça e de economia nacionais foram todas baseadas na escravidão. A autointerpretação hegemônica nacional aponta a realidade nacional como a de uma sociedade que jamais conheceu a escravidão a não ser de modo muito localizado e datado (SOUZA, 2017). Assim,

Como tamanho efeito de autodesconhecimento foi possível? Não é que os criadores e discípulos do culturalismo racista nunca tenham falado de escravidão. Ao contrário, todos falam. No entanto, dizer o nome não significa compreender o conceito. A diferença entre nome e conceito é o que separa o senso comum da ciência. Pode-se falar de escravidão e depois retirar da consciência todos os seus efeitos reais e fazer de conta que somos continuação de uma sociedade não escravista. É como tornar secundário e invisível o que é principal e construir uma fantasia que servirá maravilhosamente não para conhecer o país e seus conflitos reais, mas, sim, para reproduzir todo tipo de privilégio escravista ainda que sob condições modernas. E, toque satânico, demonizar o Estado como repositório da suposta herança maldita portuguesa e sempre que o mesmo for ocupado pela esquerda e reverberar seletivamente a acusação moralista já pronta (SOUZA, 2017, p. 40).

O racismo é uma ideologia que acompanha as transformações históricas e o desenvolvimento da sociedade brasileira. No processo de construção da ideia de descobrimento, o racismo se expôs de forma explícita através da instituição da escravidão, seguindo pela hierarquização e pelas teorias raciais ao longo dos séculos XIX e XX, refazendo-se e se rerepresentando de outras formas neste percurso histórico, permanecendo sempre latente nas relações sociais e na estrutura e instituições do Estado (BORGES, 2018).

A eugenia (tendo a ideologia do branqueamento como contrapartida) fundou o pensamento “científico” (sobre as “raças”) e as políticas de “raça”, no Brasil, como forma de legitimar a supremacia branca no país, instaurada a partir de séculos de genocídio e escravidão. Logo em seguida, na década de 1930, como forma de manter intocado o debate sobre a desigualdade racial e, ao mesmo tempo, reproduzir o racismo e as injustiças sociais, impõe-se

a ideologia da “democracia racial”, que afirma que o Brasil é um país único no mundo ocidental por suas relações raciais harmoniosas, que o tornariam livre do racismo.

O sistema escravocrata brasileiro foi o alicerce sobre o qual se perpetuaram as desigualdades socioeconômicas, apoiadas sobre a discriminação racial. Em 1850, a Lei de Terras foi aprovada, aos negros, não foi dada nenhuma chance de acesso à terra. O trabalho foi destinado aos imigrantes. A pobreza urbana precisa, portanto, ser entendida como expressão das desigualdades sócio-raciais (RAIMUNDO, 2015).

Desde 1850, havia uma política e o incentivo para a imigração europeia. A população de origem europeia que ingressou no Brasil em 70 anos representa quase o mesmo contingente de africanos escravizados e sequestrados em 3 séculos. Os imigrantes europeus receberam diversos incentivos em terras e apoio sob o argumento de que seria necessário trazer mão de obra qualificada para o país. É certo que há tensões apontadas pela historiografia na relação com parte destes imigrantes, tendo em vista que os mesmos traziam ideais mais progressistas ao país. Porém, resta evidente que estas políticas tinham a finalidade de branquear o país, mais do que intenções de qualificação profissional (BORGES, 2018). Schwarz e Starling (2015, p. 276) apontam que “o governo passaria a financiar a vinda de imigrantes europeus no fim dos anos 1860, medida que, segundo a lógica dos governantes, traria ‘novo benefício’, como o branqueamento da população, apregoado pelas teorias científicas da época”. Conforme Abdias do Nascimento (2016, p. 85):

A orientação predominantemente racista da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecente, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue africano.

A política abolicionista não significou a emancipação da população negra brasileira, pois conforme aponta Florestan Fernandes (2007) tal processo teve suas bases assentadas numa revolução dos brancos para os brancos. Lilia Moritz Schwarcz (1993) aponta que nos primeiros anos da República brasileira, entre 1870 e 1930, havia um debate entre intelectuais e políticos de tradição liberal e outros de uma tradição racista, que tinha suas raízes em ideologias pseudocientíficas de matriz determinista. À tradição liberal, favorável à promoção da cidadania, opunha-se a visão determinista, que acreditava que seria possível precisar “cientificamente” o destino nacional através da formação “racial” do seu povo. Ou seja, foi nesse período que o pensamento racista, que estruturou todo o processo de colonização, passou a ser tratado como algo que merecia a atenção de cientistas e políticos preocupados com o que foi e o que viria a

ser o Brasil. Nesse período não era difícil encontrar na academia e na política brasileiras teorias e práticas fundadas no “racismo científico”, que chegara ao Brasil quando já desacreditado na Europa (seu berço).

Como resposta à desigualdade social, gerada por um longo processo histórico de tráfico intercontinental de seres humanos e pela violação de territórios, de culturas e de civilizações dos dois lados do atlântico, as elites políticas e econômicas brasileiras (bem como, parcela da elite intelectual) lançaram mão da ideologia do branqueamento como solução para a questão social brasileira. Segundo essa perspectiva, o problema do Brasil, enquanto Nação, era o seu povo, negro e indígena, e não as desigualdades materiais e simbólicas impostas pela formação socioeconômica que deu forma e conteúdo ao território brasileiro. Thomas E. Skidmore (2012, p. 110-111) aponta que a “[...] tese brasileira do branqueamento. Aceita pela maior parte da elite nacional no período entre 1889 e 1914, era uma teoria peculiar ao Brasil. [...] nunca abraçada na Europa ou na América do Norte [...]”. Essa tese se baseava na superioridade branca como um pressuposto, às vezes minimizada pelo emprego de eufemismos como “raças mais adiantadas” e “menos adiantadas” e por deixar em aberto a questão acerca do quão inata seria essa inferioridade (SKIDMORE, 2012). Assim, a conclusão “otimista” dessa análise era que “[...] a miscigenação não gerava, necessariamente, ‘degenerados’, e poderia forjar uma população mestiça saudável que se tornaria cada vez mais branca, tanto cultural quanto fisicamente” (SKIDMORE, 2012, p. 111). Eis a ideologia do branqueamento.

O biopoder, de suma importância na reflexão de Foucault, que penetra na carne e é capaz de determinar a constituição do estar e do ser do indivíduo, e de forma calculista determina suavemente os conceitos religiosos, educacionais, morais, jurídicos, políticos e sexuais vigentes, pode ser considerado como a manifestação mais clara da ação concreta docilizadora da microfísica do poder (BITTAR, 2011). Os projetos nacionais brasileiros, desde a implantação da primeira República, caminharam para a institucionalização do racismo, tornando-o parte do imaginário nacional. O Brasil é um exemplo da forma como o racismo se converte em modo de internalizar as contradições e em tecnologia de poder (ALMEIDA, 2018). Schwarcz (1993) aponta a importância das instituições estatais – os museus etnográficos; os institutos históricos e geográficos; as faculdades de direito de São Paulo e do Recife e de medicina do Rio de Janeiro e da Bahia – para a disseminação do racismo científico na República Velha.

Guimarães (2009) designa que o racismo possui, sempre, três dimensões: a concepção de raças biológicas (racialismo); uma atitude moral em tratar de modo diferente membros de diferentes raças; e uma posição de desigualdade social estrutural entre as raças.

Ao contrário do que pretende a teoria da democracia racial, as teorias racialistas e seus discursos racistas circularam livremente entre a segunda metade do século XIX e a década de 1930, no Brasil, afirmando que pessoas negras seriam inferiores às pessoas brancas.

Até meados do século XX, as teorias racialistas de Cesare Lombroso e de Nina Rodrigues gozaram ainda de certo prestígio nas escolas de Direito do país, onde a moderna sociologia custou a penetrar (GUIMARÃES, 2009). Entre a segunda metade do século XIX e a década de 1930, a sociedade brasileira sofreu forte influência de teorias racistas importadas da Europa (SANTOS, 2009). Para Santos (2009, p. 36):

Os intelectuais brasileiros da época também foram fortemente influenciados pelo chamado “darwinismo social”, que, entre outras coisas, afirmava que os brancos – por sua pureza, superioridade e civilidade – eram resultado da seleção natural das raças humanas. Negros e indígenas, ao contrário, desapareceriam no futuro mediante a seleção natural e social. A mestiçagem ou miscigenação seria um sinal de progresso humano se houvesse o branqueamento da população.

A partir da década de 1930, o Brasil queria se apresentar a si mesmo e ao mundo como uma sociedade moderna. Porém, as teorias racialistas causavam certo embaraço, tendo em vista a grande presença de negros e mestiços. A saída foi apresentar a miscigenação e a democracia racial como a grande contribuição da sociedade brasileira para à humanidade, tudo isso custou o não reconhecimento do racismo e a conseqüente ausência enfrentamento dele, no País.

Gilberto Freyre, e seu livro *Casa-Grande & Senzala*, que representa bem o seu pensamento acerca das relações raciais no Brasil, ainda hoje é visto como um dos maiores expoentes das relações raciais brasileiras, o que é evidentemente um equívoco. De acordo com Edward Telles (2003) Gilberto Freyre popularizou, expressou e desenvolveu a ideia de democracia racial que dominou o pensamento acerca das relações raciais dos anos 1930 até 1990. O mesmo argumentava que a sociedade brasileira era única dentre as sociedades ocidentais por sua fusão serena entre culturas e povos indígenas, africanos e europeus. Assim, segundo Freyre, o Brasil estaria livre do racismo que afligia o resto do mundo.

No Brasil, a construção da nacionalidade foi positivamente afetada pelo advento do descrédito do conceito de raça, que sempre representou um grande embaraço para os construtores da nação, tendo em vista a ausência de harmonia entre a importância dos mestiços e mulatos na vida social e os malefícios que as teorias racialistas (que reivindicavam a existência de raças humanas) atribuíam à hibridização (GUIMARÃES, 2009).

Com a aparição de *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, estava dada a partida para uma grande mudança no modo como a ciência e o pensamento social e político brasileiros

encaravam os povos africanos e seus descendentes, híbridos ou não. Gilberto Freyre (1933), ao introduzir o conceito antropológico de cultura nos círculos eruditos nacionais, e ao apreciar, de modo muito positivo, a contribuição dos povos africanos à civilização brasileira, representou um marco no deslocamento e no desprestígio que, daí em diante, sofreram o antigo discurso racialista de Nina Rodrigues e, principalmente, o pensamento da escola de medicina legal italiana, ainda influente nos meios médicos e jurídicos nacionais (GUIMARÃES, 2009, p. 63-64).

Gilberto Freyre (2006), em *Casa-Grande & Senzala*, define como “harmoniosas” as relações raciais brasileiras. Embora não utilize neste livro a expressão “democracia racial” é nele que se encontram as bases para a difusão da ideia de que no Brasil não existe preconceito racial. Algo que sempre esteve bastante distante da realidade brasileira. Suas ideias sobre “relações raciais harmoniosas”, sobre mulheres que viam os brancos como deuses e a quem se entregavam facilmente, bem como sobre certa “doçura” no tratamento dos escravos por parte dos senhores estão presentes neste livro (FREYRE, 2006, páginas).

A modernidade que foi trazida por Gilberto Freyre foi assimilada rapidamente pela escola baiana de Antropologia Social, que sempre reivindicou a linhagem intelectual de Nina Rodrigues. O ideário antirracista logo se entranhou na maneira de ser brasileira. É lugar comum, entre os brasileiros, a afirmação de que o que importa, no Brasil, em termos de oportunidades de vida é a classe social de alguém, já que as raças não existem. Porém, esse antirracismo se viu sob ataque nos últimos anos, sofrendo uma crítica sistemática de alguns cientistas sociais e de movimentos negros. Via de regra, acredita-se que se fala em “raça”, no Brasil, devido à influência norte-americana, resposta que estaria em sintonia com o que os brasileiros pensam, desde Gilberto Freyre – raça é sinal de racismo, uma invenção estrangeira e inexistente para o povo brasileiro. Essa resposta tem o traço da negação da discriminação racial e do racismo. Assim, realça-se o seguinte: no Brasil, o ideário antirracista, que nega a existência de “raças”, fundiu-se à política de negação do racismo, como fenômeno social (GUIMARÃES, 2009). Assim,

O racismo constituiu-se um sistema de dominação e opressão estrutural pautado numa racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseada na crença da superioridade e inferioridade racial. No Brasil, ele opera com a ideologia de raça biológica, travestida no mito da democracia racial (harmonia racial) que se nutre, entre outras coisas, do potencial da miscigenação brasileira. A ideologia da raça biológica encontra nos sinais diacríticos “cor da pele”, “tipo de cabelo”, “formato do nariz”, “formato do corpo” o seu argumento central para inferiorizar os negros, transformando-os (sobretudo a cor da pele) nos principais ícones classificatórios dos negros e brancos no Brasil (GOMES, 2017, p. 98-99).

A negação discursiva do racismo no Brasil, que atribui as desigualdades e violências simbólicas, físicas e materiais a uma questão de classes, contribui para a reprodução de práticas discriminatórias e contribui ainda para deslegitimar os discursos antirracistas. No Brasil, é preciso mostrar o que ninguém quer ver (o racismo e as suas violências) e ainda fazer o trabalho de combater o fantasma que assombra a vida de pessoas negras.

O caso brasileiro, revela que a negação da existência das raças (o antirracismo, presente no discurso da democracia racial) pode subsistir com a reprodução da desigualdade social entre as raças e com o tratamento discriminatório, desde que se encontre uma metáfora para as raças (GUIMARÃES, 2009).

A “miscigenação”/“mestiçagem” defendida por Gilberto Freyre atua e atuou no sentido do apagamento da identidade negra e/ou de sua diluição numa suposta identidade “mestiça” do brasileiro, que não seria nem “branco”/“europeu”, nem “negro”/“africano” e/ou “Indígena”/“americano”. A “mestiçagem” atua no sentido de negar a história de diversos povos em nome de uma nova “identidade nacional”. Assim, Freyre (2006, p. 367) sintetiza seu pensamento sobre as relações raciais no Brasil: “Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro”. Como falar em políticas de igualdade racial num país caracterizado por relações raciais de “confraternização” e em que todos são “mestiços”?

Importante notar-se que a noção de que a sociedade brasileira estaria livre do racismo é perigosa no sentido de que nega a possibilidade e a legitimidade de políticas públicas de igualdade racial, o que vai em sentido contrário ao reconhecimento constitucional do racismo no Brasil, apresentado na Constituição Federal de 1988, em seu artigo.... Políticas essas que podem ser repressivo-punitivas, como a criminalização do racismo, bem como positivo-promocionais, tais como as ações afirmativas de ingresso no serviço público, bem como as de ingresso nos cursos superiores promovidos pelas universidades públicas.

Gilberto Freyre cumpriu a função de negar o racismo à brasileira, produzindo em sua obra uma ideia de “miscigenação” que apontava certa harmonia nas relações raciais brasileiras (TELLES, 2003). Essa ideia de miscigenação nega a violência sexual, caracterizada pelo estupro. Em diversos trechos de sua obra, Freyre (2006) construiu uma representação que caracterizava certa “doçura” no tratamento dos escravos, uma “falta de consciência” de “superioridade” racial no português, a “miscigenação” como uma “confraternização” entre as raças, em um ambiente de “quase intoxicação sexual”, em que “As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho” (FREYRE, 2006, p. 161).

Gilberto Freyre (2006) desenvolveu, dentro desse quadro de pensamento, a noção de que a “miscigenação” era o produto de relações raciais “harmoniosas”. Para Telles (2003, p. 50) “Freyre caracterizou a vasta família patriarcal dos latifúndios escravagista dos séculos XVI e XVII como um caldeirão de mistura inter-racial que harmonizou diferenças e diluiu conflitos, possibilitando uma assimilação extraordinária e criando, assim, um novo ‘povo brasileiro’”.

Gilberto Freyre deu centralidade à ideia de miscigenação para analisar as relações raciais no Brasil, categoria equivocada do ponto de vista da população negra, vítima da diáspora forçada, e da população Indígena, vítima do roubo das suas terras, ambas vítimas de uma violação histórica da sua dignidade, que se reflete atualmente no desigual acesso aos direitos humanos fundamentais, como moradia, saneamento básico, educação, saúde, trabalho, lazer, cultura etc. Angela Davis (2016) propõe uma outra perspectiva para analisar as relações sociais, não a da “miscigenação”, mas a da violência sexual, caracterizada pelo “estupro”. Assim,

Apesar dos testemunhos de escravas e escravos sobre a alta incidência de estupros e coerção sexual, o tema tem sido mais do que minimizado na literatura tradicional sobre a escravidão. Às vezes, parte-se até mesmo do princípio de que as escravas aceitavam e encorajavam a atenção sexual dos homens brancos. O que acontecia, portanto, não era exploração sexual, mas ‘miscigenação’ (DAVIS, 2016, p. 37).

Acontece que, ao contrário do que propõe Gilberto Freyre, o Brasil apresenta uma das sociedades mais desiguais do mundo, concentradora de terras, rurais e urbanas, e de riquezas. Conforme Florestan Fernandes (2007, p. 85-86) o resultado das relações raciais brasileiras é que:

[...] a vítima da escravidão foi também vitimada pela crise do sistema escravista de produção. A revolução da ordem social competitiva iniciou-se e concluiu-se como uma *revolução branca*. Em razão disso, a supremacia branca nunca foi ameaçada pelo abolicionismo. Ao contrário, foi apenas reorganizada em outros termos, em que a competição teve uma consequência terrível – a exclusão, parcial ou total, do ex-agente da mão de obra escrava e dos libertos do fluxo vital do crescimento econômico e do desenvolvimento social.

A obra *O negro no mundo dos brancos*, de Florestan Fernandes (2007) foi importante no processo de desconstrução da falaciosa “democracia racial”. A população negra saiu da escravidão em uma posição desigual, marcada pela herança escravocrata de desigualdade de direitos e pelo racismo estrutural, que castra a dignidade e o desenvolvimento da população negra.

A democracia racial dominou o pensamento sobre as relações raciais desde 1930 até o começo dos anos 1990. Em 1962, Gilberto Freyre se autoproclamou defensor da presença

crescente de militares no governo e do patriotismo brasileiro. Naquele ano, o mesmo empregou pela primeira vez o termo democracia racial, que defendia com fervor. A democracia racial, enquanto conceito, chegou ao seu ápice como dogma do governo militar entre 1964 e 1985. Entre os anos de 1967 e 1974, os anos duros do regime militar, tal ideologia havia se firmado e era amplamente compreendida. A mera menção de racismo ou raça resultava em sanções sociais, e qualquer um que mencionasse a questão seria rotulado de racista (TELLES, 2003). O Golpe de 1964, portanto, também representou um entrave à promoção dos direitos da população negra. Dessa forma,

A ideia de democracia racial já havia sido contestada pelos principais acadêmicos do Brasil, antes da tomada do controle pelos governos militares. Todavia, o regime autoritário interrompeu as pesquisas sobre relações raciais, deixando uma lacuna que durou até o final dos anos 70, quando os militares começaram a relaxar o regime de opressão e abriram caminho para reformas democráticas (TELLES, 2003, p. 59).

É só no final da década de 1980, com o advento da Constituição Federal de 1988, que o Estado brasileiro reconhece a existência do racismo e a necessidade de promoção de políticas públicas destinadas a combatê-lo. Porém, ao mesmo tempo em que avançavam as políticas públicas de promoção da igualdade racial e de gênero, sobretudo a partir dos anos 2000, com os governos do PT, todo o histórico acumulado de discriminação racial de mais de 500 anos, bem como o advento desde os anos 1990 de políticas neoliberais, limitaram as possibilidades de construção de uma sociedade mais justa, bem como aprofundaram o processo de assassinato e encarceramento de jovens negros/as.

Sob a hegemonia neoliberal, os direitos de propriedade privada e os seus valores se tornaram dominantes. A regra neoliberal garante a prioridade do bem-estar das instituições financeiras acima do bem-estar social (HARVEY, 2013). O nexo Estado-finanças estabelecido é caracterizado pela desregulamentação internacional e nacional das operações financeiras, a liberação do financiamento da dívida, a abertura do mundo para a competição internacional intensificada e o reposicionamento do Estado em relação à previdência social. O capital é empoderado em relação ao trabalho, seja pelo ataque político e ideológico a todas as formas de organização do trabalho, seja pela produção do desemprego e desindustrialização, deslocalização, imigração e mudanças tecnológicas e organizacionais. Neste contexto, deu-se o recuo do Estado de bem-estar social (HARVEY, 2011).

Estabelece-se um novo regime, “liberal-paternalista”. Liberal no topo, para com as classes privilegiadas e o capital, produzindo o aumento da marginalidade e da desigualdade social; e paternalista e punitivo na base, para com os já desestabilizados seja pela reconstrução

do emprego e o enfraquecimento do Estado de bem-estar social, seja pela reconversão de ambos em instrumentos utilizados para vigiar os pobres. Trata-se de uma penalização da miséria que acompanha o avanço do neoliberalismo (WACQUANT, 2008).

A financeirização generalizada e a sua ideologia correspondente, o mercado como remédio para todos os males, turva-nos a visão de que existe uma produção material para além (e aquém) da alienação financeira. Durante as diferentes fases do processo de globalização (colonialismo, imperialismo, fordismo, neoliberalismo), desde 1492, cada período supera, incorporando, e não suprimindo, as fases anteriores. Portanto, o colonialismo e o imperialismo (a depleção dos recursos naturais, que implica no avanço sobre áreas ocupadas originariamente por populações de outras matrizes culturais, onde ricos acervos da biodiversidade são transformados em monoculturas) não deixam de existir sob a globalização neoliberal. A colonialidade do poder tem nas políticas de ajuste e na dívida externa, recomendadas por instituições financeiras internacionais, seu principal instrumento de dominação política. Do ponto de vista analítico, contam com abordagens que não captam a enorme dívida contra os países, povos e a natureza que, no contexto neoliberal, buscam na exploração mais intensiva do trabalho e dos recursos naturais os meios de obter os recursos monetários em moeda que não emitem (PORTO-GONÇALVES, 2013). Nesse sentido,

Como permanecer com a colonialidade do saber e do poder quando já não se pode mais justificar a superioridade de uma raça sobre outra, de um povo sobre outro, sobretudo depois que os europeus experimentaram na própria carne o significado do discurso de superioridade de uma raça sobre outra, com o arianismo antisemita dos nazistas? Como e por que os recursos naturais devem continuar fluindo do sul para o norte? A globalização neoliberal é uma resposta de superação capitalista a essas questões para o que, sem dúvida, procura, à sua moda, se apropriar de reivindicações como o direito à diferença e com ele justificar a desigualdade e, também, assimilar à lógica do mercado a questão ambiental. Entretanto, o período histórico de globalização neoliberal que legitimou a questão ambiental é, paradoxalmente, aquele que levou mais longe a destruição da natureza. Jamais, em um período de 30 anos, em toda a história da globalização que se iniciou em 1492, foi tamanha a devastação do planeta! (PORTO-GONÇALVES, 2013, p. 51-52).

A condição de gênero, em parte, derivada do fato de abrigar no próprio corpo a reprodução da espécie, torna-se um fardo enorme quando recai individualmente sobre a mulher, como ocorre quando os recursos destinados à área social pelo Estado diminuem, com a implantação das políticas de ajuste estrutural, superávits primários, pagamento da dívida financeira e todas as suas implicações em termos ambientais. A feminização das responsabilidades torna a vida dramática, sobretudo num quadro cultural de machismo generalizado, onde as mulheres recebem salários inferiores aos dos homens; onde o trabalho

doméstico não é reconhecido pelo significado que carrega para a reprodução geral da sociedade e não possui direitos garantidos (PORTO-GONÇALVES, 2013).

A armadilha da pobreza, criada através do ciclo vicioso do desenvolvimento, da destruição ambiental, da dívida e do ajuste estrutural, é vivenciada de modo mais significativo pelas crianças e pelas mulheres. Os fluxos de capital do Norte para o Sul foram reinvertidos. A drenagem econômica implica o aprofundamento da crise de empobrecimento do ambiente, da criança e da mulher (SHIVA, 1993). Em todos os países onde foi implantada a ideologia neoliberal de submissão ao “livre mercado”, pode-se observar um crescimento espetacular do número de pessoas colocadas atrás das grades, enquanto o Estado depende cada vez mais das instituições penais e da polícia para conter a desordem produzida pelo desemprego em massa, o encolhimento da proteção social e a imposição do trabalho precário. Três transformações na esfera do Estado resultaram da conversão das classes dominantes à ideologia neoliberal: desmantelamento do Estado social, remoção do Estado econômico e fortalecimento do Estado penal (WACQUANT, 2008). Entre 2005 e 2012, no Brasil, a população carcerária feminina cresceu 146%, enquanto que quanto mais cresce a população carcerária brasileira, mais cresce o número de negros encarcerados (SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA, 2014).

Mesmo diante desse contexto, no Brasil, a luta por justiça e igualdade teve avanços significativos no âmbito do Estado, com a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Conforme Matilde Ribeiro (2014) é importante ressaltar que a orientação para a realização das políticas públicas de igualdade racial tem se dado mediante a expressão contínua de organização e de luta do movimento negro e organização das mulheres negras denunciando o machismo e o racismo, pressionando o Estado e propondo políticas de igualdade racial, na perspectiva da garantia de justiça social e de direitos, a partir das necessidades da população negra.

A SEPPIR foi criada como um órgão assessor da Presidência da República com *status* de Ministério<sup>1</sup>, com a missão de formular, articular e coordenar políticas para a promoção da igualdade racial e superação do racismo. O foco das ações é voltado para a população negra, somando-se a esse papel a responsabilidade de garantir nos aspectos de direitos e da cidadania o relacionamento com os ciganos, os judeus, os palestinos, os indígenas e demais grupos discriminados do ponto de vista cultural, racial e étnico (RIBEIRO, 2014).

---

<sup>1</sup> “Em 2010 foi aprovada a Medida Provisória n. 483/2010, que altera leis anteriores e transforma a Secretaria de Política para Mulheres, a Secretaria Especial de Direitos Humanos e a SEPPIR em Ministérios” (RIBEIRO, 2013, p. 182).

Em 20 de novembro de 2003, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) foi criada, por meio do Decreto nº 4.886, que concretiza condições executivas e normativas. Também foram publicados os Decretos nº 4.885, que criou o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), e o nº 4.887, sobre a Regularização para as Comunidades Quilombolas. Em 20 de julho de 2010, foi instituído o Estatuto da Igualdade Racial, como referência para uma ação estatal no sentido da promoção da igualdade racial (RIBEIRO, 2014).

Em termos institucionais, a SEPPIR foi a mais duradoura e importante experiência política de combate ao racismo por parte do Estado brasileiro. Entre 2003 e 2015 (período de existência da SEPPIR), construíram-se decretos, conferências, um Estatuto da Igualdade Racial, políticas públicas e um Sistema Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Ainda assim, o encarceramento em massa e os índices de violência contra a juventude só fizeram subir nesse período, o que demonstra a força da violência racial (uma das bases do autoritarismo da sociedade brasileira) na formação social do País (OLIVEIRA, 2017). Para Oliveira (2017, p. 281):

As políticas de igualdade racial observaram um incremento único na história da república brasileira com a criação da Seppir em 2003. Houve inegáveis avanços no período, como as cotas nas universidades, o programa Brasil Quilombola e o programa Juventude Viva. Este balanço seria parcial e insuficiente se não levarmos em conta os efeitos das políticas sociais de inclusão. Contudo, as estruturas seculares de racialização da pobreza – as políticas de segurança, de encarceramento em massa e de extermínio da juventude negra – continuaram intactas.

Sob a hegemonia neoliberal, que deslegitima a ação estatal e coletiva de combate às desigualdades e ao racismo, o Estado brasileiro, pressionado pelo movimento negro e pelo movimento de mulheres negras, inicia o processo de promoção de políticas públicas de igualdade racial e de políticas sociais que impactam positivamente a população negra. Apesar dos impactos positivos destas políticas públicas para a população negra, a desigualdade racial ainda se mantém como um obstáculo no caminho da construção da plena igualdade de oportunidades na sociedade brasileira. Assim, o reconhecimento da democracia racial como uma falácia é fundamental como ponto de partida para a promoção de uma sociedade mais justa para com os seus membros.

O neoliberalismo vê o mercado como o paradigma da liberdade, e a democracia emerge como um sinônimo para o capitalismo, que reemerge como o sentido da história. O último passo

em direção a eliminação completa do racismo é representado no discurso neoliberal<sup>2</sup> do “*color-blindness*” (a cegueira da cor) e a afirmação de que a equidade só pode ser alcançada quando a lei, tanto quanto os sujeitos individuais, tornarem-se cegos para a questão racial, ou não agirem de forma preconceituosa. Essa abordagem, entretanto, falha ao não apreender o trabalho ideológico e material que a “raça” continua a fazer nas estruturas sociais e econômicas, enquanto legitima os lucros gigantescos gerados pela indústria punitiva (DAVIS, 2012).

A expansão do sistema de justiça criminal e a emergência de um complexo industrial-prisional é acompanhada por uma campanha que persuade, novamente, no final do século XX que a raça é uma categoria demarcadora da criminalidade. De acordo com essa propaganda, a figura que representaria o criminoso é um jovem negro e os jovens negros provocariam medo. A mensagem que é propagada pelos políticos e por incontáveis séries de crimes na TV é que não é necessário temer o desemprego, a deterioração das condições nas comunidades pobres e o déficit habitacional; eles sugerem que não é necessário temer nem a degradação ambiental, provocada pelas operações militares e pelas empresas, nem a guerra, mas que é necessário temer o crime e aqueles que são representados como os seus mais frequentes executores. A racialização do medo constrói os inimigos públicos (DAVIS, 2012).

As prisões permitem à sociedade descartar pessoas que herdaram graves problemas sociais sem reconhecer que muitas delas estão simplesmente se degradando e necessitam de ajuda. Como há um número desproporcional de pessoas negras atrás das grades, o racismo estrutural impede este processo. Dadas as histórias de escravidão, colonização e outras formas de violência racista, o uso ativo do sistema de justiça criminal para descartar permanentemente grandes números de jovens negros é coerente com os modos prévios de destruição e desumanização racista. A maioria das mulheres que estão presas são encarceradas por crimes relacionados às drogas e sem uso de violência. Tal fato leva a pensar acerca do desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social. O desmanche das instituições que promoviam os direitos sociais, ajudando os mais vulneráveis a sobreviver, é acompanhado por um crescimento no número e intensidade de instituições repressivas (DAVIS, 2012).

---

<sup>2</sup> De acordo com Aalbers (2015) tem ocorrido uma financeirização do discurso, tendo as finanças se tornado dominantes nas metáforas e narrativas, como uma linguagem utilizada para visualizar/avaliar/mensurar todas as coisas relativas ou não à economia. O setor público, a educação, os cuidados médicos, a habitação social e outros setores têm sido dominados pelas narrativas, práticas e medidas financeiras. As políticas públicas também têm sido impactadas por esse processo, na medida em que a indústria financeira tem se preocupado em tornar-se crescentemente dominante no âmbito político. Manuel Aalbers (2015, p. 3) conclui que a “financeirização” é o processo que envolve “[...] o crescente domínio dos atores, mercados, práticas, medidas, narrativas financeiras, em várias escalas, resultando na transformação estrutural de economias, empresas [...], Estados e grupos familiares”.

As sociedades latino-americanas se lançaram em experiências precoces de desregulação radical (uma nova regulação em favor de empresas multinacionais), antes de cair sob a tutela dos organismos financeiros internacionais que impuseram os dogmas monetaristas, oferecendo um terreno mais propício à adoção de versões duras do populismo penal e à importação de estratégias estadunidenses de luta contra a criminalidade (WACQUANT, 2015). Assim,

Este projeto implica a reforma e o reemprego do Estado para sustentar os mecanismos mercadológicos e disciplinar o novo proletariado pós-industrial, contendo as perturbações internas geradas pela fragmentação do salário, a retração dos sistemas de proteção social e a reorganização correlativa da hierarquia étnica estabelecida (étnico-racial nos Estados Unidos, étnico-nacional na Europa Ocidental e uma mescla dos dois na América Latina). Longe de ser o monopólio de alguma variante do neoconservadorismo, ele é colocado em prática indiferentemente pelos governos de direita e de (centro) esquerda, ainda que com inflexões e modalidades diferentes (WACQUANT, 2015, p.174, tradução nossa).

No âmbito de uma mesma tendência, foi produzido um crescimento extraordinário das taxas de encarceramento nos países latino-americanos. Em 1992, apenas três países tinham 100 presos ou mais a cada 100.000 habitantes – Uruguai (100), Venezuela (133) e Chile (154). Ao mesmo tempo, haviam vários países que possuíam taxas “escandinavas”, tais como: Peru (69), Argentina (62), Equador (75) e Brasil (74) (SOZZO, 2016). Conforme Sozzo (2016, p. 11-12):

Este panorama mudou radicalmente em pouco mais de duas décadas. Atualmente (com dados referentes a 2013, 2014 e 2015), todos os países sul-americanos possuem taxas de encarceramento superiores aos 150 presos a cada 100.000 habitantes, com exceção da Bolívia (134/100.000). Há outros quatro países com menos de 200 presos a cada 100.000 habitantes: Argentina (152), Paraguai (158), Equador (165) e Venezuela (172). Mas todos os outros superaram este limite: Peru (236), Chile (240), Colômbia (244), Uruguai (282) e Brasil (300). Toda a América do Sul se encontra agora muito longe dos níveis de encarceramento dos países escandinavos que em grande medida se mantiveram nos níveis de vinte anos atrás.

“Em 2012, 56.000 pessoas foram assassinadas no Brasil. Destas, 30.000 são jovens entre 15 a 29 anos e, desse total, 77% são negros. A maioria dos homicídios é praticado por armas de fogo, e menos de 8% dos casos chegam a ser julgados” (ANISTIA INTERNACIONAL, 2017). O homicídio foi naturalizado no Brasil. Em 2014, foram assassinadas 68.430 pessoas. Mas essas mortes violentas vitimizam prioritariamente os jovens negros, com baixa escolaridade (CERQUEIRA; COELHO, 2017). Esse processo está em curso desde a década de 1980 no Brasil, os mortos são jovens cada vez mais jovens. Enquanto no início da década de oitenta o pico da taxa de homicídio se dava aos 25 anos, hoje ela gira em torno dos 21 anos. Entre 2000 e 2010, parecia que essa dinâmica vinha perdendo força, uma vez que houve um pequeno incremento na taxa de homicídio de jovens (+2,5%), ante um crescimento maior nos anos

noventa (+20,3%) e nos anos oitenta (89,9%). Entre 2005 e 2015, houve um aumento de 17,2% da taxa de homicídio de jovens entre 15 e 29 anos, o que em números absolutos significa que nesse período foram assassinados mais de 318 mil jovens (CERQUEIRA *et al*, 2017). Em 2015, apenas 2% dos municípios brasileiros (111) respondiam por metade dos casos de homicídio no País, enquanto que 10% (557) concentraram 76,5% do total de mortes (IPEA, 2017).

Só a partir dos últimos anos da década de 1980 é que o movimento negro consegue influenciar as políticas de Estado e fazer surgir na Constituição Federal de 1988 o reconhecimento da existência do racismo no Brasil, bem como o reconhecimento da necessidade de combatê-lo, via políticas públicas. A SEPPIR, criada em 2003, representou a mais importante e mais duradoura experiência do Estado brasileiro no enfrentamento ao racismo. Porém, a hegemonia do ideário político neoliberal, bem como os efeitos que o mesmo produziria nas primeiras décadas do século XXI, mesmo sob um período pós-neoliberal na região latino-americana, derramaria muito sangue injustamente, e em grande medida negro.

O golpe de 2016 se mostra coerente com a história do Estado brasileiro, criado para a manutenção e o aprofundamento das desigualdades raciais. O caráter classista do golpe não pode ser completamente apreendido sem a percepção do seu caráter também racista, que aprofundou/acelerou os processos de encarceramento e extermínio da juventude negra brasileira. O cerco às favelas do Rio de Janeiro (batizado de “intervenção militar”) é apenas mais um exemplo do que se trata o golpe. A Socióloga, Mestre em Administração Pública e Vereadora Marielle Franco, do PSOL, estava consciente disso e por ser uma voz consciente do seu lugar de fala (mulher, negra, lésbica e periférica) foi vítima de um homicídio covarde. Porém, Marielle vive e está presente nas lutas pelos direitos humanos.

Supostamente para que os brasileiros se esquecessem da escravidão, todos os seus papéis foram queimados. Quem esquece o erro está destinado indefinidamente a repeti-lo. O golpe (de 2016) apressado, malfeito, errado, pode ser a chance de se aprender algo com a história do país. A desigualdade, seja pelo desprezo da classe média tola e boçal, seja pela indiferença de uma elite míope e vampiresca, é uma continuidade direta com a escravidão nunca assumida e/ou criticada em sua continuidade. Os golpes que se sucedem, a cada vez que a maioria oprimida ganha voz, representam o retorno desse desprezo e dessa indiferença. O que está reprimido sempre retorna se não for transformado e encarado de frente. É necessário manter ativas as recordações de como a sociedade brasileira foi formada e de quem ela é. Como todo aprendizado, é um processo doloroso, mas que vale a pena (SOUZA, 2016).

O golpe se deu através de um acordo de interesses entre as elites, mas, agora, comandado pela elite financeira. A elite econômica é a que manda no mundo, uma vez que ela é a que pode

comprar todas as demais elites. Por meio da articulação da mídia venal, de um Congresso comprado e reacionário e da fração mais moralista e corporativa da casta jurídica, o golpe foi e é municiado (SOUZA, 2016). “Esses três atores trocam vazamentos ilegais e todo tipo de ilegalidade antidemocrática com tanta habilidade como o time do Barcelona troca passes. Reclamar com quem se a casta jurídica é o Lionel Messi do arranjo ilegal de fio a pavio?” (SOUZA, 2016, p. 131).

No processo de resistência ao golpe de 2016, que depôs a Presidenta Dilma Rousseff, os movimentos antirracistas e feministas se mostraram fundamentais, ainda que o custo da sub-representação nos espaços formais tenha ficado claro (BIROLI, 2018). Assim,

Nos anos 2016 e 2017, as investidas contra a agenda de gênero deram-se em conjunto com as investidas contra o ‘pacto solidário’ mínimo instaurado na Constituição de 1988. No primeiro caso, os avanços da campanha contra a chamada ‘ideologia de gênero’, o desmonte da SPM e a ausência de mulheres no ministério formado após a deposição de Dilma Rousseff são evidências do fechamento à participação e ao diálogo com os movimentos. No segundo, destaca-se a redução drástica dos investimentos públicos e dos direitos trabalhistas, assim como a Proposta de Emenda à Constituição 287, em tramitação, que reduz o direito à aposentadoria, apontando para o desmantelamento do arcabouço institucional da seguridade social no Brasil e para a privatização do setor (BIROLI, 2018, p. 202-203).

Em 2003, foram criados os Ministérios da Igualdade Racial (SEPPIR), das Mulheres e dos Direitos Humanos, e, em 2005, a Secretaria Nacional da Juventude. O caráter antidemocrático, machista e racista, do golpe de 2016 fica evidenciado no primeiro ato formal do então interino Michel Temer, a medida provisória 726, de 12 de maio de 2016, que extinguiu o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos.

Porém, um olhar mais atento para as relações raciais leva à percepção das intersecções entre gênero, raça e classe na sociedade brasileira, com resultados dramáticos na vida das mulheres negras.

A conjugação do sexismo com o racismo produz sobre as mulheres negras uma asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões de suas vidas, que se manifestam em sequelas emocionais com rebaixamento da autoestima e danos à saúde mental; em um menor índice de casamentos; em uma menor expectativa de vida, cinco anos menor que em relação às mulheres brancas; e no confinamento nas ocupações de menor remuneração e prestígio (CARNEIRO, 2011). No Brasil, as mulheres de pele escura representam o grupo mais pobre entre os pobres. Estão muito isoladas e muito sujeitas à violência. Enfrentam os maiores riscos à saúde, sendo profundamente afetadas pelas políticas sobre o direito reprodutivo dos pobres. Muitas vezes, mulheres negras são solteiras, sem um marido que contribuiria com a

maior parcela da renda da família, tendo em vista o padrão desigual de distribuição de renda entre homens e mulheres (TELLES, 2003).

A instituição da escravidão brasileira cumpriu o papel de institucionalizar o racismo. O fim da escravidão, porém, não veio acompanhado pelo fim do racismo, muito menos pela democratização da sociedade nacional. A democracia racial nunca existiu e está muito longe de ser uma realidade. Tal processo grafa o espaço urbano e então pergunta-se: há direito à cidade para a população negra?

## **2.2 Direito à cidade para quem?**

O direito à cidade é vivenciado de forma desigual numa sociedade capitalista e o Estado, por meio das políticas públicas, é o agente com poder para intervir nesse contexto e contribuir para a promoção dos direitos humanos e da justiça social. Sem a atuação estatal, o acesso aos direitos humanos à educação, à saúde, à moradia, entre outros, ficará dependente das vias do mercado, cada vez mais excludentes. Passemos a examiná-los.

### **2.2.1 Dignidade e direitos humanos**

Atualmente, a doutrina majoritária reconhece que a vigência dos direitos humanos independe de sua declaração em tratados internacionais, constituições e leis, uma vez que se está diante de exigências de respeito à dignidade humana, que são exercidas contra todos os poderes estabelecidos, oficiais ou não (COMPARATO, 2013). O fundamento para a vigência dos direitos humanos, em última instância, é a convicção de que a dignidade da condição humana exige o respeito a certos bens ou valores, em quaisquer circunstâncias, ainda que tais bens e valores não sejam reconhecidos no ordenamento estatal, ou nos documentos normativos internacionais (COMPARATO, 2010).

Aconteceu com a dignidade humana algo semelhante ao que aconteceu na segunda metade do século XX com os direitos humanos. No começo, eles se referiam ao homem em abstrato, ente genérico, independentemente de qualquer determinação concreta – cor, língua, sexo etc. –, reservando a cada ser humano o direito de ser tratado como qualquer outro. Em

seguida, passou-se a considerar o homem concretamente na especificidade de seus diversos status, diferenciados de acordo com a idade, o sexo, as condições sociais ou físicas. O primeiro processo insiste na necessidade de tratamento igual dos seres humanos. O segundo processo insiste sobre a necessidade de se criar um tratamento diferenciado: a criança diversamente do adulto, o adulto do velho, a mulher do homem, o são do doente, e assim por diante, com diferenciações cada vez mais específicas (BECCHI, 2013).

Uma das condições para a reconstrução intercultural dos direitos humanos é a aceitação do seguinte imperativo transcultural, de acordo com Boaventura Santos (2010, p. 462): “[...] temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. Ainda segundo Boaventura Santos (2010) provavelmente, todas as comunidades culturais, ou ao menos as mais complexas, distribuem os grupos sociais e os indivíduos segundo dois princípios de pertença hierarquizada – hierarquização entre diferenças consideradas primordiais, expressa no sexismo e no racismo, por exemplo; trocas desiguais entre grupos ou indivíduos formalmente iguais, sendo a exploração capitalista dos trabalhadores um exemplo paradigmático – e segundo concepções rivais de diferença e de igualdade. Em tais circunstâncias, nem o reconhecimento da diferença nem o reconhecimento da igualdade serão condição suficiente de uma política multicultural emancipatória. O multiculturalismo progressista pressupõe, portanto, que o princípio do reconhecimento da diferença seja prosseguido de par com o princípio da igualdade.

São atributos da dignidade humana, os seguintes: a) respeito à autonomia da vontade, b) não coisificação do ser humano, c) garantia do mínimo existencial e d) respeito à integridade física e moral. Esses atributos estão ligados pela noção básica de respeito ao outro, que sintetiza todo o conteúdo do princípio da dignidade da pessoa humana. Esse respeito ao outro independe de quem seja o outro, pois pode ser qualquer pessoa. Assim, a dignidade não é privilégio de alguns indivíduos escolhidos por razões culturais, econômicas ou étnicas, mas um atributo de todo ser humano, simplesmente pelo fato de ser humano (MARMELSTEIN, 2011). De acordo com Soares (2010, p. 142):

Partindo da etimologia do vocábulo “dignidade”, verifica-se que o termo está associado ao latim *dignitas*, que significa “valor intrínseco”, “prestígio”, “mérito” ou “nobreza”. Daí provém o entendimento de que o ser humano é um fim em si mesmo, dotado de uma qualidade intrínseca que o torna insuscetível de converter-se em meio ou instrumento para a realização de interesses econômicos políticos e ideológicos.

[...]

Sendo assim, a dignidade da pessoa humana identifica um núcleo de integridade física e moral a ser assegurado a todas as pessoas por sua existência no mundo, relacionando-se tanto com a satisfação espiritual quanto com as condições materiais de subsistência do ser humano, vedando-se qualquer tentativa de degradação ou coisificação do ser humano em sociedade.

Esta compreensão da dignidade humana é muito recente, e, infelizmente, não é compartilhada ainda por todos os seres humanos. Há quem não se sinta incomodado com o sofrimento alheio, com a fome, com o racismo, com o sexismo, com a crescente desigualdade socioeconômica e política, com o déficit de moradia e saneamento, com o desemprego, com as guerras etc., enfim, com a materialização da exploração e da opressão.

Durantes milhares de anos, o Outro sempre foi o inimigo por antecipação, a ameaça a ser neutralizada ou da qual se deveria escapar. O Outro/Diferente deveria ser cuidadosamente evitado ou abatido. A hostilidade se multiplicou por incontáveis esferas. O Outro tinha crenças ininteligíveis, hábitos esdrúxulos, costumes exóticos e usava uma linguagem incompreensível. Desta maneira, teria uma origem diferente daquela do povo que o avaliava e não disporia de um estatuto que o pudesse considerar igual. Era passível de tratamento violento ou cruel, de ser destituído de seus títulos, família e posses, ser submetido a condições infames de vida, por ser distinto. Esse é o resumo da racionalização que justifica os preconceitos que sustentaram as discriminações e as ações hostis de uns povos contra outros, conduzindo ao *apartheid*, às limpezas étnicas através de confinamentos, genocídios e a criação de barreiras à imigração, bem como ao escravismo. Tendo como elemento comum a visão de inferioridade, de uma condição subumana do Outro (KEINERT, 2012).

Pessoas de várias classes e estamentos, cientistas etc. foram queimados nas fogueiras, em nome do bem maior. Em prol da existência de uma religião única, mortes e torturas foram praticadas. Em nome da cor da pele ou de quaisquer outros motivos: mais atrocidades. Desta maneira, para definir a dignidade é preciso levar em conta todas as violações que foram praticadas, para lutar contra elas (NUNES, 2010).

O capitalismo histórico desenvolveu uma estrutura ideológica de humilhação opressiva – que conhecemos por racismo e sexismo – nunca vista antes. No capitalismo histórico o racismo é mais do que a xenofobia generalizada, e o sexismo é mais do que uma posição dominante do homem sobre a mulher. O sexismo, por exemplo, relega a mulher ao reino do trabalho não produtivo, duplamente humilhante, visto que a sua carga de trabalho aumentou e o trabalho produtivo se tornou, pela primeira vez na história, sob a economia mundial capitalista, a base da legitimação do privilégio. Isso estabeleceu uma submissão dupla, que se demonstrou intratável dentro do sistema (WALLERSTEIN, 2001).

Desde as últimas décadas do século XIX, diversos movimentos de mulheres haviam se organizado nos EUA e na Europa para lutar por seus direitos, embora cindidos desde o início em duas grandes vertentes. As mulheres liberais das classes média e alta, de um lado,

conhecidas como “sufragistas”, que se limitavam a reivindicar o direito de voto feminino, sem deixar claro se sua reivindicação se referia ao sufrágio universal ou se toleravam a permanência das restrições a esse direito, baseadas na renda, na escolaridade e no patrimônio. Por outro lado, o movimento das mulheres socialistas, predominantemente proletárias, exigia o direito ao voto universal para todas as mulheres e homens que chegassem à maioridade, sem quaisquer restrições de natureza censitária, além de denunciar a dupla opressão, decorrente da dupla jornada de trabalho (no lar e na fábrica), a que as mulheres trabalhadoras estavam submetidas. Desta maneira, além do sufrágio universal, o movimento das socialistas lutava por bandeiras sociais, tais como aumentos de salários para todos, igualdade salarial com os homens, licença-maternidade, creches para os filhos das trabalhadoras, igualdade de direitos no casamento, direito de divórcio, assistência pública e gratuita à saúde, escolas públicas gratuitas, refeitórios e lavanderias populares etc. propostas conectadas ao programa de transformação socialista de seus países (TRINDADE, 2011).

De acordo com Mies (1993a) a ciência moderna e os “dispositivos mecânicos” não seriam desenvolvimentos possíveis sem a aplicação dos mesmos princípios de exploração e subordinação contra as colônias e as suas populações. As populações da África, da Ásia e da América foram tratadas tal como a natureza e a mulher na Europa: como “selvagens”. Sem a riqueza que fora roubada das colônias, nem a moderna ciência nem o capitalismo europeu se teriam erguido entre os séculos XVII e XIX. A violência e a força constituem o fundamento invisível sobre o qual é edificada a ciência moderna. Daí a violência contra a natureza, entendida como mulher, e a violência contra a mulher nos seus *pogroms* às bruxas.

A equidade de gênero demanda um direito que vai além de uma melhor distribuição dos postos e lugares que o homem ganhou na sociedade. A política da diferença leva a indagar, além do essencialismo, a forma como, na divisão dos sexos, o enigma do gênero e do erotismo se configura, como se constitui o caráter simbólico do ser humano onde se inscreve a ordem do desejo, que marca sempre o problema da justiça humana e da dominação. Além dos direitos à igualdade diante da diferença dos sexos, além da divisão (natural/simbólica) dos seres humanos coisificados através de sua distribuição em gêneros (neutro/feminino/masculino), designados pela diferença entre o “a” e o “o”, o gênero se inscreve na ordem do erotismo, como questão que corresponde ao ser, e ao direito ao ser (LEFF, 2006). “A reivindicação ecofeminista procura recuperar, para homens e mulheres, o sentido de uma feminilidade perdida ao equiparar-se e igualar-se ao homem dentro dos códigos da razão que separam e dominam o homem, a mulher, a cultura e a natureza” (LEFF, 2006, p. 331).

A condição de gênero, em parte, derivada do fato de abrigar no próprio corpo a reprodução da espécie, torna-se um fardo enorme quando recai individualmente sobre a mulher. O fenômeno da maternidade precoce vem agravando a responsabilidade das mulheres. Esse fenômeno está ligado à banalização da sexualidade, com a sensualização precoce da infância, e ao fato de a casa e/ou a escola não ser mais o *locus* privilegiado de conformação da subjetividade.

É um espaço público cada vez mais subordinado à lógica privada de mercado que se faz presente na formação subjetiva, estimulando o individualismo, como se vê nos *outdoors*, nos meios de comunicação de massa e nos *shopping centers*. A feminização das responsabilidades (e da pobreza) torna a vida dramática, num quadro cultural de machismo, onde as mulheres recebem salários inferiores aos dos homens; onde o trabalho doméstico não tem garantia de direitos e não é reconhecido por todo o significado que comporta para a reprodução geral da sociedade. A questão de gênero coloca desta maneira a necessidade de repensar as relações sociedade-natureza, não apenas com a natureza externa à sociedade, mas, também, com a natureza inscrita na espécie humana enquanto diferença biológica de macho e fêmea, colocando o desafio de reinventar, pela política e pela cultura, novas relações entre o masculino e o feminino (PORTO-GONÇALVES, 2013).

O estigma possui duas dimensões: uma objetiva (um uso, um sinal, a origem, a doença, a embriaguez, o sexo, a cor da pele, a nacionalidade, a pobreza, a religião, a orientação sexual, a deficiência mental ou física etc.) e uma subjetiva (a atribuição negativa ou ruim que se faz a estes estados). A derivação de regras para os estigmatizados funciona de maneira a prejudicar-lhes a vida cotidiana e a tornar enfraquecido o convívio humano, pois os supostos “normais” saem também lesionados da relação. São falsas regras e que não possuem nexos com a realidade. As marcas das mulheres geram para elas tratamentos distintos do homem médio, uma vez que são decorrências naturais de regras práticas criadas para elas. Como não são regras admitidas juridicamente, mas existentes, constituem metarregras associadas aos estigmas. Os estigmas atuam como regras de discriminação, uma vez que indissociáveis delas (BACILA, 2015).

Se as mulheres e os homens começarem a entender a relação sexual física como uma interação amorosa e carinhosa consigo próprio, com a natureza e com os seus parceiros, este relacionamento levaria a uma nova compreensão da sexualidade – não como uma conduta agressiva e egoísta, mas como uma faculdade humana de ligação a nós mesmos, uns aos outros, à Terra e a todos os seus habitantes. É essencial o desenvolvimento desta nova ecologia sexual e reprodutiva, se as mulheres tiverem a possibilidade de manter a sua dignidade humana; é mais importante para os homens que, na sociedade patriarcal e militarista, são ensinados a identificar

a sua sexualidade com a agressão. Esta que é dirigida não apenas contra os seus parceiros sexuais, mas também contra si mesmos. Este novo entendimento de sexualidade não patriarcal só se pode desenvolver com alterações na divisão sexual da economia, da política e do trabalho. Apenas quando os homens começarem a partilhar seriamente o cuidado das crianças, dos fracos, da natureza e dos velhos, quando reconhecerem que o trabalho de subsistência que preserva a vida é mais importante que o trabalho para o dinheiro, serão capazes de desenvolver uma relação responsável, carinhosa e erótica com os seus parceiros, sejam eles mulheres ou homens (MIES; SHIVA, 1993).

Ocorre que o pensamento ocidental hegemônico é regido pela máxima cartesiana que, de acordo com Louw (1998), compreende o ser humano como ser isolado da comunidade em que vive, ou seja, o indivíduo cartesiano existe a priori separadamente e independentemente do restante da comunidade e da sociedade, o indivíduo seria concebido assim sem a necessidade de o outro ser concebido. O *Ubuntu* (concepção política, filosófica e humana de resistência à opressão e ao *Apartheid* na África do Sul) contradiz a concepção cartesiana do indivíduo e contribui para o respeito às particularidades, individualidades e historicidades do outro, pois para tal concepção do ser humano os indivíduos existem apenas nas suas relações com os outros e como tais relações mudam também mudam as características individuais. Assim, para o *Ubuntu* “uma pessoa é uma pessoa através das demais pessoas”.

A compreensão da dignidade da pessoa humana e de seus direitos, historicamente, tem sido fruto do sofrimento moral e da dor física. Os homens recuam, horrorizados, a cada grande surto de violência, à vista da ignomínia que se abre diante de seus olhos: o remorso pelas torturas, pelos massacres coletivos, pelas mutilações em massa e pelas explorações alvitantes faz nascer nas consciências, então purificadas, a exigência de regras novas que estejam aptas a garantir uma vida mais digna para todos (COMPARATO, 2010).

A despeito dessas manifestações de hostilidade e intolerância para com os Diferentes serem recorrentes, a compreensão da igualdade antropológica dos povos foi aumentando gradativamente, ainda que ficando confinada aos segmentos artísticos, científicos, religiosos e intelectuais das respectivas sociedades (KEINERT, 2012). O termo dignidade aponta para dois aspectos análogos, mas distintos: aquele que é dirigido à vida das pessoas, ao direito e à possibilidade que têm as pessoas de viver uma vida digna; e outro que é inerente à pessoa, pelo simples fato de ser/nascer pessoa humana (NUNES, 2010).

Para Comparato (2006), em sua totalidade, os direitos humanos – direitos civis e políticos, direitos econômicos, sociais e culturais, direitos dos povos, bem como os direitos de toda a humanidade (como o direito ao meio ambiente sadio) - representam a cristalização do

princípio, supremo, da dignidade da pessoa humana. Neste mesmo sentido, para Guerra (2013, p. 41) “[...] os direitos da pessoa humana [...] têm por escopo resguardar a dignidade e condições de vida minimamente adequadas do indivíduo, bem como proibir excessos que porventura sejam cometidos por parte do Estado ou de particulares”.

O significado ético-jurídico da dignidade da pessoa humana compreende todo o catálogo aberto dos direitos humanos, em sua permanente interação dialética e indivisibilidade, abarcando valores que preponderam e se contradizem dependendo das singularidades culturais de cada grupo social e do momento histórico, tais como os direitos de primeira geração – vida, propriedade, igualdade, liberdade –, segunda geração – educação, saúde, moradia, trabalho, assistência social –, terceira geração – preservação do patrimônio histórico, cultural e artístico, proteção ao meio ambiente – e de quarta geração – paz, tutela em face da biotecnologia, direitos de minorias, proteção perante a globalização econômica – (SOARES, 2010).

Direitos do homem, direitos humanos e direitos fundamentais são coisas distintas. Embora haja muita confusão na utilização desses termos, não é conveniente os utilizarmos como sinônimos, uma vez que cada um remete a realidades jurídicas distintas. Nesse sentido, Marmelstein (2011) apresenta uma importante classificação para as expressões acima citadas, compatível com o texto constitucional brasileiro.

Os direitos do homem são valores ético-políticos ainda não positivados, mas que se encontram presentes em textos sagrados, obras literárias, discursos políticos, por exemplo. Os direitos humanos são os valores que foram positivados na esfera do direito internacional e estão presentes em tratados internacionais, pactos e convenções. E direitos fundamentais são os direitos do homem positivados no direito interno, presentes na Constituição Federal de 1988, em leis e em tratados internalizados (MARMELESTEIN, 2011).

No mesmo sentido, Guerra (2014) aponta que os direitos fundamentais são os que gozam de proteção especial nas Constituições dos Estados de Direito, sendo provenientes do amadurecimento da sociedade no que diz respeito à proteção de tais direitos. Já os direitos humanos são os direitos positivados nos documentos internacionais, representando exigências básicas relacionadas à dignidade, liberdade e igualdade da pessoa que não alcançaram um estatuto jurídico positivo.

É na realidade social que os direitos irão se expressar como direitos ou como privilégios das minorias dominantes. Assim, para além do reconhecimento oficial por parte do Estado brasileiro, o fundamento último dos direitos humanos deve ser sempre a dignidade humana, presente na consciência coletiva. Nessa linha de raciocínio, Movimentos sociais, inclusive, as mulheres feministas negras presentes no movimento *Hip Hop*, devem ter voz presente e ativa

na promoção de políticas públicas voltadas à defesa e à promoção dos direitos humanos nas cidades brasileiras, inclusive na cidade do Recife.

O reconhecimento dos direitos humanos pela autoridade política competente dá mais segurança às relações sociais, exercendo ainda uma função pedagógica na comunidade, fazendo prevalecer os grandes valores éticos, que tardariam a se impor na vida coletiva sem esse reconhecimento. Porém, nada assegura que falsos direitos humanos – privilégios das minorias dominantes – não sejam inseridos na Constituição, ou em convenções internacionais, sob a denominação de direitos fundamentais. É necessário buscar o fundamento para a vigência dos direitos humanos para além da organização do Estado. Em última instância, tal fundamento só pode ser a consciência ética coletiva, a convicção de que a dignidade da condição humana exige o respeito a certos valores e bens em quaisquer circunstâncias, ainda que não reconhecidos no ordenamento estatal ou em documentos internacionais (COMPARATO, 2010).

Porém, o reconhecimento da igual dignidade da mulher, em relação ao homem, não foi conquista longínqua. As Declarações internacionais que tratam dos direitos humanos das mulheres são textos recentes, que começam a surgir, no âmbito das Nações Unidas, apenas no final da década de 1970; muito embora as mulheres tenham assumido papéis decisivos nas lutas contra o escravismo, contra o racismo, contra o sexismo, bem como atuaram decisivamente em diversas guerras (como a primeira e a segunda guerra mundial), bem como durante as revoluções francesa, mexicana e russa. Neste sentido, o reconhecimento da igual dignidade das mulheres surge tardiamente na história dos direitos humanos, tendo tais direitos muito que avançar neste âmbito, para que essa igual dignidade possa, enfim, tornar-se realidade materializada na vida de todas as mulheres, sejam elas negras, trabalhadoras, moradoras de favelas, ou quaisquer que sejam as suas condições.

A desigualdade entre homens e mulheres é um traço marcante e presente na maior parte das sociedades, senão em todas. Essa desigualdade, na maior parte da história, não foi nem escamoteada nem camuflada; mas foi assumida como um reflexo da natureza diferenciada dos dois sexos e necessária para o progresso e a sobrevivência da espécie. O pensamento feminista, ao recusar essa compreensão e denunciar a situação das mulheres como efeito dos padrões de opressão, caminhou para uma crítica ampla do mundo social, que impede a ação autônoma de muitos de seus integrantes e reproduz assimetrias (MIGUEL, 2014a). As mulheres querem ser cidadãs, mas a ideia de cidadania foi construída tendo como base a posição do homem (em particular, do homem branco e proprietário) numa sociedade marcada por desigualdades de raça, de classe e de gênero (MIGUEL, 2014b).

Na Revolução Francesa, as mulheres foram, essencialmente, ativas como representantes de sua classe, e não do seu sexo. Elas protestaram, marcharam, alistaram-se no exército e formaram clubes de mulheres, mas não como feministas, com um programa claro para os direitos das mulheres. A Revolução Francesa, em última instância, conquistou pouco para as mulheres, de forma geral, e muito menos ainda para as mulheres pobres (GOLDMAN, 2014).

Ainda durante a segunda metade do século XIX, a natureza das diferenças entre a mulher na nova situação de dependência econômica e na sua antiga situação de inferioridade não eram muito grandes. Na construção social acerca do sexo feminino e na economia, o homem era o sexo dominante, as mulheres eram seres humanos de segunda classe, pois elas não tinham direitos de cidadania, não podendo intitulá-las até mesmo como cidadãs de segunda classe (HOBSBAWM, 1989).

De maneira irônica, a noção de direitos humanos abriu, inadvertidamente, a porta para formas mais virulentas de racismo, antissemitismo e sexismo. As afirmações gerais sobre a igualdade natural de toda a humanidade suscitavam asserções globais acerca da diferença natural, produzindo um opositor aos direitos humanos, ainda mais sinistro e poderoso do que os tradicionalistas. As novas formas de antissemitismo, racismo e sexismo ofereciam explicações para as diferenças naturais baseadas em características biológicas. Os judeus não eram apenas os assassinos de Jesus, mas a sua inferioridade inerente ameaçava macular, por meio da miscigenação, a pureza dos brancos. Os negros já não eram inferiores por serem escravos, pois mesmo quando a abolição da escravatura avançou pelo mundo, o racismo se tornou mais venenoso. As mulheres, por sua vez, não eram simplesmente menos racionais que os homens, por serem menos educadas, mas a sua biologia as destinava à vida doméstica e privada, tornando-as inadequadas para as profissões, os negócios e a política. Nessas novas doutrinas biológicas, as mudanças no meio ambiente ou a educação jamais poderiam alterar as estruturas hierárquicas inerentes à natureza humana (HUNT, 2009).

As promessas de igualdade, liberdade e autodeterminação individual, os grandes valores da Revolução Francesa, pronunciados como direitos universais e destinados às mulheres, acabam por ser traídos por muitas mulheres, pois todos estes direitos dependem da posse do dinheiro e da propriedade. A igualdade é a do dinheiro. A liberdade é a dos que detêm o dinheiro. A autodeterminação é a liberdade de escolha no supermercado. Num sistema mundial baseado na exploração, algumas mulheres são mais iguais que outras (MIES, 1993b).

A Declaração de 1789, da França, declarava os direitos do homem, entendido, exclusivamente, como gênero masculino, e o único direito que era considerado inviolável e sagrado era a propriedade privada (TRINDADE, 2011). Daí o seu caráter classista e sexista;

sexista, senão por positivar uma desigualdade formal entre os sexos, mas por omitir-se da proteção às diferenças de gênero.

A partir da Declaração Universal de 1948, começa o desenvolvimento do Direito Internacional dos Direitos Humanos, mediante a adoção de tratados internacionais que visam à proteção dos direitos fundamentais. No âmbito das Nações Unidas, forma-se o sistema global de proteção dos direitos humanos, coexistindo dentro dele os sistemas especial e geral de proteção dos direitos humanos, como sistemas de proteção que se complementam (PIOVESAN, 2014).

O sistema de geral de proteção (como os pactos internacionais de direitos econômicos, sociais e culturais e de direitos civis e políticos de 1966) tem por sujeito toda e qualquer pessoa, concebida em sua generalidade e abstração. Já o sistema especial de proteção (convenções internacionais que buscam responder a determinadas violações de direitos humanos, como a discriminação contra a mulher, a discriminação racial, a violação dos direitos da criança, etc.) realçou a especificação do sujeito de direito, assim o sujeito passa a ser visto em sua concreticidade e especificidade (ex.: protegem-se as crianças, as mulheres, os grupos étnicos minoritários etc.) (PIOVESAN, 2014).

A Década da Mulher, das Nações Unidas, estava baseada no pressuposto de que a posição econômica das mulheres decorreria de uma difusão e expansão do processo de desenvolvimento. No entanto, no final da Década, ficou claro que o problema era o próprio desenvolvimento. O subdesenvolvimento cada vez maior das mulheres não era devido à participação inadequada e insuficiente no desenvolvimento; mas, devia-se mais a uma participação, forçada e assimétrica, na qual eram excluídas dos benefícios e suportavam os custos. Porém, o papel da mulher no abastecimento do sustento e na regeneração da vida humana tem significado que o impacto negativo sobre as crianças tem sido amplificado pelo impacto destrutivo do atual modelo de crescimento econômico sobre as mulheres (SHIVA, 1993).

A cultura ocidental, moderna, e a ética que ela engendra tem sido masculina e com poucas possibilidades de inclusão da mulher. Ao criticar a ideia de uma natureza humana abstrata e de uma prática moral de inspiração patriarcal, a pós-modernidade coloca-se na contramão dessa tendência. Vive-se, hodiernamente, um momento em que o modelo social cartesiano está sendo colocado em questão, juntamente com muitas formas de desigualdade social. Neste processo, o movimento feminista tem sido importante, ao reformular e repensar as relações de gênero, facilitando a mulheres e homens vivenciar valores mais democráticos. Também procura romper com a separação entre o emocional e o racional, que tem servido para

dar identidade às pessoas e estabelecer possibilidades e limites, investindo em parâmetros em que a lógica seja a do equilíbrio e da inclusão. Pois, é sabido que as desigualdades baseiam-se em estereótipos e preconceitos culturais, que são necessários à manutenção dos interesses da sociedade capitalista (PASSOS, 2014).

As epistemologias feministas desafiaram o modelo de ciência “ocidental” e a “modernidade” (como um modelo a ser seguido por todos aqueles que vinham “atrás da tradição”). Elas partiram do pressuposto de que a epistemologia hegemônica ou dominante é masculina, muito embora o nome usado não seja esse, mas o de ciência objetiva e neutra e de conhecimento desinteressado, realçando assim a política sexual do conhecimento. Tais epistemologias têm sido enquadradas por um paradigma patriarcal dominante, a partir do qual a ciência moderna foi construída. A epistemologia masculina tornou invisíveis, ainda, outras perspectivas de compreensão e outros tipos de conhecimento que estão emergindo sob o rótulo de epistemologias feministas. As epistemologias feministas contribuíram ainda para desalojar o mito de que a ciência estaria vacinada e purificada contra a infecção da sexualidade e da diferença sexual (MIGNOLO, 2004).

É nesse contexto que foi aprovada, em 1979, a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, que possui o objetivo de erradicar a discriminação contra a mulher e as suas causas, bem como estimular estratégias de promoção da igualdade. Reconhece que às políticas públicas devem ser aliadas as vertentes legais repressivo-punitivas e positivo-promocionais (PIOVESAN, 2014).

A mudança de paradigma que se começa a vislumbrar tem grande dívida com o movimento feminista (PASSOS, 2014). Hall (2015) aponta que o feminismo teve uma relação direta com o descentramento conceitual do sujeito sociológico e cartesiano:

- Questionando a distinção clássica entre o “público” e o “privado”, o “dentro” e o “fora”. “O pessoal é político” era o *slogan* do feminismo;
- Trazendo para a contestação política novas arenas da vida social: a sexualidade, a família, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, o trabalho doméstico, etc.;
- Enfatizando, como questão social e política, a forma segundo a qual somos produzidos e formados como sujeitos genéricos. Politizou a identidade, a subjetividade e o processo de identificação (mães/pais, filhos/filhas, homens/mulheres);
- Tendo começado como um movimento que contesta a posição social das mulheres, expandiu-se para incluir a formação das identidades de gênero e sexuais;

- Questionando a noção de que as mulheres e os homens eram parte de uma mesma identidade – a “humanidade” –, substituindo-a pela diferença sexual.

Atualmente, a população brasileira é predominantemente urbana. Dessa forma, pensar os direitos humanos significa pensar, também, mas não apenas, as condições materiais de vida nas cidades brasileiras. Significa pensar também acerca de como a localização e a circulação espacial de um indivíduo representa um maior ou menor acesso à cidadania, ou seja, menor ou maior acesso aos bens e serviços públicos (direitos humanos) sem os quais a vida não pode ser plenamente compatível com a dignidade humana.

### 2.2.2 Direito à cidade e racismo

Partindo do ponto de vista do capital, não é recente a ideia que aponta que “não há alternativa” ao capitalismo. Uma longa tradição, que teve seu ápice em Hegel, em sua “Filosofia do Direito”, compartilha esta crença. Hegel já decretara o capitalismo como o “fim da história”, que na década de 1990 seria também reafirmado por Fukuyama. Margaret Thatcher, nos anos 1970, afirmou que “não há alternativa”. Stalin, na década de 1950, propôs uma espécie de “socialismo de mercado”, que nada mais era do que a restauração do capitalismo sob a hegemonia do Estado pós-capitalista soviético, que se demonstrou incapaz de superar o capital. Por fim, Gorbachev, após declarar que “não há alternativa”, estabeleceu, de forma desastrosa, através de decretos, que garantiram a restauração da propriedade privada, o “socialismo de mercado”, na União Soviética, em 1989 (MÉSZÁROS, 2011).

Contemporâneo deste processo, durante o período de transição do modelo de acumulação fordista para o modelo de acumulação flexível, entre as décadas de 1970 e 1980, tem se imposto a fragilização do trabalho diante do capital, representada pela flexibilização dos contratos, o enfraquecimento das formas de organização coletiva da classe trabalhadora – como os sindicatos – etc. (HARVEY, 2012a).

Desde a década de 1970, tem se materializado o esgotamento da democracia social, amplamente criticada, por Karl Marx, desde os últimos anos da década de 1870, em sua “Crítica do Programa de Gotha”<sup>3</sup>. Porém, devido às necessidades e às conveniências do processo de

---

<sup>3</sup> É possível encontrar críticas de Karl Marx ao modelo da social-democracia já no “Manifesto Comunista” e no “O 18 de Brumário de Luís Bonaparte”.

expansão do capital, durante o século XX, a democracia social – amparada por políticas keynesianas, fundadas no *Welfare State*, este que só se tornou viável via o desenvolvimento do complexo industrial-militar – foi amplamente difundida pelo mundo ocidental, durante o período posterior à Segunda Guerra Mundial, até meados da década de 1970. A partir de então, o discurso neoliberal passa a ser o protagonista da reestruturação pela qual tem passado o capitalismo desde a crise estrutural que o afeta desde os anos 1970, caracterizada pela ativação dos seus limites estruturais (MÉSZÁROS, 2011).

Na era atual, o ideal dos direitos humanos tem movimentado os debates políticos e éticos. Uma enorme quantidade de energia tem sido investida no sentido de promover esses direitos e seu significado para a construção de um mundo melhor. Porém, a maior parte dos conceitos que circulam não desafiam fundamentalmente as lógicas das hegemonias dos mercados liberal e neoliberal ou os modelos dominantes da ação estatal ou da sua legalidade. Sobretudo, vive-se em um mundo no qual os direitos à taxa de lucro e à propriedade privada triunfam sobre todas as outras noções de direitos (HARVEY, 2008).

A “preocupação” neoliberal com os indivíduos põe em segundo plano toda a preocupação, própria das democracias sociais, com a democracia, a igualdade e as solidariedades sociais. Os tribunais são moldados para atuar na defesa dos interesses das classes dominantes, favorecendo assim os direitos de taxa de lucro e de propriedade privada em detrimento dos direitos à justiça social e à igualdade. Viver sob o neoliberalismo significa submeter-se a um conjunto de direitos necessários à acumulação do capital. Os direitos inalienáveis à taxa de lucro e à propriedade privada se sobrepõem a quaisquer outras concepções possíveis de direitos, também, inalienáveis (HARVEY, 2012).

O recuo do Estado de bem-estar social tem sido desastroso para o trabalho e um segmento cada vez maior da população mundial (e brasileira), porém benéfico a um tipo de acumulação parasitária de dinheiro, sem produção de riqueza. Trata-se da promoção do bem-estar das instituições financeiras às custas do bem-estar social.

A urbanização é um fenômeno de classe, uma vez que a mais-valia extraída de alguém e de algum lugar tem o controle sobre o seu uso limitado às mãos dos capitalistas. Neste contexto, o capitalismo necessita da urbanização para absorver os produtos excedentes que ele mesmo produz, pois a mesma funciona como uma forma de combater as crises de acumulação do capital (HARVEY, 2013).

No capitalismo, a provisão de habitacional mudou de uma situação na qual era predominante a busca de valores de uso para uma em que os valores de troca prevalecem. O valor de uso da moradia se tornou cada vez mais uma forma de poupança e um instrumento de

especulação, tanto para consumidores, quanto para financiadores, construtores, analistas de crédito, advogados, corretores de imóveis, corretores de seguro etc., que pretendem lucrar com as condições de expansão do mercado da habitação. A provisão de valores de uso adequados das habitações para a massa da população tem se tornado cada vez mais refém dessa concepção do valor de troca. A provisão de moradia adequada, e a preço acessível para um segmento cada vez maior da população, tem sofrido consequências desastrosas (HARVEY, 2016).

Na década de 1970, com o início da imposição do “consenso neoliberal”, segundo o qual o Estado deveria eximir-se da obrigação de provisão pública de educação, saúde, transporte, habitação, abastecimento (energia, água e infraestrutura), essas áreas foram abertas à primazia do valor de troca e à acumulação de capital privado (HARVEY, 2016). Assim,

A mesma coisa acontece na saúde e na educação (em particular, no ensino superior), à medida que as considerações do valor de troca predominam cada vez mais sobre os aspectos do valor de uso na vida social. A história que ouvimos por toda parte, das salas de aula a praticamente todos os meios de comunicação, é que a maneira mais barata, eficiente e adequada de obter valores de uso é libertando o espírito animal do empreendedor, faminto de lucro, que o incita a participar do sistema de mercado. Por isso, muitos valores de uso que antes eram distribuídos gratuitamente pelo Estado foram privatizados e mercantilizados: moradia, educação, saúde e serviços públicos seguiram nessa direção em muitos países. O Banco Mundial insiste que essa deve ser a regra geral. Mas tal sistema funciona para os empreendedores, que costumam obter grandes lucros, e para os ricos, mas penaliza praticamente todo o resto da população, a ponto de gerar entre 4 e 6 milhões de execuções hipotecárias nos Estados Unidos (e muitas outras na Espanha e em outros países). A escolha política é entre um sistema mercantilizado, que serve muito bem aos ricos, e um sistema voltado para a produção e a provisão democrática de valores de uso para todos, sem qualquer mediação do mercado (HARVEY, 2016, p. 34).

Segundo o IBGE (ano), no Brasil, são 6.052.000 imóveis desocupados. Praticamente, o mesmo número de famílias sem moradia. Eles estão servindo à especulação imobiliária, esperando por alguma Parceria Público-Privada ou operação urbana que lhes agregue valor através do investimento público (BOULOS, 2015). A propriedade que os imóveis têm de se valorizarem (a especulação imobiliária) está na base da carência habitacional e da segregação espacial. Em torno da apropriação da renda imobiliária é travada uma luta no contexto urbano (MARICATO, 1997). Assim,

Fazendo um raciocínio muito esquemático, de um lado estão os usuários da cidade, os trabalhadores, aqueles que querem da cidade condições para tocar a vida: moradia, transporte, lazer, vida comunitária, etc. Esses vêem a cidade como valor de uso. Do outro lado estão aqueles para quem a cidade é fonte de lucro, mercadoria, objeto de extração de ganhos. Esses encaram a cidade como valor de troca. A luta que se trava na cidade pela apropriação da renda imobiliária é a própria expressão da luta de classes em torno do espaço construído (MARICATO, 1997, p. 44).

Nos países capitalistas periféricos, a invisibilidade da política urbana é histórica. Nesses países, a habitação dos trabalhadores não é problema para o capital e, inúmeras vezes, não tem sido para o Estado. Os bairros de moradia dos trabalhadores são construídos por eles mesmos, nos seus horários de descanso, e as favelas constituem parte da reprodução da força de trabalho formal. Foi assim durante o processo de industrialização via substituição de importações e é assim nos dias atuais, nas cidades “globais”. As favelas, pois, integram as cidades de países como o Brasil (MARICATO, 2015).

A principal realização da neoliberalização foi redistribuir, em vez de criar riqueza e renda. Tal redistribuição se deu via “acumulação por espoliação”, caracterizada pela: (a) privatização e mercadificação de ativos públicos, incluindo-se a habitação social; (b) a financialização, via desregulamentação do sistema financeiro, que se tornara, então, um dos principais centros da atividade redistributiva; (c) a administração e manipulação de crises como uma sofisticada arte de redistribuição de riqueza de países pobres para países ricos; (d) redistribuição via Estado, que passa a reverter o fluxo que vai das classes altas para as baixas, prática que esteve presente na era do liberalismo embutido (HARVEY, 2012b).

A adoção das concepções e diretrizes neoliberais que reconfiguraram as relações entre Estado, capital e sociedade a partir da década de 1990 teve profundas repercussões acerca do papel e do lugar da cidade no processo de acumulação. Sob o consenso keynesiano, a cidade deveria ser regida por necessidades mais gerais de circulação e acumulação do capital, cabendo ao planejamento a tarefa de funcionalização e racionalização espacial, colocando o zoneamento e os planos diretores em primeiro lugar. Atualmente, sob o Consenso de Washington, a cidade passa a ser vista como espaço da valorização e financeirização do capital. As cidades e os territórios, concebidos como empresas em concorrência umas com as outras pela atração de capitais, passam a se oferecer no mercado global entregando a capitais cada vez mais móveis recursos públicos, tais como: terras, subsídios e isenções (VAINER, 2013).

O neoliberalismo busca utilizar a aura de simpatia que envolve a noção de “reforma” a seu favor. A palavra “reforma” sempre foi ligada às lutas dos subalternos para transformação da sociedade, assumindo uma conotação progressista, e até mesmo de esquerda, na linguagem política. As medidas neoliberais são apresentadas como “reformas”, como algo progressista, em face do “estatismo”, que estaria condenado à lixeira, tanto na sua versão social democrata como naquela comunista. O que antes da onda neoliberal significava ampliação dos direitos, controle e limitação do mercado, proteção social etc., significa agora restrições, cortes, supressão desse controle e desses direitos (COUTINHO, 2010).

Na era neoliberal, a gestão urbana passa a ser concebida cada vez mais como uma entidade empreendedora, em vez de administrativa ou de social democracia. A competição por capitais de investimento, entre os centros urbanos, transformou o governo em governança urbana através de parcerias público-privadas. Os negócios da cidade passaram a ser realizados, de maneira crescente, por trás de portas fechadas e houve uma redução do conteúdo representacional e democrático da governança local (HARVEY, 2012b). O que torna as condições de vida nas cidades cada vez mais duras, para a classe trabalhadora, pois conforme Maricato (2015, p. 22):

Transporte coletivo, infraestrutura e equipamentos sociais são necessidades que, apesar do fim do *Welfare State* ou apesar da tendência à privatização dos serviços públicos após a década de 1980, ainda permanecem como questões cruciais da luta social nos países periféricos ou centrais da atualidade. Diferentemente da chamada reprodução simples da força de trabalho, a reprodução ampliada não depende apenas do salário – ou, em termos mais precisos, da taxa de salário –, mas também das políticas públicas, parte das quais são especificamente urbanas, como se estas constituíssem um salário indireto. Um aumento de salário pode ser absorvido pelo alto custo do transporte ou da moradia, por exemplo.

Para Camargos (2015, p. 116): “A política governamental da década de 1990 iria, supostamente, acertar os ponteiros nacionais com o relógio que regia a vida mundial por meio de propostas que selaram a adesão ao neoliberalismo”. Neste sentido,

O Brasil entrava definitivamente na órbita neoliberal, e essa nova orientação política e ideológica marcou uma reestruturação da hegemonia burguesa nas esferas sociais como um todo (econômica, política e cultural), culminando com a reforma do Estado capitalista no país. Tal reforma criou as condições para um novo ciclo de acumulação – sobretudo no que se relacionava ao mercado financeiro -, que aumentou ainda mais as disparidades econômico-sociais. Além disso, ela contribuiu para gerar um elevado índice de desemprego, a precarização e flexibilização negativa das atividades profissionais e o aprofundamento da agonia das classes populares, que eram constantemente golpeadas nas suas conquistas, costumes e dinâmica de vida (CAMARGOS, 2015, p. 117).

De acordo com Antunes (2011, p. 139):

[...] na viragem dos anos 1980 para os 1990, começaram a despontar as tendências econômicas, políticas e ideológicas responsáveis pela inserção do sindicalismo brasileiro na onda regressiva e de recuo na luta entre as classes, o que foi resultado tanto da reestruturação produtiva do capital em curso em escala global, que foi introduzida de modo intenso no Brasil na década de 1990, quanto da emergência da pragmática neoliberal que, com a eleição de Fernando Collor de Mello (1990-1992), passou a exigir do Brasil mudanças significativas, segundo o receituário propugnado pelo Consenso de Washington.

A despeito do caráter produtivo de parte da atividade imobiliária, o investimento neste setor não significa um caminho para a “desfinanceirização” da economia e nem mesmo um alívio para a crise que atinge de maneira mais sensível os segmentos produtivos. Ao contrário, tal atividade subordina o processo de produção (o espaço urbano e a cidade) aos imperativos da lógica financeira. Com o fortalecimento dos vínculos entre o mercado de capitais e a construção, a temporalidade que se impõe à construção é cada vez mais a dos mercados financeiros e, assim, os materiais, os projetos, os lugares passam a ser parte de estratégias concebidas para atender aos anseios de uma demanda que não é representativa do uso ou do consumo. Com os *IPOs* (Ofertas Públicas Iniciais) das grandes incorporadoras o ciclo é fechado, o nexo entre o global e o local através do segmento mais ativo na produção do espaço urbano se completa (SANTOS, 2015). Assim,

São essas rendas, juros e lucros, extraídos na reprodução do espaço metropolitano que permitem a canalização e drenagem de mais-valias para o conjunto da economia articulada na escala mundial. Mesmo quando se considera a especificidade da metrópole como sendo a concentração de atividades, de possibilidades, de dispositivos e dinâmicas, de instrumentos e infraestruturas, o que faz com que efetivamente ela seja um lugar de negócios, é a reprodução do espaço urbano que se coloca como central para a compreensão do papel e da importância da metrópole atualmente. A cidade é um negócio! (SANTOS, 2015, p. 37).

Porém, conforme Santos (2012c) a ação política, em muitos casos, pode ser orientada, apenas para um interesse específico e particular, frequentemente, o da atividade hegemônica, no lugar. Sendo este, apenas, um primeiro momento. As atividades, complementares ou não, que possuem uma lógica diversa da atividade dominante, provocam, através das suas preocupações conflitantes, um debate que interessa ao conjunto da sociedade local. E o resultado é a busca de um sistema de reivindicações mais amplo, adaptado às contingências da existência comum, no espaço da horizontalidade.

Para legitimar as políticas neoliberais, em que o Estado de Bem-Estar Social, ou o pouco que se construiu em termos de direitos sociais, é desmontado, em países de capitalismo periférico, como o Brasil, culpabilizam-se, mais uma vez, os herdeiros das vítimas da escravidão pela condição que estruturalmente lhes é imposta. No espaço urbano, isso tem implicações diretas no discurso sobre a cidade.

Said (2007) fez em sua análise do orientalismo o desvelamento de como o “ocidente” construiu a imagem do “oriente” como o “outro”, que é símbolo da diferença e da desigualdade e inferioridade. Resgatando a análise de Said (2007), Angotti (2013) aponta que no interior de sociedades/países que se creem ocidentais, embora outrora colônias, há a reprodução de práticas “orientalistas”, direcionadas aos “outros”, construídos pelas relações de desigualdade e

opressão estabelecidas desde o período colonial. Assim sendo, identificou em diversas cidades latino-americanas o “orientalismo urbano”, que perpassa desde a formação eurocentrada dos planejadores urbanos até as práticas políticas e de repressão das populações urbanas, em especial os moradores de favelas, que são majoritariamente negros.

Muito embora as favelas façam parte do cotidiano de grande parcela da população brasileira, o planejamento urbano teórico e prático muito pouco se ocupa da realidade das favelas. Muito se compreende acerca da realidade europeia, mas pouco acerca da realidade das favelas que circundam as nossas universidades. E isso não é um ataque às universidades públicas, mas um reconhecimento da importância do seu papel, pois o pouco que se sabe é através da pesquisa científica, que no Brasil é produzida majoritariamente em suas universidades públicas.

Angotti (2013) identifica que as forças econômicas e políticas dominantes promovem a falácia urbana, ou seja, a noção de que o problema urbano tem a ver com a cidade e não com o sistema econômico e social capitalista. Porém, a falácia urbana possui raízes num complicado e intrincado sistema de pensamento, o orientalismo urbano, que apresenta uma imagem extremamente simplificada da complexa vida urbana e amplifica oportunisticamente os problemas para maximizar o controle dos poderosos sobre as pessoas e a terra. Tal processo sensacionaliza as favelas e objetifica as pessoas que lá trabalham e vivem, tornando-as mais vulneráveis ao desalojamento e à exploração. O orientalismo urbano cria o outro, que conforme Angotti (2013, p. 27, *tradução nossa*):

[...] é o morador de favelas, o pobre, o objeto e o pária visto do ponto de vista do cidadão urbano legitimado, habitante da cidade planejada e desenvolvida. O outro tem a pele negra e é uma mulher. O outro é uma pessoa indígena, um “primitivo”, subdesenvolvido, não educado e indisciplinado. O outro é sujo, insalubre e uma vítima de seus próprios comportamentos não civilizados. O outro é propenso à violência e ao terrorismo. Nas cidades de hoje, o outro deve ser temido, segregado e controlado. O planejamento urbano necessita organizar e civilizar o outro. O outro não tem valor duradouro e desaparecerá eventualmente como um resultado da inexorável marcha do “progresso”.

Diante das desigualdades sociais e o modelo de atuação do Estado brasileiro com relação aos setores mais vulneráveis da classe trabalhadora, o *rap* não se omitiu. Desde quando chegou às terras brasileiras, o ritmo e a poesia (*rap*) têm denunciado a situação em que se encontram as pessoas negras no país. E desde então o *rap* tem sido o dedo na ferida.

O *rap* tem a sua produção assentada no período em que o Brasil sofreu transformações acentuadas, a partir dos anos 1990, que culminaram na consolidação das práticas e das ideias de cunho neoliberal. Globalização, reestruturação produtiva e neoliberalismo são fenômenos

contemporâneos aos *rappers* e se vinculam à crise por que passam (e passaram) os modelos socioeconômicos baseados no mercado e que colocaram a corda em volta do pescoço de amplos setores sociais, e estes, que não gozavam de condições de vida desejáveis, foram afetados duramente, direta e indiretamente, com as transformações a eles impostas (CAMARGOS, 2015). Ao questionar a lógica neoliberal dos mercados atuais, o *rap* tem sido um movimento protagonista na reivindicação do direito à cidade, entendido aqui com o direito de ter acesso de forma igualitária aos direitos civis, políticos, econômicos, sociais, ambientais, informacionais e culturais, independentemente da localização da moradia (e da condição social) do cidadão e cidadã no espaço urbano.

A questão acerca de qual tipo de cidade se quer não pode estar divorciada de qual tipo de relações sociais, relações com a natureza, estilos de vida, tecnologias e valores estéticos são desejados. O direito à cidade é bem mais do que a liberdade individual de acesso aos recursos urbanos: é o direito de mudar a própria humanidade ao mudar a cidade. É muito mais um direito comum/coletivo que um direito individual, uma vez que essa transformação está subordinada ao exercício de um poder coletivo de dar uma nova forma ao processo de urbanização. A liberdade para refazer as cidades e a si própria/o é um dos direitos humanos mais negligenciados e mais preciosos (HARVEY, 2008).

Nas cidades brasileiras, historicamente racializadas, o espaço urbano é marcado pela segregação e discriminações que possuem uma estrutura fundada na ideia de “raça”. E, muito embora, a raça não exista enquanto realidade biológica, ela existe enquanto realidade social, pois é com base em preconceitos e discriminações que a população brasileira que mora em favelas, majoritariamente negra, é abandonada à própria sorte, sem políticas públicas sociais que atendam de forma adequada às suas necessidades de moradia, saneamento, infraestrutura, trabalho, saúde, cultura, lazer, educação, alimentação e justiça. Lélia Gonzales (1984) aponta para a existência de uma “divisão racial do espaço”.

A divisão do espaço urbano brasileiro marcada pela raça é uma estrutura social herdada do Brasil colônia escravocrata. Nunca as elites nacionais tiveram interesse em modificar essa estrutura que ainda hoje é funcional à preservação de sua riqueza. Na história da república brasileira, todos os avanços no sentido de conquistas sociais em termos de direitos e políticas sociais foram duramente construídos pela luta e organização de movimentos sociais. Sendo o ataque neoliberal a esses direitos mais uma ação orquestrada pela elite financeira, articulada com a política, a justiça e a grande mídia comercial. A contabilidade é extremamente simples, mas intrinsecamente perversa: quanto menos direitos sociais, maiores os lucros das grandes corporações e, por conseguinte, os rendimentos financeiros dos especuladores e rentistas.

Já para Renato Santos (2012, p. 38) “Sendo a ‘raça’, constructo social, princípio de classificação que ordena e regula comportamentos e relações sociais, ela tem vinculação direta com a geografia, visto que esta busca compreender dimensões espaciais das relações sociais”. A cisão entre grupos sociais estabelecida pelo racismo estrutura assim a territorialização do acesso e da negação dos direitos humanos mais fundamentais para a promoção da dignidade humana.

A forma como o Estado trata os moradores de favelas, sobretudo as pessoas negras, reforça os preconceitos e discriminações com base na noção (extremamente injusta e perversa) de que há desigualdade de dignidades, com base em classe, raça e gênero. Conforme bell hooks (2015) numa sociedade racista e patriarcal, não é surpreendente que mulheres e homens julguem o seu valor, o seu poder pessoal, através da sua habilidade para oprimir os outros.

O fardo da injustiça recai de forma mais perversa sobre as mulheres negras, que habitam as periferias das cidades brasileiras. O racismo estrutural e o patriarcado servem para manter os privilegiados anestesiados diante da barbárie urbana cotidiana, que mata, oprime e desvaloriza as vidas de pessoas negras. De acordo com Lélia Gonzales (1984, p. 231):

[...] é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, mãos brancas estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país).

O que é negado não pode ser objeto de políticas públicas. Portanto, a negação das questões de raça e gênero, em nome de uma generalização da noção de classe trabalhadora, contribui para a reprodução das desigualdades raciais e de gênero, nas cidades brasileiras. Para Vera Lúcia Benedito (2013) há uma presença significativa de mulheres negras morando em habitações coletivas e favelas, em condições de moradia precárias, o que torna surpreendente a ausência de estudos sobre a posição socioeconômica de mulheres a partir da linha de cor. Grande parte da literatura termina por equacionar situações de pobreza à dinâmica de classe.

Numa sociedade desigual, o acesso aos direitos e a sua violação estão especializados desigualmente. E quando se trata de uma cidade, como a do Recife, fruto de um processo violento de colonização, que ainda onde estrutura as relações sociais, não poderia ser diferente, já que nunca houve um poder popular que pudesse reverter as estruturas econômicas que perpetuam as relações de exploração e opressão no seu espaço. Conforme Fanon (2005) as

idades colonizadas apresentam duas zonas, são cidades partidas, onde a zona habitada pelos colonos não é complementar à zona habitada pelos colonizados. Tais zonas se opõem, não a serviço de uma unidade superior. Obedecem ao princípio de exclusão recíproca, pois regidas pela lógica aristotélica: um dos termos é demais, não havendo conciliação possível.

O contexto colonial tem como característica a dicotomia que ele inflige ao mundo. A fronteira é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. O mundo colonizado é assim um mundo partido em dois, onde o soldado ou o policial é o porta-voz do regime de opressão e do colono, sendo o interlocutor legítimo e institucionalizado do colonizado. Nas regiões colonizadas, o soldado e o policial, através de sua presença imediata, intervenções frequentes e diretas, mantêm contato com o colonizado, alertando-o com coronhadas para que fique quieto. O intermediário do poder usa uma linguagem de violência. Não alivia a opressão, nem se dá ao trabalho de disfarçar a dominação. Ele as expõe, manifestando-as com a consciência tranquila, das forças da ordem. Ele leva a violência para os cérebros e as casas dos colonizados (FANON, 2005).

No mundo “ocidental”, que é também um mundo compartimentado, colonial, a despeito de algumas conquistas sociais, pessoas negras são vitimizadas pelo racismo colonial. É o racismo colonial que molda as mentes e os corações de quem pensa o Estado e suas políticas públicas não como um instrumento de promoção de cidadania para todos os seus cidadãos, mas como um instrumento de controle e dominação dos que são eleitos pelo poder branco como os inimigos da sociedade. Tais pessoas passam a ter sua mobilidade física e social limitada sob a lógica de que quando as pessoas negras se movem além do que o racismo colonial lhes permite a branquitude perde um pouco de seu poder e privilégio. E a branquitude, enquanto símbolo de poder e privilégios exclusivos, não é compatível com a democracia, que representa acesso equitativo a direitos (o que vai de encontro à lógica do privilégio) e poder distribuído de forma justa entre os cidadãos.

Numa sociedade tão desigual, como é a brasileira, e numa cidade com tantas injustiças socioespaciais, como a do Recife, a presença do racismo, do patriarcado, da heteronormatividade, da questão geracional e da luta de classes, determinam socialmente o lugar que cada grupo social e indivíduo pode ocupar. Ao homem branco, heterossexual e proprietário se reservam os privilégios acessíveis, em sua maioria, apenas aos que estão em sua posição. Por sua vez, às mulheres negras são destinadas políticas sociais que atendem de forma insuficiente as suas necessidades, enquanto lhes negam direitos básicos, como moradia digna, saneamento básico, alimentação, trabalho, educação, lazer, justiça e cultura.

Em contextos marcados pela violência, repletos de violações de direitos humanos, os processos de (in)visibilidade ocultam formas de resistência que estão enclausuradas nas maneiras de pensar e agir, nas concepções que são inerentes ao viver da juventude. Muitos olhares, quando guiados por perspectivas fatalistas ou enganados pelas miragens que são produzidas e reproduzidas nos processos de (in)visibilidade, não conseguem visualizar os diversos processos de resistência que os jovens vivenciam em seu cotidiano (SCHERER, 2013). E, assim, o movimento *Hip Hop*, que agrega muitos jovens negros e periféricos não é amplamente divulgado nem na mídia, nem pela ciência.

Como não apenas a classe, mas também a cor da pele e o gênero determinam o acesso e ou violação dos direitos humanos mais fundamentais para que se possa viver uma vida digna, é óbvio que as ideias presentes nos discursos das mulheres feministas negras se apresentam totalmente divergentes dos discursos propostos pela classe dominante, majoritariamente, mas não exclusivamente, composta por homens brancos, heterossexuais e proprietários. Como apontam Marx e Engels (2007, p. 47): “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante”.

A dominação nunca se dá apenas pela força, por isso, a classe dominante precisa não apenas apresentar o seu discurso como universal e único possível, mas também invisibilizar e, quando possível, silenciar os discursos que divergem dos seus. A classe trabalhadora, dominada, sob o regime do capital, quando em luta por sua emancipação, precisa produzir discursos que se opõem ao discurso da classe dominante. Ou seja, há uma luta de classes em torno dos discursos e das correspondentes ideias que circulam na sociedade.

Embora o discurso possa parecer apenas “palavras”, a fala e a escrita desempenham um papel fundamental na reprodução do racismo. Elites corporativas, educacionais, acadêmicas, políticas, burocráticas e jornalísticas controlam dimensões e decisões cruciais da vida cotidiana de minorias: trabalho, moradia, saúde, bem-estar, residência, cultura, informação e conhecimento. Em grande parte, as elites exercem esse controle escrevendo ou falando, em aulas, em debates parlamentares e reuniões de gabinete, em notícias jornalísticas, em livros didáticos, na publicidade, em entrevistas de emprego, em *talk shows* ou filmes, entre muitas outras formas de discurso da elite (VAN DJIK, 2015).

O discurso está intimamente ligado ao poder, pois ele, historicamente, tem servido aos desígnios de colonizar e classificar populações inteiras, por parte dos agentes da supremacia branca capitalista patriarcal imperialista. Nesse sentido, silenciar e invisibilizar as lutas e

discursos das populações que se pretendia (e pretende) subjugar tem sido uma estratégia frequentemente utilizada para manutenção das desigualdades e opressões.

Em toda sociedade, a produção do discurso é simultaneamente selecionada, controlada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem a função de conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecer aleatório e esquivar sua temível e pesada materialidade. Na sociedade, há procedimentos de exclusão, sendo o mais evidente e familiar a interdição. Não se tem o direito de dizer tudo, não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, qualquer um não pode falar de qualquer coisa (FOUCAULT, 2014).

Silenciar e invisibilizar as mulheres feministas negras tem sido a estratégia utilizada desde a colonização pelas elites brancas para a manutenção de seu poder e a “legitimação” do seu direito de posse sobre as vidas e os corpos negros. E é aí que está a mais profunda violação dos direitos humanos e da dignidade humana: fazer com que o sujeito se perceba a si ou se comporte como objeto de outrem, como alguém que não possui a si mesmo, mas é possuído por outro. É a partir desse ideário de origem colonial que se perpetua até hoje o extermínio da juventude negra e periférica. Como se corpos negros existissem para servir aos desejos, fetiches e a vontade de acumulação de capital brancos.

Quanto à interseccionalidade de raça e gênero, a interdição imposta pelo “patriarcado supremacista branco imperialista capitalista”<sup>4</sup> às mulheres negras lhes nega o direito de exporem as suas ideias, bem como busca suprimir qualquer possibilidade de auto definição por parte delas. “A manutenção da invisibilidade das mulheres negras e de nossas ideias [...] tem sido crítica para a manutenção das injustiças sociais” (COLLINS, 2009, p. 5). É fundamental compreender como a supremacia branca busca invisibilizar o discurso das mulheres negras, que é base para a promoção de novas formas de fazer políticas públicas que atendam às suas demandas, em todo o mundo. E é óbvio que quando as mulheres negras apresentam as suas ideias e a partir delas definem a si mesmas e participam das decisões políticas sobre os seus destinos a justiça social avança. Por isso, “Uma razão chave pela qual as posições dos grupos oprimidos são suprimidas é que posições autodefinidas podem estimular resistência” (COLLINS, 2009, p. 33, tradução nossa).

Pensar a si mesma é um desafio fundamental a que mulheres feministas negras não têm renunciado e, a despeito da ausência de financiamento de qualquer espécie, têm se esforçado para fazer com que cada mais mulheres negras pensem a si mesmas por si mesmas, não como objeto de quem quer que seja, mas como sujeitos pensantes e capazes de mudar suas vidas e

---

<sup>4</sup> Essa expressão é utilizada por Bell Hooks (2015) para conceituar o sistema de opressão que estrutura as relações sociais.

tomar as rédeas de seu destino. E isso é tarefa fundamental numa sociedade que tenta lhes impor o racismo, o patriarcado e os piores salários, bem como o capitalismo que as explora, como algo “natural” em suas vidas. Antes de reivindicar os seus direitos, qualquer pessoa precisa se entender como sujeito de direitos e como capaz de reivindicar ainda a sua dignidade humana. Por isso, pensar em autoestima, amor-próprio, autoafirmação e felicidade em contextos de expropriação de direitos e dignidade é fundamental para que se lute por políticas públicas sociais que promovam os direitos das pessoas negras.

As políticas de raça e racismo marcam a capacidade das pessoas negras de criar o amor-próprio enraizado numa autoestima saudável, algumas vezes de uma forma brutal e absoluta. Ainda assim, muitas dessas pessoas criam uma autoestima saudável num mundo onde o racismo e a supremacia branca permanecem a norma. Claramente, ser vítima do racismo não implica que não seja possível resistir em maneiras que expressem o bem-estar psíquico (HOOKS, 2003). A partir dessa realidade, as *rappers* feministas negras encontram diversos limites impostos aos seus discursos, limites materiais e simbólicos, mas o amor a si mesmas, que aprenderam em recitais de poesia, batalhas de *rap*, rodas de *break* e eventos de *grafitti*, funciona como uma barreira que detém todos os males causados pelo racismo, pelo patriarcado e pela desigualdade classista. E em espaços de acolhimento e cura, como os eventos de *Hip Hop*, as vozes dessas *rappers* cantam e recitam discursos que apontam para os direitos humanos possíveis, na sociedade brasileira.

O discurso dos direitos humanos possíveis, porém, incomoda aos que se beneficiam do *status quo*. As elites dominantes, como força material e espiritual dominantes, limitam a circulação dos discursos das *rappers* feministas negras, muitas vezes negando a sua presença. Em uma cidade capitalista, como a do Recife, à especulação imobiliária não é interessante permitir visibilidade às demandas da juventude negra recifense. Portanto, existem interdições à fala das *rappers* nos espaços de poder.

Os três tipos de interdições, que se cruzam, se reforçam ou se compensam, são: o ritual da circunstância, o tabu do objeto e o direito exclusivo ou privilegiado do sujeito que fala. Longe de ser um elemento neutro ou transparente no qual a política se pacifica, o discurso é um dos lugares onde ela exerce, de maneira privilegiada, alguns dos seus poderes mais temíveis. Assim, por mais que o discurso seja aparentemente pouca coisa, as interdições, que sobre ele atuam, revelam sua ligação com o poder. O discurso – como a história não cansa de ensinar – não é apenas aquilo que traduz os sistemas de dominação ou as lutas, mas aquilo porque e pelo que se luta, o poder do qual se quer apoderar (FOUCAULT, 2014).

O discurso é um espaço de disputa política. É onde se determina quem fala e sobre o quê e quem mesmo falando deve ser invisibilizado e silenciado. Quando *rappers* feministas negras se posicionam diante da realidade socioespacial da cidade do Recife as estruturas de poder se movimentam. Conforme Santos (2011, p. 144): “[...] a cultura popular exerce sua qualidade de discurso dos ‘de baixo’, pondo em relevo o cotidiano dos pobres, das minorias, dos excluídos, por meio da exaltação da vida de todos os dias”. Ainda que as demandas da população negra sigam sendo uma pauta secundária no discurso e nas práticas políticas hegemônicas, o discurso dessas mulheres mostra que nada será como antes.

O espaço urbano materializa as desigualdades e opressões. Nas cidades, o espaço dá concretude ao racismo, ao patriarcado e às desigualdades de classe. É por isso que o entendimento da questão urbana, enquanto expressão da questão social, é de fundamental importância para a promoção e o respeito aos direitos humanos.

O racismo, enfim, legitima e institui as violações de direitos através da cisão entre grupos sociais, tendo uma base territorial bastante evidente. Sendo as favelas e os territórios populares os lócus privilegiados da violência racista colonial. Toda essa violência tem um impacto bastante negativo nos afetos das pessoas negras para com os seus corpos e os dos seus pares.

### 2.2.3 Amar a negritude e as mulheres

De acordo Dejours (2007, p. 134) “A mentira é um dispositivo sem o qual o exercício do mal e da violência não pode perdurar”. Assim sendo, sem a mentira sobre as pessoas negras (o racismo), a violência racial e todo o mal provocado por ela não poderia perdurar. Por isso, é tão importante para a humanidade, mas, sobretudo, para as pessoas negras, que o racismo seja exposto e combatido, como ele é: uma mentira, que busca legitimar relações de poder injustas e antidemocráticas.

O processo de invasão e, posterior, ocupação territorial das américas se deu de forma violenta e desumanizante, afetando negativamente toda a sua população autóctone e os africanos trazidos à força para o continente. A população negra foi desde o início tratada como um objeto que representava a riqueza e o potencial de acumulação de capital por parte dos colonos. Os corpos das pessoas negras eram tratados como portadores da riqueza dos escravistas, jamais como portadores de qualquer dignidade. Além do trabalho escravo, as

mulheres negras estavam sujeitas, também, à exploração e a violação sexual, legitimada por um sistema social perverso e racista.

O que motivou a importação de africanos era a exploração econômica representada pelo lucro, os escravizados, rotulados como inumanos ou subumanos, existiam relegados a um papel social que correspondia a sua função na economia: apenas força de trabalho. Sendo assim, os africanos escravizados não mereciam nenhuma consideração como seres humanos quando se trata da continuidade da espécie no âmbito da família organizada. A proporção da mulher para o homem estava perto de uma para cinco, e as poucas mulheres que existiam estavam impedidas de estabelecer qualquer estrutura estável de família. A norma vigente era a exploração da africana pelo senhor escravocrata, o que ilustra um dos aspectos mais repugnantes do caráter ganancioso, lascivo e indolente da classe dirigente portuguesa. Era costume comum, entre os escravocratas, manter prostitutas negro-africanas como meio de renda, o que revela que além de licenciosos, alguns também eram proxenetas. Ainda nos dias atuais, a mulher negra, por conta da pobreza, total desamparo e ausência de *status* social, continua a vítima fácil e vulnerável a qualquer agressão sexual do branco (NASCIMENTO, 2016).

O estupro acontece em qualquer lugar, a qualquer hora, não importa a idade das mulheres. Mulheres com mais de noventa anos foram estupradas, bebês de quatro meses foram estupradas, porém o maior de grupo de sobreviventes de estupro é formado por adolescentes com idades entre dezesseis e dezoito anos. É um crime que vitima mulheres de todas as classes e de todas as raças, independentemente da sua orientação sexual. Ao contrário do que é apresentado pela representação midiática típica dos homens que cometem crimes sexuais, a maior parte dos estupradores não é de psicopatas, mas seria considerada “normal” pelos padrões socialmente vigentes de normalidade masculina (DAVIS, 2017).

A supremacia branca ainda molda os valores e as práticas que regem as relações sociais, no Brasil. O discurso racista está presente em muito meios de comunicação e educação, que não possuem uma política coerente de combate às práticas racistas. Só a luta protagonizada pelo movimento negro organizado, com o apoio da sociedade, pode pôr fim a uma situação em que a dignidade e os direitos humanos das pessoas são cotidianamente violados.

Para internalizar valores e pensamentos da supremacia branca, multidões de pessoas negras continuam a ser socializadas via sistemas educacionais não progressistas e mídia de massa, apesar das lutas pelos direitos civis, do movimento *black power* e de slogans poderosos como *black is beautiful*. Massas de pessoas negras (e de todas as outras pessoas) não têm uma visão de mundo alternativa que celebre e afirme a negritude, sem movimentos progressistas de libertação dos negros pela autodefinição e sem uma luta de resistência contínua. Rituais de

afirmação, celebrando a história dos negros, feriados, etc., não possuem o poder de intervir na socialização da supremacia branca se existirem fora de uma luta antirracista ativa que busque transformar a sociedade (HOOKS, 2019).

Como afirmam os Racionais MC's, "Preto e dinheiro são palavras rivais. E, então, mostra pra esses cu como é que faz". Ou seja, o que os Racionais propõem é que as pessoas negras não precisam abandonar a sua negritude e os valores ligados a sua cultura e história para conquistar o sucesso material. Para os Racionais, a integridade das pessoas negras deve sempre ser preservada, honrando a memória de todos os seus ancestrais e das lutas por justiça e liberdade. De acordo com Bell Hooks (2019, p. 63) "Amar a negritude como resistência política transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras".

O amor à negritude é a base da integridade pessoal e do reconhecimento de que as pessoas negras não precisam assimilar os valores da supremacia branca para viver uma vida próspera. O trabalho da autodefinição é um trabalho de amor e de negação dos valores da supremacia branca, que minam a autoestima e a dignidade das pessoas negras, bem como a sua saúde mental. Os valores da supremacia branca são a fonte da autossabotagem a que muitas pessoas negras se expõem.

Passados os anos 1960, muitas pessoas negras sucumbiram à ideia de que alcançar o sucesso material é mais importante do que a integridade pessoal, por isso a luta pela autodefinição dos negros que enfatiza o amor pela negritude e a descolonização tiveram pouco impacto. Sendo assim, sempre haverá uma crise da identidade negra, enquanto as pessoas negras forem ensinadas a rejeitar sua negritude, sua história e sua cultura como única forma de alcançar qualquer grau de autossuficiência econômica, ou alcançar qualquer privilégio material. A luta coletiva por autodefinição continuará a ser erodida pelo racismo internalizado. Massas de crianças negras continuarão a sofrer de baixa autoestima. E, mesmo que sejam motivados a se empenhar sempre mais para alcançar o sucesso, com o desejo de superar os sentimentos de falta e inadequação, os seus sucessos serão minados pela persistência da baixa autoestima (HOOKS, 2019).

Como forma de resistência ao racismo, as pessoas negras criam espaços onde podem compartilhar as duas dores e encontrar acolhimento e compreensão. Esses são espaços de cura, que podem inclusive surgir nos encontros de recitais de poesia, batalhas de rap, entre outros eventos organizados formal e/ou informalmente. Através desses encontros, as pessoas negras buscam tornar suportável o insuportável: o racismo, o desemprego, a fome, a violência policial, o patriarcado etc. O objetivo comumente encontrado nesses espaços é encher a vida de

significado e de amor à negritude. É um trabalho árduo, mas muito amoroso, o de resgatar a dignidade pessoal e os direitos humanos das pessoas negras.

A cura emocional é um processo que pode acontecer em qualquer contexto no qual as pessoas são genuinamente cuidadas, onde as dificuldades e os problemas podem ser expressos e as soluções encontradas. Pessoas sem acesso à terapia podem encontrar ajuda em amigos solidários, familiares e colegas de trabalho. Quando o racismo poderia ter tornado a vida insuportável para as pessoas negras, as comunidades sustentaram a si mesmas através de um processo de conscientização acerca dele. Ao discutir abertamente o impacto do racismo, as pessoas negras construíram uma comunidade em que podiam compartilhar suas preocupações e cuidar uns dos outros. Todos poderiam tornar-se mais fortes em face da adversidade sabendo que não estavam sozinhos. Quando indivíduos experimentavam o trauma do ataque racista, eles obtinham suporte dos demais (HOOKS, 2001).

Uma forma de ataque à saúde mental das pessoas negras se expressa quando a dor de quem sofre um ataque racista é deslegitimada. É muito comum que, as pessoas que assimilam os valores da supremacia branca, afirmem que quem fala abertamente e/ou denuncia a violência racial sofrida está buscando se promover e/ou está confortável numa posição de quem se beneficia ao assumir o papel de vítima. Assim, a violência racial se legitima a si mesma, primeiro através da agressão sofrida, depois pela deslegitimação da dor que surge como consequência da agressão.

As pessoas negras têm sido levadas a sentir a vergonha de vivenciar a dor emocional, em resposta ao ataque racista, por uma cultura que crescentemente sugere que qualquer um que venha a nomear seu sofrimento está tentando utilizar o *status* de vítima para ter algum benefício. Esta é uma tática utilizada pelos indivíduos que esperam assim sustentar o regime da dominação da supremacia branca. Quando pessoas não-brancas, inclusive pessoas negras, ouvem repetidamente que a responsabilidade pelos problemas que elas vivenciam são atribuíveis a elas mesmas, essa deslegitimação não apenas censura e silencia; também promove a insanidade. Pessoas saudáveis com autoestima saudável respondem à opressão e à exploração reconhecendo a sua dor e resistindo (HOOKS, 2001).

Silenciar as pessoas que são oprimidas é a forma que sociedades racistas encontram para negar visibilidade para as vítimas do racismo. Como em sociedades racistas, as pessoas negras são a maior parte das pessoas em situação de pobreza, não é à toa que a autoestima coletiva dessas pessoas seja afetada pelo desemprego e/ou subemprego, fome, dificuldades no acesso à educação, violência racial etc.

Os pobres são usualmente representados na cultura hegemônica como pessoas sem valores morais, como se a pobreza fosse um indicador das crenças morais. Essa é uma das formas que a autoestima coletiva das pessoas pobres é atacada. Uma vez que massas de pessoas negras estão entre os pobres, sua autoestima coletiva está em risco sempre que alguém tenta insistir publicamente que os pobres são inerentemente inclinados à fraude e à desonestidade (HOOKS, 2001).

O caminho para autoestima está fundamentado na capacidade de cultivar uma vida amorosa e produtiva. O amor como prática, como ação, como fé na humanidade. Só assim é possível construir uma autoestima saudável.

Quando alguém pratica o amor, definido como a combinação de cuidado, conhecimento, compromisso, verdade, responsabilidade e respeito, obtém as ferramentas necessárias para construir uma autoestima saudável. É importante questionar acerca do que o amor diria que tem que ser feito sempre que alguém está inseguro/a acerca de qualquer decisão a ser feita em qualquer área da vida. Ser guiado/a pelo amor é o que permitirá encontrar o caminho para a autoestima (HOOKS, 2003).

O pensamento feminista ensina que os homens não precisam performar uma masculinidade tóxica para serem dignos de serem amados. Em uma estrutura social que valoriza os indivíduos a partir da sua capacidade de controlar os demais, o feminismo questiona a violência patriarcal que tenta legitimar o controle sobre os corpos e as mentes das mulheres por parte dos homens.

A masculinidade patriarcal ensina os homens a serem patologicamente narcisistas, infantis e psicologicamente dependentes de uma autodefinição com base nos privilégios que eles recebem por terem nascido homens. Muitos homens sentem que a sua existência é ameaçada se os seus privilégios são tirados. Por sua vez, a masculinidade feminista pressupõe que é suficiente para os homens existir para ter valor, ou seja, que eles não precisam “fazer”, “performar”, para afirmarem-se ou serem amados. Mais do que definir a força como “poder sobre”, a masculinidade feminista define a força como a capacidade que alguém possui de ser responsável por si mesma/o e pelos outros. Esta força é um traço que as mulheres e os homens precisam ter (HOOKS, 2004).

Amar-se integralmente pelo que se é, simplesmente por existir, é importante para pessoas que buscam desenvolver a sua capacidade de amar. O ensinamento bíblico do amor ao próximo não estaria completo sem o “como a ti mesmo”, tendo em vista que só quem se ama, genuinamente, livre de egoísmo, é capaz de amar e desenvolver a sua capacidade de amar, de forma produtiva.

Dentro do patriarcado capitalista supremacista branco, os homens negros que assimilam os valores dessas ideologias têm enormes dificuldades com o amor-próprio. O pensamento patriarcal não os encoraja a possuir amor por si mesmos. Na verdade, encoraja-os a acreditar que o poder é mais importante que o amor, particularmente o poder de controlar e dominar os outros. Em nossa sociedade, muitos homens são mais obcecados com a masculinidade do que com o fato de eles serem ou não amorosos (HOOKS, 2001).

A capacidade de amar é uma orientação de caráter que precisa ser desenvolvida para que a vida seja produtiva. A capacidade de abandonar o narcisismo e a sua distorção da realidade para, assim, aceitar a realidade exterior (as pessoas e a vida) como se apresenta é fundamental para o desenvolvimento do amor. Para Fromm (2015, p. 57-58):

O amor não é principalmente uma relação com certa pessoa. Ele é uma *atitude*, uma *orientação* de *caráter* que determina como alguém se relaciona com o mundo como um todo, e não com um “objeto” de amor. Se uma pessoa ama apenas outra pessoa e é indiferente ao resto dos homens, seu amor não é amor, mas uma relação simbiótica ou um egoísmo ampliado. No entanto, a maior parte das pessoas acredita que o amor é constituído pelo objeto, não pela faculdade. Na verdade elas acreditam inclusive que dão prova da intensidade do seu amor quando não amam mais ninguém, salvo a pessoa “amada”. É a mesma falácia que já mencionamos acima. Por não ver que o amor é uma atividade, um poder da alma, muita gente acredita que basta apenas encontrar o objeto adequado, e tudo o mais se arranja por si. Essa atitude pode ser comparada com a de um homem que deseja pintar, mas, em vez de aprender essa arte, diz que só precisa esperar o objeto adequado, que irá pintá-lo lindamente quando ele aparecer. Se eu amo de verdade uma pessoa, amo todas as pessoas, amo o mundo, amo a vida. Se posso dizer para alguém “eu te amo”, tenho de ser capaz de dizer “eu amo todo o mundo em você, eu amo o mundo através de você, eu amo em você eu próprio também”.

Homens negros amorosos encontram o seu caminho para o amor abandonando o pensamento patriarcal que insiste que eles são definidos pelo que eles fazem com os seus pênis, ou por quão brutais e dominantes eles podem ser em relação a outras pessoas. O pensamento feminista pode ser usado pelos homens negros, e por todos os homens, que estão lidando com questões de amor-próprio, pois ele oferece estratégias que os permite desafiar e mudar a masculinidade patriarcal. Ele oferece aos homens uma visão libertadora acerca da masculinidade (HOOKS, 2001).

Trabalhar o amor-próprio é muito importante para pessoas que sofrem a opressão racial e a violência que ela contém. Para bell hooks (2003) sem autoestima as pessoas começam a perder o seu senso de agência. Elas se sentem fracas. Sentem que podem apenas ser vítimas. A necessidade de cultivar a autoestima nunca se vai. E nunca é tarde para adquirir a autoestima saudável que é necessária para viver uma vida cheia de significado.

A capacidade de amar como ato de dar depende do desenvolvimento do caráter da pessoa. Ela pressupõe alcançar uma orientação predominantemente produtiva, onde a pessoa supera a dependência, a vontade de explorar os outros ou de acumular, a onipotência narcísica, e adquire fé nos seus poderes humanos e coragem ao contar com eles para alcançar os seus objetivos. Na ausência dessas qualidades, a pessoa tem medo de se dar – e, por conseguinte, de amar. Além do elemento dação, o caráter ativo do amor fica evidenciado no fato de que implica elementos básicos, que são comuns a todas as formas de amor: cuidado, respeito, responsabilidade e conhecimento (FROMM, 2015).

Na sua situação existencial, a finalidade da vida que corresponde à natureza humana é a de ser capaz de amar, ser capaz de empregar a razão e ser capaz de ter a objetividade e a humildade de estar em contato com a realidade interior e exterior sem desfigurá-la. Neste tipo de relação com o mundo é encontrada a maior fonte de energia, excetuando-se a que é produzida pela química do corpo. Não há nada mais criativo que o amor, se é autêntico (FROMM, 2011).

A poesia é um espaço importante onde os artistas compartilham suas experiências com as desigualdades e as violências sofridas por eles e por seus pares. Assim, as palavras se tornam um lugar de cura para as injúrias advindas das variações combinadas de formas de opressão. Essas narrativas não enfatizam exclusivamente tristeza e/ou raiva. Como parte da expansão do hip hop que inclui aristas de múltiplos gêneros, orientações sexuais, formações religiosas e mesmo gerações, os eventos de palavra falada demonstram o significado da arte como um lugar de intimidade, cura e amor (COLLINS; BILGE, 2016).

A cultura hip hop e rap, em particular, possuem as suas problemáticas. Como uma forma de arte, o rap pode acomodar várias ideias, algumas medíocres, algumas provocativas e algumas perigosas. Reconhecendo o poder de simultaneamente oprimir e libertar mulheres, deste novo fórum, muitas mulheres negras escolheram o mercado de massa para expressar as sensibilidades feministas. Tal proposta é importante, tendo em vista a misoginia que rotineiramente é expressa por alguns rappers. As mulheres negras que desenvolvem análises feministas reconhecem a necessidade de usar o rap como um fórum para alcançar jovens mulheres que não têm acesso a outros meios para encontrar o feminismo (COLLINS, 2006). Na Cidade do Recife, essas jovens atuam num contexto de muita desigualdade e vulnerabilidade social, em que as cidades foram planejadas para excluir as pessoas negras, conforme o tópico a seguir.

### 2.3 A estrutura racialmente desigual do espaço urbano no Recife

O direito à cidade no Recife não pode ser pensado e praticado sem ter como prioridade o tratamento realista das desigualdades raciais e de gênero que estruturam o espaço e as relações sociais recifenses. O passado colonial vive em forma de trabalho morto cristalizado na segregação socioespacial que caracteriza o espaço urbano de uma das cidades que nega cotidianamente os direitos humanos mais básicos da sua população negra e periférica.

Para a superação desse passado colonial, é um engano pensar que a luta contra o racismo não seja uma luta de todos os brasileiros e não encarar a questão racial como um problema social e nacional. É um problema de negros (pretos e pardos), brancos, amarelos e índios. É como os direitos da mulher: não são apenas delas, mas de toda a sociedade organizada. Todos os homens devem lutar pela manutenção e conquista dos direitos da mulher e respeitá-las como iguais, nas suas diferenças (RANGEL, 2016).

Nas raízes dessa sociedade iníqua, a figura do senhor de engenho além de usurpar a dignidade e a liberdade do negro, também lhe privou do direito a ter um pedaço de terra para trabalhar após a falsa liberdade concedida através da abolição. As terras dos engenhos foram construídas e mantidas com o suor do povo afro, mas, por meio da abolição, a população negra foi expulsa da terra, por não mais ser interessante ao senhor de engenho, que não poderia mais explorar o trabalho escravo (RANGEL, 2016).

De acordo com Angotti (2013), na América Latina, as metrópoles se apresentam como verdadeiros enclaves segregados por raça e classe. O que não é nada novo, mas uma evolução da longa história colonial e pós-colonial. Após a vitória dos movimentos de independência do século XIX, os governos coloniais foram substituídos por novas repúblicas dominadas pelas elites locais comprometidas com a sustentação de políticas de deslocamento forçado e dualistas. Mesmo após o estabelecimento formal de repúblicas democráticas e a eliminação da escravidão, a discriminação residencial contra populações afrodescendentes e indígenas segue reforçando os padrões de segregação residencial. Esta segregação continua através de novas e mais complexas formas por meio da emergência das grandes regiões metropolitanas no século XX. A migração massiva para as cidades encorajada pelo desinvestimento na agricultura, projetos de infraestrutura rural de larga escala que facilitam a extração de recursos e a concentração desproporcional de capital nas cidades produziu uma América Latina que é uma das regiões mais desiguais e urbanizadas do planeta.

No período entre 1870 e 1930, no Brasil, as elites intelectuais e políticas, cada qual à sua maneira, contribuíram para a manutenção do racismo nos primeiros anos do período republicano. Ambas promoveram discursos e práticas que estimularam a desigualdade entre brancos e negros, em privilégio dos primeiros (SCHWARCZ, 1993). As migrações de trabalhadores do campo para as cidades brasileiras, como se observou em Recife, promoveram a explosão das favelas. A Região Metropolitana do Recife é um resultado de séculos de exploração e opressão do trabalho humano e dos corpos negros e de mulheres.

O planejamento urbano, enquanto disciplina que influenciou e influencia a arquitetura e a engenharia nas cidades latino-americanas, e inclusive no Brasil, surgiu como uma disciplina especializada que deveria aplicar ostensivamente os princípios da administração científica ao desenvolvimento urbano. Ela incorporou as premissas filosóficas da racionalidade e do positivismo, bem como uma forte tendência na direção do *determinismo físico*. As primeiras gerações de planejadores urbanos eram das elites e foram frequentemente treinados nas universidades estadunidenses e europeias, onde os preconceitos e princípios modernistas prevaleciam. As teorias urbanas com origem no norte global eram vistas frequentemente como inovadoras, mais sofisticadas e mais atrativas versões do dualismo urbano do que aquelas inerentes ao período colonial (ANGOTTI, 2013).

O ataque aos investimentos em ciência e educação, como a Emenda Constitucional nº 95 que estabeleceu um teto de recursos orçamentários para a educação e a saúde, por vinte anos, representa um golpe na produção acadêmica brasileira, que passa a ser menos incentivada. Em áreas como o urbanismo, tal processo é desastroso, pois os limites impostos ao reconhecimento dos problemas urbanos inerentes à realidade brasileira se tornam ainda maiores.

Parcela da solução das elites do planejamento urbano na América Latina tem sido a relocação das favelas para distritos modernos e planejados, tendo como premissa fundamental do planejamento urbano que as favelas são em si mesmas fonte de problemas urbanos. Os esquemas que clamam pela solução dos problemas das favelas promovem imagens dessas comunidades como sendo relativamente homogêneos ninhos de crime, desespero, disfunção que não pode ser gerenciada e violência. A face oposta é a comunidade planejada, segura, nova e higienizada, um verdadeiro paraíso da harmonia social. Este paradigma casa muito bem com o dualismo ortodoxo do catolicismo conservador: as favelas são procriadoras do Mal, e a nova cidade representa o Bem (ANGOTTI, 2013).

Políticas públicas, urbanas e de segurança, que se pretendem pautadas pela dignidade humana, ainda reproduzem as práticas racistas, que tratam as pessoas negras e os moradores de favelas como alvo prioritário de policiamento, enquanto lhes são negados direitos sociais

básicos, como trabalho, moradia digna, educação, cultura, lazer, esportes, saúde, saneamento básico etc. Segundo Jessé Souza (2017, p. 83):

O excluído, majoritariamente negro e mestiço, é estigmatizado como perigoso e inferior e perseguido não mais pelo capitão do mato, mas, sim, pelas viaturas de polícia com licença para matar pobre e preto. Obviamente, não é a polícia a fonte de violência, mas as classes média e alta que apoiam esse tipo de política pública informal para higienizar as cidades e calar o medo do oprimido e do excluído que construiu com as próprias mãos. E essa continuidade da escravidão com outros meios se utilizou e se utiliza da mesma perseguição e da mesma opressão cotidiana e selvagem para quebrar a resistência e a dignidade dos excluídos.

Mais ainda. Como a produção da desigualdade de classe desde o berço é reprimida tanto consciente quanto inconscientemente, é o estereótipo do negro, facilmente reconhecível, que identifica de modo fácil o inimigo a ser abatido e explorado.

Essa visão simplista da realidade urbana reforça práticas coloniais em sociedades ditas modernas. O que as cidades, e sua modernidade, não reconhecem é que elas são coloniais, tanto quanto o mundo moderno é colonial. Daí, Porto-Gonçalves (2013) afirmar que a humanidade está em um sistema-mundo moderno-colonial.

O dualismo do planejamento urbano moderno não é problemático apenas por sua epistemologia simplista, mas é muito danoso porque incorpora a racionalização da grande inequidade e segregação nas cidades. Como estratégia utilizada na resolução dos problemas urbanos ele representa um fracasso histórico. Tal proposta retira toda a agência das pessoas que vivem e trabalham nas favelas e concede todo o poder às elites de planejadores profissionais. Como nunca, a pobreza extrema e a violência continuam a marcar as periferias urbanas na América Latina e as inequidades estruturais impedem quaisquer mudanças positivas de longa duração para a maioria dos moradores das cidades (ANGOTTI, 2013).

É próprio da lógica colonial negar os discursos e demais práticas sociais das pessoas que se pretende dominar. Silenciar e invisibilizar as vozes de pessoas negras é uma estratégia utilizada pelo patriarcado capitalista racista. Os movimentos sociais, negro e feminista negro, têm sido importantes na luta por justiça e reconhecimento da dignidade e dos direitos humanos das pessoas negras, numa sociedade racista e patriarcal, como o é a brasileira.

Como resposta, uma poderosa resistência aos deslocamentos forçados tem freado o avanço das escavadoras urbanas, muito mais frequentemente do que nunca. No Brasil, movimentos sociais urbanos de larga escala forçaram um revés na política urbana de limpeza/higienização de favelas. No início do século XXI, e durante boa parte do século XX, a maior parte das pessoas vivem na América Latina urbana e gerenciam as suas comunidades sem os “benefícios” do planejamento urbano. Tais movimentos têm encabeçado muitas lutas para proteger a si mesmos do deslocamento forçado por grandes planos impostos sobre as suas

comunidades e geram ainda as suas próprias visões do futuro. A nova geração de movimentos sociais latino-americanos está começando a advogar diferentes tipos de mudanças que incluam novas relações entre as áreas urbanas e rurais, entre as pessoas e a terra, bem como novas perspectivas acerca da metrópole que incluam na agenda a injustiça social e ambiental (ANGOTTI, 2013). No Pina, bairro do Recife, o Coletivo Pão e Tinta – que trabalha com a arte urbana, da periferia, na comunidade do Bode, área ZEIS – Zona Especial de Interesse Social, executa um importante trabalho socioespacial no sentido integração da cultura com o espaço vivido, isso que Milton Santos (2012c) denominou de territorialidade. A importância desse trabalho está presente também na mobilização no enfrentamento à especulação imobiliária que tenta avançar contra essa e outras localidades protegidas pela lei das ZEIS.

Compreendendo a importância do movimento negro e da juventude negra, presente no movimento *Hip Hop*, apresentam-se os dados acerca do desenvolvimento humano na Região Metropolitana do Recife, para notar como eles ajudam a compreender a forma como o orientalismo urbano se faz presente na Cidade do Recife, bem como o contexto em que o *rap* resiste e existe.

### 2.3.1 A raça na Região Metropolitana do Recife

De origem liberal, o conceito de desenvolvimento humano é a base do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), indicador que desloca o crescimento econômico como fim em si mesmo e traz os conceitos de saúde, renda e educação para o centro do debate sobre o que as políticas públicas devem promover. De acordo com o PNUD (2022) o conceito de desenvolvimento humano surgiu como um processo de ampliação das escolhas das pessoas para que elas tenham oportunidades e capacidades para serem o que elas desejam ser. Assim,

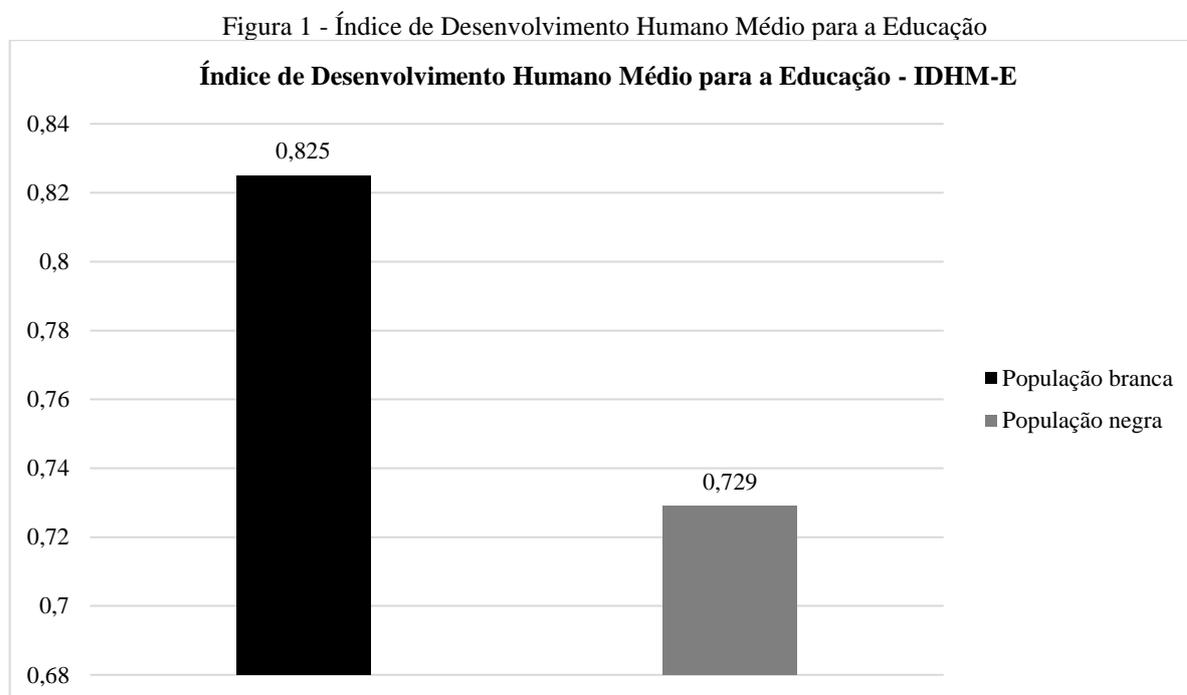
O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é uma medida resumida do progresso a longo prazo em três dimensões básicas do desenvolvimento humano: renda, educação e saúde. O objetivo da criação do IDH foi o de oferecer um contraponto a outro indicador muito utilizado, o Produto Interno Bruto (PIB) per capita, que considera apenas a dimensão econômica do desenvolvimento. Criado por Mahbub ul Haq com a colaboração do economista indiano Amartya Sen, ganhador do Prêmio Nobel de Economia de 1998, o IDH pretende ser uma medida geral e sintética que, apesar de ampliar a perspectiva sobre o desenvolvimento humano, não abrange nem esgota todos os aspectos de desenvolvimento (PNUD, 2022).

O IDH das Regiões Metropolitanas no Brasil, quando desagregados por cor, apontam a presença da lógica do orientalismo urbano nas cidades brasileiras, como é possível perceber a partir da análise abaixo descrita.

A análise dos resultados desagregados por cor do Índice de Desenvolvimento Humano Médio (IDHM) nas RMs aponta que nenhuma das vinte RMs, bem como a Região Integrada de Desenvolvimento da Grande Teresina (RIDE Grande Teresina), está na faixa de  *muito alto*  IDHM para a população negra. Já a população branca apresentou IDHM  *muito alto*  em 15 RMs e na RIDE Grande Teresina (IPEA; PNUD; FJP, 2019).

Em 2017, na dimensão educação, para o IDHM-E da população branca quinze RMs estavam na faixa de  *muito alto*  e seis na faixa de  *alto*  desenvolvimento humano. Já o resultado do IDHM-E para a população negra aponta que na faixa de  *muito alto*  IDHM-E estão apenas a RM de São Luís e a RM de São Paulo. Na faixa de  *alto*  estão quinze RMs e três na faixa de  *médio*  (IPEA; PNUD; FJP, 2019).

Enquanto a população branca da RM do Recife apresenta um IDHM-E  *muito alto*  (0,825), a sua população negra apresenta um IDHM-E  *alto*  (0,729) (IPEA; PNUD; FJP, 2019). A figura 1, Índice de Desenvolvimento Humano Médio para a Educação, apresenta esses dados.

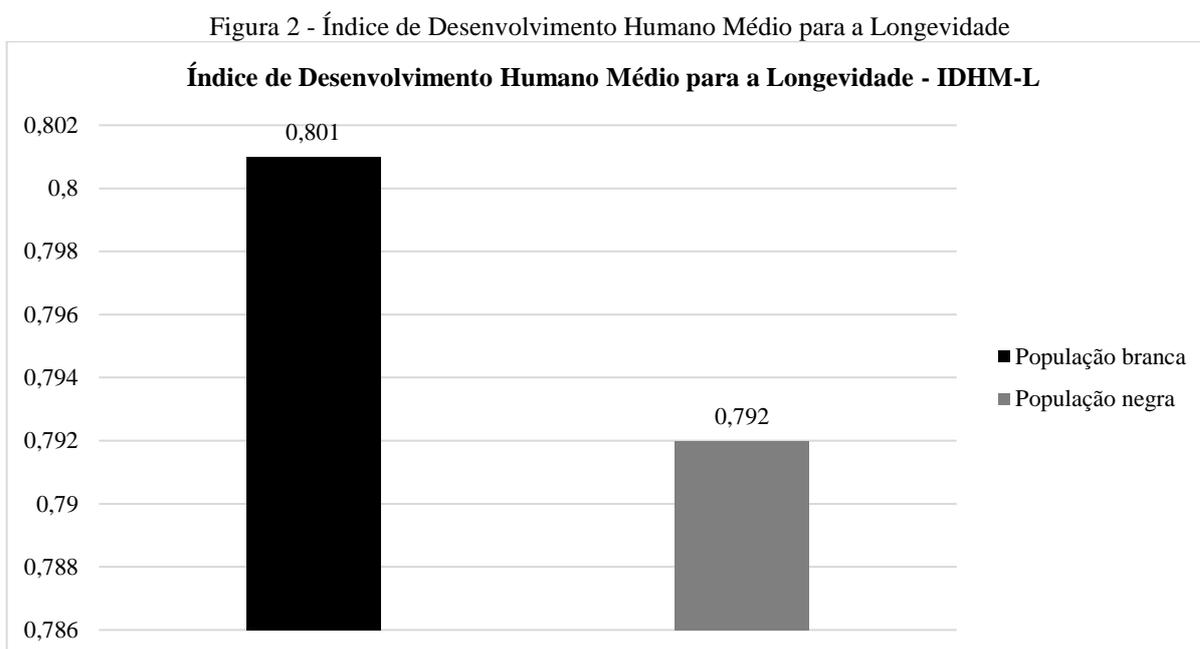


Fonte: IPEA; PNUD; FJP, 2019.

Na dimensão longevidade, a população branca de duas RMs (RM de São Luís e RM de Maceió) apresenta  *alto*  IDHM-L, enquanto a população branca de todas as demais apresenta

um IDHM-L  *muito alto*. Para a população negra, o IDHM-L apresenta um valor  *muito alto* em onze RMs e  *alto* nas outras dez (IPEA; PNUD; FJP, 2019).

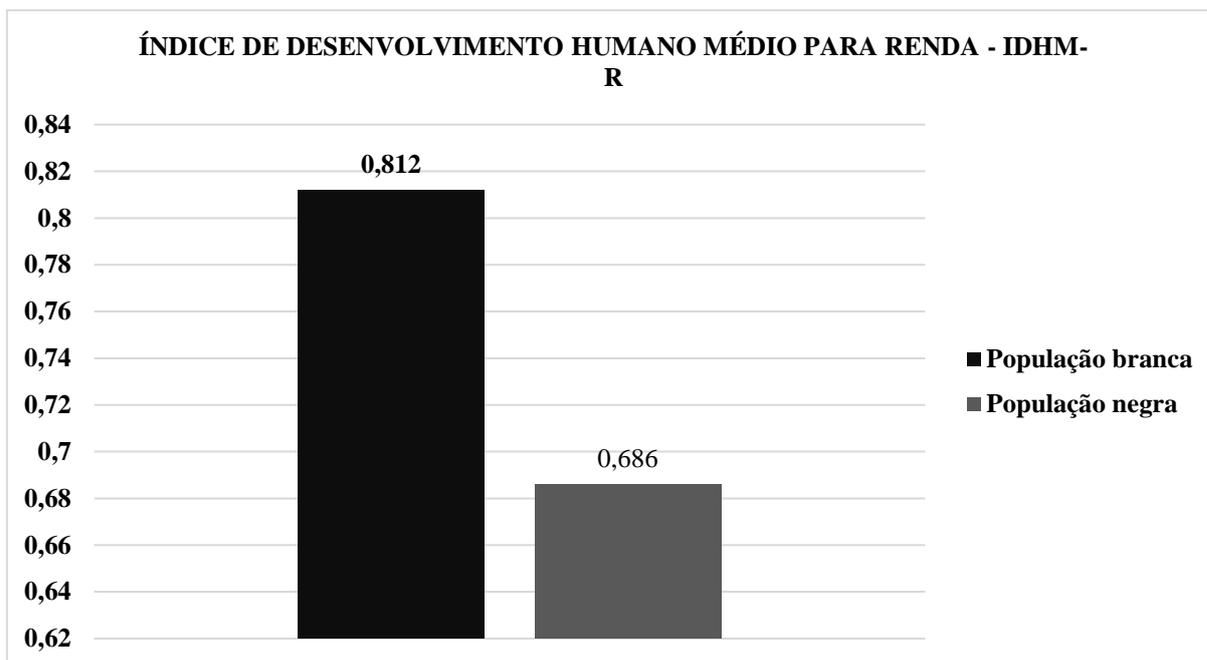
Enquanto a população branca da RM do Recife apresenta um IDHM-L  *muito alto* (0,801), a sua população negra apresenta um IDHM-L  *alto* (0,792), sendo que Recife se destaca por apresentar menor desigualdade (0,009) entre todas as RMs para o IDHM-L para negros e brancos (IPEA; PNUD; FJP, 2019). A figura 2, Índice de Desenvolvimento Humano Médio para a Longevidade, apresenta esses dados.



Fonte: IPEA; PNUD; FJP, 2019.

Para a dimensão renda, quatorze RMs apresentam um IDHM-R na faixa de  *muito alto*, enquanto nenhuma das RMs aparece nessa faixa para os negros. A RM de Recife apresenta a terceira maior desigualdade entre brancos (0,812), com IDHM-R  *muito alto*, e negros (0,686), com IDHM-R  *médio*, para este índice (IPEA; PNUD; FJP, 2019). A figura 3, Índice de Desenvolvimento Humano Médio para a Renda, apresenta esses dados.

Figura 3 - Índice de Desenvolvimento Humano Médio para a Renda



Fonte: IPEA; PNUD; FJP, 2019.

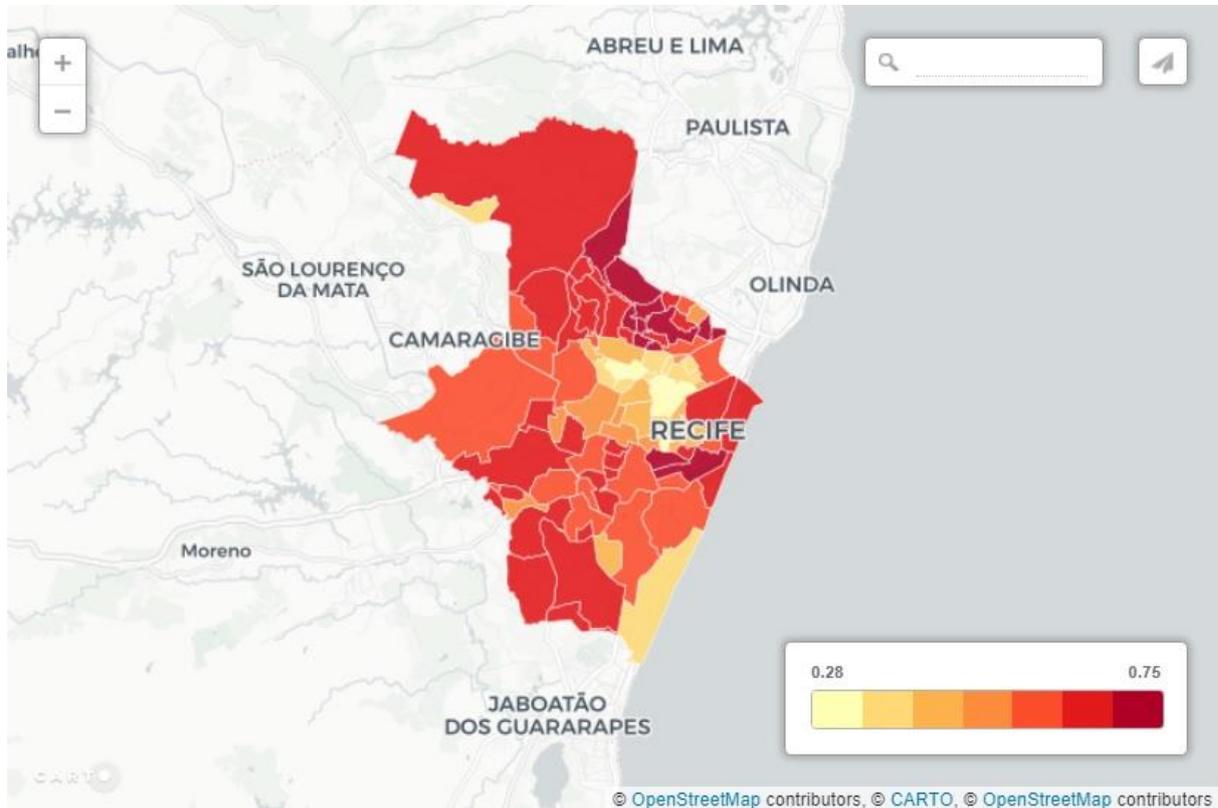
Os dados apontam para a existência de dois brasis, um branco (com melhores resultados para o índice de desenvolvimento humano) e um negro (com menores índices de desenvolvimento), o que se reflete no espaço urbano recifense. Logo, as oportunidades e as capacidades são desigualmente distribuídas entre os brasileiros de acordo com a cor da sua pele. Esse é um processo que nada tem a ver com qualquer determinismo biológico, mas, sim, com as estruturas socioespaciais de uma sociedade racista.

### 2.3.2 Recife desigual: o caso da RPA 2

Antes de iniciar, é importante observar que os dados aqui descritos representam apenas a realidade da RPA 2, sendo necessário mais estudos que observem o comportamento desses dados para as demais RPAs e toda a Cidade do Recife. Portanto, o que se busca é descrever a realidade da RPA 2 e não construir um modelo que extrapole essa realidade. Utilizando mapas, apresenta-se uma visualização do espaço recifense, com ênfase na distribuição da sua população. Como não poderia ser diferente, já que o espaço é também uma relação social, fruto do metabolismo sociedade-natureza, o espaço da Cidade é um reflexo da estrutura racista, patriarcal e capitalista da sociedade brasileira e recifense. O mapa elaborado pelo Diário de

Pernambuco (2015) aponta a estrutura racial da localização da população no Recife, por Bairro, conforme a figura 4 – Proporção de negros, considerando pretos e pardos, no Recife por Bairro.

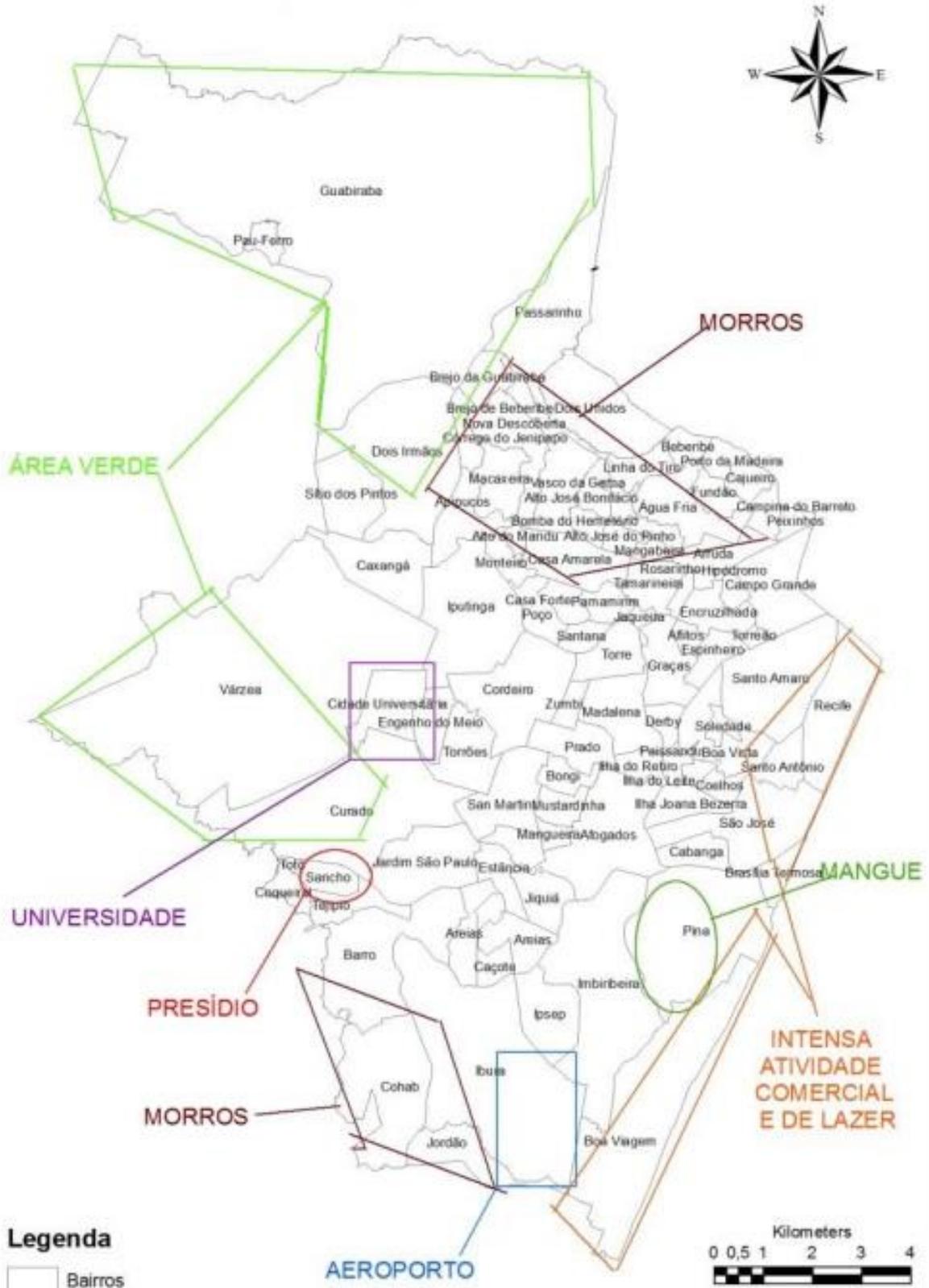
**Figura 4 – Proporção de negros, considerando pretos e pardos, no Recife por Bairro**



Fonte: Diário de Pernambuco (2015).

Para uma melhor compreensão de como a concentração da população negra em determinados bairros significa desigualdade racial é importante perceber em que contexto tais bairros estão inseridos. O croqui construído (figura 5 – Croqui da Cidade do Recife) por Cruz (2015) ajuda a compreender essa distinção característica da Cidade do Recife.

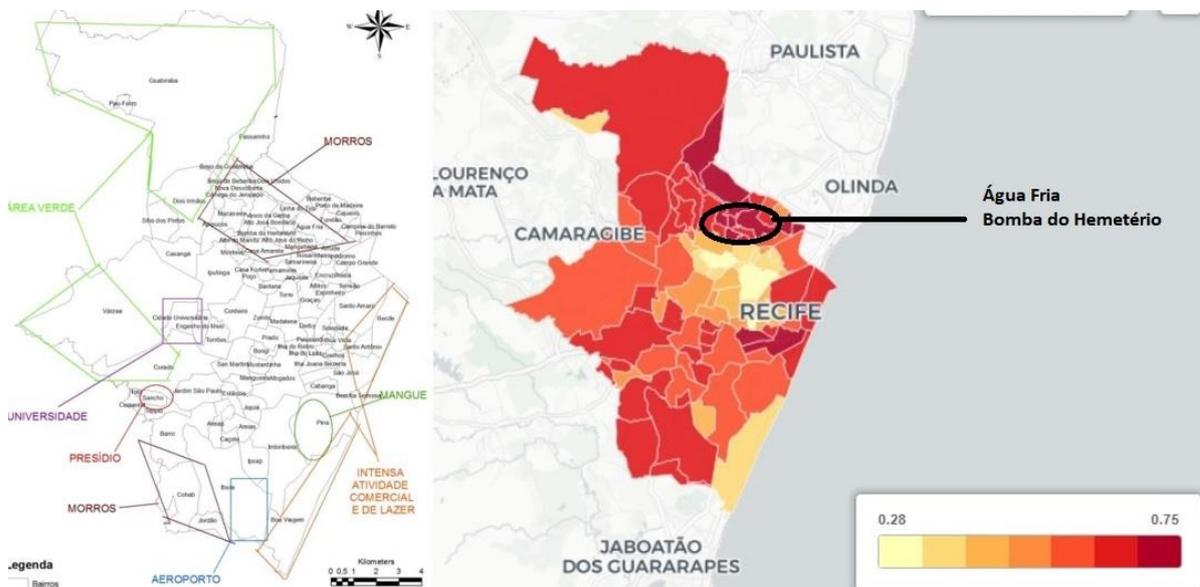
Figura 5 – Croqui da Cidade do Recife



Fonte: Cruz (2015).

Tendo em vista as contribuições para a compreensão da questão socioespacial trazida pelos dois mapas, fica evidente que nas áreas de morro estão localizados bairros com presença predominante da população negra, como é o caso dos bairros de Água Fria e Bomba do Hemetério. Na figura 6, mapas do croqui da Cidade do Recife e da proporção de negros por bairro, foi dado destaque a região onde estão localizados os bairros de Água Fria e da Bomba do Hemetério.

Figura 6 – Mapas do croqui da Cidade do Recife e da proporção de negros por bairro



Fonte: Cruz (2015) e Diário de Pernambuco (2015).

Quem conhece a Cidade do Recife, ainda que não consiga expressar de forma teórica a desigualdade racial, possui algum nível de consciência acerca da desigualdade socioespacial que a Cidade reproduz. O cotidiano que os recifenses experienciam é marcado por profundas desigualdades raciais que grafam o espaço urbano da Cidade. Porém, há poucos estudos tratando dessas desigualdades. Acontece que o movimento negro vem mudando esse cenário e expondo, nas suas mais diversas frentes, o racismo que estrutura a sociedade brasileira.

As ciências humanas possuem um longo histórico de apagamento da população negra da realidade social brasileira. Os problemas do racismo são diluídos nas questões de classe, como se ela, por si só, pudesse dar conta das especificidades das violências que trabalhadoras/es negras/os vivenciam. De acordo com Cunha Junior (2019) a existência de populações negras e de bairros de maioria da população negra é ignorada de forma sistemática pelo pensamento urbanístico brasileiro, deixando de tratar a especificidade urbana dessa população e a diversidade dos grupos populacionais no momento do planejamento realizado sobre a cidade.

A população negra mora em localidades que estão totalmente à margem do pensamento urbanístico, da formação acadêmica e da pesquisa nas universidades. A produção do espaço público da cidade não leva em conta as problemáticas e a cultura da população negra, o que tem sido um agente determinante na causa de transtornos para a qualidade de vida e da luta contra às desigualdades sociais.

Os bairros brancos são bairros pequenos, em termos de população e de área territorial. São ilhas em que se concentram políticas públicas urbanas com maiores investimentos, bem como os maiores rendimentos médios mensais por domicílio. Nesses bairros está concentrada parcela da elite (intelectual, econômica e política) dirigente. Por sua vez, os bairros negros, embora sejam mais numerosos, ocupem maior área territorial e detenham a maior parcela da população recifense, são espaços com maior carência de infraestrutura urbana e/ou ausência dela. A Cidade do Recife não foge à lógica colonial, sendo uma cidade partida pelo racismo com seu dualismo, que coloca as pessoas brancas como o modelo da humanidade e as pessoas negras como seres humanos racializados.

A estrutura urbana recifense apresenta essa desigualdade de uma forma desastrosa. Compreendendo o espaço é possível compreender a sociedade e os seus valores. Sem políticas de igualdade racial, a Cidade do Recife continuará reproduzindo a sua longa trajetória colonial, herdada de séculos de escravidão.

Aqui, será feita uma Análise Descritiva dos dados acerca das desigualdades de raça e gênero. A principal fonte é o Perfil dos bairros, disponível no site da Prefeitura da Cidade do Recife. Nessa análise, o objeto será a RPA 2 – a Região Político-Administrativa 2 – que contempla os bairros de Água Fria e da Bomba do Hemetério, onde acontecem o Recital Boca no Trombone e a Batalha do Terminal. Ver a figura 7, Mapa da RPA 2.

Figura 7 - Mapa da RPA 2

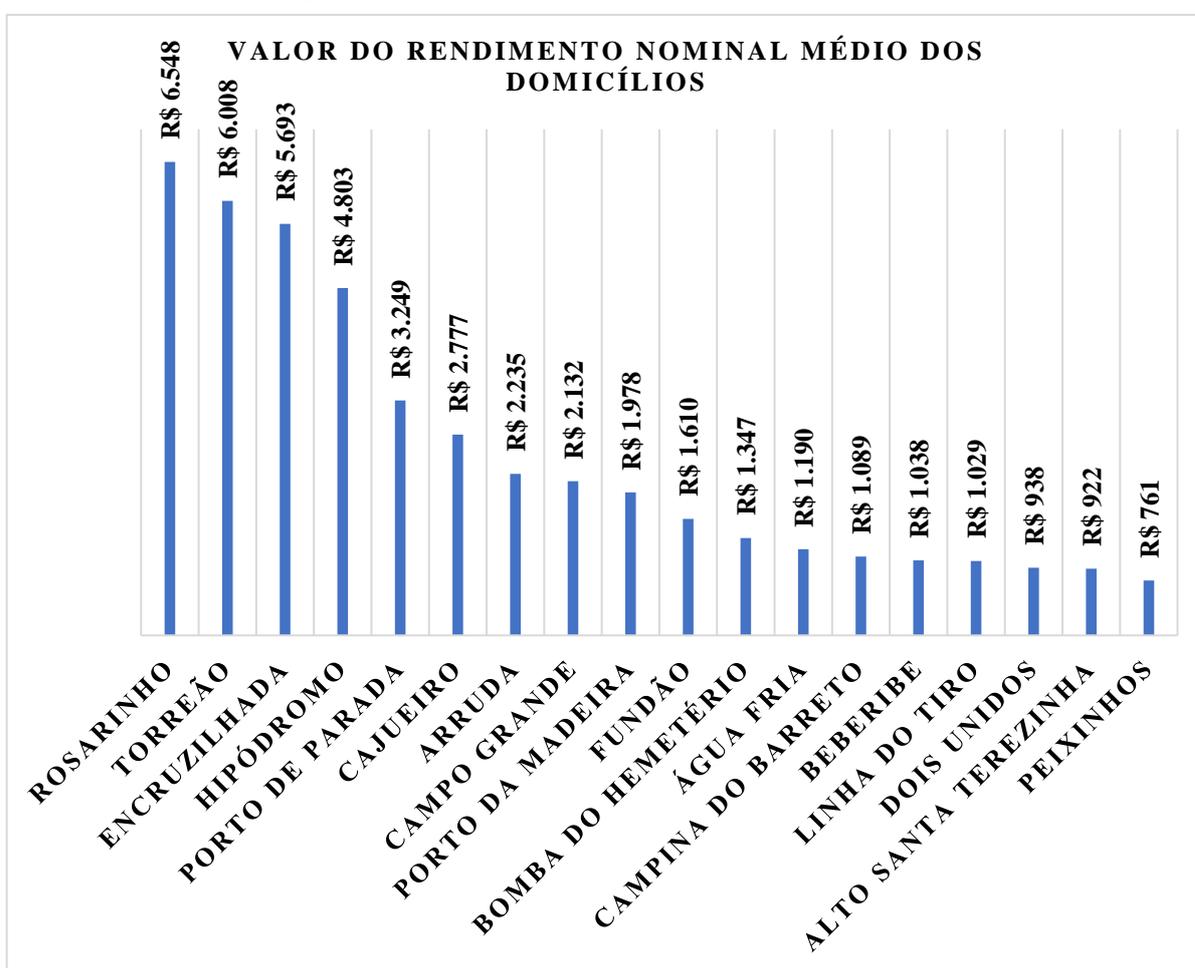


Fonte: Recife (2022).

Os dados disponíveis no site da Prefeitura do Recife (2022) se baseiam no Censo do IBGE (2010), portanto, os dados fundamentam uma análise histórica, que permitirá uma comparação a ser feita a posteriori, em outro estudo, com os dados que venham a ser produzidos com base na realidade atual. Com relação à perspectiva teórico-metodológica, trata-se de uma análise interseccional.

Na RPA 2, a diferença entre o valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios do bairro com o maior valor (Rosarinho) e o bairro com o menor valor (Peixinhos) é de 8,6 vezes, conforme segue na figura 8 – Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios.

Figura 8 – Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios



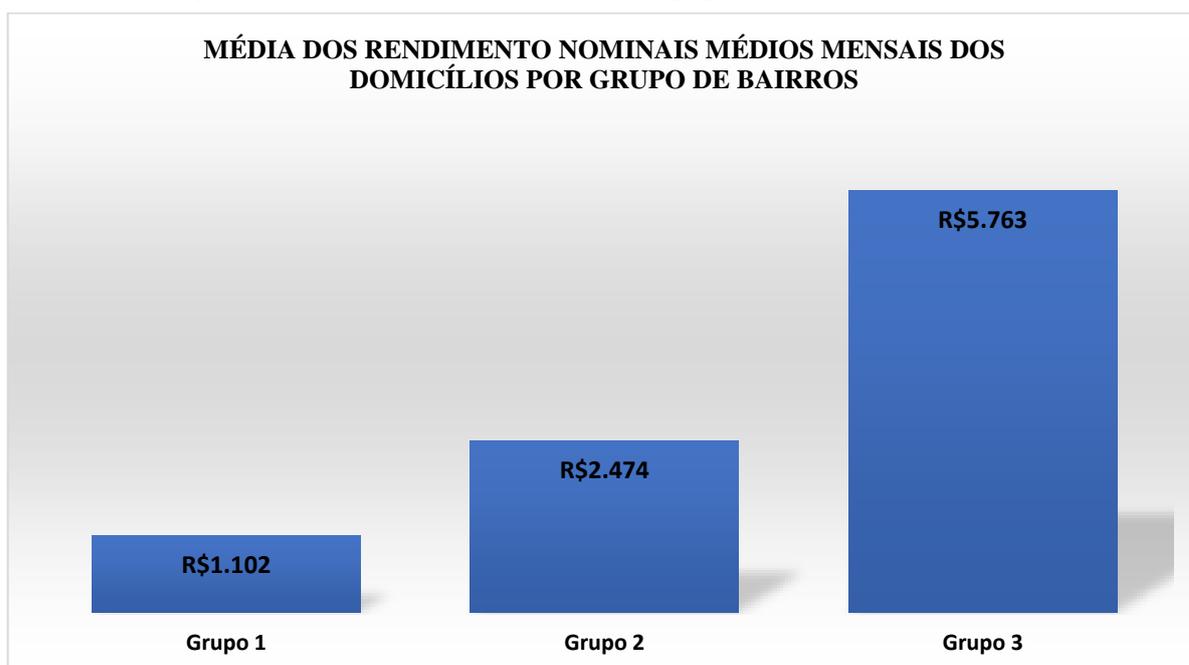
Fonte: Recife (2022).

Optou-se no presente trabalho em dividir os bairros em 3 grupos, de acordo com o valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios, assim: o grupo 3 contém os bairros com valor entre R\$ 6.538 e R\$ 4.803 (Rosarinho, Encruzilhada, Torreão e Hipódromo), o grupo 2

contêm os bairros com valor entre R\$ 3.249 e R\$ 1.978 (Ponto de Parada, Cajueiro, Arruda, Campo Grande e Porto da Madeira) e o grupo 1 que contém os bairros com valor entre R\$ 1.610 e R\$ 761 (Fundão, Bomba do Hemetério, Água Fria, Campina do Barreto, Beberibe, Linha do Tiro, Dois Unidos, Alto Santa Terezinha e Peixinhos). Após essa divisão em grupos, foi medida a média aritmética para os valores de: rendimento, proporção da população negra, densidade demográfica, média de habitantes por domicílio e a proporção de mulheres responsáveis pelo domicílio.

O grupo 1 possui o valor da média do rendimento nominal médio mensal dos domicílios de R\$ 1.102, no grupo 2 essa categoria é de R\$ 2.474, e no grupo 3 o valor é de R\$ 5.763, conforme a figura 9, Divisão dos bairros da RPA 2 em 3 grupos, de acordo o nível de renda por domicílio.

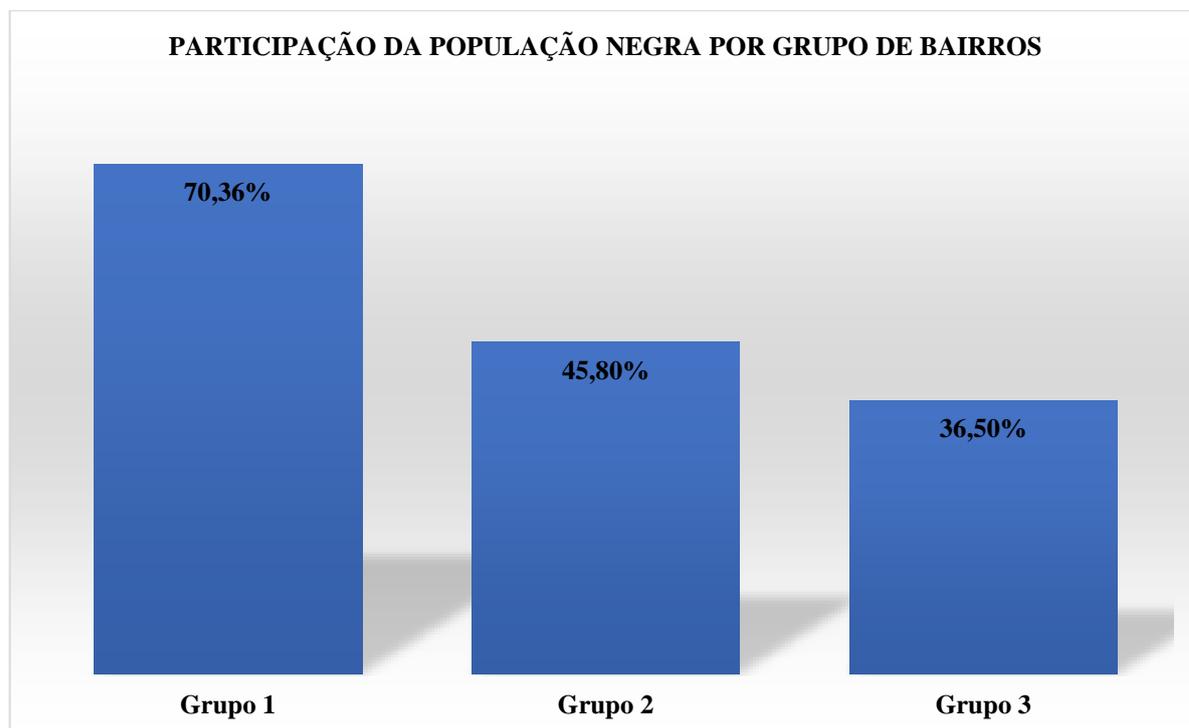
Figura 9 - Divisão dos bairros da RPA 2 em 3 grupos, de acordo o nível de renda



Fonte: Recife (2022).

No grupo 1, a média da população negra dos bairros é de 70,36%. No grupo 2, a média população negra é de 45,80%. No grupo 3, a média da população negra é de 36,50%. Ver a figura 10, média da população negra por grupo de bairros.

Figura 10 - média da população negra por grupo

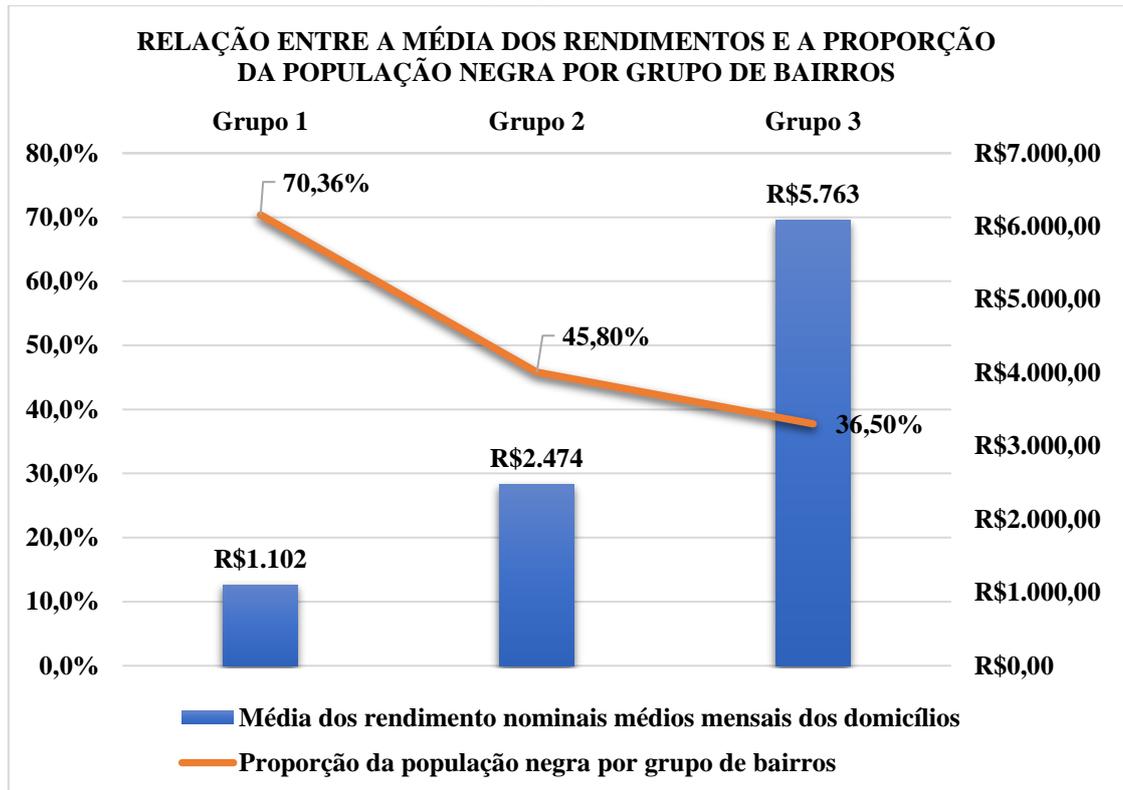


Fonte: Recife (2022).

A concentração dos maiores rendimentos nominais médios mensais dos domicílios está localizada no grupo 3, que em termos de população e de área territorial podem ser considerados bairros brancos, que estão socioeconomicamente mais bem posicionados que os demais bairros, esses negros, contidos no grupo 1. Cabe observar que os bairros do grupo 2, estão ligeiramente mais bem posicionados que os bairros do grupo 1, porém muito abaixo em termos de rendimentos nominais médios mensais dos domicílios com relação aos bairros do grupo 3. Ver a figura 11, Relação entre a média dos rendimentos e a proporção da população negra por grupo de bairros. Nesta figura, observa-se que quanto maior a presença de pessoas negras nos bairros, o nível dos rendimentos diminui proporcionalmente, o que demonstra o quanto o racismo se faz presente no cotidiano dos recifenses<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> “É evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros. Mas é como se assim fosse: as formas de exclusão e de manutenção de privilégios nos mais diferentes tipos de instituições são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas. Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele” (BENTO, 2022, P. 18).

Figura 11 - Relação entre a média dos rendimentos e a proporção da população negra por grupo de bairros



Fonte: Recife (2022).

Os bairros do grupo 2 são bairros com uma participação maior de população branca com relação aos bairros do grupo 1, porém com uma participação relativa de brancos não tão alta quanto os bairros do grupo 3, com exceção do bairro de campo grande, que possui uma grande área territorial, que contempla muitas áreas de asfalto, majoritariamente brancas, e muitas favelas, majoritariamente negras. O bairro de Campo Grande em termos de participação da população branca (61,08%) é similar aos bairros do grupo 3, porém com rendimentos similares aos demais bairros do grupo 2, conforme a figura 12 – Perfil dos Bairros da Cidade do Recife – RPA 2.

Figura 12 – Perfil dos Bairros da Cidade do Recife – RPA 2

Bairro	População residente	População Negra	Área territorial (hectare)	Densidade demográfica (habitante/hectare)	Domicílios	Média de moradores por domicílio (habitantes/domicílio)	Proporção de mulheres responsáveis pelo domicílio (%)	Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios
Água Fria	43.529	72,41%	193	225,38	12.294	3,5	47,03%	R\$ 1.189,92
Alto Santa Terezinha	7.703	74,47%	31	245,74	2.157	3,6	47,89%	R\$ 921,74
Beberibe	8.856	66,73%	49	180,79	2.586	3,4	50,93%	R\$ 1.038,23
Bomba do Hemetério	8.472	68,56%	43	195,67	2.350	3,6	55,66%	R\$ 1.346,55
Campina do Barreto	9.484	69,31%	52	182,67	2.833	3,4	48,68%	R\$ 1.088,80
Dois Unidos	32.805	69,95%	312	105,51	9.374	3,5	45,06%	R\$ 937,92
Fundão	8.132	65,68%	62	130,21	2.495	3,3	48,46%	R\$ 1.610,32
Linha do Tiro	14.867	70,37%	82	181,2	4.201	3,5	50,04%	R\$ 1.028,96
Peixinhos	4.998	75,77%	34	148,43	1.383	3,6	53,83%	R\$ 760,72
Bairro	População residente	População branca	Área territorial (hectare)	Densidade demográfica (habitante/hectare)	Domicílios	Média de moradores por domicílio (habitantes/domicílio)	Proporção de mulheres responsáveis pelo domicílio (%)	Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios
Ponto de Parada	1.554	44,21%	20	79,53	500	3,1	62,40%	R\$ 3.248,99
Rosarinho	4.077	63,50%	25	160,87	1.329	3,1	39,97%	R\$ 6.547,75
Torreão	1.083	57,81%	16	66,29	368	2,9	39,13%	R\$ 6.007,59
Arruda	14.530	40,80%	100	145,56	4.467	3,2	53,54%	R\$ 2.234,83
Cajueiro	6.584	44,12%	59	111,49	1.902	3,5	47,27%	R\$ 2.777,17
Encruzilhada	11.940	64,05%	102	117,27	4.008	2,9	45,41%	R\$ 5.692,93
Campo Grande	32.149	61,08%	222	145,05	9.554	3,4	54,07%	R\$ 2.132,00
Hipódromo	2.685	65,84%	30	88,13	808	3,3	47,15%	R\$ 4.803,91
Porto da Madeira	7.713	38,78%	48	161,35	2.334	3,3	52,84%	R\$ 1.977,89

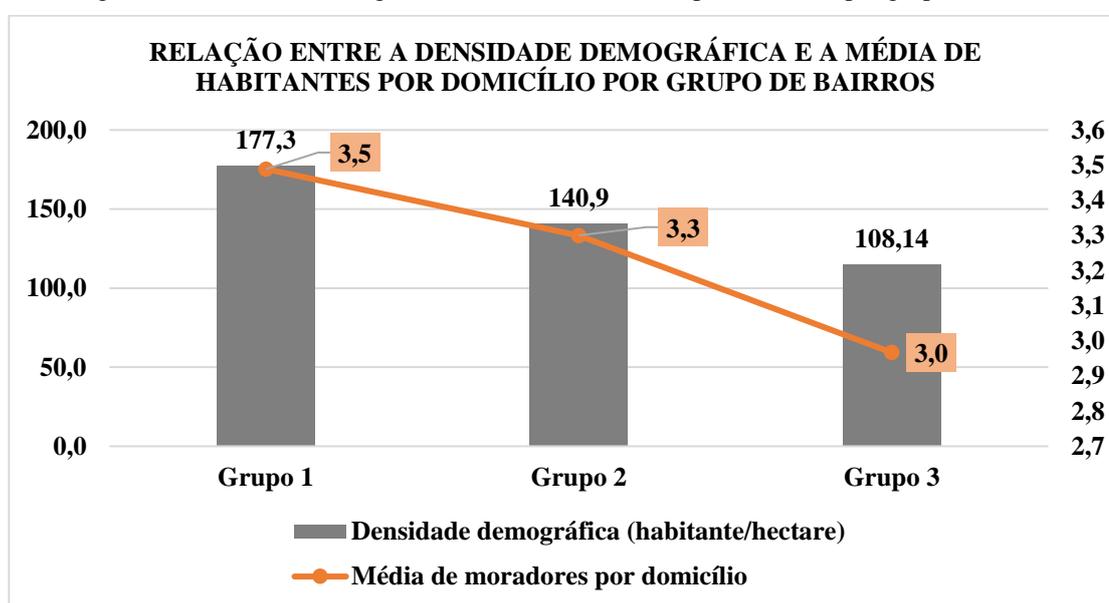
Fonte: Recife (2022).

Os dados apontam para uma estrutura socioespacial racialmente desigual. A distribuição da riqueza na cidade do Recife tem um fundamento racial, historicamente construído. Quanto

mais brancos os bairros (ou seja, quanto maior a participação de pessoas brancas na sua população), maior a concentração de riqueza nesses bairros (em termos de rendimentos nominais médios mensais). Quanto mais negros os bairros (ou seja, quando maior a participação de pessoas negras na sua população), menor será a concentração de riqueza nesses bairros (em termos de rendimentos nominais médios mensais).

Os bairros negros ainda são, em média, os mais densamente povoados, além de serem, em média, os que possuem maior quantidade de habitantes por domicílio. Ver figura 13 - densidade demográfica e média de habitantes por domicílio por grupo de bairros.

Figura 13 - densidade demográfica e média de habitantes por domicílio por grupo de bairros



Fonte: Recife (2022).

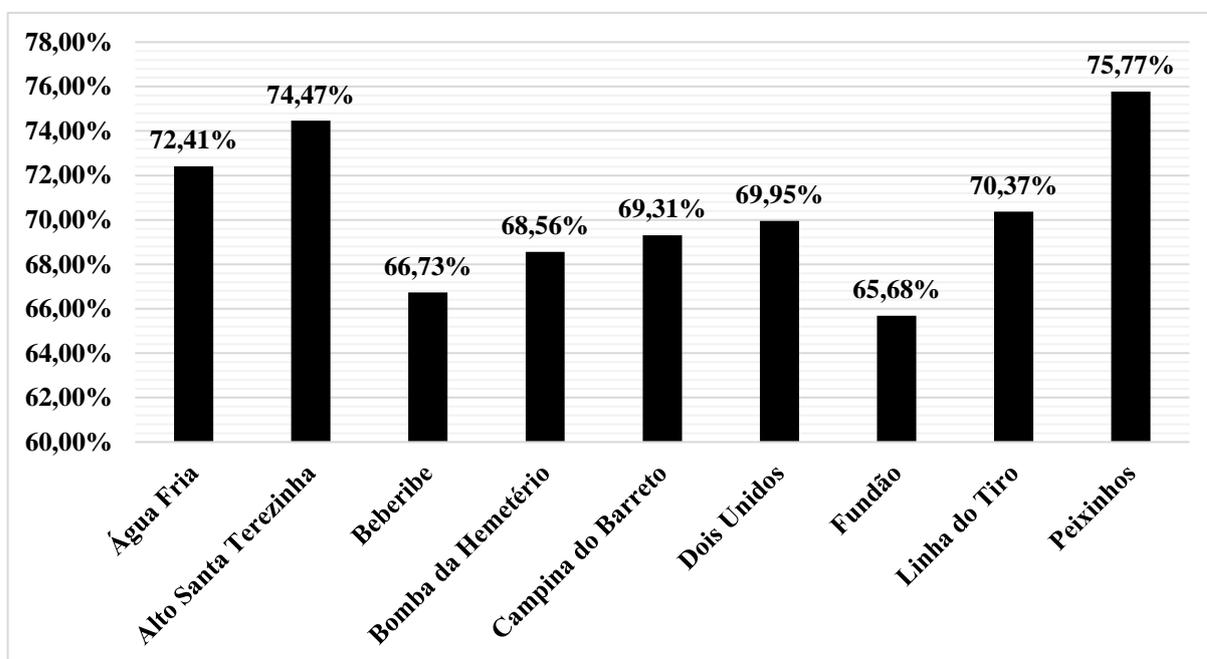
O bairro do Rosarinho (bairro branco) apresenta, em média, uma elevada densidade demográfica (habitantes/hectare), já que a sua densidade é maior que a média de todos os 18 bairros da RPA-2; porém, é importante observar a grande concentração de edifícios nesse bairro, o que lhe permitiu o desenvolvimento de uma maior ocupação populacional, sem um adensamento na ocupação dos domicílios, tendo em vista que o seu número médio de habitantes por domicílio, além de ser menor que o de todos os bairros negros, é o 3º menor da RPA-2, perdendo apenas para os bairros brancos do Torreão e do Rosarinho. Por sua vez, os bairros brancos do Torreão e do Rosarinho apresentam densidades demográficas bem abaixo da média dos bairros da RPA-2, além de possuírem as menores médias de habitantes por domicílio, 2,9 habitantes/domicílio.

O conceito de racismo estrutural<sup>6</sup> auxilia na compreensão da Cidade do Recife, tendo em vista que a sua história, a sua geografia e a sua economia estão estruturadas por relações raciais, marcadas pela desigualdade em desfavor da sua população negra.

### 2.3.3 Bairros negros no Recife: as especificidades da RPA 2

Dos dezessete bairros da RPA 2, oito foram categorizados como bairros negros, por possuírem entre 65,68 e 75,77% da sua população formada por pessoas negras (pretas e pardas), conforme a Figura 14 – População negra.

Figura 14 – População negra



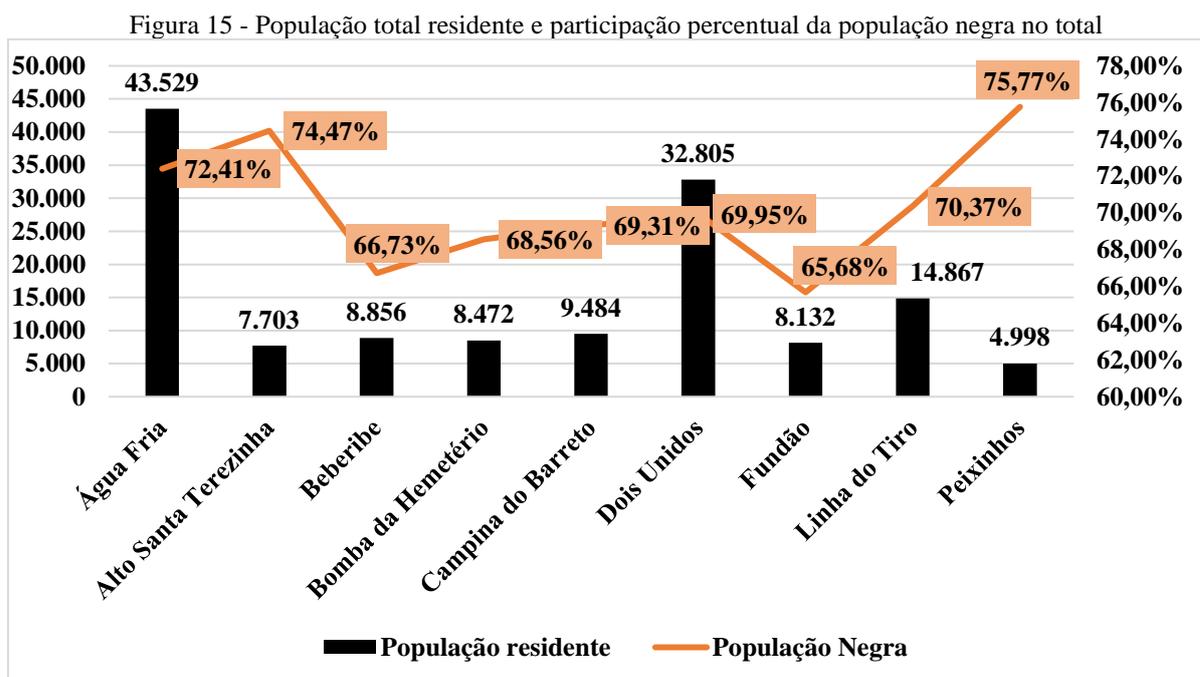
Fonte: Recife (2022).

<sup>6</sup> “A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade. O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica. Porém o uso do termo *estrutura* não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis; ou, ainda, que indivíduos que cometam atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados. Dizer isso seria negar os aspectos social, histórico e político do racismo. *O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática.* Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial.

[...] A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias vazias ou o repúdio moral do racismo; depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas.

Assim sendo, *raça* é um conceito cujo significado só pode ser recolhido em perspectiva *relacional*. Ou seja, *raça* não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal intencionadas. É uma relação social, o que significa dizer que a *raça* se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos” (ALMEIDA, 2018, p. 39-40).

Esses bairros são considerados como bairros periféricos, o que, por óbvio, leva em consideração a centralidade da acumulação de capital econômico e não as pessoas como centro das relações sociais, tendo em vista que esses bairros são os mais populosos, possuindo maior densidade demográfica (conforme a figura 15 – população total residente e participação percentual da população negra no total), com relação aos bairros de maioria de pessoas brancas.



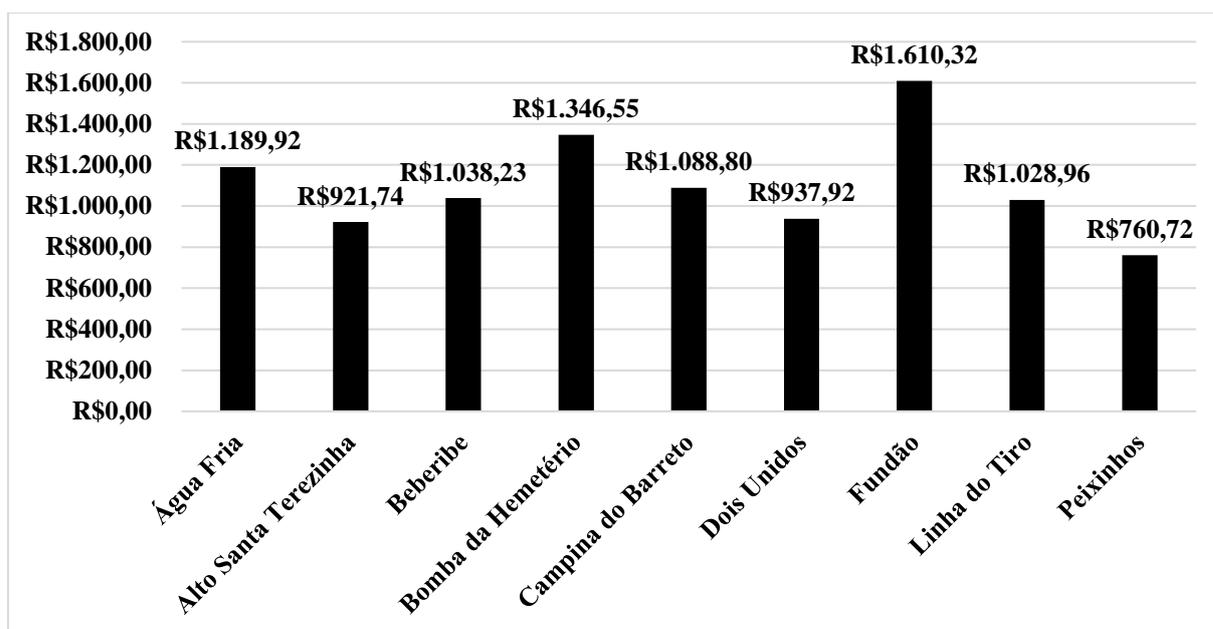
Fonte: Recife (2022).

Os bairros negros apresentam maior necessidade de políticas públicas, para promover o acesso equitativo à moradia, à saúde, à educação, ao trabalho, tendo em vista que, devido aos baixos rendimentos das famílias, o acesso a esses direitos pela via do mercado se torna impraticável. Como bem aponta Santos (2012c, p. 144):

É impossível imaginar uma cidadania concreta que prescindia do componente territorial. Vimos, já, que o valor do indivíduo depende do lugar em que está e que, desse modo, a igualdade dos cidadãos supõe, para todos, uma acessibilidade semelhante aos bens e serviços, sem os quais a vida não será vivida com aquele mínimo de dignidade que se impõe. Isso significa, em outras palavras, um arranjo territorial desses bens e serviços de que, conforme a sua hierarquia, os lugares sejam pontos de apoio, levando em conta a densidade demográfica e econômica da área e sua fluidez. Num território onde a localização dos serviços essenciais é deixada à mercê da lei do mercado, tudo colabora para que as desigualdades sociais aumentem. É o caso brasileiro atual.

O valor dos rendimentos nominais médios por domicílio dos bairros negros é o menor dentre os três grupos, nos quais os bairros foram separados, tendo como consideração a categoria renda. A Figura 16 – Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios – aponta a média para os valores dos diferentes bairros negros que compõem o grupo 1.

Figura 16 – Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios



Fonte: Recife (2022).

Os bairros de Água Fria e da Bomba do Hemetério possuem uma longa tradição cultural de desenvolver expressões religiosas e artísticas, baseadas na cultura negra. Tanto é que o Recital Boca no Trombone (Água Fria) e a Batalha do Terminal (Água Fria e Bomba do Hemetério) acontecem nesses bairros. Esses eventos culturais são os espaços que abrigam e de onde brotam a poesia de Adelaide Santos, Mc Margot, Mc Faxe, Bione, Gênio Mc (*in memoriam*) e Lucas Sang.

Após feitos esses registros, é importante determinar a perspectiva ontológica do ser social adotada no presente trabalho, bem como o que se compreende por análise de discurso e o que há de relação social no que se chama de discurso do *rap*. Portanto, o próximo capítulo trata da perspectiva metodológica adotada no presente estudo.

### 3 CAPÍTULO METODOLÓGICO

O entendimento do ser social é o ponto de partida da presente análise. Toda análise social, quer queira, quer não, possui uma perspectiva ontológica do ser social. Assim sendo, o estudo se baseia na perspectiva materialista/marxiana da história. O trabalho é então entendido como categoria fundante do ser social, sendo a relação capital-trabalho uma categoria central na análise da sociedade, bem como do Estado e dos movimentos sociais. Porém, dizer tudo isso não é dizer tudo, pois as relações sociais também estão permeadas por conflitos étnico-raciais e de gênero, que são tão centrais para a análise social, quanto a relação capital-trabalho.

A análise de discurso francesa, que é a que se vincula o presente trabalho, aponta que o discurso não possui um sentido em si mesmo e que a questão da sua interpretação, tal como a do sentido, é uma questão aberta. Daí, surge a necessidade de um instrumento teórico para a análise do discurso. Sentido e interpretação são questões abertas, que precisam de uma teoria para serem regidas.

O discurso pode se expressar em um texto em movimento, mas que não está fechado em si, pois remete a textos anteriores a ele e aponta para textos futuros. Ou seja, um texto só se transforma em discurso quando entra na corrente histórica dos discursos, quando está em movimento, em diálogo. Assim, discurso é a linguagem humana funcionando, historicamente.

Para o desenvolvimento da análise de discurso é necessária a construção do *corpus* da análise. Feito isso, passa-se à construção do objeto discursivo, que permite o início da análise propriamente dita e que se conclui com a passagem do objeto para o processo discursivo.

Para o presente estudo, é importante ressaltar a relação entre discurso e poder, com foco no embate entre o discurso racista da democracia racial e os discursos antirracistas das mulheres negras no rap.

Essas são as questões trabalhadas no presente capítulo.

#### 3.1 O que é o ser humano? Uma perspectiva ontológica do ser social

Lukács (2015) aponta que o materialismo histórico concebe a realidade como processo histórico, na medida em que é capaz de compreender cada ponto de onde parte o conhecimento,

tomando o conhecimento como produto do processo histórico objetivo. Portanto, não é obrigado a absolutizar nem o conhecimento nem a realidade histórica presente que determina, de forma concreta, os conteúdos e as formas do conhecimento – o que Hegel foi ainda obrigado a fazer –. Segundo Lukács (2010) Marx colocou no centro do seu método a validade universal da historicidade para cada ser, portanto, a história é a ciência que permite chegar à compreensão do ser social, que se caracteriza pelo recuo das barreiras naturais, porém, sem superar totalmente o ser orgânico e o inorgânico, mas criando novos complexos sociais (trabalho, valor etc.), existentes apenas no ser social, que não possuem qualquer analogia na natureza. Só o trabalho possui um caráter de transição (o salto) do ser biológico ao ser social. A economia é o momento predominante em todo o desenvolvimento do ser social<sup>7</sup> (LUKÁCS, 2013). O ser social não possui uma existência abstrata, metafísica. A compreensão do ser social está fundada numa concepção materialista histórica e dialética do seu desenvolvimento.

Para a ontologia (marxiana) do ser social “[...] o fato básico mais material, mais fundamental, da economia, o trabalho, possui o caráter de um pôr teleológico” (LUKÁCS, 2013, p. 355). Partindo de uma crítica às concepções teleológicas de Hegel, acerca da história e do ser social, Marx demonstra que apenas o trabalho é caracterizado pelo pôr teleológico, que desencadeia cadeias causais. Fica afastada assim qualquer concepção teleológica relacionada à realização do “fim da história”<sup>8</sup>. Para Marx, a superação do capital seria apenas o início da história do gênero humano (LUKÁCS, 2012a).

Nesse sentido, o trabalho é ponto de partida do tornar-se homem do homem. É a partir do trabalho que ocorreu o salto para o surgimento do ser social, que superou a natureza orgânica e inorgânica, mas sem abandoná-las, sendo constituído por elas. Além disso, é através do trabalho que se desenvolve o ser social, cabendo apenas ao trabalho um caráter teleológico.

Aristóteles e Hegel, segundo Lukács, aperceberam-se do caráter teleológico do trabalho, mas o problema emerge quando os mesmos elevaram a teleologia para além da esfera da práxis social, convertendo-a numa categoria cosmológica universal. Ao contrário de Hegel e Aristóteles, em Marx o trabalho não é compreendido como uma das diversas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas como o único ponto onde a posição teleológica pode

---

<sup>7</sup> “[...] os homens não são indivíduos abstratos, cidadãos abstratos, átomos isolados de um todo estatal, mas são, sem exceção, homens concretos, que ocupam um lugar determinado na produção social e cujo ser social (e, com isso, seu pensamento etc.) é determinado por essa posição” (LUKÁCS, 2012b, p. 81).

<sup>8</sup> “[...] nem ‘a história caminha para o socialismo’ nem ‘o fim da história’ desembocou no capitalismo. Isto é, não há teleologia na história. Em vez de caminhar e conduzir os homens numa direção determinada, a história é construída e reconstruída pela luta concreta dos homens, a partir das condições históricas que encontram, é certo, mas sempre para direções novas” (SADER, 2007, p. 21).

ser ontologicamente demonstrada como um momento efetivo da realidade material (ANTUNES, 2009).

A partir de uma perspectiva marxista, o trabalho é a categoria fundante do ser social. Só através do trabalho é possível compreender o devir homem do homem, o seu ser social. É através do seu metabolismo com a natureza que o homem se torna homem e atua no sentido da promoção do desenvolvimento do ser social. Mas o trabalho é, também, o ato mais básico do agir humano, pois ele é essencial para a reprodução de sua própria existência. Conforme Marx (2013, p. 255):

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [...]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos.

O trabalho possui, portanto, uma função mediadora entre o homem e a natureza, regulando o metabolismo social. Porém, por meio do trabalho o ser humano intervém na natureza – humana e não humana – modificando o seu próprio ser social. Conforme Marx (2013, p. 255): “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”. Porém, Karl Marx diferencia o trabalho instintivo do trabalho humano mais desenvolvido, só possível num estágio superior de desenvolvimento do ser social:

Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem (MARX, 2013, p. 255).

O caráter de pôr teleológico do trabalho fica evidente quando Marx (2013, p. 256) aponta que “[...] a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim [...]”. Veja-se como Marx expõe a questão do pôr teleológico contido no trabalho:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele

se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais (MARX, 2013, p. 255-256).

O materialismo histórico reconhece a historicidade do ser social, sem perder de vista a economia como momento predominante no desenvolvimento desse ser. Porém, nessa concepção histórica do ser social não há espaço para uma compreensão teleológica do desenvolvimento histórico, sendo o pôr teleológico reconhecido apenas no trabalho. De acordo com Lukács (2010, p. 70):

“Na anatomia do homem há uma chave para a anatomia do macaco.” Marx vê aqui, com legítima consideração crítica, “uma chave”, não “a chave” para decifrar o ser em sua historicidade. Isso porque o processo da história é causal, não teleológico, é múltiplo, nunca unilateral, simplesmente retilíneo, mas sempre uma tendência evolutiva desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos. As orientações etc. assim surgidas nas modificações jamais podem, pois, ser avaliadas diretamente como progresso ou regressão. Ambas podem tornar-se a tendência dominante no curso de tais processos, independentemente – e sobre isso só se poderá falar em um contexto futuro concreto – de onde e em que medida, no processo global do ser social, isso significa progresso de cada ser em geral.

Só através do trabalho é que se pode compreender a transição do ser meramente biológico ao ser social, que ainda que afastando as barreiras naturais possui ainda o ser orgânico e inorgânico como seus fundamentos. De acordo com György Lukács (2012a, p. 348) “[...] o trabalho é antes de tudo, em termos genéticos, o ponto de partida para o tornar-se homem do homem, para a formação das suas faculdades, sendo que jamais se deve esquecer o domínio sobre si mesmo”. A primeira geração de darwinistas teve uma esperança que se demonstrou vã, ao tentar encontrar o “elo perdido” entre o macaco e o homem, pois as características biológicas podem iluminar somente os estágios de transição, jamais o salto em si mesmo. A descrição das diferenças psicofísicas entre o animal e o homem, por mais precisão que alcance, passará longe do fato ontológico do salto enquanto não for capaz de explicar a gênese das propriedades do homem a partir do seu ser social (LUKÁCS, 2013). Nesse sentido,

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico

ao ser social. [...] No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência do novo no ser social. Desse modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social [...] (LUKÁCS, 2013, p. 44).

Marx nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho, sendo este responsável pela superação da animalidade e pela produção das alternativas postas ao ser social (LUKÁCS, 2013). Lukács aponta que o trabalho é o modelo para toda liberdade:

De fato, toda liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir daqui, mesmo que através de um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade, do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade (LUKÁCS, 2013, p. 156).

O trabalho, portanto, é a categoria mediadora de todo o desenvolvimento do ser social. Só através do trabalho é que se torna possível compreender o salto ontológico do ser biológico ao ser social, que por mais que afaste as barreiras naturais não deixa de estar fundamentado em seu ser orgânico. Atua ainda mediando o metabolismo do homem com a natureza, este que é a base da reprodução do ser social. E é ainda o modelo de toda a práxis social, sendo que só na sua esfera se pode encontrar o primeiro momento de realização de uma vida cheia de sentido<sup>9</sup> e que se pode buscar a liberdade, visto que o mesmo atua como pôr teleológico.

Ao apresentar sua compreensão da história, Marx (2012, p. 105) afirma que “[...] as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas [...]; essas relações têm [...] suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades [...]”. Portanto, “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2012, p. 106). A

---

<sup>9</sup> “Dizer que uma vida cheia de sentido encontra na esfera do trabalho seu *primeiro momento* de realização é totalmente diferente de dizer que uma vida cheia de sentido se resume exclusivamente ao trabalho, o que seria um completo absurdo. Na busca de uma vida cheia de sentido, a arte, a poesia, a pintura, a literatura, a música, o momento de criação, o tempo de liberdade, têm um significado muito especial. Se o trabalho se torna autodeterminado, autônomo e livre, e por isso dotado de sentido, será também (e decisivamente) por meio da arte, da poesia, da pintura, da literatura, da música, do uso autônomo do tempo livre e da liberdade que o ser social poderá se humanizar e se emancipar em seu sentido mais profundo. Mas isso nos remete a pensar, no nível de abstração em que estamos discutindo nesse capítulo, as conexões mais profundas existentes entre o trabalho e a liberdade” (ANTUNES, 2009, p. 143).

prioridade ontológica da economia para o materialismo histórico fica evidenciada na seguinte passagem:

Com relação aos alemães, que supõem estar situados à margem de qualquer pressuposto, somos obrigados a lembrar que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que todos os homens devem estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter moradia, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam que haja satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato esse é um ato histórico, uma exigência fundamental de toda a história, que tanto hoje como há milênios deve ser cumprido cotidianamente e a toda hora, para manter os homens com vida (MARX; ENGELS, 2012, p. 53).

Mas nada ainda foi registrado até aqui acerca da centralidade do trabalho no modo capitalista de produção, ao menos no que diz respeito ao seu papel alienado/reificado de reprodutor das desigualdades raciais e de gênero. Portanto, seguindo a perspectiva feminista negra apresentada por Angela Y. Davis (2000) na próxima seção está posta uma aproximação da noção marxiana de trabalho abstrato, para que em seguida possa ser apresentada uma crítica à categoria do trabalho abstrato.

### 3.1.1 O ser social concreto: trabalho e exploração sexista e racista

Para Hobsbawm (2013, p. 235):

Investigar o processo de evolução social humana significa fazer o tipo de perguntas de Marx, mesmo sem aceitar todas as suas respostas. O mesmo é verdade se desejarmos responder à segunda grande questão implícita na primeira: ou seja, por que essa evolução não foi uniforme e unilinear, mas extraordinariamente irregular e combinada. As únicas respostas alternativas sugeridas se encontram em termos de evolução biológica (sociobiologia, por exemplo), mas essas são claramente inadequadas. Porém não disse a última palavra – longe disso –, mas de fato a primeira palavra, e ainda nos vemos na obrigação de continuar o discurso que ele inaugurou.

Se como afirmam Marx e Engels (2007, p. 47) “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual*”, a afirmação de Patricia Hill Collins (2009, p. ix, *tradução nossa*), segundo a qual “Grupos oprimidos são frequentemente colocados na situação de serem ouvidos apenas se nós moldarmos as nossas ideias na linguagem que é familiar e confortável a um grupo dominante”, representa a posição na qual se encontram as mulheres

negras e Indígenas que se veem diante de um mundo que por meio de opressões interseccionais institucionalizadas lhes convida a recalcar sua estética<sup>10</sup>, negando-lhes a validade de seu pensamento social e de suas raízes históricas. A compreensão ontológica do ser social, proposta por Lukács (2010; 2012; 2013), contribui para fazer desmoronar a pseudocientificidade das teorias racistas, sexistas e etnocêntricas que tanto têm contribuído para invalidar o pensamento social das mulheres negras e das mulheres indígenas.

Segundo uma perspectiva ontológica materialista, o trabalho é o “[...] fato ontológico fundante do ser social [...]” (LUKÁCS, 2010, p. 43), o que conforme Lukács (2010, p. 79-80) significa que “[...] na medida em que o ser humano, o qual em sua sociabilidade supera sua mera existência biológica, jamais pode deixar de ter uma base do ser biológica e se reproduzir biologicamente, também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica”, ou seja, “[...] o ser humano jamais cessa de ser *também* ente natural” (LUKÁCS, 2010, p. 80). Neste sentido, as teorias racialistas, etnocêntricas e sexistas (que aplicam de forma pseudocientífica categorias válidas dos processos necessários na natureza inorgânica e/ou orgânica ao ser social dos homens) assumem a função social de promover ideias favoráveis à dominação capitalista e à manutenção de privilégios, que de outra forma não se sustentariam<sup>11</sup>. Ainda de acordo com Lukács (2012a, p. 286-287):

[...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”.

Marx na sua crítica à religião busca afastar o estranhamento provocado pela mesma, ou seja, busca revelar, por exemplo, a função social que a religião assume no sentido de produzir e reproduzir uma ideologia que visa naturalizar as contradições sociais. Para Marx (2012, p. 106): “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e

---

<sup>10</sup> Conforme Lukács (2010, p. 105), acerca da práxis, “Ciência, arte, filosofia constituem seus momentos que põem e destroem valores, não menos do que as ações dos seres humanos em sentido estrito”.

<sup>11</sup> “Para falar apenas do aspecto mais geral desses fenômenos, basta pensar quantas vezes, de um lado, as categorias dos processos que se mostram necessários na natureza inorgânica foram, inadvertidamente, aplicadas à natureza orgânica, até mesmo ao ser social dos homens. Do mesmo modo, é frequente que o homem seja considerado unicamente como ser biológico, até sua psicologia (de todo derivada da biologia ou, em alguns casos, até contrastando com ela) é, de modo absoluto, contraposta às determinações sociais, como mutuamente excludentes. A tenacidade de tais preconceitos é quase sempre reforçada porque estes se tornam elementos de uma ideologia (no sentido marxiano [...]) e, conseqüentemente, são utilizados para desempenhar papel importante no esforço de grupos sociais para resolver seus conflitos segundo seus interesses” (LUKÁCS, 2010, p. 43).

intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”. Utilizar a teoria marxista significa dar centralidade ao trabalho, como categoria fundante do ser social. Ou seja, buscar na práxis humana o desenvolvimento histórico do ser social. Segundo Lukács (2012a, p. 293): “A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico”.

A despeito da compreensão ontológica ser de grande valia para o entendimento adequado do ser social, permitindo a apreensão de que “[...] o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade” (MARX, 2010, p. 145), a afirmação de Marx (2010, p. 145) de que a religião “[...] é o *ópio* do povo” contribui para limitar a compreensão da história de resistência e de luta por justiça social das mulheres negras e indígenas. Conforme Angela Davis (1999, p. 7, tradução nossa) “Sob as condições da escravidão nos Estados Unidos, o sagrado – especialmente, a música sagrada – foi um meio importante de preservação da memória cultural africana”. A consciência religiosa pode assumir um papel transformador, pois como demonstraram Sojourner Truth e outras abolicionistas – bem como as líderes insurgentes, Denmark Vesey, Nat Turner e Harriet Tubman – a religião foi mais do que o “sol ilusório” de Marx (DAVIS, 1999).

Para Marx (2013) a análise da mercadoria é o ponto de partida para a investigação do modo de produção capitalista e suas relações correspondentes de produção e de circulação. Como no capitalismo o valor de troca coloniza os valores de uso, é a produção de mercadorias o momento privilegiado para a investigação do seu modo de funcionamento. Portanto, compreender a mercadoria dentro do sistema capitalista de produção é fundamental para que se possa passar à análise do trabalho abstrato. Nas palavras do próprio Karl Marx (2013, p. 113): “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria”.

Mas o que é uma mercadoria? Na concepção marxiana, a mercadoria é:

[...] antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [...], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2013, p. 113).

Coerentemente com sua concepção ontológica materialista histórica e dialética, Marx observa na mercadoria uma dialética entre uma relação qualitativa (valor de uso) e quantitativa (valor de troca), que só pode ser compreendida se analisada historicamente<sup>12</sup>. Conforme o mesmo:

Toda coisa útil, como ferro, papel etc., deve ser considerada sob um duplo ponto de vista: o da qualidade e o da quantidade. Cada uma dessas coisas é um conjunto de muitas propriedades e pode, por isso, ser útil sob diversos aspectos. Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico. Assim como também é um ato histórico encontrar as medidas sociais para a quantidade das coisas úteis. A diversidade das medidas das mercadorias resulta, em parte, da natureza diversa dos objetos a serem medidos e, em parte, da convenção (MARX, 2013, p. 113-114).

Quanto à relação quantitativa entre as mercadorias (valor de troca), Marx (2013, p. 114) aponta:

O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria [...]; portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos].

Quando essa relação é vista mais de perto, percebe-se que “[...] os valores de troca das mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou menos” (MARX, 2013, p. 115). Porém, esse algo em comum não é uma propriedade física, química, geométrica ou qualquer propriedade natural das mercadorias, mas o trabalho. Na concepção marxiana, uma mercadoria (um valor de uso) só possui valor porque nela está materializado ou objetivado trabalho humano abstrato (MARX, 2013). Mas o que é o trabalho abstrato? Marx o expõe da seguinte maneira:

Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstrairmos seu valor de uso, abstraímos também os componentes [...] e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos dos trabalhos desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas

---

<sup>12</sup> “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (MARX, 2013, p. 116).

desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116).

Na sua análise do valor de troca no processo de produção de mercadorias e da essência do trabalho abstrato, Infranca (2014, p. 234) afirma:

A mercadoria possui uma sua própria legalidade, que é independente da atividade dos homens e que, aliás, determina sua atividade. Tanto a troca como a mercadoria pressupõem dois extremos contrapostos e equivalentes: dois possuidores de mercadorias. Esta legalidade é fundada sobre o valor de troca, o único princípio que junta e põe em confronto diferentes produtos do trabalho humano. O valor de troca é destinado a tornar-se essência do trabalho humano abstrato e, ao mesmo tempo, o princípio real do efetivo processo de produção das mercadorias. [...] O trabalho, ou melhor, o valor de troca, influi sobre os sujeitos sociais e sobre os objetos da sociedade, que, mesmo que dominada por esta categoria, sempre é um produto da atividade humana. O trabalho abstrato é o **princípio/fundamento** do modo de produção capitalista e da sociedade burguesa que se origina dele.

Desse modo, pode-se notar a centralidade que a categoria trabalho abstrato assume no modo de produção capitalista. Portanto, agora, pode-se iniciar a discussão proposta por Angela Y. Davis (2000) acerca da categoria trabalho abstrato e a forma como a sua não realização promove o aprofundamento das opressões<sup>13</sup> raciais e de gênero, sob o capitalismo.

Como produtor de valores de troca, o trabalho humano se torna trabalho humano igual, trabalho abstrato, ou seja, sob o modo capitalista de produção não há, ou não deveria haver, diferença entre o trabalho de um europeu ou de um africano, entre o trabalho de um homem e o de uma mulher, entre o trabalho do branco e o do negro. Porém, conforme Davis (2000) o capitalismo, através da descartabilidade do ser humano enquanto pessoa, mas reconhecendo a necessidade de igualar o valor do trabalho humano, como trabalho abstrato, promete uma igualdade entre o trabalho masculino e o feminino, entre o trabalho dos negros e o dos brancos, que não realiza. A opressão das mulheres e dos negros é o resultado de forças sociais críticas para o funcionamento do modo de produção capitalista, que na ausência de tais forças não se sustentaria. Neste sentido, segundo Davis (2001) é necessário reconhecer que “[...] classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. [...] Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras”.

---

<sup>13</sup> A opressão é o aproveitamento de desigualdades para submeter e deixar em desvantagem um grupo social, com base em diferenças sexuais, nacionais, raciais ou de outro tipo, o que gera uma situação de discriminação social, cultural e eventualmente econômica, bem como de desigualdade de direitos (CARRASCO; PETIT, 2012).

Lukács ao tratar da categoria estranhamento<sup>14</sup>, cita dois estranhamentos, a escravidão<sup>15</sup> e a violência de gênero<sup>16</sup>. Buscando uma renovação da teoria marxiana/marxista, Santos (2011, p. 97) aponta que:

Ao contrário do que foi comumente posto pelo marxismo tradicional, apresentamos aqui como conceito central de Marx o conceito de estranhamento e não o de exploração e etc. Realizar tal subversão teve como finalidade deixar claro o quanto o pensamento de Marx pode dar conta das questões subjetivas, na medida em que, o conceito de estranhamento tenta dar conta de um modo estranhado do ser social se relacionar com a natureza, com as estruturas sociais, consigo e com os outros seres sociais, permitindo assim, a emergência de uma relação de puro consumo e consequente devastação com a natureza e de distanciamento e estranhamento com o outro, ao ponto de permitir uma relação reificadora e, portanto, uma relação de uso, tornando possível, por sua vez, a emergência de sentimentos como o racismo, discriminação por gênero ou credo, questões que são apontadas pelos críticos do pensamento *marxiano* e marxista como questões contemporâneas e das quais tal referencial teórico não conseguiria dar conta. Mas entendendo que tais questões podem ser compreendidas a partir do estranhamento, ficaria claro que a partir da superação do estranhamento poderíamos superar tais questões, o que tornaria evidente a potência que o marxismo ainda possui na atualidade.

Portanto, dar centralidade ao conceito de estranhamento nas análises marxistas pode contribuir para o debate acerca da questão racial e de gênero.

Dentro do referencial teórico marxista, Angela Y. Davis demonstra as maneiras segundo as quais o subjulgamento das mulheres e a sua relegação à esfera da natureza estavam, indissociavelmente, ligadas à consolidação do capitalismo. A natureza era pintada como o reino da inocência original, o paraíso das brincadeiras, alegria e paz, e as mulheres seriam os seres sexuais, naturais, inocentes. Na sua dimensão utópica, a natureza representaria a denúncia do estado de repressão social e dos antagonismos intermináveis da sociedade capitalista. Porém, a ideologia da feminidade é repleta de contradições, pois, enquanto natureza, as mulheres

<sup>14</sup> “[...] o estranhamento é exatamente o estranhar as coisas do mundo e o próprio mundo e sua própria capacidade de criar e recriar no mundo, devido a uma naturalização do existente, torna-se fácil notar que todas as sociedades até o presente momento podem ser classificadas como estranhadas, na medida em que o ser social, na maior parte das vezes, reduziu a sua existência à reprodução das estruturas” (SANTOS, 2011, p. 22).

<sup>15</sup> “Pense-se, por exemplo, na crescente desumanização da existência do escravo na Antiguidade, no autoestranhamento dos escravizadores, que já está contida na designação de um homem como *instrumentum vocale*. Naturalmente, a escravidão já é em si um estranhamento, e o é para todos os envolvidos; mas ela atingiu a sua forma de ser objetiva, que retroage com os efeitos mais deformadores sobre as pessoas, depois que o escravo se tornou uma mercadoria universal e quando a essa exclusão ‘natural’-brutal da essência humana nessas relações entre homens ainda se somou o princípio reificante da transformação em mercadoria” (LUKÁCS, 2013, p. 671).

<sup>16</sup> “[...] apenas remeto ao caso que ocorre com frequência no movimento dos trabalhadores, a saber, que homens que combatem ardorosamente e também exitosamente o seu estranhamento enquanto trabalhadores na vida familiar causam um estranhamento tirânico a suas mulheres, o que os leva forçosamente a um novo estranhamento de si mesmos. Isso não é acaso, nem simplesmente uma ‘fraqueza humana’. Já apontamos reiteradamente para a dinâmica qualitativamente diferenciada pela qual se impõe entre as pessoas o desenvolvimento de suas capacidades ou então o de sua personalidade. Daí decorre, em contraposição ao processo primário, espontaneamente necessário, ditado pelo desenvolvimento das forças produtivas (de modo algum se pretende negar as diferenciações dentro desse âmbito, mas elas só excepcionalmente têm uma ligação mais estreita com a nossa questão atual), no qual se trata sobretudo da formação, da reconfiguração etc. de capacidades singulares, que a intenção da atividade humana deve se dirigir à personalidade enquanto totalidade” (LUKÁCS, 2013, p. 608).

deveriam ser dominadas e exaltadas, e sob o racismo surge uma opressão velada. A noção de que as mulheres, quando contrastadas com os homens, são apenas criaturas da natureza, além de ser uma concepção falsa, servia como uma camuflagem para o subjulgamento da mulher, na sua experiência diária; porém, há uma verdade escondida, a opressão real da mulher, hodiernamente, é intrinsecamente ligada ao modo como o capitalismo domina e se apropria da natureza. Ou seja, numa concepção marxista, por isso, não ideológica, da história, homens e mulheres são seres naturais que se apropriam da natureza através do trabalho, agindo e transformando a natureza. Mas, enquanto a reprodução social for feita através de relações capitalistas, assim como a exploração da natureza significa a exploração de seres humanos, a união entre os sexos continuará atrofiada e deformada. A alienação dos trabalhadores tem impacto direto na relação entre os sexos. As mulheres eram definidas como uma prolongação “natural” do homem, o que deve ser desconstruído, para que as mulheres possam tornar-se livres como mulheres. Porém, a completa emancipação da mulher transcende a meta da sua igualitária e completa participação numa sociedade comunista (DAVIS, 2000).

Já com relação à contradição trabalho produtivo-trabalho não produtivo Davis (2000) aponta que no capitalismo, o trabalho doméstico, gerador de valores de uso, não é relacionado com a produção, cujo objetivo fundamental é criar valor de troca; assim, em relação à produção, as mulheres possuem uma inferioridade dupla, pois: elas estão proibidas de alcançar uma posição consistente e igualitária no processo produtivo; e, o trabalho monopolizado pelas mulheres não segue os padrões do trabalho “produtivo” da sociedade capitalista.

As mulheres são socialmente aprisionadas em regras “naturais”, que não são necessariamente naturais. Assim, ocorre uma dialética, entre o potencial de equidade da mulher, inerente ao aparato produtivo, e a inevitável dominação da mulher implicada, mas não confinada, na família. O trabalho da mulher, assim, mesmo quando produz valores de troca, é considerado como um trabalho socialmente inferior, e não como “força de trabalho abstrata em geral” (DAVIS, 2000).

Nesse sentido, o racismo e o sexismo atuam como forças que contribuem para a reprodução do capitalismo, mas que ao mesmo tempo são reproduzidas por ele. O trabalho, que contém o caráter teleológico e, por isso, contém em sua essência as possibilidades de criação e de emancipação humanas, tem sido utilizado para reproduzir a exploração e a opressão sob o sociometabolismo capitalista<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “O trabalho, entendido em seu sentido mais *genérico* e *abstrato*, como produtor de *valores de uso*, é expressão de uma relação metabólica entre o ser social e a natureza. No seu sentido primitivo e limitado, por meio do ato laborativo, objetos naturais são transformados em coisas úteis. Mais tarde, nas formas mais desenvolvidas da práxis

Frantz Fanon, por sua vez, tal como Angela Davis, não alimenta nenhuma ilusão com relação à aplicação ortodoxa das análises marxistas em contextos de opressão racial/colonial. Conforme Fanon (2005, p. 56, grifo nosso):

A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial. [...] O servo é de uma essência diferente do cavaleiro, mas uma referência ao direito divino é necessária para legitimar essa diferença de status. [...] Não são nem as fábricas, nem as propriedades, nem a conta no banco que caracterizam primeiramente a “classe dirigente”. A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, “os outros”.

Para Angela Y. Davis, o feminismo burguês está equivocado ao afirmar que as estruturas de opressão da mulher estão acima de quaisquer sistemas, sejam eles capitalistas e/ou socialistas/comunistas, pois a opressão da mulher assumiu diferentes formas, na história pré-capitalista e capitalista. Dentro das condições de relações capitalistas de classes existentes, as mulheres, em sua grande maioria, são mantidas em um estado de servidão familiar e de inferioridade social. Um movimento de liberação feminina eficaz deve reconhecer a primazia de uma revolução social ampla, que supere o modo capitalista de produção. A economia privada doméstica deve ser suprimida, devendo-se recordar que mesmo no socialismo a discriminação fortaleceu a continuada opressão da mulher. Não apenas as estruturas econômicas que sustentam a ideologia da “inferioridade” da mulher devem ser combatidas, mas também toda a sua superestrutura (DAVIS, 2000).

A partir da ontologia (marxista) do ser social, o trabalho é a categoria mediadora de todo o desenvolvimento do ser social, assumindo um caráter de centralidade sob o modo capitalista de produção. O trabalho contém na sua essência o pôr teleológico, fundamental para o metabolismo do homem com a natureza, sendo modelo para toda a práxis social e para a liberdade humana.

A objetivação do trabalho é que insere valor em uma mercadoria. O trabalho abstrato, por sua vez, é o princípio fundamental do modo de produção capitalista. E é nesse ponto da

---

social, paralelamente a essa relação homem-natureza desenvolvem-se inter-relações com outros seres sociais, também com vistas à produção de valores de uso. Emerge aqui a *práxis social interativa*, cujo objetivo é *convencer outros seres sociais a realizar determinado ato teleológico*. Isso se dá porque o *fundamento das posições teleológicas intersubjetivas tem como finalidade a ação entre seres sociais*” (ANTUNES, 2009, p. 139).

análise que Angela Y. Davis faz uma crítica que é central para a compreensão do trabalho nas sociedades coloniais e de origem colonial, que é a crítica ao fato de o capitalismo não reconhecer o trabalho dos negros e das mulheres negras como trabalho humano igual, como trabalho abstrato. Ou seja, fica evidente que a desigualdade racial e de gênero é também uma questão econômica, mas não apenas econômica, o que a partir da ontologia marxista do ser social pode ser tratada como uma questão relacionada ao estranhamento. Mas Angela Y. Davis evidencia em suas análises que classe, raça e gênero são categorias que estão entrelaçadas, ou seja, seria um equívoco supor que uma investigação social possa dar conta das questões postas socialmente sem uma perspectiva interseccional.

Angela Davis demonstra como o modo capitalista de produção não reconhece o trabalho das mulheres negras como um trabalho humano igual, trabalho abstrato. E já que o trabalho abstrato é um princípio fundamental do capitalismo, tal modo de produção, através de todo um complexo sistema de opressões, reproduz e promove o aprofundamento das desigualdades raciais e de gênero.

Tendo explicitado a perspectiva ontológica que guia o presente estudo, cabe agora aprofundar nos conceitos da análise do discurso que orientam a reflexão acerca de como a linguagem constrói o ser humano e é construída por ele.

### **3.2 Análise de discurso**

A análise do discurso francesa é a perspectiva teórica que fundamenta o presente estudo, pois através dela é possível conceber o rap e a poesia feminista negra (linguagem) como uma mediação entre o racismo e o patriarcado na cidade do Recife (realidade social) e as mulheres negras.

A Análise de Discurso não trata da língua, nem trata da gramática, mas, sim, do discurso. A palavra discurso, tem em si, etimologicamente, a ideia de percurso, de curso, de movimento, de correr por. O discurso é palavra em movimento, a prática da linguagem: através do estudo do discurso o que está em observação é o homem falando (ORLANDI, 2015).

Através do rap e da poesia as mulheres negras expressam ideias que são invisibilizadas pela ideologia dominante (supremacista branca, patriarcal, classista e imperialista). É a revanche que se estabelece da cultura popular contra a cultura de massas, conforme Milton Santos (2011).

A análise de discurso procura compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, fazendo parte do trabalho social geral, constituindo o homem e a sua história. Por meio desse tipo de estudo é possível conhecer melhor o que faz do homem um ser especial com capacidade de significar-se e significar. Concebe a linguagem como mediação necessária entre a realidade social e natural e o homem. O discurso, enquanto mediação, torna possíveis tanto a continuidade e a permanência quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. O trabalho simbólico feito pelo discurso está na base de produção da existência humana (ORLANDI, 2015).

Através da análise de discurso é possível perceber que o que as mulheres negras buscam através do rap e da poesia é a transformação da condição de exploração e opressão a que muitas pessoas negras estão expostas, o que as torna cotidianamente vulneráveis à violação de sua dignidade e de seus direitos.

O corpo é também o que se diz dele, ou seja, o corpo é construído pela linguagem. A linguagem não apenas reflete o que existe, ela própria cria o existente. Com relação ao corpo, ela tem o poder de classificá-lo, nomeá-lo, definir-lhe normalidades e anormalidades. Porém, tais representações não são nem universais, nem fixas. São, ao contrário, sempre efêmeras, temporárias, inconstantes e conforme o tempo/lugar onde esse corpo vive, circula, expressa-se, produz-se e é produzido, elas variam. A escola, mas não apenas ela, visto que há várias outras pedagogias em circulação, tais como músicas, filmes, livros, revistas, imagens e propagandas, estão a dizer de nós, seja pelo que ocultam ou pelo que exibem. Dizem de nossos corpos, de forma tão sutil que nem mesmo percebemos o quanto somos produzidas/os e capturadas/os pelo que lá se diz (GOELLNER, 2013).

A linguagem serve para nomear o que existe, criando e recriando o existente. Quem tem o poder de nomear pode muito. Porém, quem tem o poder de questionar o discurso que nomeia também possui a capacidade de construir uma nova existência. A linguagem não é neutra. Assumir um discurso “neutro” em uma sociedade estruturalmente desigual é uma forma de se posicionar ao lado de quem oprime. O que se diz acerca dos corpos das pessoas negras no discurso racista é uma forma de violência simbólica que anda de mãos dadas com a violência letal, que promove o genocídio da juventude negra brasileira.

O processo de “fabricação” dos sujeitos é continuado, quase imperceptível, geralmente muito sutil. Antes de tentar percebê-lo pela leitura dos decretos ou das leis que regulam e instalam as instituições ou percebê-los nos discursos solenes das autoridades (embora tais instâncias também façam sentido), o olhar deve se voltar para as práticas cotidianas em que todos os sujeitos se envolvem. São as práticas comuns e rotineiras, as palavras e os gestos

banalizados que precisam se tornar alvo de atenção renovada, de questionamento e de desconfiança. A tarefa mais urgente talvez seja a de desconfiar do que é tomado como “natural” (LOURO, 2014).

As representações das relações de gênero nas quais a mulher é objetificada e humilhada, tratada como menos que humana, pois é definida como um instrumento para a satisfação dos desejos de outros, podem contribuir, mesmo que de forma difusa, para a violência contra as mulheres, bem como para a aceitação dessa violência. Contribuindo, ainda, para mantê-las em posições de maior vulnerabilidade material e simbólica. Sua definição como objetos sexuais exclui, de maneira potencial, outras definições e a consideração de outras capacidades. As representações hierarquizadas do feminino e do masculino não se esgota, socialmente, em suas expressões sexualizadas e eróticas, ganhando a forma de constrangimentos, de discriminação e de desrespeito que podem ser invisíveis e sutis, mas que impactam nas escolhas e oportunidades possíveis para as mulheres, bem como em sua integridade psíquica e física. Por outro lado, puritanismo, repressão e silenciamento das vivências das mulheres definiram, ao longo da história, diversas formas do domínio masculino. Trata-se, mais uma vez, de buscar arranjos que permitam o avanço, simultaneamente, na direção da autonomia das mulheres e na defesa da igualdade de gênero (BIROLI, 2014).

Há muitas vozes que estão sendo silenciadas. E há muitas vozes sem eco, com som pouco claro, ou seja, apenas rumor. Não é suficiente outorgar ao outro a liberdade de enunciar o que tem a dizer, o que deseja. Antes, necessário é que ele enuncie para um povo que tenha o direito de agir como quer, que possua a liberdade de promover mudanças além de quaisquer coisas impostas, que não se assujeite à punição, ao controle e à vigilância. Também seria muita pretensão pensar que se pode “dar” voz ao outro. A voz é sempre do outro, a voz é sempre o outro (ORRÚ, 2017). Assim,

Ouvir a voz de um sobrevivente pode ser um caminho para melhor compreender como ele se fortalece a partir das próprias dificuldades, superadas ou não. Nem tudo é sucesso na luta pela vida de um sobrevivente. O sobrevivente se constitui na adversidade, no meio das fronteiras, no território alheio e inóspito, na ilha deserta. Muitas vezes, no vácuo onde nunca há uma certeza, onde se supõe não existir nada, onde pode haver uma sensação de vazio mental ou afetivo, onde a profundidade é desconhecida e a densidade da escuridão é praticamente palpável. Para ouvir vozes é preciso uma escuta sensível, a fim de não apenas escutar rumores, ademais, compreender os sentidos e os significados embutidos na linguagem do outro (ORRÚ, 2017, p. 77).

A análise de discurso não busca o sentido “verdadeiro”, mas o sentido real em sua materialidade histórica e linguística (ORLANDI, 2015). Ou seja, o que importa é a

materialidade histórica do discurso. No caso, do rap e da poesia, as mulheres negras usam a linguagem para expressar um cotidiano marcado pela violência policial, pelo desemprego, pelas desigualdades sociais, pelos baixos níveis educacionais, pelo baixo acesso à saúde, à cultura, à moradia digna, ao lazer e aos demais direitos humanos. Estão presentes nesse discurso a memória de uma longa história de racismo e patriarcado que estruturam a sociedade brasileira e o espaço urbano.

Com origem nos anos 1960, a Análise de Discurso francesa surgiu em um contexto intelectual que foi afetado por duas rupturas. De um lado, devido ao progresso da Linguística, não era possível considerar o sentido como sendo o “conteúdo”, o que permitiu à Análise de Discurso não trabalhar com o que a linguagem quer dizer (posição tradicional da análise de conteúdo), mas com o “como” a linguagem funciona. Por outro lado, nos anos 60 questionou-se o modo como os intelectuais consideram a “leitura”. A noção de interpretação foi “suspensa” e a leitura aparece como a construção de um dispositivo (teórico). A noção de dispositivo possui um sentido preciso que reconhece a materialidade da linguagem, ou seja, sua não transparência, colocando a necessidade de um “instrumento teórico” para se ter acesso a ela, para trabalhar sua espessura semântica – histórica e linguística – em uma palavra, a discursividade. Dessa forma, reconhece-se a impossibilidade de se ter acesso a um sentido que, de forma bizarra, estaria oculto atrás do texto. A questão do sentido se torna a questão da materialidade do texto, de seu funcionamento, dos mecanismos dos processos de significação, de suas condições (ORLANDI, 2004).

A análise de discurso permite a compreensão de que sentido e conteúdo não são idênticos e que aquele vai além deste. Para a análise de discurso, o sentido extrapola a linguística. Ainda permite compreender que a interpretação necessita da construção de um instrumento teórico, e assim é que se compreende a leitura. A materialidade da linguagem é reconhecida como sua não transparência, daí a necessidade da mesma ser trabalhada teoricamente. De acordo com Orlandi (2004, p. 20):

A Análise do Discurso é a disciplina que vem ocupar o lugar dessa necessidade teórica trabalhando a opacidade do dizer e vendo nessa opacidade a intervenção do político, do ideológico, ou seja, o fato mesmo do funcionamento da linguagem: a inscrição da língua na história para que ela signifique. E, conseqüentemente, a necessidade de interpretação.

[...]

A Análise de Discurso ocupa então esse lugar em que se reconhece a impossibilidade de um acesso direto ao sentido e que tem como característica questionar a interpretação considerando-a como objeto de reflexão. [...] Assim como o sentido é uma questão aberta (não temos acesso ao sentido como tal, ele não se fecha, não há sentido em si) da mesma forma, para a Análise de Discurso, a interpretação não se fecha. Temos a ilusão de seu fechamento quando na realidade só temos seus efeitos.

Portanto, a análise de discurso reconhece que não há um sentido em si de um discurso, e da mesma forma nem mesmo a sua interpretação se fecha. Ainda de acordo com Orlandi (2004, p. 21): “Como a cidade constitui um espaço de interpretação particular, podemos perguntar: como os sujeitos interpretam a cidade, como eles se interpretam na cidade, como a cidade impõe gestos de interpretação, como a interpretação habita a cidade etc.”.

Bem delimitada a análise do discurso, resta compreender o que é o discurso para o presente estudo, ou seja, o objeto da análise de discurso. De início, é importante apontar uma questão fundamental: texto e discurso podem coincidir, mas não são necessariamente a mesma coisa. Pois, para tornar-se discurso, o texto precisa estar na corrente dos discursos na sociedade, precisa estar em movimento.

O homem (sensibilidade, capacidade e inteligência) produz o texto, em um estilo. O texto ganhará sentido quando entrar na corrente dos usos e interações dos discursos na sociedade. O texto é confeccionado por uma inteligência; sendo assim, tem um autor, mas só aparece quando enunciado, tornando-se discurso. Quando entra numa corrente histórica, entra no rio de significados junto com outros discursos, fazendo sentido na medida em que está em diálogo e relação com outros discursos (FIGARO, 2015).

O discurso do rap e da poesia das mulheres negras circula na sociedade em confronto com os discursos racistas, patriarcais e classistas. O discurso antirracista é relevante, porque há racismo e ele estrutura as relações sociais na sociedade brasileira. O discurso feminista é relevante, pois além de racista o colonialismo também foi e é patriarcal. E sob relações sociais estruturadas pela lógica do capital o discurso anticapitalista é relevante.

O discurso revela a sua existência através do uso, estando na corrente da sociedade. A sua materialidade é palpável, percebida e avaliada nessa corrente de apropriações. O texto só será revelado, suscetível de análise, na sua existência como discurso. Ou seja, o texto só é possível de ser compreendido e abordado como discurso, no contexto de uso, no diálogo com a corrente de discursos à qual ele pertence (FIGARO, 2015).

O rap e a poesia feminista negra existem enquanto discursos nessa corrente de diálogos (com textos que pertencem a corrente de discurso à qual eles pertencem) e de encontros (aos textos que veiculam discursos racistas, patriarcais e classistas).

“Discurso”, às vezes, pode ser usado em um sentido mais genérico denotando um tipo de discurso, uma classe de gêneros do discurso ou uma coleção de discursos, como, por exemplo, quando se fala em “discurso político”, “discurso racista” ou “discurso médico”. Ainda que frequentemente utilizado dessa maneira, aqui não se compreende por discurso uma ideologia, uma filosofia, um sistema social ou um movimento social, como nas expressões

“discurso liberal” ou “discurso da modernidade”, a não ser que se esteja se referindo a coleções de escrita ou de fala (VAN DJIK, 2015). Discurso nesse sentido será utilizado quando o presente estudo se propor a analisar teoricamente os discursos racistas, antirracistas e o discurso do rap e da poesia das mulheres negras.

No sentido “semiótico” amplo, os discursos também podem apresentar expressões não verbais, tais como imagens, gestos, desenhos, expressões faciais etc. (VAN DJIK, 2015). Nesse sentido, o discurso não será utilizado no presente estudo.

“Discurso”, no sentido aqui utilizado, significa um evento comunicativo específico, em geral, e uma forma escrita ou oral de uso da língua ou interação verbal, em particular (VAN DJIK, 2015). Assim, através dessa definição o presente trabalho pretende privilegiar a produção discursiva presente nas letras de rap e poesia produzidas por mulheres negras.

### 3.2.1 Delimitando o *corpus* de análise

A delimitação do *corpus* de análise é um dos primeiros pontos a se considerar. Sua delimitação não segue critérios empíricos (positivistas), mas teóricos. Geralmente, faz-se distinção entre um *corpus* experimental e o de arquivo (ORLANDI, 2015). E isso é muito importante, pois há muito mais *rappers* negras produzindo músicas e poesias na cidade do Recife do que as que autoras dos *raps* e poesias que são analisados no presente estudo. Bem como, elas produziram muito mais trabalhos do que os que são analisados aqui.

Na análise de discurso, não se objetiva a exaustividade horizontal, em extensão, nem a completude, que é a exaustividade em relação ao objeto empírico. Ele é inesgotável, porque, em definição, todo discurso se estabelece em relação com um discurso anterior e aponta ao mesmo tempo para outro. Não há discurso fechado em si mesmo, mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados distintos (ORLANDI, 2015). O discurso antirracista e feminista negro presente no *rap* representa um *continuum* de discursos ancestrais, em formato de poesias e músicas, que se opõem às práticas e discursos racistas e patriarcais. Em todos os continentes, o *rap* se estabeleceu como um discurso de resistência e luta por justiça. Portanto, buscar a exaustividade horizontal ou a completude não é o caminho dessa pesquisa.

A exaustividade vertical é o que se buscou, que é a que se põe em relação à temática e aos objetivos da análise. A exaustividade vertical, em profundidade, leva a consequências teóricas de grande relevância e não trata os “dados” como ilustrações. Trata dos “fatos” da

linguagem, com sua memória, sua materialidade linguístico-discursiva e sua espessura semântica. Dessa forma, a construção do *corpus* e a análise estão ligadas de maneira íntima: decidir acerca do que é parte do *corpus* é decidir acerca de propriedades discursivas. Em grande medida, o *corpus* é o resultado de uma construção pessoal do analista. A análise começa pelo estabelecimento do *corpus* e que se organiza pela natureza do material e à pergunta que o organiza. Por isso, é necessário que a teoria intervenha a todo momento para “reger” a relação do analista com o objeto, com ele mesmo, com os sentidos e com a interpretação (ORLANDI, 2015).

O *corpus* de análise foi delimitado em torno de textos de poesias e de *rap* das seguintes mulheres negras recifenses: Adelaide Santos (“O fardo de uma preta”), Mc Margot (“Conservador”) e Bione (“Eu sou preta, favelada”). Ainda foi incluído no *corpus* de análise o *rap* “Fruto da favela”, do MC Faxeira, devido a sua relevância para se pensar as favelas recifenses. Seus textos foram escolhidos pela visibilidade que seu trabalho alcançou no Estado de Pernambuco, bem como em todo o País. Além disso, as *rappers* citadas possuem uma atuação marcante como organizadoras do Recital Boca no Trombone, que acontece no bairro de Água Fria, na Cidade do Recife/PE, que recebe, nas noites de terça-feira, jovens que se deslocam dos mais diversos bairros da Região Metropolitana do Recife. Não é incomum que alguns desses jovens *rappers* relatem cenas de violência policial que enfrentam semanalmente durante o deslocamento de suas casas até chegarem ao Recital, bem como cenas de violência policial ou não que vivenciaram durante a semana ou que algum de seus pares vivenciou.

Os textos que compõem o *corpus* da análise são apresentados nos capítulos 3 e 4 da Tese, onde eles são analisados, de acordo com os objetivos da pesquisa.

### 3.2.2 Método de análise: procedimentos

Na análise de discurso, o trabalho passa da superfície linguística (textos, *corpus* bruto) para o objeto discursivo e deste para o processo discursivo (ORLANDI, 2015). Ou seja, delimitar o *corpus* é apenas o primeiro momento da análise, muito embora seja um momento fundamental.

A análise do discurso visa permitir a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos. E a transformação da superfície linguística em um objeto discursivo é o primeiro passo para essa compreensão. O trabalho é iniciado pela análise da configuração do *corpus*, onde seus

limites são delineados, fazendo recortes, na medida em que se vai tecendo um primeiro trabalho de análise, retomando-se noções e conceitos, já que a análise de discurso possui, ao longo de todo o trabalho, um procedimento que demanda um ir e vir constante entre análise, teoria e consulta ao *corpus* (ORLANDI, 2015). Após a construção do *corpus*, constrói-se o objeto discursivo. De acordo com Orlandi (2015, p. 64):

O objeto discursivo não é dado, ele supõe um trabalho do analista e para se chegar a ele é preciso, numa primeira etapa de análise, converter a superfície linguística (o *corpus* bruto), o dado empírico, de um discurso concreto, em um objeto teórico, isto é, um objeto linguisticamente de-superficializado, produzido por uma primeira abordagem analítica que trata criticamente a impressão de “realidade” do pensamento, ilusão que sobrepõe palavras, ideias e coisas.

Na passagem do *corpus* de análise para o objeto discursivo, já se torna possível analisar a discursividade, uma vez que se começa a entrar no processo discursivo e a sair de seu produto acabado, no qual se estava preso, e cujos efeitos afetam ideológica e linguisticamente. Aliás, a análise busca deslocar o sujeito diante desses efeitos. Tal processo já representa um movimento de compreensão, sustentado em uma primeira etapa de análise praticada pelo dispositivo analítico (ORLANDI, 2015). Portanto, colocar o discurso feminista negro das *rappers* negras recifenses em oposição ao discurso racista da democracia racial permite a entrada no processo discursivo, avançando além da construção do *corpus* bruto de análise. Para Orlandi (2015) essa já é uma construção da análise e desfaz assim o produto enquanto tal para fazer aparecer o processo discursivo. Dessa forma, o analista se coloca em guarda teoricamente, do ponto de vista dos efeitos do discurso e produz um recorte que o permite organizar o *corpus*.

Na passagem do objeto para o processo discursivo, passa-se do delineamento das formações discursivas para a sua relação com a ideologia, o que permite que se compreenda como são constituídos os sentidos desse dizer. As palavras refletem os sentidos de discursos já realizados, possíveis ou imaginados. Dessa maneira, a história se faz presente na língua (ORLANDI, 2015). No caso do discurso das *rappers* negras recifenses, há o compromisso do seu dizer com a memória da escravidão, do patriarcado, do racismo (ainda presentes, cada qual à sua maneira, atualmente) e da ideologia antirracista. Para Orlandi (2015, p. 66):

Isso resulta, para o analista com seu dispositivo, em mostrar o trabalho da ideologia. Em outras palavras, é trabalhando essas etapas da análise que ele observa os efeitos da língua na ideologia e a materialização desta na língua. Ou, o que, do ponto de vista do analista, é o mesmo: é assim que ele apreende a historicidade do texto.

O que se destaca é a textualização do político, discursivamente, ou seja, a simbolização das relações de poder que se encontram presentes no texto (ORLANDI, 2015). O discurso das *rappers* é um discurso político. Há relações de poder em jogo no *rap* e na poesia das mulheres negras. Há ao mesmo tempo a construção da autoestima, da autoafirmação e dos direitos humanos das pessoas que tem a sua dignidade violada pelo racismo e pelo patriarcado.

### 3.3 Discurso e poder

Não há discurso neutro. Todo discurso implica na manutenção ou enfrentamento de uma relação de poder. O discurso racista promove a manutenção do poder capitalista racista patriarcal. Já o discurso antirracista das mulheres negras, inclusive o presente no *rap*, representa a promoção da dignidade e dos direitos humanos das pessoas negras, em oposição ao discurso racista.

#### 3.3.1 Discurso racista

O discurso racista busca perpetuar o poder da supremacia branca, que inferioriza as pessoas negras e permite que violações cotidianas de direitos e da dignidade dessas pessoas não cause punição aos violadores, nem reparação para que se restabeleçam relações sociais pautadas pela justiça. Nesse sentido, Van Djik (2021) afirma que o discurso racista é por si só uma prática racista, mas também o meio principal de difusão de ideologias e preconceitos racistas.

No país da falaciosa democracia racial, negar o racismo é a estratégia privilegiada e historicamente mais bem sucedida do discurso racista. É assim que o racismo perpetua o seu poder, atuando contra as pessoas negras na experiência cotidiana, mas negando a si mesmo quando questionado e/ou denunciado.

O discurso racista é uma modalidade da prática social discriminatória que se manifesta na fala, no texto e na comunicação. Junto com outras práticas (não verbais) discriminatórias, o discurso racista contribui para a reprodução do racismo como uma forma de discriminação racial ou étnica. O habitual é que seja conduzida através da legitimação ou confirmação das opiniões, ideologias e atitudes racistas do grupo racial dominante (VAN DJIK, 2015).

O discurso racista não é um mero acidente de percurso ou um deslize de quem por descuido ou desconhecimento se expressou de forma inadequada, mas ele é a regra numa sociedade estruturada pelas desigualdades raciais, pois tal sociedade precisa legitimar a si mesma para se manter intacta. Embora cientificamente já tenha se provado que em termos biológicos não existem diferenças entre os seres humanos que os possam separar em diferentes raças, socialmente o racismo persiste de forma cruel. Assim, o/a racista e o racismo permanecem fiéis a si mesmos, pois o que está em jogo não é a “verdade científica, política ou jurídica”, mas a disputa pelo poder (que significa controlar, explorar e oprimir pessoas não brancas).

Basicamente, existem duas modalidades principais de discurso racista, que são o discurso racista dirigido aos outros etnicamente diferentes e o discurso racista sobre os outros etnicamente diferentes (VAN DJIK, 2015). Em nenhuma dessas modalidades discursivas a/o negra/o é tomada/o como sujeito de direitos, mas como o objeto dos supostos direitos de expressão de outrem. Portanto, o discurso antirracista, tendo como protagonista pessoas negras é de fundamental importância no combate ao racismo, que, por óbvio, demanda muito mais do que apenas discursos para ser combatido.

### 3.3.2 Discurso antirracista

O discurso antirracista no Brasil existe em oposição ao discurso da democracia racial, que de maneira desonesta nega a existência do racismo na sociedade brasileira. Para tanto, é necessário partir da compreensão do racismo no Brasil. De acordo com Van Djik (2021) o antirracismo pressupõe o racismo. Sendo necessário primeiro aceitar que a escravização, praticada no Brasil, foi uma forma de racismo, ainda quando as noções de “racismo” e “raça” não existiam, já que era uma forma de específica de dominação baseada na raça: de populações negras por populações brancas.

A teoria do antirracismo requer análise em termos de dissidência, oposição, lutas e outras noções em torno da resistência contra qualquer aspecto do sistema racismo. Tal como a dominação racista, a resistência antirracista pode também ser analisada em dois níveis: como cognição pessoal e social antirracista, por um lado, e como prática sociopolítica antirracista, por outro. Uma das principais formas de resistência, o discurso antirracista é a interface entre

as atitudes e ideologias antirracistas e a prática sociopolítica antirracista (VAN DJIK, 2021).  
Para Van Djik (2021, p. 13)

Antes de tudo, o discurso é provavelmente a mais complexa das atividades humanas, mais sofisticado até do que a linguagem humana. Em segundo lugar, conforme já colocado, o discurso expressa e comunica estruturas mentais complexas, incluindo intenções, objetivos, conhecimentos, opiniões, atitudes, normas, valores e ideologias. Assim, o discurso antirracista não apenas possui estruturas discursivas específicas, como tópicos, temas, argumentos, narrativas, metáforas ou léxico antirracistas, mas também é baseado em cognições antirracistas específicas, como atitudes, normas, valores e ideologias que reproduz. [...] o discurso antirracista pode contrariar argumentos racistas [...] ou tornar explícitas as ideologias racistas por trás de textos e falas racistas.

O discurso antirracista consiste em muitos gêneros do discurso, como por exemplo: gêneros sociais e políticos, textos poéticos, romances, filmes, teatro e outros discursos de movimentos sociais, como *slogans*, conversas pessoais, planos de ação etc. (VAN DJIK, 2021). Na presente pesquisa, os textos poéticos serão utilizados como discurso antirracista.

O discurso antirracista brasileiro vai em sentido oposto à democracia racial, pois enquanto esta nega a existência do racismo no Brasil, aquele aponta que, a despeito da negação do racismo entre os brasileiros, a desigualdade racial estrutura as relações sociais no País.

O papel político do movimento negro entra no sentido de desmitificar o poder regulatório do racismo, enquanto ideologia, explicitando o conteúdo racista dos argumentos biológicos. Ele é o sujeito central, capaz de transformar em emancipação o que o racismo construiu como regulação conservadora. Nesse processo, a raça e os sinais diacríticos são recodificados e ressignificados politicamente. As categorias de cor passam a ser critérios de inclusão (como o caso das cotas raciais), e não mais de exclusão. O corpo negro ganha uma releitura política, identitária e afirmativa (GOMES, 2017).

Nesse sentido, o que o discurso antirracista tem feito é denunciar, além da não existência das raças (em termos biológicos), a existência das raças enquanto construção social (racismo), em torno da corporeidade negra, que tem se materializado no genocídio da juventude negra, nas violências materiais e simbólicas impostas às mulheres negras e nas mais diversas violações dos direitos humanos que afetam a população negra. Para que, a partir do reconhecimento da existência do racismo e das suas diversas expressões, seja possível enfrentá-lo, além de atuar no sentido da ampliação de políticas afirmativas para a população negra.

### 3.3.3 A teoria do ponto de vista (*Standpoint*)

As experiências do racismo, do patriarcado e da desigualdade social impõem sobre as mulheres negras uma posição de exploração e de opressão que não é vivenciada por nenhum outro grupo social. Ao mesmo tempo, essa condição social as permite formas de organização, de resistência e de luta distintas das de outros grupos sociais.

A teoria do “*standpoint*” é uma teoria social que aponta que a localização do grupo em relações hierárquicas de poder produz experiências compartilhadas para indivíduos nesses grupos, e que essas experiências comuns podem prover ângulos similares de visão, levando a um conhecimento de grupo ou “ponto de vista” considerado essencial para uma ação política informada (COLLINS, 1998).

A poesia e o rap das mulheres negras surgem com experiências e discursos que não são comumente percebidos em outras produções discursivas, justamente porque essas experiências não fazem parte do cotidiano de pessoas brancas. As favelas e periferias urbanas aparecem como locais privilegiados para a promoção de batalhas de rap e recitais de poesia justamente por serem territorialidades majoritariamente negras.

A raça cria identidades grupais imutáveis. Os indivíduos não podem simplesmente optar por se situarem dentro ou fora dos grupos raciais, porque a raça é construída atribuindo classificações raciais aos corpos. De uma forma similar, o gênero marca o corpo. Dentro de uma estrutura fornecida pela identidade grupal historicamente constituída, os indivíduos performam e assumem as suas classificações de diferentes maneiras. Por exemplo, as mulheres negras encontram alguma variação em torno do que é esperado delas, enquanto “mulheres negras”. A maneira segundo a qual as mulheres negras constroem as suas identidades dentro dessas fronteiras definidas varia tremendamente. Entretanto, isso também ocorre em resposta aos desafios compartilhados com os quais todas as mulheres negras se deparam (COLLINS, 1998).

Batalhas de rap e recitais de poesia funcionam como espaços que permitem às mulheres negras definirem a si mesmas e a determinarem o que esperam e farão de si mesmas. Numa sociedade racista, patriarcal e classista, para um grupo oprimido espaços como esses são raros e valiosíssimos, pois é neles que é possível cuidar da saúde mental num mundo que adoce e mata as pessoas negras, por serem quem são.

Dentro de relações de poder injustas, os grupos sociais possuem poderes desiguais de autodeterminação e de autodefinição. Gênero, raça, classe, e outros marcadores de poder se

interseccionam para produzir instituições que, por sua vez, constroem grupos sociais que se tornam definidos por essas características. Uma vez que alguns grupos regulam e definem outros, os grupos são hierarquicamente relacionados aos outros. Dentro dessa estrutura hierarquicamente abrangente, são importantes as formas segundo as quais os indivíduos se percebem como membros de grupos nas relações de poder baseadas em grupos (COLLINS, 1998).

Criar espaços de ressignificação das experiências do racismo, do patriarcado e da exploração capitalista é importante para as mulheres negras, pois as permite fortalecer a sua dignidade, seus direitos humanos e resgatar a sua ancestralidade, que foram marcados pela violência colonial, que fere a carne e a alma. Esse espaço é importante ressaltar que também é compartilhado com os homens negros.

Como homens e mulheres, as pessoas negras também encontram o gênero como um princípio fundamental de organização da estrutura social. Classe econômica e raça não apenas se articulam entre si, como também estão interseccionadas com o gênero. Como gênero e classe marcam os corpos (de formas similares, mas não iguais), eles estão organizados diferenciadamente nas relações sociais. As intersecções de classe e raça operam primariamente através do distanciamento das estratégias associadas com a segregação econômica e racial. Os grupos permanecem separados entre si e não se veem compartilhando interesses comuns. Trabalhadores e gestores, brancos e negros são definidos em termos de oposição. Apesar de os grupos estarem próximos entre si (e a escravidão representou o completo emprego de negras/os casado com uma grande proximidade física aos brancos) eles não veem a si mesmos como compartilhando interesses comuns. Para os negros, os espaços segregados de todos os tipos (em especial, a segregação residencial com os seus efeitos no acesso aos serviços públicos, às oportunidades educacionais e às oportunidades de emprego) acentuam essas relações de oposição. Em contraste, o gênero é organizado por meio de estratégias de inclusão onde, através da família, grupos religiosos e a vizinhança, as mulheres vivem muito próximas ou pertencem a unidades sociais comuns aos homens. Assim, as mulheres são encorajadas a desenvolver uma comunidade de interesses com os homens, apesar do funcionamento da hierarquia de gênero dentro desta categoria de pertencimento (COLLINS, 1998).

Racismo não é um problema que caiba apenas às pessoas negras resolverem, tendo em vista que ele também é experienciado por pessoas brancas, mas do lugar de quem se beneficia por essa opressão.

Na sociedade brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras experienciam o racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar de quem tem oportunidades restritas devido

a esse sistema. Pessoas brancas o experienciam do lugar de quem é beneficiado por essa mesma opressão. Portanto, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas o farão de lugares distintos. O que as mulheres negras estão indicando é que querem e reivindicam que a história sobre a escravidão no Brasil seja contada também através de suas perspectivas e não apenas pela perspectiva de quem venceu. Os saberes que indivíduos de grupos discriminados produzem, para além de serem importantes discursos, são lugares de potência e configuração do mundo por outras geografias e outros olhares (RIBEIRO, 2017). Assim,

Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia [...] Há pessoas que dizem que o importante é a causa, ou uma possível “voz de ninguém” como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora. Mas, comumente, só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade (RIBEIRO, 2017, p. 90).

O lugar de fala busca romper com a suposta neutralidade de quem tem a fala legitimada pela supremacia branca. Sob relações sociais racializadas, discursos batizados de neutros historicamente têm sido discursos que reproduzem o racismo e o patriarcado. Ou seja, discursos que não incomodam a ideologia dominante.

Kilomba (2019) demanda uma epistemologia que inclua o subjetivo e o pessoal como parte do discurso acadêmico, pois todas/os falam de um lugar e tempo específicos, de uma realidade e uma história específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancos/as afirmam ter um discurso objetivo e neutro, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que não é objetivo nem neutro ou universal, mas dominante, um lugar de poder. A subjetividade e as emoções fazem parte do discurso teórico, pois a teoria é sempre escrita por alguém e está em algum lugar. As/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de escrita e de fala, criando um discurso portador de uma nova linguagem. Assim,

Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este também é o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade. O discurso das/os intelectuais *negras/os* surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou os de bell hooks (KILOMBA, 2019, p. 59).

A teoria do ponto de vista (*stand point*) é muito importante e, por isso mesmo, devem ser evitadas distorções que a aprisionem no campo do determinismo biológico ou do

essencialismo, tendo em vista que as relações raciais são relações sociais e não relações entre grupos biologicamente distintos. Portanto, é importante reconhecer a contribuição de protagonistas brancos em solidariedade aos protagonistas negros na luta e na resistência contra o racismo, bem como a possibilidade de existirem pessoas negras aliadas à opressão.

De maneira tradicional, os movimentos sociais que atuam como forma de resistência coletiva são definidos a partir dos grupos dominados. Com relação ao antirracismo, isso significa que apenas os movimentos antirracistas negros seriam de resistência no campo do racismo. Entretanto, como também acontece no caso brasileiro, movimentos antirracistas tiveram protagonistas brancos, que lutaram e se opuseram contra o racismo, em solidariedade aos protagonistas negros. Ou seja, o antirracismo é um macromovimento de solidariedade e de resistência (VAN DJIK, 2021).

É no discurso do rap e da poesia das mulheres negras que se encontra o lugar de fala de quem escreve da periferia (da arte e da cidade), bem como um discurso que é ao mesmo tempo pessoal (pois enraizado em experiências vividas) e poético.

### 3.3.4 Discurso urbano antirracista

Dentro do movimento Hip Hop, muitas mulheres negras têm criado e desenvolvido diversas modalidades textuais (rap, grafite, *break*, literatura, poesia, roupas, cabelos) através das quais textualizam o discurso urbano, dando visibilidade a corpos e vozes que a hegemonia da supremacia branca capitalista patriarcal imperialista heteronormativa tenta ocultar e silenciar.

A “cidade” é central para a discussão do espaço, do lugar, da raça e do hip-hop. Ela engloba a cidade física e as suas características materiais, edifícios, espaços públicos e privados, tão bem quanto a cidade simbólica, que é a cidade representacional, expressa através de imagens, articulações verbais e outras expressões artísticas das culturas, identidades e experiências urbanas (FORMAN, 2002). Assim, a cidade só pode ser compreendida em sua totalidade se as suas características físicas e simbólicas são articuladas.

O rap e a poesia das mulheres negras articula a cidade física e a cidade simbólica. No discurso urbano das *rappers* negras, a mudança não virá apenas da construção de conjuntos habitacionais, pois a sua experiência concreta revela a violência material e simbólica que as pessoas negras são submetidas nesses territórios. De acordo com Santos (2012a, p. 82):

[...] existe um agir simbólico, que não é regulado por cálculo e compreende formas afetivas, emotivas, rituais, determinadas pelos modelos gerais de significação e de representação. [...] o agir simbólico se confunde com as formas culturais de apropriação e utilização da técnica. [...] a força de transformação e mudança, a surpresa e a recusa ao passado, vêm do agir simbólico, onde o que é força está na afetividade, nos modelos de significação e representação.

É no âmbito do agir simbólico que as disputas discursivas se dão entre os que querem a cidade para o lucro e os que a querem para morar e ocupá-la de forma digna. Há uma disputa que também é invisibilizada em torno do espaço urbano. Silenciar os protagonistas da resistência e da luta por direitos é uma das táticas das elites dominantes. As disputas discursivas encontram sua materialidade no espaço urbano através de diversas formas.

A cidade possui seu corpo significativo e tem nele as suas formas. A poesia urbana, a música, os grafites, inscrições, pichações, outdoors, o rap, vendedores de coisa-alguma, rodas de conversa, painéis, são formas do discurso urbano. É a cidade produzindo sentidos, que funcionam como flagrantes de um olhar (um corpo) em movimento. São formas de significar com sua poética, incluídas na própria forma material da cidade. Tais formas não se destacam dela a não ser para funcionar como lembretes (chamadas) para o exterior (ORLANDI, 2004).

Ao contrário dos que querem a cidade para o lucro, as *rappers* negras possuem um discurso fundado em suas experiências cotidianas territorializadas. Elas sabem o valor da terra através de sua experiência e da experiência de luta pela vida de seus pares.

A rapper não fala da cidade a partir de um lugar externo a ela. Sendo arte, o rap é uma instalação no domínio da música: ela ao mesmo tempo é parte do urbano e se estampa. O discurso urbano, como visto, se dá através de diferentes modalidades, a música rap (ritmo e poesia) é uma dessas modalidades entre as diferentes textualizações do discurso urbano (ORLANDI, 2004). Assim,

O rap, funcionando como flagrante, tomado como instalação, é uma modalidade narrativa urbana, cujo lugar é o gueto. Tem sua forma material: o gesto, o lugar, a cena, as palavras, o som, os corpos. Sítio de significação. Concreto. Novo. Deslocamento na materialidade do real concreto urbano na relação com o simbólico. E o que esse deslocamento significa? Fundamentalmente que *quando o espaço é silenciado o espaço responde significativamente*. E nos faz, pela compreensão da cidade em suas formas de narratividade, pensar a *des-transformação*, o *trocadilho* como forma, a *des-interpretação*, como gesto. Uma nova forma de “lugar comum”. E não poderia ser diferente já que o silenciamento vem pelo discurso do (sobre o) urbano, suturando as falhas desse espaço, os equívocos, os possíveis sentidos da cidade (ORLANDI, 2004, p. 31).

É importante destacar as raízes do rap e como ele revela experiências das/os jovens que tiveram seus ancestrais vitimados pela diáspora forçada através do mundo atlântico, forjado pela escravidão e a supremacia branca.

### 3.4 Discurso do *rap*

Conforme Achille Mbembe (2014, p. 290) “Para as comunidades cuja história foi sobretudo a do aviltamento e da humilhação, a criação religiosa e artística representou, muitas vezes, a derradeira fortaleza contra as forças de desumanização e de morte”. O rap, portanto, ao denunciar o extermínio da juventude negra, mas também ao empoderar pessoas negras, atua como uma fortaleza que promove a dignidade e os direitos humanos das pessoas negras. Assim, tem sido “[...] uma das funções da arte e da religião precisamente a de entreter a esperança de sair do mundo tal como ele foi e como é, de renascer para a vida e de continuar a festa” (MBEMBE, 2014, p. 290).

O rap surge como o discurso musicado de um movimento por justiça racial e direitos humanos. O rap surge das experiências de jovens negros vítimas do racismo colonial nas periferias urbanas do mundo. Neste sentido, segundo Abdias Nascimento (2016, p. 203) a “[...] arte africana é precisamente a prática de libertação negra – reflexão e ação/ação e reflexão – em todos os níveis e instantes da existência humana”.

O *rap* funciona como um meio de compartilhar conhecimentos, memórias, lutas e afetos. Não há como não reconhecer a história do Brasil nas letras dos Racionais MC’s, Emicida, Sharylaine e Priscilla Fenics, por exemplo. Trata-se da história que as elites teimam em tentar invisibilizar.

O protesto, a manifestação, a resistência e a preservação das manifestações musicais da população negra no continente americano estão presentes no reggae da Jamaica, na música negra norte-americana e no samba no começo do século XX. Desde a diáspora, a população negra espalhada pelo continente produz ritmos que representam lutas, reivindicações, lamentações e amarguras. A história da música negra é marcada por conflitos com a “boa música” da sociedade branca. A música se transformou em uma forma de preservação e resistência da memória cultural negra (TELLA, 1999).

O *rap* abriga o discurso da resistência contra: o extermínio da juventude negra, o racismo, a injustiça social, o encarceramento em massa e o patriarcado. Para Thifani Postali

(2011, p. 164) “As práticas culturais Blues e Hip Hop fazem parte de uma história marcada pela batalha dos afrodescendentes contra a situação do grupo em diáspora”.

O *rap* permite que jovens negros deem visibilidade a questões que afetam diretamente as suas vidas. O *rap* permite a esses jovens o acesso a um espaço público profundamente marcado por racismo, machismo e classismo. Por isso,

Rappers trazem temas e preocupações, através de suas letras, para o âmbito público que de outra forma não seriam ouvidos. [...] O show, o espetáculo, é o primeiro passo em direção à mudança – o primeiro momento para ser ouvido. Para um grupo historicamente invisível e marginalizado, o espetáculo é o que permite a entrada num espaço público que provou ser violento e excludente. [...] Os negros criaram um espetáculo que os permitiu serem vistos como cidadãos respeitáveis (POUGH, 2004, p. 29, tradução nossa).

O *rap* apresenta um discurso no qual as pessoas negras podem afirmar a si mesmas a partir de como se percebem. Ou seja, através da música e da poesia urbana muitos jovens negros têm encontrado um espaço de promoção e reconhecimento da sua dignidade pessoal e dos seus direitos. Numa sociedade profundamente marcada pelo racismo e pelo patriarcado, a capacidade de afirmar a si mesmo é fundamental para o bem-estar físico e mental dessas pessoas.

Para os negros, a cultura musical atuou fornecendo as bases para a constituição de uma cultura e identidade negras e de suas subjetividades, não somente nos Estados Unidos, mas também em outros lugares do mundo. O Hip Hop é conhecido por histórias nas quais o enfrentamento às restrições e interdições sociais se dá através da articulação de formas de resistir por meio dos usos do corpo, da arte e da linguagem (SOUZA, 2011).

Jovens que foram ensinados a não respeitar a si e a seus pares encontram na cultura *hip hop* um discurso que os convida a repensar os seus direitos e a sua dignidade pessoal. Só quem possui um profundo senso de dignidade pessoal é capaz de reivindicar os direitos humanos seus e dos seus pares. Dessa forma,

Como espaço de sociabilidade, é na própria *rua* que começam a surgir as iniciativas comunitárias voltadas para o fomento de ações mais solidárias num universo em que a exposição a violências e a rivalidades era a tônica principal. Essas iniciativas foram compreendidas como estratégias de sobrevivência empreendidas para que toda uma jovem geração não fosse exterminada pela violência física e simbólica representada pela falta de perspectiva daquele quadro social (SOUZA, 2011, p. 63-64).

O espaço urbano é o lugar de onde historicamente emergiu o *rap*. Embora existam experiências de produção de músicas e poesias enraizadas em territórios não urbanos, o *rap* segue estando bastante ligado à realidade das periferias urbanas, em todo o mundo.

#### 3.4.1 Da Jamaica aos Estados Unidos

As raízes do rap podem ser encontradas tanto nas tradições orais africanas, com os *griots*, quanto nas condições sociais a que estavam expostos jovens negros jamaicanos a partir dos anos de 1920. A realidade urbana em que viviam esses jovens, bem como a improvisação de letras abordando o seu cotidiano de pobreza, racismo e violência propiciou o surgimento do *rap*.

Lindolfo Filho (2004) aponta que o surgimento da cultura Hip Hop se deu na Jamaica, sendo o blues revisitado para, em fusão com a música tradicional jamaicana, dar origem a outros gêneros musicais, que alcançaram projeção no cenário pop mundial, tais como: o reggae, o ska e os embriões do que se tornaria o rap.

A realidade urbana jamaicana, presente a partir da primeira metade do século passado, que favoreceu o surgimento dos primeiros *rappers* não é diferente da realidade social presente na maioria das periferias urbanas do mundo, na atualidade. Para um jovem negro morador de favelas, são poucas as chances de fugir do desemprego e da miséria; enquanto as suas chances de ser assassinado e/ou preso são maiores do que as de um jovem branco.

A partir dos anos 20/30 do século XX, na Jamaica, ao mesmo tempo em que emerge o novo homem urbano – trabalhador “bauxite”, operário fabril, trabalhador dos portos – emergem os novos talentos musicais que transitam pelo fenômeno dos *rude boys* – rapazes com idade entre 14 e 30 anos que migravam para a capital, sem prática de trabalho especializado de qualquer natureza e que, tendo que lidar com um nível de desemprego de 35%, passavam à vida de rua, com suas navalhas mortais, muito rum, ganja e insolência. A criação de canções que abordavam o próprio cotidiano era uma das únicas opções para esses jovens, que tinham uma vida de muito risco e, de forma geral, muito curta, no trânsito entre a violência e a miséria. Para um *rude*, a única maneira de se ver livre dos bairros de lata de West Kingston era um tiro da polícia ou um single (disco pequeno, representativo da obra do artista, contendo apenas duas ou uma música) (LINDOLFO FILHO, 2004).

O espaço urbano com suas contradições, violências e desigualdades é a fonte da materialidade que inspira o discurso dos *rappers*. Não apenas o espaço urbano fornece elementos para a circulação do discurso, mas o corpo que se movimento pelo espaço também inspira o discurso do *rap*. Ou melhor, os limites simbólicos e materiais impostos aos corpos negros no seu percurso pela cidade também são objeto de questionamento e análise na poesia desses jovens artistas.

O ambiente urbano possibilitou aos *rude boys* que fizessem surgir um estilo de vida no qual o uso da linguagem visava falar das experiências cotidianas e marcar posições de contestação contra o que a sociedade buscava impor para eles: “negros”, “ignorantes”, sem especialização profissional e vindos do interior. Uma de suas marcas era discorrer sobre questões que os afligiam, através das músicas improvisadas em orientações, sermões, palavras capazes de fazer acreditar em possibilidades de superação e enfrentamento dos problemas. As festas começaram a ser frequentes, acontecendo nos bairros mais pobres e afastados (SOUZA, 2011). “Ganhou destaque a maneira inovadora de, por meio da arte da fala, acompanhar o som das vitrolas e o balançar dos corpos, todas práticas embrionárias do *hip-hop*” (SOUZA, 2011, p. 59-60). Para Ana Lúcia Silva Souza (2011, p. 60):

Concomitantemente, na década de 1960, a Jamaica, vivendo uma série de problemas sociais e políticos, também foi palco do surgimento e do desenvolvimento de grupos ativistas negros em favor dos direitos e da justiça social que, juntamente com os princípios do movimento rastafári, também defendiam, entre outras reivindicações, a emancipação da população negra.

A história do *rap* tem uma origem anterior aos *rude boys* jamaicanos, que se encontra nas práticas culturais da África tradicional. Nesse contexto, o discurso é utilizado para transmitir saberes, situação que em nada difere do *rap*.

Para além da Jamaica e dos Estados Unidos, as rotas históricas da formação do Hip Hop, e em especial as do *rap*, têm sido associadas a práticas culturais da África tradicional – recriadas atualmente –, nas quais o papel central é assumido pela linguagem oral (SOUZA, 2011). Assim, “[...] alguns autores se dedicaram ao estudo das origens do *rap*, que revelam uma história ligada à dos *griots*, os sujeitos responsáveis pela difusão de narrativas orais pelas quais propagam e perpetuam as histórias e tradições de grupos de pessoas de regiões específicas da África” (CAMARGOS, 2015, p. 33). Nesse sentido,

Em ocasiões especiais, os *griots* (homens) ou as *griottes* (mulheres), cronistas, oralizavam publicamente memórias, histórias de costumes e feitos das sociedades, responsabilizando-se pela difusão dos ensinamentos por meio da palavra, tida como

fonte da cultura e de saber. Mestres da arte de narrar, eles e elas são educadores, contadores de histórias, artistas, poetas e musicistas, cujo papel na comunidade é recriar e fazer circular no cotidiano os costumes e as memórias ancestrais (SOUZA, 2011, p. 61).

A novidade dos *rappers* em relação aos *griots* é a presença do ritmo do *rap*. Em algumas batalhas de rap e recitais de poesia, os amplificadores e sistemas de som são dispensados e o improvisado se dá através de batidas feitas com sons emitidos pela boca (*beat box*) de algum participante do evento ou simplesmente no ritmo que é cantado pelos *rappers* (sem nenhum acompanhamento).

No movimento reggae jamaicano, aos sons dos toca-discos, os animadores das festas acrescentavam recriações de linhas rítmicas e um discurso espontâneo, o talk over (falar por cima). O que era apenas um estímulo para a festa, feito de forma improvisada, começou a ganhar contornos políticos e poéticos. A migração do DJ Kool Herc da Jamaica para os Estados Unidos foi o acontecimento definitivo para o estabelecimento do rap, levando consigo a técnica dos sounds systems jamaicanos (LINDOLFO FILHO, 2004). De acordo com Lindolfo Filho (2004, p. 137):

Em 1970, essas técnicas começaram a se aperfeiçoar nos EUA através das block parties, festas que tinham lugar nos guetos de Nova York, embaladas pelos sund-systems e pares de pick ups (dois toca-discos conjugados, dois amplificadores e microfone), juntando poesia e ritmo, oportunamente expressando a própria criatividade. Essa prática de ritmo e poesia foi gradativamente se tornando cada vez mais usual.

As técnicas utilizadas na Jamaica, e aperfeiçoadas nos Estados Unidos, ainda hoje são as mesmas utilizadas em muitos eventos de Hip Hop, e batalhas de *rap*, na Cidade do Recife. Não apenas as técnicas permanecem as mesmas, mas o conteúdo político do movimento e do seu braço musical permanecem os mesmos, pois o racismo continua a ser utilizado como instrumento de dominação.

Nova York é a principal fonte de referência para compreender como o Hip Hop se tornou conhecido no mundo, adquirindo contornos diversos. Foi lá que os negros se organizaram para mudar leis segregacionistas, no período que vai do final dos anos 1960 e início de 1970, período marcado pela intensificação das lutas por direitos civis, em meio a boicotes, comícios, protestos e enfrentamentos físicos. As manifestações explícitas de discriminação e preconceito racial e o forte racismo alimentaram a pauta de reivindicações pela formulação de políticas públicas capazes de responder às necessidades da população negra estadunidense: melhores condições

de trabalho; acesso aos bens, equipamentos e serviços públicos; alterações de leis desfavoráveis; entre outras (SOUZA, 2011).

Líderes ativistas importantes, entre os quais se destacam Rosa Parks, Angela Davis, Malcolm X, Martin Luther King Jr., entre outros, tornaram-se referências para outras organizações que surgiram na época, como a *Black Panthers*, que tinha o objetivo de criar um Estado negro que estivesse apto a alterar a correlação de forças, até então favorável apenas aos brancos. Posteriormente, surgiu o movimento *Black Power*, que exalta atitudes e posturas que possam elevar o orgulho de ser Preto e o autorrespeito. As ideias que começaram a ser propagadas nos EUA ganharam expressão na estética das roupas, na cultura musical e nos cabelos – coloridos, levantados, enrolados, crespos –, mostrando como as proposições circulam extrapolando fronteiras e ganhando recriações relacionadas às culturas locais (SOUZA, 2011).

Com relação ao contexto econômico, Ana Lúcia Silva Souza (2011, p. 63) afirma que:

No que se refere à economia, a sociedade norte-americana viveu forte crise, na qual se sobressaíram o processo de desindustrialização e a elevação do desemprego. Além disso, ocorreram alterações no papel do Estado que se refletiram, por exemplo, no enfraquecimento dos programas assistenciais ou de transferência de renda. Nessa época, os norte-americanos também estavam às voltas com a guerra do Vietnã, o que colaborava com o quadro dramático, mais ainda para parte da população – negros ou hispânicos em sua maioria – enviada aos campos de combate e sofrendo com as sequelas de mutilação, morte e debilitação física e psicológica.

Naquele momento de crise políticas e social – e de avanço tecnológico –, jovens residentes nos bairros pobres de Nova York se apropriaram de elementos da indústria cultural, de objetos descartados como obsoletos e criaram uma prática cultural nova (logo transformada em mercadoria) (CAMARGOS, 2015). Ainda, segundo Camargos (2015, p. 36):

É um tanto óbvio afirmar que o *rap*, tal como qualquer fenômeno cultural, não surgiu pronto e acabado. Mais: que não constitui atualmente uma prática cristalizada. O *rap* é o resultado de múltiplas experimentações culturais que, em meio a processos de incorporação e apropriação (no caso, de traços da cultura jamaicana, afro-americana e latino-americana, bem como de estilos tão variados como *funk*, *jazz*, *soul*, *reggae*, *dub* etc.), desembocaram em uma música nova, desenvolvida organicamente em clubes e festas, em atenção aos anseios de parcelas específicas da população.

O *rap* preserva em seus discursos memórias de disputas políticas e memórias de conjunturas econômicas, de séculos passados, em que a escravidão era o fundamento da vida econômica e social, bem como de períodos históricos mais recentes, como o avanço do Estado neoliberal e da ditadura brasileira.

### 3.4.2 História do *rap* no Brasil

O Hip Hop no Brasil expressa as relações raciais, de gênero e de classe que estruturam a sociedade e o espaço urbano brasileiros. Nesse sentido, entender a cultura Hip Hop como uma expressão com articulações em diferentes escalas é fundamental para desvelar a importância dessa cultura nos/as diferentes lugares/cidades.

No Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, o estilo Gangsta Rap não obteve tanto sucesso. Geralmente, os rappers mais famosos do país abordam o cotidiano dos indivíduos marginais e as situações sociais de maneira crítica, com o intuito de questionar o sistema e alertar a população (POSTALI, 2011). Muitos *rappers* brasileiros refletem em suas músicas sobre a ditadura e a política neoliberal de forma crítica. As *rappers* negras, em especial, alertam acerca do patriarcado racista que estrutura as relações sociais no Brasil.

Desde o final dos anos 1980, o rap retrata temas que remetem ao passado da população negra, da escravidão até os problemas atuais; resgata datas históricas, movimentos de direitos civis, personalidades, artistas e heróis, como o movimento *Black Power*, *Black Panthers*, Steve Biko, Zumbi, Benedita da Silva, Zezé Mota, Nelson Mandela, Martin Luther King Jr., Malcolm X, entre outros; demonstra a importância das religiões de matriz africana. A influência de conteúdos e rítmica dos raps norte-americanos era facilmente notada, tal influência, porém, logo foi superada, através da produção de novos raps, voltados ao conteúdo afro-brasileiro (TELLA, 1999).

Importante notar que o *rap*, não apenas no Brasil, mas em todos os continentes, apresenta-se vinculado à cultura local e aos problemas enfrentados por aquela sociedade específica. A música e a poesia dos *rappers* é uma arte enraizada na história de cada lugar. Como aponta Santos (2012a) o lugar é o mundo, à sua maneira, pois é no lugar que as pessoas tomam consciência do mundo.

Os rappers surgem em São Paulo nos anos 1990, como grupos musicais integrados a um movimento político-estético mais amplo, que é o movimento Hip Hop. Tal movimento é integrado por práticas juvenis que são construídas no espaço das ruas. Aos olhos dos jovens, o Hip Hop não se resume apenas estética envolvendo o grafite, o rap e a dança break, mas a fusão desses elementos como arte engajada (SILVA, 1999a). Ainda, segundo Silva (1999a, p. 24):

Os rappers afirmaram desde o início a condição de “anti-sistema”. Promovendo sobretudo a crítica à ordem social, ao racismo, à história oficial e à alienação produzida pela mídia. Construíram mecanismos culturais de intervenção por meio de práticas discursivas, musicais e estéticas que valorizaram o “autoconhecimento”. Organizaram não apenas ações concretas nas ruas, mas também interagiram com as escolas oficiais por intermédio de projetos específicos. Na ação concreta dos grupos, percebe-se que a educação formal não respondia a muitos dos interesses dos jovens que, somente por iniciativa própria, poderiam reelaborar a “autoconsciência” do processo social.

O rap se transformou num veículo através do qual se constroem identidades, trazendo em suas letras a formação da consciência da violência que é e foi praticada contra a população negra em toda a história do Brasil – consciência da discriminação social e racial. O rap possui a função de estimular o rompimento com os padrões que habitam o imaginário social brasileiro, como o embranquecimento, a cordialidade e o conformismo (TELLA, 1999).

Ainda assim, o rap não está isento de reproduzir as opressões que estruturam a sociedade brasileira. De acordo com Maria Aparecida (Cidinha) da Silva (1999b, p. 96):

[...] em defesa da supremacia masculina no rap, os garotos inventam uma superproteção para as rappers. Segundo eles, garotas não deveriam andar sozinhas à noite, nem mesmo carregar pesadas caixas de discos. Ao mesmo tempo, as composições de muitos homens têm trechos insólitos, versando sobre prostitutas, modelos de revistas masculinas, enfim, mulheres que os arautos da moral julgam “vulgares”. As rappers reagem, discutem com os autores das músicas machistas e também sensibilizam o público feminino para o absurdo de cantarem acriticamente essas composições.

Porém, quando se aponta o machismo no rap e na cultura Hip Hop não se pode esquecer que eles estão inseridos num contexto de hegemonia do capitalismo patriarcal (RABAKA, 2012).

Por tratar de questões tão presentes no cotidiano da juventude periférica brasileira, em especial da juventude negra, a cultura Hip Hop está presente em todas as grandes cidades brasileiras. Em todos esses lugares, está presente, através do conteúdo político-artístico que constitui a cultura Hip Hop, um questionamento e um combate às desigualdades (raciais, de gênero, de classe) que estruturam a sociedade brasileira. Os rappers são a voz que denuncia, faz refletir sobre e enfrenta a violência simbólica e material que afeta a vida da juventude negra, significando para muitos jovens negros a pobreza, o encarceramento e até mesmo a morte.

### 3.4.3 *Continuum* cultural Afro no rap

A música rap no Brasil aponta frequentemente para a violência a qual a juventude negra está exposta, violência em grande medida promovida e permitida pelo Estado brasileiro. Porém, Pough (2010) alerta que não significa que pelo fato de a cultura Hip Hop sofrer opressão estatal a mesma não pode agir em certas instâncias como opressora; criando um ambiente hostil, através de algumas letras, para algumas mulheres e homossexuais participantes dessa cultura.

As *rappers* negras têm enfatizado em seus discursos, musicados ou não, o seu posicionamento por uma sociedade livre de racismo, machismo, homofobia e da exploração capitalista. De acordo com Rabaka (2012) mulheres afro-americanas como Bell Hooks, Angela Davis e Patricia Hill Collins têm oferecido muitas críticas específicas às mulheres no Hip Hop e em geral à cultura Hip Hop. Entretanto, o que distingue suas críticas construtivas das mais comuns críticas destrutivas das mulheres no Hip Hop e da cultura Hip Hop é o fato de que elas compreendem a cultura Hip Hop e o rap como uma parte importante do *continuum* cultural Afro-americano.

Quando o *continuum* cultural afro-americano é tomado em consideração, a cultura Hip Hop e o rap são vistos como não mais vulgares e imorais que o ragtime, o blues, o jazz, o rock & roll, o soul, o rhythm & blues, o go-go, o funk, e o disco em cada uma de suas formas (RABAKA, 2012). Assim, de acordo com Reiland Rabaka (2012, p. 23):

De fato, pode-se dizer que o que realmente distingue a música rap e a cultura do hip hop não é tanto seus temas musicais controversos e suas técnicas musicais inovadoras, mas, sobretudo, a disseminação digital generalizada; suas relações sonoras e sociais esquizofrênicas com o pós-modernismo e o pós-colonialismo; e, talvez mais importante, o fato que esta é a maior forma musical Afro-americana que emergiu como resultado Movimento pelos Direitos Civis das décadas de 1950, 1960 e 1970, Movimento Black Power, Free Speech Movement, Anti-War Movement, Women's Liberation Movement, e Lesbian, Gay, bissexual & Transgender Liberation Movement. A música rap e a cultura Hip Hop também parecia capturar controversamente jovens negros e outros jovens que viveram na era do HIV/AIDS, a "guerra contra às drogas", e a privatização crescente do sistema prisional do Estados Unidos (o agora completamente estabelecido complexo industrial prisional).

Nunca tantos Afro-americanos pobres e da classe trabalhadora tiveram uma plataforma tão ampla e abrangente para falar as suas verdades livres da censura conservadora dos brancos e da burguesia negra. O que não significa que a música rap representa a cultura e o pensamento Afro-americano "autêntico" e "consumado" (RABAKA, 2012).

O *rap*, na cidade do Recife, é produzido por jovens mulheres que também ouvem e dançam brega-funk, e outros ritmos tradicionais da cultura negra, como coco, samba, maracatu, entre outros. O que as mulheres negras recifenses acrescentam ao *rap*, como também ao espaço acadêmico, são as suas vivências historicamente silenciadas e negadas, bem como as suas lutas.

#### 3.4.4 As intelectuais negras

Para as mulheres negras, movimentos sociais importantes como o movimento negro e o movimento feminista (hegemonicamente, branco) não representavam todos os seus interesses. Ou seja, enquanto mulheres algumas de suas demandas estavam presentes no movimento feminista, mas enquanto negras muitas de suas demandas eram invisibilizadas. Já enquanto negras, muitas de suas demandas estavam presentes no movimento negro, mas enquanto mulheres negras muitas de suas demandas eram invisibilizadas.

O feminismo negro emergiu como um esforço prático e teórico no sentido de demonstrar que raça, gênero e classe são questões sociais inseparáveis. Diante da emergência dessas questões, as mulheres negras tiveram que escolher qual movimento era mais importante entre o movimento negro e o movimento de mulheres. A resposta dada é que essa era uma questão equivocada. A questão mais apropriada é como entender as intersecções e interconexões entre os dois movimentos. As mulheres negras ainda se encontram diante do desafio de entender as maneiras complexas segundo as quais gênero, raça, classe, sexualidade, nação e habilidades estão entrelaçados – mas também como mover-se além dessas categorias para compreender as interrelações dos processos e ideias que parecem não possuir relação entre si e estar separados. Insistindo ainda nas conexões entre o racismo e as lutas nos Estados Unidos e as lutas contra a repressão de Israel contra os Palestinos, sendo neste sentido, um processo feminista (DAVIS, 2016).

O processo de validação do conhecimento produzido historicamente pelas mulheres negras também se apresenta como um desafio, pois esse saber foi colonizado e negado pela ciência ocidental, que é majoritariamente branca, masculina, burguesa e eurocentrada. Para as mulheres negras, a produção de conhecimento é um ato de fortalecimento de si e dos seus pares, trazendo uma visão de mundo que tem sido invisibilizada, com o intuito de dominar as pessoas negras.

Os atos cotidianos de resistência das mulheres negras representam um desafio a duas perspectivas dominantes no estudo da consciência dos grupos oprimidos. Uma delas indica que os grupos oprimidos se identificam com os poderosos e, por isso, não deteriam uma interpretação válida da sua própria opressão. A segunda aponta que os oprimidos são menos humanos que os seus opressores e que, portanto, são menos capazes de articular seu próprio ponto de vista. Porém, todo pensamento social representa os interesses e pontos de vista de seus criadores (COLLINS, 2000). Tal processo influencia inclusive a validação do conhecimento, pois conforme Patricia Hill Collins (2000, p. 187, tradução nossa):

Dois critérios políticos influenciam o processo de validação do conhecimento. Primeiro, as reivindicações do conhecimento devem ser avaliadas por uma comunidade de especialistas cujos membros representam as posições dos grupos dos quais eles se originam. Segundo, cada comunidade de especialistas deve manter sua credibilidade como definida pelo grupo mais amplo no qual está situada e do qual extrai o seu conhecimento básico, tomado como certo.

O grupo social (branco, burguês e homem), ocupa majoritariamente espaços de poder que influenciam o processo de validação do conhecimento, representando as posições de sua classe social (embora existam algumas exceções), e esse grupo compõe uma comunidade de especialistas que legitima determinados conhecimentos que são então afirmados como certos. A luta de classes se expressa também via a produção do conhecimento.

Para Gramsci (2011, p. 199, *tradução nossa*) “Todo grupo social [...] cria junto consigo mesmo, organicamente, uma categoria ou várias categorias de intelectuais que lhe dão homogeneidade e uma consciência de sua própria função [...]”. Os acadêmicos são os intelectuais treinados para representar os interesses dos grupos no poder, enquanto os intelectuais “orgânicos” dependem do senso comum e representam o interesse de seus próprios grupos. As intelectuais negras não são nem todas acadêmicas nem primariamente encontradas na classe média negra. Nem todas as intelectuais negras trabalham na academia e nem todas as mulheres negras com alto nível educacional são automaticamente intelectuais. Fazer um trabalho intelectual dentro do feminismo negro requer um processo de luta por autoconsciência, independentemente da localização social atual onde este trabalho ocorre (COLLINS, 2009).

As *rappers* negras cumprem uma importante função social na disputa por hegemonia, pois seus discursos chegam a espaços (como as favelas) que o conhecimento acadêmico não consegue chegar com tanta facilidade, devido às estruturas do racismo e do patriarcado. Seja acadêmico ou em forma de arte, o pensamento feminista negro contribui para a formação de consciência crítica da juventude negra.

As intelectuais negras são centrais para o pensamento feminista negro, pois somente elas ocupam esse centro e “sentem de fato o ferro” que fura a alma das mulheres negras. E essa liderança significa que a responsabilidade pela definição da realidade de cada um cabe sobretudo a quem vivencia essa realidade, a quem realmente vive essas experiências (COLLINS, 2019). De acordo com hooks (2019) a postura de colocar mulheres negras no centro não é uma ação que exclui as demais, mas um convite, um desafio, para aqueles que as ouvem falar, para mudar paradigmas, para fazer com que todos ouçam a voz de uma mulher negra falando de um assunto, e para que essa mulher não seja entendida como uma desprivilegiada.

O *rap* é um instrumento que permite que mulheres negras ocupem o lugar de centralidade no seu discurso. É através da música que as mulheres negras podem falar sobre as suas memórias e as dos seus pares de forma a serem ouvidas e compreendidas por pessoas que nem as conhecem.

Conforme Patricia Hill Collins (2009) como um grupo historicamente oprimido, as mulheres negras têm produzido um pensamento social designado a opor-se à opressão. Tal pensamento assumiu uma forma que diverge do padrão das teorias acadêmicas – tomando a forma de músicas, ensaios, poesias, entre outros –, com um propósito distinto daquelas teorias.

O pensamento feminista negro inclui na sua formulação teórica as ideias de mulheres negras que antes não eram consideradas como intelectuais, inclusive daquelas que fazem parte da classe trabalhadora. Essa teoria social crítica abraça e acolhe o discurso de mulheres negras moradoras de favelas e que sabem e sentem até onde o racismo e o patriarcado podem ferir.

O desenvolvimento do pensamento feminista negro como teoria social crítica envolve a inclusão das ideias das mulheres negras que não eram consideradas previamente como intelectuais – muitas das quais são mulheres da classe trabalhadora com empregos fora da academia – tão bem quanto aquelas ideias que emergem de espaços mais formais, acadêmicos. Cantoras, musicistas, escritoras, poetisas e outras artistas constituem outros grupos dos quais as intelectuais negras têm emergido. Porém, a produção do trabalho intelectual não é atribuída geralmente a ativistas políticas e artistas negras; especialmente, em instituições acadêmicas, elas são vistas tipicamente como “objeto de estudo”, uma classificação que cria uma dicotomia falsa entre ativismo e academia, entre fazer e pensar (COLLINS, 2009).

A hegemonia branca, na sociedade e na academia, não permite que as mulheres negras se pensem a si mesmas por si mesmas, pois isso representa um empoderamento da população negra que tem como contrapartida uma perda do poder de dominar por parte de quem quer controlar os corpos, o trabalho, as mentes, os corações e as vidas negras. “Uma razão chave

pela qual as posições dos grupos oprimidos são suprimidas é que posições autodefinidas podem estimular resistência” (COLLINS, 2009, p. 33, tradução nossa).

A arte é uma forma de disseminar conhecimentos e transformar comportamentos. Utilizar a arte estimula a criatividade e a expansão de consciência de forma muito mais ampla e acessível que outras formas de discurso presentes na academia.

Para Marx e Engels, a arte é uma forma de consciência social – uma forma especial de consciência social que pode despertar um impulso para a transformação criativa dos ambientes opressivos. A arte é especial, pois pode influenciar conhecimentos tão bem quanto sentimentos. A estética burguesa, por sua vez, sempre buscou situar a arte num reino transcendente, além da ideologia, além das realidades socioeconômicas e além da luta de classes (DAVIS, 1990).

Mudar o *status quo* implica entender que a mudança tem que ser de dentro para fora e a arte pode promover a formação de uma consciência crítica. Para Audre Lorde (2007) o verdadeiro foco da mudança revolucionária não está meramente nas situações opressivas das quais buscamos escapar, mas sim naquele pedaço do opressor que está plantado profundamente dentro de cada um de nós, e que só conhece as táticas do opressor, os relacionamentos do opressor.

O *rap* é um importante instrumento de luta por um mundo mais justo socialmente e que respeite a dignidade da diferença humana, pois do mesmo flui uma herança estética que traz elementos da resistência africana no mundo colonial. Para Bell Hooks (2009) um discurso negro sobre a estética não necessita começar pelas tradições ocidentais brancas, nem necessita ser prescritivo. A descolonização cultural não acontece apenas através do repúdio a tudo o que parece manter conexão com a cultura colonizadora. É importante dissipar a noção segundo a qual a cultura ocidental branca é “o” local onde a discussão estética emergiu, quando se trata de apenas um local.

Entende-se, portanto, a relevante contribuição que as mulheres negras e latino-americanas têm a trazer para a promoção de políticas públicas, sobretudo quando a cidade se torna “[...] espaço direto e sem mediações da valorização e financeirização do capital. [...] as cidades e os territórios se oferecem no mercado global entregando a capitais cada vez mais móveis [...] recursos públicos (subsídios, terras, isenções)” (VAINER, 2013, p. 37).

### 3.5 Análise de discurso e *rappers* negras

A análise de discurso não busca uma verdade que estaria escondida atrás do discurso, mas a realidade do discurso, bem como a ideologia que é intrínseca ao discurso, eliminando assim a possibilidade de existência de um discurso neutro, pois todo discurso carrega em si um conteúdo histórico e uma memória. Todo discurso remete, em parte, ao que passou e ao que virá. Nenhum discurso se fecha em si mesmo. Nenhum discurso, portanto, é capaz de comportar “a” verdade, mas todo discurso tem em si uma realidade.

O discurso racista comporta em si uma ideologia<sup>18</sup> de dominação e controle dos corpos e mentes negras. O discurso racista é como uma máscara que tortura e silencia as vozes das pessoas negras, negando-lhes a sua dignidade e os seus direitos humanos. Por sua vez, o discurso antirracista comporta em si uma ideologia de igual dignidade e reconhecimento dos direitos humanos.

Às mulheres negras, devido a sua posição social nas relações de desigualdade raciais, de gênero e capitalistas, cabe um lugar de fala que lhes permite pensar a si mesmas e aos seus direitos de uma forma que não é possível a outros grupos sociais, que não vivenciam as mesmas experiências que essas mulheres em seu cotidiano. Reconhecer esse potencial presente no discurso feminista negro é de fundamental importância para a construção da democracia na sociedade brasileira.

As *rappers* negras brasileiras contribuem com a transmissão de conhecimentos e memórias para espaços mais amplos do que aqueles alcançados pelo discurso acadêmico (ainda que este seja de fundamental importância na formação de muitas mulheres negras). É através

---

<sup>18</sup> Apelando-se para o conhecimento de interesse, a ideologia se aproximaria da postura de quem dá primazia apenas ao que interessa no processo de conhecimento. Ideologia é posição a serviço de algum interesse, social e pessoal, eminentemente justificadora. Como sombra inevitável de poder, busca vendê-lo bem, tornando-o palatável, e, por fim, fazendo-o permanente e inatacável. Contém desta maneira tom persuasivo, moralizante, distorcendo fatos demasiadamente e sugerindo sempre algum dever (DEMO, 2012a). Neste sentido:

A ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um conjunto de ideias ou representações com teor explicativo (ela pretende dizer o que é a realidade) e prático ou de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuí-las à divisão da sociedade em classes, determinada pelas divisões na esfera da produção econômica. Pelo contrário, a função da ideologia é ocultar a divisão social das classes, a exploração econômica, a dominação política e a exclusão cultural, oferecendo aos membros da sociedade o sentimento de uma mesma identidade social, fundada em referenciais unificadores como, por exemplo, a Humanidade, a Liberdade, a Justiça, a Igualdade, a Nação (CHAUI, 2013, p. 117-118).

do *rap* que muitos jovens negros refletem sobre o racismo, o patriarcado e o capitalismo, bem como aprofundam a sua consciência acerca de como tais relações sociais estruturam as suas vidas e as de seus pares nas cidades brasileiras.

## 4 AS BATALHAS DE RAP E OS RECITAIS DE POESIA: O LUGAR DO RAP

A luta democrática pelo direito à cidade pode ser considerada como um imperativo e/ou como uma necessidade, no atual momento histórico, pois “Atualmente, cerca de 80% da população brasileira vive nas cidades. E vive mal” (NALINI, 2011, p. 26). Ao considerar-se o espaço urbano, pode-se privilegiar como campo de estudo o espaço que cabe aos Condenados da Terra<sup>19</sup>, dentro de tal espaço, uma vez que “As favelas constituem a forma de moradia de grande parte da população metropolitana. Não se trata de exceção, mas de regra” (MARICATO, 2011, p. 179). É nas favelas que se deve afirmar a dignidade humana do homem concreto, homem capaz de construir história própria, dignidade que ainda está repleta de idealizações descoladas da vivência da população negra. Assim,

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele (FANON, 2005, p. 61).

### 4.1 Juventude negra e rap: as vozes da cidade que resiste

É através da arte que muitos jovens negros moradores de favelas têm encontrado uma forma de expressão que lhes permite compartilhar as experiências de racismo, machismo e desigualdade vivenciadas em suas cidades. No rap, cultura e territorialidade se encontram para conscientizar, fortalecer a autoestima, o amor a si e aos demais, bem como reafirmar a dignidade e os direitos humanos das pessoas negras.

Cerca de 30% da população latino-americana e caribenha é afrodescendente, sendo que cerca de 92% da mesma está em condições de insatisfação das necessidades básicas. A inclusão das variáveis étnico raciais nas estatísticas e censos oficiais se tornou um dos instrumentos de mobilização dos afrodescendentes e dos povos indígenas. Ainda que o Brasil seja um dos países

---

<sup>19</sup> Aqui, faz-se referência à obra “Os Condenados da Terra”, de Franz Fanon (2005).

com maior tradição de inclusão da variável afrodescendente em seus censos, apenas a partir dos anos 90 do século XX é que vários países da região começaram a incluir em seus registros censitários a afro descendência, graças a ações coletivas e a pressões das organizações sociais, que consideravam que uma das formas de romper a invisibilidade política, a exclusão nos espaços de participação e nas políticas de desenvolvimento, seria através do reconhecimento político da identidade, concretizado por meio do reconhecimento censitário (WONG; SÁNCHEZ, 2014).

Conforme Achille Mbembe (2014, p. 305) “O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habituação à morte do outro – morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada”. Assim sendo, tal processo segundo Achille Mbembe (2014, p. 305) “[...] deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e económicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De facto, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade”.

Embora moradores de favelas sejam tratados através de estereótipos conservadores - carentes e miseráveis, sem civilidade e sem ordem, violentos e degradados -, as favelas são constituídas como expressões de lutas de mulheres e homens para habitar a cidade. E se o que se objetiva é a inserção dos territórios populares em uma agenda renovada de direito à cidade é fundamental reconhecer não exclusivamente as ausências ou carências dos moradores de favelas, mas também as suas potencialidades. Essas pessoas aprenderam desde cedo modos diversos de construir suas vidas nas cidades. O principal é relacionado ao direito de permanecer na cidade, em face das ameaças e das ações concretas de despejo de suas moradias. Outra luta está associada à garantia de condições fundamentais de existência, implicando em direito de acesso a serviços, equipamentos e bens que afirmaram a consolidação de muitas comunidades populares nas cidades (BARBOSA, 2017). A cultura *hip hop*, tendo o *rap* como um de seus elementos, expressa o potencial da contribuição que as pessoas negras têm a trazer para o desenvolvimento nacional, democrático e cidadão.

A segregação socioespacial que se vê no Brasil tem relação direta com a história da formação socioeconômica nacional, onde as elites econômicas e intelectuais são brancas. Elites que nunca se deram ao trabalho de pensar o racismo e o patriarcado enquanto expressões da questão social que estruturam a sociedade brasileira. Tal fato repercute na permanência de estigmas territoriais que persistem contra as favelas e os seus moradores.

‘Periferia’ e ‘favela’ são categorias culturais e urbanísticas fortes, marcadas por precariedades e por um estigma territorial persistente, apesar dos investimentos acumulados

nesses assentamentos, que contam algumas vezes com equipamentos sociais e infraestrutura básica (ROLNIK, 2015). Conforme Ribeiro (2005, p. 17):

[...] a posição das favelas e seus congêneres no espaço social brasileiro tenha a ver com o fato de o poder de segregação das nossas elites econômicas e intelectuais, todas brancas, por meio do qual asseguram e legitimam a distância e as desigualdades sociais que as separam e diferenciam do ‘povo, todos negros ou quase negros’, concretizar-se por outras instituições sociais que prescindem do isolamento territorial dos pobres. Por essa razão, a organização das nossas grandes cidades segue um modelo que combina proximidade física e distância e separação sociais, pois cada um sabe exatamente o seu lugar no espaço social.

O reconhecimento de que o racismo grafa o espaço urbano nacional é importante, pois assim as elites brancas seriam finalmente constrangidas a reconhecer que é uma abstração colonial realizar estudos sobre as cidades brasileiras e nem sequer mencionar o racismo e as lutas contra ele. Segundo Renato Santos (2013, p. 30):

As Geo-grafias sociais são, nesta perspectiva, consequências de regulações das relações sociais –, e é nesse sentido que o racismo, ao definir clivagens sociais e hierarquizar indivíduos e grupos a partir de seus pertencimentos raciais, se expressará na constituição de “lugares” (nos sentido espacial e social) onde a presença do desfavorecido será majoritária (lugares da pobreza, da despossessão, da subalternidade) e lugares onde a sua presença será minoritária (lugares da riqueza, do poder, do saber socialmente legitimado, etc.): lugares com as marcas desta distinção social. [...] As relações raciais, o racismo, e, evidentemente, as lutas contra este, são, portanto, grafadas no espaço e, no mesmo movimento em que nele se constituem, também condicionadas por ele. Podemos falar, portanto, de expressões espaciais das relações raciais, do racismo e das lutas antirracismo.

O *rap*, elemento importante do movimento *hip hop*, apresenta um discurso antirracista que está vinculado à realidade urbana na qual estão inseridos os *rappers*, seus produtores. Longe da noção da arte pela arte, o *rap* é uma música politizada, enraizada no cotidiano de violências, lutas, resistências, amor e dignidade das pessoas negras nas favelas do mundo colonial, do qual o Brasil é parte.

Como desdobramento das relações raciais, a produção do Hip Hop não está circunscrita a um só lugar; não é apenas o lugar do cotidiano imediato – a favela, o conjunto habitacional, o loteamento irregular, o bairro pobre – que funciona como fonte de inspiração e manancial simbólico para o movimento. Esses lugares podem ser o lugar de maior relevância e de gênese para os militantes, mas não são os únicos. A vida e o espaço urbano em geral são fonte de local de intervenção e protesto e, ao mesmo tempo, de matéria-prima simbólica (SOUZA; RODRIGUES, 2004).

Quando uma *rapper* feminista negra apresenta um discurso através de sua poesia, ritmada ou não, o que se expressa é a consciência de sua condição socialmente determinada, mas que não representa a sua posição autodefinida e autodeterminada. Ou seja, esse discurso representa uma denúncia, não resignada, do racismo, do patriarcado, da heteronormatividade e da exploração capitalista. E esse lugar de fala não é uma abstração, mas fruto de determinações sociais que o capitalismo tem imposto historicamente sobre a população negra, e, em especial, as mulheres negras. Pois, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Assim, essas artistas dão visibilidade a questões que estão presentes no seu cotidiano.

É difícil para as rappers não falar em sangue, bala, ódio à violência policial, ao Estado, porque esta é a realidade cultural em que se veem inseridas. A narrativa trágica que se encontra expressa nas letras de *rap* veio dos becos, dos tapas e tiros na cara, dos esgotos, dos barracos de plásticos e tábuas. A cultura *rap* nasce do sonho, da inveja, da escassez de capital simbólico – da falta imaterial e material; da revolta em excesso. O *Hip Hop* é mais do que apenas quatro elementos, defini-lo assim o reduz ao aspecto físico, negligenciando o metafísico: conhecimento, etnicidade, conjugação de material midiático contínuo, politização e hibridismo estético (MESSIAS, 2015). O discurso das *rappers* negras apresenta assim uma denúncia das violações de direitos humanos presentes no cotidiano da população negra brasileira.

A despeito do Brasil ser signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e de inúmeras declarações que promovem a defesa dos direitos das mulheres, da população negra, da juventude, da infância, dos trabalhadores e trabalhadoras, dos idosos, bem como possuir extensa legislação que protege esses grupos sociais, a violação dos direitos humanos, no Brasil, é uma regra na vida de muitas pessoas e não a exceção. E a partir dessas condições materiais de vida, as rappers negras reivindicam os seus direitos, em acordo com o que afirma Bobbio (2004, p. 23): “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.

Na cidade do Recife, as favelas são os lugares de onde emerge o cotidiano que as rappers negras denunciam como marcado por opressões e desigualdades. Na cidade do Recife, morar em favelas não é uma exceção, estando o direito à cidade, em toda a sua plenitude, longe de tornar-se regra. De acordo com Maricato (2013) em Recife, a população moradora em favelas é de cerca de 46% da sua população total.

Muito embora, nem sempre as *rappers* dominem o discurso acadêmico e o discurso das elites, elas possuem conhecimento aprendido através de suas experiências pessoais e de seus pares, que lhes ensinaram o que é sofrer racismo, violência policial, a opressão do patriarcado,

a heteronormatividade (que violenta também pessoas heterossexuais) e a desigualdade social, que tem cor, no Brasil. É a partir das suas vivências e da sua relação com os lugares onde moram que as *rappers* negras reivindicam justiça social, elaborando um discurso potente contra o discurso racista das elites. Conforme Collins (2009) como um grupo historicamente oprimido, as mulheres negras têm produzido um pensamento social designado a opor-se à opressão. Tal pensamento assumiu uma forma que diverge do padrão das teorias acadêmicas – tomando a forma de músicas, ensaios, poesias, entre outros –, com um propósito distinto daquelas teorias.

Como o discurso e a cultura dominante, com sua linguagem e prática estranhas ao cotidiano das pessoas que moram em favelas, são sistematicamente negados aos pobres desse país, é através da cultura popular (músicas, ensaios, poesias) que eles refletem sobre os seus direitos e a sua dignidade e assim buscam promover justiça social, numa sociedade estruturalmente injusta. Assim,

A cultura de massa é indiferente à ecologia social. Ela responde afirmativamente à vontade de uniformização e indiferenciação. A cultura popular tem raízes na terra onde se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, por meio da mudança. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e o seu meio, mas seu alcance é o mundo (SANTOS, 2012c, p. 327).

As favelas da Cidade do Recife são os lugares de onde emergem discursos e práticas de luta por justiça social e direitos. E o *rap*, feito por mulheres feministas negras, possui essa característica de ser a música que promove discursos combativos em busca dos direitos humanos e da dignidade pessoal das pessoas negras, em especial das mulheres negras. De acordo com Forman (2002, p. 3, tradução nossa):

No Hip Hop, o espaço é uma preocupação dominante, ocupando um lugar central na definição de valores, significados e práticas. Como a dinâmica do espaço, do lugar, da raça e das diferenças culturais é articulada entre os jovens da “geração Hip Hop” – incluindo, artistas, produtores e executivos trabalhando nas diversas formas da mídia – e como eles estão localizados dentro dos discursos sociais emerge como um valioso fenômeno de análise concentrada.

Criar arte e cultura significa elaborar formas novas de significação, de comunicação e de interpretação do mundo. Essa criação se faz a partir das experiências concretas das pessoas no seu cotidiano. No que diz respeito ao *Hip Hop*, o lugar em que moram os integrantes do movimento é a fonte que alimenta a sua criação artística e cultural, são as “comunidades” onde estão os seus amigos e que frequentam, é a cidade contraditória e desigual em que vivem. O manancial cultural e artístico é alimentado pelas experiências do cotidiano: a vizinhança, o lugar

de moradia, o futebol no fim de semana, o encontro com os amigos. Que lugar é esse? No Brasil, são as periferias, as favelas e os conjuntos habitacionais. Tanto os sonhos, as amizades, as alegrias e os desejos que habitam esses lugares, como também o tráfico de drogas, a pobreza, a violência policial e a miséria são matérias-primas para a produção artística do *Hip Hop*. É impossível que esse movimento não seja político, sendo apenas artístico-cultural. No *Hip Hop*, o questionamento político é explícito e consciente e a arte é o veículo do inconformismo (SOUZA; RODRIGUES, 2004).

A música *rap* é vinculada à consciência dos problemas urbanos, aos estilos de vida, às necessidades do cotidiano do contexto brasileiro (mais especificamente o que foi vivido pelo compositor), assim sendo, é inviável pensá-la como a imitação simples e pura de composições estrangeiras. Essas músicas foram vistas com grandes reservas, pois contestavam/denunciavam a sociedade atual ou formulavam críticas ofensivas que atingiam diretamente grupos/setores sociais que se beneficiam do modo como as coisas estão. Os discursos de parcela significativa dos *rappers*, transitam por mortes, violências, conflitos sociais, drogas, crimes e miserabilidades de todos os tipos, não deixando de render-lhes certo distanciamento. Não eram músicas de fácil fruição e palatáveis. Para que fossem assimiladas, há o pressuposto de que se esteja aberto para mergulhar nas fraturas da desigualdade social brasileira. Por vezes, suas execuções causavam desconforto para o público mais amplo (CAMARGOS, 2015).

Na cidade do Recife, eventos de *grafitti*, rap, dança e poesia levam a cultura *Hip Hop* a muitos jovens negros e periféricos, que por vezes se veem estimulados a participar do movimento e a contribuir com o cuidado e o fortalecimento da autoestima de seus pares. Jovens que (devido ao racismo, ao patriarcado, a homofobia, a violência policial e a desigualdade social) foram ensinados a não se amar, a não amar os seus vizinhos, os seus amigos e os seus familiares aprendem na cultura *Hip Hop* o valor da autoestima saudável, do amor-próprio e da felicidade e compartilham esse aprendizado com outros jovens que também precisam aprender o mesmo. Abaixo segue uma figura 17 – Batalha do Terminal, Edição de 2011, que retrata uma das primeiras batalhas de *rap*, onde se pode ver uma apresentação de *break dance*. A Batalha acontecia em frente ao antigo terminal de ônibus de Água Fria, por isso o nome de Batalha do Terminal.

Figura 17 – Batalha do Terminal, Edição de 2011



Fonte: Batalha do Terminal (2016).

A cultura *Hip Hop* atinge mais mulheres que o número relativamente baixo atingido pelas universidades. A cultura *Hip Hop* é em si mesma uma resposta dos jovens negros aos quais tem sido negado o acesso equitativo à educação, atividades recreativas, aulas de música e moradia adequada. A música *rap* é um fenômeno que transcende o provincialismo da academia e que influencia as vizinhanças onde aparece (COLLINS, 2006). É através também da arte que historicamente a população negra tem resistido, nos mais diversos espaços de resistência criados após a diáspora forçada. De acordo com Pough (2004, p. 29, tradução nossa):

Rappers trazem temas e preocupações, através de suas letras, para o âmbito público que de outra forma não seriam ouvidos. [...] O show, o espetáculo, é o primeiro passo em direção à mudança – o primeiro momento para ser ouvido. Para um grupo historicamente invisível e marginalizado, o espetáculo é o que permite a entrada num espaço público que provou ser violento e excludente. [...] Os negros criaram um espetáculo que os permitiu serem vistos como cidadãos respeitáveis.

As batalhas de *rap* e recitais de poesia, como o Recital Boca no Trombone, organizado por mulheres negras e periféricas, no bairro de Água Fria, na Cidade do Recife, são espaços de cura e acolhimento para jovens que têm seus direitos e dignidade violados por um cotidiano

estruturado pela violência policial, racismo, patriarcado, homofobia, ansiedade, depressão, suicídio, desemprego, baixa escolaridade, entre outras expressões da questão social. Abaixo, segue a figura 18 – Recital Boca no Trombone, março de 2019, que retrata uma edição do Recital realizada no Campo do Pereirinha, no mês de março de 2019.

Figura 18 – Recital Boca no Trombone, março de 2019



Fonte: Coletivo Boca no Trombone (2019).

Conforme Pough (2004) as mulheres negras que participam da cultura *Hip Hop* têm desenvolvido habilidades de sobrevivência muito importantes e formulado várias formas de destruir os estereótipos e a marginalização que inibem a sua interação na esfera pública. Através da cultura *Hip Hop*, uma geração de mulheres negras está tendo voz e destruindo preconceitos. Essas mulheres (*rappers*, escritoras, grafiteiras, *b-girls*, *d-jays*, etc.) estão atacando os estereótipos e equívocos que influenciaram as suas vidas e as vidas das suas ancestrais. Elas estão mantendo uma presença pública que contraria as representações negativas da feminilidade negra que existem dentro da cultura *Hip Hop* e da sociedade em geral.

O recital de poesia (tão bem quanto as batalhas de *rap*) constitui um lugar importante onde o conteúdo das narrativas acerca das identidades dos jovens reflete a manutenção de uma narrativa de identidades múltiplas (que entende que raça, gênero, classe, geração, status de

cidadania, entre outras divisões sociais, posicionam de forma diferente as pessoas na sociedade, especialmente em relação à inequidade social global). Em recitais de poesia, artistas compartilham experiências de assédio sexual, expulsão de famílias, estar sem um local para morar, ser muito pobre para comprar roupas, violência homofóbica, identidade racial e as condições terríveis das suas escolas públicas. Eles não o fazem na privacidade de conversas privadas, mas em recitais públicos, em comunidades de acolhimento que eles mesmos criaram e mantêm. O recital de poesia se tornou um lugar de cura das injúrias de variadas combinações de formas de opressão. Mas as narrativas dos recitais de poesia não enfatizam exclusivamente tristeza ou raiva. Como parte de uma grande expansão do *hip hop* para incluir artistas de múltiplas orientações sexuais, gêneros, formações religiosas e idades (como a “*old school*”), os eventos de poesia demonstram o significado da arte como um lugar de cura, amor e intimidade (COLLINS; BILGE, 2016).

Cultura e territorialidade encontram uma forma de expressão profunda nas batalhas de rap e recitais de poesia que acontecem nas periferias urbanas do Recife. Discursos invisibilizados pela ideologia dominante encontram nas favelas e periferias urbanas espaços onde são afirmados em toda a sua potência. Jovens majoritariamente negros podem utilizar as bocas em todo o seu potencial (afetos, protestos, transferir saberes, acolher), sem medo da repressão branca. Assim, o lugar de fala é também um lugar localizado no mundo, dialogando com o lugar, enquanto categoria de análise socioespacial. O lugar de fala dos e das *rappers* é ao mesmo tempo social e espacial, sociológico e geográfico. Na figura 19 – Batalha do Terminal, está registrada uma edição da Batalha do Terminal, que ocorreu no largo da Bomba do Hemetério, em 2016.

Figura 19 – Batalha do Terminal



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Kilomba (2019) aponta que os senhores brancos obrigavam africanas/os escravizadas/os a usar uma máscara para evitar que comessem cacau ou cana-de-açúcar enquanto trabalhavam nas plantações, mas, na realidade, a sua principal função era implementar um senso de medo e de mudez, já que a boca era um lugar de tortura e de silenciamento. Pois,

A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado (KILOMBA, 2019, p. 34).

Com suas vivências e ideias silenciadas, pessoas negras ficam mais vulneráveis à violação de sua dignidade e dos seus direitos humanos. Porém, independentemente do nível de educação formal e do acesso a tecnologias da informação, quando as pessoas negras se organizam nas favelas e periferias urbanas para recitar poesias e cantar rap se desenvolve um processo profundo de fortalecimento da autoestima e da capacidade de autoafirmação num mundo estruturado pelo racismo e pelo patriarcado colonial.

Quando o modo europeu de viver é visto apenas como um problema a ser solucionado, as mulheres negras confiam apenas nas próprias ideias para se libertarem, pois são apenas as ideias o que os pais brancos as disseram para valorizar. Mas quando elas se aproximam de um contato mais íntimo com a sua própria ancestralidade, que tem a consciência não-europeia de

vida como uma situação a interagir e a experienciar, elas aprendem a valorizar mais e mais os seus sentimentos, e a respeitar as suas fontes escondidas de poder, de onde emergem o conhecimento verdadeiro e a ação duradoura (LORDE, 2007).

O rap e a poesia permitem às mulheres negras a manutenção de um contato profundo com o seu eu e o resgate da sua ancestralidade, como fontes de saber e energia de vida que as permite reconhecer a sua negritude e ao reconhecerem a si mesmas esse processo as leva a se reconhecerem nas demais. Portanto, através do rap e da poesia, o processo de afirmação de si é ao mesmo tempo individual e coletivo, já que o racismo colonial e o patriarcado violam a dignidade da mulher negra enquanto grupo social.

As mulheres carregam dentro de si mesmas a possibilidade para fundir essas duas perspectivas tão necessárias para a sobrevivência, e se tornam mais próximas dessa combinação na sua poesia. Aqui, poesia significa uma revelação da experiência, não o jogo de palavras estéril que, frequentemente, os pais brancos utilizam e distorcem nomeando de poesia – no sentido de cobrir um desejo desesperado por imaginação sem experiência/*insight* (LORDE, 2007).

O rap e a poesia feminista negra estão enraizados na própria existência das mulheres negras. Não se trata de algo que possa ser feito por pessoas que não vivenciam a experiência do racismo colonial e do patriarcado, tendo em vista que só as mulheres negras sentem o quanto a chicotada ainda arde e o quanto fere o tiro da polícia ou do tráfico.

Para as mulheres negras, a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da sua existência. Ela forma a qualidade da luz dentro da qual elas qualificam seus sonhos e esperanças na direção da mudança e da sobrevivência, feita primeiro linguagem, depois ideia e, então, tornada a ação mais tangível. A poesia é a forma que as ajuda a dar nome ao inominável até que ele possa ser pensado. Os horizontes mais distantes de seus medos e esperanças são pavimentados por seus poemas, esculpidos da dureza das experiências de suas vidas diárias (LORDE, 2007). Assim,

Os pais brancos nos dizem: eu penso, logo existo. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: eu sinto, logo eu posso ser livre. A poesia constrói a linguagem para expressar e mapear esta demanda revolucionária, a implementação dessa liberdade (LORDE, 2007, p. 38, *tradução nossa*).

*Rappers* feministas negras sabem que falar de violência policial e machista, abuso sexual e afetivo, racismo, homofobia, desigualdade social, depressão e suicídio promove a cura e o amor. Elas sabem que feridas não cicatrizadas machucam e podem adoecer os corpos negros.

Não é à toa que, a despeito de todas as violências sofridas pela juventude negra periférica, essas mulheres persistem ocupando os poucos espaços públicos possíveis nas favelas em nome dos direitos humanos, do direito à cidade e da dignidade pessoal das pessoas negras e periféricas. Os recitais de poesia funcionam como espaços de cura e de amor, num contexto marcado pela sistemática violação de direitos humanos e da dignidade pessoal de muitas pessoas negras.

A sociedade brasileira foi estruturalmente construída pelo racismo patriarcal capitalista colonial. A suposta modernização das relações sociais no Brasil, a partir dos anos 1930, só reafirmou as relações raciais, em desfavor da população negra. Tal processo hoje se materializa através do extermínio da juventude negra, do encarceramento em massa, das desigualdades que colocam as pessoas negras na base da pirâmide social, em especial as mulheres.

O espaço urbano brasileiro, e recifense, é profundamente afetado pelo racismo patriarcal capitalista, tendo em vista que os fundamentos teóricos e o planejamento urbano, em grande medida, reproduzem princípios e práticas que invisibilizam as desigualdades raciais e de gênero, perpetuando os privilégios da branquitude brasileira, e recifense.

A contribuição das *rappers* negras para a democracia brasileira e para a promoção do direito à cidade no Recife está no uso dos seus corpos e dos seus afetos para a construção de um discurso urbano que reconhece a dignidade e os direitos humanos da população negra. Os recitais de poesia e as batalhas de rap realizados nas favelas da Cidade do Recife mostram que é possível construir e compartilhar memórias de lutas, resistências, amor, autoestima e dignidade pessoal em sua sociedade racista, patriarcal e capitalista.

#### **4.2 A floresta de concreto e aço: um diálogo entre Milton Santos e o rap**

Como já afirmado, as cidades não são apenas um conjunto de objetos, mas também um conjunto de ações que interagem com os objetos. Pensar a cidade assim permite compreender que a cidade, que é ocupada por ações que atendem a interesses estranhos à maioria de seus habitantes, pode abrigar também ações de resistência a violações da dignidade e dos direitos humanos de seus habitantes. E é na cidade, capitalista, racista, heteronormativa e patriarcal, que as pessoas negras vivenciam e adquirem uma experiência acerca do que é ser negro, mulher e da classe trabalhadora num mundo-moderno colonial. O que leva a recordar Santos (2012a) que afirma que cada lugar é o mundo ao seu modo.

É a partir da sua vida cotidiana, enraizada num lugar, como a cidade do Recife, que as *rappers* negras percebem a perversidade estrutural (globalizada) que aniquila a dignidade, os direitos humanos e, inclusive, a vida de muitas pessoas negras. Santos (2011) convida a ver o mundo como ele é: uma globalização que existe como perversidade. Assim,

De fato, para a maior parte da humanidade a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades. O desemprego crescente torna-se crônico. A pobreza aumenta e as classes médias perdem em qualidade de vida. O salário médio tende a baixar. A fome e o desabrigo se generalizam em todos os continentes. Novas enfermidades como a SIDA se instalam e velhas doenças, supostamente extirpadas, fazem seu retorno triunfal. A mortalidade infantil permanece, a despeito dos progressos médicos e da informação. A educação de qualidade é cada vez mais inacessível. Alastram-se e aprofundam-se males espirituais e morais, como os egoísmos, os cinismos, a corrupção.

A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização (SANTOS, 2011, p. 19-20).

Toda essa perversidade é sentida de forma desigual a partir da localização socioespacial, que é estruturalmente imposta, às diferentes classes sociais, de forma interseccionada com as opressões étnico-raciais, de gênero e de geração. Para Santos (2012a) a história concreta do tempo atual repõe a questão do lugar numa posição central. Assim, ao se revisitar, no mundo atual, o lugar, impõe-se, ao mesmo tempo, que se encontre os seus novos significados. Tal possibilidade se dá através da consideração do cotidiano, enquanto categoria da existência que se presta a um tratamento geográfico do mundo vivido que leva em conta as seguintes variáveis: os objetos, as ações, a técnica e o tempo.

Os lugares, então, aparecem como um intermédio entre o Indivíduo e o Mundo. Ainda assim, cada lugar é o mundo, à sua maneira. Ou seja, cada lugar imerso em uma comunhão com o mundo se torna exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade dos lugares corresponde uma maior individualidade. Para que se apreenda essa realidade nova do lugar, a adoção de um tratamento localista é insuficiente, tendo em vista que o mundo se encontra em toda parte (SANTOS, 2012a).

Na música “Negro Drama”, os Racionais MC’s nomeiam a cidade uma “floresta de concreto e aço”. Essa é a experiência a qual está exposta a população negra brasileira, num país racista, heteronormativo, patriarcal e classista. Os direitos humanos são negados a grande parcela da população nacional e a mercantilização dos bens essenciais para a materialização de uma existência humana digna tem se tornado cada vez mais a regra, em detrimento das políticas públicas sociais. Para os *rappers*, a cidade em que vivem é a fonte de experiências e inspiração

que vão tecer a poesia de suas rimas. Para a juventude negra, a experiência de mobilidade e acesso a recursos desiguais nas cidades brasileiras é o que vai estimular as suas reflexões e denúncias de violações de direitos expressas em suas músicas.

Para apreender plenamente uma situação, as relações intersubjetivas (as interações mediadas pelos símbolos e pela ação comunicacional) que a caracterizam devem ser consideradas, tanto quanto a sua objetividade (as interações mediadas pelas técnicas e a sua racionalidade), pois é através de um processo incessante de interação que os valores se constroem e refazem. O processo interativo da comunicação, ação de pôr em comum, é o que dá sentido ao mundo. Nesse processo, entram em jogo interpretações diversas do existente, ou seja, das situações objetivas. A comunicação é resultado, então, de uma verdadeira negociação social, da qual participam valores simbólicos e preocupações pragmáticas. Nessa construção, entram os outros homens, além do próprio sujeito e as coisas (SANTOS, 2012a).

É através da cultura popular que o processo comunicativo cria, alimenta e restabelece os laços e a sociabilidade entre indivíduos e grupos sociais que se identificam entre si por compartilharem as mesmas experiências e as históricas ressonâncias do passado em comum. Nesse processo, a memória é mantida através de diversos meios, como a música, a pintura, a literatura, entre outras fontes de saber popular, com significativo valor histórico e político.

Como aponta Delgado (2010, p. 122) “As cidades são memórias acumuladas. São memórias perdidas. São memórias silenciadas”. Porém, por meio da cultura popular (e da apropriação das técnicas de informação) é que as memórias silenciadas pelo discurso dominante existem e resistem, no espaço e no tempo.

### **4.3 Cultura popular e lugar: objetos, ações, tempo e espaço**

As novas tecnologias da informação popularizaram o acesso a algumas técnicas e instrumentos que permitem que jovens negros e pobres possam produzir e distribuir músicas e poesias a um público amplo. Redes sociais como facebook, instagram e youtube são plataformas de conteúdo que permitem que esse processo comunicativo se expanda, para além das fronteiras físicas dos lugares em que vivem esses jovens. A fusão entre essas tecnologias e a música *rap* permite que pessoas que moram em cidades, estados e até mesmo países distantes tomem conhecimento da realidade a que pessoas negras estão sujeitas nos mais diversos lugares. Um exemplo significativo desse processo é o contato frequente entre jovens rappers de diversos

países africanos e jovens rappers negros brasileiras. Há ainda o exemplo da música “Somos sur”, uma parceria entre a rapper chilena Ana Tijoux e a rapper Shadia Mansour, de origem palestina. Esse segundo se utiliza dos meios de divulgação e produção da indústria cultural, mas que ainda assim desvela a realidade social a que estão sujeitos os chamados povos do sul global.

Há a possibilidade de uma revanche da cultura popular sobre a culturas de massas, quando ela é difundida através dos instrumentos que em sua origem são próprios da cultura de massas. A cultura popular exerce assim a sua qualidade de discurso dos “de baixo”, colocando em relevo o cotidiano das minorias, dos pobres, dos excluídos, mediante a exaltação da vida de todos os dias. Embora os instrumentos da cultura de massas sejam reutilizados, o conteúdo não é “global”, nem se destina ao mercado global, pois sua base se encontra na cultura local e herdada e no território (SANTOS, 2011).

Celulares e máquinas fotográficas registram e divulgam o cotidiano e a poesia desses jovens. São ainda instrumentos de memória e que permitem o compartilhamento de informações que lhes possibilitam criar laços entre si. Caixas de som portáteis, com ou sem microfone, servem para tocar as músicas que funcionam como pano de fundo para recitar poesias e disputar nas batalhas de mc’s. O rap é uma expressão da revanche da cultura popular contra a cultura de massas. As técnicas e os objetos pensados para servir exclusivamente às ações hegemônicas são apropriados por jovens negros e pobres com o intuito de lutar contra o racismo, a violência policial, a desigualdade social. As mulheres negras ainda enfatizam a denúncia do patriarcado heteronormativo. Abaixo, a figura 20 – Batalha do Terminal, Edição de 27 de dezembro de 2016, retrata os muitos aparelhos de som utilizados por esses jovens artistas e o público que os acompanha, composto por jovens negros.

Figura 20 – Batalha do Terminal, Edição de 27 de dezembro de 2016



Fonte: Batalha do Terminal (2016).

São os homens e as mulheres lentos que conhecem a cidade. São eles que caminham pelas suas ruas. São eles que veem a violência e a injustiça social de perto. A juventude negra tece o espaço urbano, em seus lugares, com os recursos que tem e como pode. E esse fazer a cidade significa também reivindicar a sua existência humana, diante de um cotidiano que lhes nega muitos dos seus direitos. De acordo com Santos (2012a, p. 325):

[...] estamos descobrindo que, nas cidades, o tempo que comanda, ou vai comandar, é o tempo dos homens lentos. Na grande cidade, hoje, o que se dá é tudo ao contrário. A força é dos “lentos” e não dos que detêm a velocidade elogiada por um Virílio em delírio, na esteira de um Valéry sonhador. Quem, na cidade, tem mobilidade – e pode percorrê-la e esquadrihá-la – acaba por ver pouco, da cidade e do mundo. Sua comunhão com as imagens, frequentemente pré-fabricadas, é a sua perdição. Seu conforto, que não desejam perder, vem, exatamente, do convívio com essas imagens. Os homens “lentos”, para quem tais imagens são miragens, não podem, por muito tempo, estar em fase com esse imaginário perverso e ir descobrindo as fabulações.

As novas tecnologias da informação e suas redes sociais apresentam e disseminam um imaginário perverso. A pós-modernidade e todo o desmanche do mundo moderno (apenas no que ele representou de direitos e garantias fundamentais à classe trabalhadora) são apresentados como “reformas” e progresso para uma geração de trabalhadores precarizados, moradores das periferias urbanas e que tem o seu acesso ao trabalho formal cada vez mais distante das suas escolhas e capacidades. Porém, através da apropriação, pelos homens lentos, dessas mesmas tecnologias, tais imaginários são denunciados e questionados e outro mundo é, também, pensado.

A violência (em todas as suas formas) é tratada como algo natural, desde que seja direcionada em favor dos interesses das elites. Para Marx (2013, p. 830): “[...] o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés”. Segundo Lukács (2012, p. 338): “[...] a tão popular antítese entre violência e economia é igualmente metafísica, não dialética”. Para Fanon (2005, p. 99): “Entre a violência colonial e a violência pacífica na qual está mergulhado o mundo contemporâneo, há uma espécie de correspondência cúmplice”.

Há uma estética rica na publicidade que segue instigando o desejo todo dia, o dia todo. A paisagem pobre das periferias urbanas está conectada através das antenas com o simulacro das tevês. Isso representa uma violência simbólica de enormes implicações para a vida urbana. O lado mais perverso é quando não se tem renda e/ou emprego para fazê-lo, sobretudo quando se olha a situação dos jovens, e a contra violência simbólica se torna, frequentemente, mortal. Nesses contextos, o movimento de jovens negros e pobres do *hip hop* é importante, pois transforma a violência em reflexão, poesia (PORTO-GONÇALVES, 2013).

O discurso assume assim uma importância relevante na produção do espaço urbano, pois as representações hegemônicas do espaço são “externas” e “estranhas” aos lugares, enquanto a apropriação dos objetos e das técnicas são “localizadas” nos lugares (com todo o potencial criativo e subversivo que o lugar pode abrigar) (SERPA, 2011). É o agir simbólico presente no movimento Hip Hop, e no rap (objeto de análise no presente trabalho), que produz movimentos de mudança social que têm nas cidades brasileiras a materialidade de suas práticas de resistência às exclusões e desigualdades. Assim,

O discurso fabrica o lugar: o lugar da vida cotidiana, da repetição, do trabalho (ou da ausência dele), mas também da criatividade e da subversão. Sim, subversão, pois se trata aqui de grupos e iniciativas que produzem espaço na cidade contemporânea para afirmar ideias alternativas de cultura, para fabricar o lugar a partir de táticas cotidianas de enunciação (SERPA, 2011, p. 16).

O *rap* (a música do *hip hop*) apresenta uma estética e uma visão de mundo que questiona e conscientiza acerca das desigualdades sociais. O imaginário fantasioso e perverso presente nos simulacros do marketing e das mídias sociais hegemônicas é exposto em seus interesses e ilusões. As contradições sociais estimuladas pela ideologia dominante fundamentadas num modelo societário que estimula o narcisismo (e o seu egoísmo) são questionados pela poesia urbana presente no *rap*.

#### 4.4 A arte, o corpo e o lugar

A manutenção da invisibilidade de um grupo social, da sua estética, da sua cultura, das suas tradições, das suas raízes históricas e de seus costumes, é fundamental para o projeto de dominação capitalista. Neste sentido, o resgate das identidades históricas assume um papel fundamental para a promoção de políticas públicas urbanas democráticas nas cidades latino-americanas que abrigam uma população que teve e têm as suas identidades históricas violadas. Conforme Frantz Fanon (2005, p. 28):

[...] permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:  
 - inicialmente econômico;  
 - em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.

Frantz Fanon (2005, p. 28) afirma que “[...] a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. [...] A Sociedade [...] não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser”. Assim, a questão racial é uma questão social, que possui suas raízes em processos econômicos, embora não se limite a eles, sendo refletida no espaço, via segregação espacial. Como cultura urbana de resistência, a compreensão adequada da cultura Hip Hop, implica também uma compreensão adequada da marginalidade urbana. Conforme Loïc Wacquant (2005, p. 196):

Regimes de marginalidade urbana são feras caprichosas e complexas; são compostos por conjuntos de articulações imperfeitas de mecanismos institucionais que ligam economia, Estado, território e sociedade, que, por sua vez, não evoluem em uníssono e que, além disso, diferem significativamente de país para país, como concepções nacionais e institucionais de cidadania.

A ideologia racista que é fruto de um processo socioeconômico busca reduzir a questão racial a um assunto de natureza meramente biológica, com o intuito de resolver os inúmeros conflitos sociais em benefício do grupo socialmente dominante.

Sendo o espaço a expressão da sociedade, entende-se que em sociedades eurocêntricas, racistas e sexistas, as mulheres negras ocuparão, em sua maioria, as favelas e as periferias das cidades. Porém, o espaço que pode abrigar ações alienadas (pragmáticas) pode abrigar também as raízes culturais e estéticas de um povo, bem como suas resistências e suas lutas. Neste sentido, é por meio da memória das mulheres negras que fazem o Hip Hop nas cidades latino-americanas que se pode alcançar interpretações alternativas às dominantes (feitas pela elite branca) para as políticas públicas urbanas, que não privilegiem o espaço de fluxos em detrimento do espaço banal, do lugar. Busca-se, portanto, privilegiar o espaço banal (de todos) na presente análise.

O reconhecimento de que “A manutenção da invisibilidade das mulheres negras e de nossas ideias [...] tem sido crítica para a manutenção das injustiças sociais” (COLLINS, 2009, p. 5) é fundamental para a promoção de novas formas de fazer políticas públicas que atendam às demandas das mulheres negras, em todo o mundo. Conforme Patricia Hill Collins (2009) como um grupo historicamente oprimido, as mulheres negras têm produzido um pensamento social designado a opor-se à opressão. Tal pensamento assumiu uma forma que diverge do padrão das teorias acadêmicas – tomando a forma de músicas, ensaios, poesias, entre outros –, com um propósito distinto daquelas teorias.

O pensamento social das mulheres negras assumiu diversas formas na diáspora, sem deixar de preservar a memória cultural africana. Embora tratadas com violência, as mulheres

escravizadas permitiram a manutenção das tradições que vieram do outro lado do Atlântico e que são indispensáveis para a dignidade das mulheres negras. Mulheres negras ao longo de toda a América Latina têm se apropriado dos elementos da cultura Hip Hop como forma de promover o seu pensamento e influenciar as práticas políticas em seus respectivos países e, em determinadas situações, até globalmente. Conforme Thifani Postali (2011, p. 164) “As práticas culturais Blues e Hip Hop fazem parte de uma história marcada pela batalha dos afrodescendentes contra a situação do grupo em diáspora”.

A sociedade capitalista esvazia da arte o seu potencial crítico como uma dimensão da vida humana, moldando-a à forma de mais uma mercadoria. A arte tem a capacidade de, mexendo com os sentidos, provocar o pensamento, levando à reflexão do contexto em que os sujeitos estão inseridos. Esse processo tem grande valia numa sociedade em que o fetiche atua como recurso ideológico, com um imenso poder de manipulação, encobertando o real. O fetiche tende a eliminar a essência que está contida no fenômeno (SCHERER, 2016). Assim,

A sociedade capitalista se constitui como a sociedade dos fetiches, uma vez que as relações tecidas sob a égide do modo de produção encobrem as relações entre os homens, ampliando processos de “coisificação da vida humana”. A vida humana se transforma, na perspectiva capitalista, em um objeto, ampliando processos como a naturalização das violações de direitos humanos e fortalecendo projetos societários de cunho neoliberal (SCHERER, 2016).

Se cada lugar é o mundo, ao seu modo, e a cidade é o maior de todos os lugares, o corpo é esse instrumento de construção e, ao mesmo tempo, de compreensão do lugar e do mundo. É por meio do corpo que se experencia e se constrói o espaço. Embora possa parecer um processo natural a construção de moradias para abrigar os corpos, há estruturas sociais que determinam historicamente a mobilidade social e urbana dos distintos corpos nas cidades.

Milton Santos (2012a) aponta que os conflitos que se dão no lugar passam a ter uma visibilidade maior, quando refletidos na cultura popular, pois:

[...] em nossos dias a cultura popular deixa de estar acantonada numa geografia restritiva e encontra um palco multitudinário, graças às grandes arenas, como os enormes estádios e as vastas casas de espetáculo e de diversão e graças aos efeitos ubiqüitários trazidos por uma aparelhagem tecnocrônica multiplicadora. Sob certos aspectos, a cultura popular assume uma revanche sobre a cultura de massas, constitucionalmente destinada a sufocá-la. Cria-se uma cultura popular de massas, alimentada com a crítica espontânea de um cotidiano repetitivo e, também não raro, com a pregação de mudanças, mesmo que esse discurso não venha com uma proposta sistematizada (SANTOS, 2012a, p. 320).

Cidadania e cultura formam um par integrado de significações, assim também territorialidade e cultura são sinônimos, de certo modo. A cultura, forma de comunicação do grupo e do indivíduo com o universo, é herança, mas também reaprendizado das relações profundas entre o homem e seu meio, um resultado obtido pelo processo de viver. Incluindo as práticas sociais e o processo produtivo, a cultura é o que dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento (SANTOS, 2012c).

Atualmente, a experiência humana está estruturada por um mundo que foi construído como um sistema-mundo moderno-colonial, que é patriarcal, heteronormativo, supremacista branco e capitalista. As hierarquias socioespaciais erguidas por esse sistema desigual e opressivo determinam as diferentes vivências que pessoas brancas e pessoas não-brancas experimentam nos seus cotidianos.

Em seu texto, Forman (2002), sem descuidar do nexos local-global, ou seja, da totalidade, destaca a importância do lugar para a produção da música Rap. Contribuindo assim para demonstrar como a cultura Hip Hop, ao contrário da música produzida pela indústria cultural, contribui para o debate acerca do cotidiano que se dá no lugar, fundado numa consciência que tem o espaço como preocupação dominante. Assim,

No Hip Hop, o espaço é uma preocupação dominante, ocupando um lugar central na definição de valores, significados e práticas. Como a dinâmica do espaço, do lugar, da raça e das diferenças culturais são articuladas entre os jovens da “geração Hip Hop” – incluindo artistas, produtores e executivos trabalhando nas diversas formas da mídia – e como eles estão localizados dentro dos discursos sociais emerge como um valioso fenômeno de análise concentrada (FORMAN, 2002, p. 3, tradução nossa).

O texto de Murray Forman (2002) traz contribuições fundamentais para o desenvolvimento do presente trabalho, uma vez que ele dá centralidade ao espaço na sua pesquisa, incluindo ainda as categorias raça e lugar em constante diálogo com o espaço, inserindo nesse debate as relevantes contribuições da cultura Hip Hop para a compreensão da cidade.

Com o objetivo de reverter essa situação de discriminação, a juventude negra adota vários formatos organizativos – o *hip hop*, os partidos, os grupos culturais, coletivos de estudantes, sindicatos, entre outros, presentes nos diversos setores da sociedade e que se expressam através da sua participação no movimento negro e nos movimentos sociais de uma forma geral (RIBEIRO, 2014).

Retomando os dados apresentados ao longo do texto, foi notado como a intersecção entre raça, classe, gênero e espaço vão ser determinantes para a forma segundo a qual o

indivíduo vivencia diferentes experiências. O acesso à educação, à renda e à saúde se dará de forma desigual segundo a cor da pele, a cidade (e o bairro) em que se vive. As probabilidades de morrer por violência letal variam de acordo com a cor da pele, o gênero e a idade. Por essas e outras questões é que o discurso do *rap* é um discurso que emerge dos becos e vielas das favelas, das periferias urbanas, que são espaços predominantemente negros e pobres. De acordo com Scherer (2016, p. 51-52)

O som do *hip-hop*, em meio a rimas e batidas, denuncia as mais diversas violações de direitos humanos. Desse modo, a arte é percebida pelos sentidos; entre cores, tons, sons e cenários, ela é vivenciada pelos sujeitos em suas experiências singulares e coletivas, convocando pensamentos, sendo o pensamento crítico a tônica da ação. E ação pode provocar transformação.

Os movimentos sociais, tanto rurais quanto urbanos, têm o seu lugar onde o enquadramento rígido está estabelecido. Por exemplo, uma forma de divisão da propriedade que age de modo semelhante à materialidade nas cidades cria, como resposta, um novo patamar da consciência coletiva. Nos dias atuais, o espaço está subdividido entre subespaços onde há uma carga considerável de racionalidade e áreas onde isso não ocorre. A subordinação à racionalidade impõe um enquadramento aos indivíduos que lhes reduz a possibilidade de manifestar uma inconformidade (SANTOS, 2013). Assim,

Essa racionalidade supõe contra-racionalidades. Essas contra-racionalidades localizam-se, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos “modernas”; e, do ponto de vista social, nas minorias. As minorias se definem pela sua incapacidade de subordinação completa às racionalidades hegemônicas. As minorias – étnicas, sexuais (de gênero) e outras – têm mais dificuldades para aceitar e atender às exigências da racionalidade, na mesma medida em que os pobres delas também são mais defendidos, porque mais infensos às trampas do consumo. Esses são também os instrumentos da realização da contra-racionalidade (SANTOS, 2013, P. 102).

Os movimentos sociais surgem como formas de enfrentamento das contradições sociais que se expressam como reações coletivas a algo que se apresenta como afronta ou bloqueio às necessidades e interesses coletivos de determinado grupo social. Já o Movimento Popular Urbano é o esforço coletivo organizado da população pobre na tentativa de solucionar a seu favor as contradições engendradas através do desenvolvimento urbano capitalista (SOUZA, 2014). “Em tese, os movimentos sociais trabalham sobre o legítimo, e o Estado, sobre o legal” (SOUZA, 2014, p. 130). Não é à toa que o movimento *hip hop* formado por jovens negros é um movimento que tem o seu lugar nas periferias urbanas, sendo a cidade o seu lugar, pois

conforme Santos (2013, p. 102) “[...] as cidades são o lugar da revolta, da rebelião, do encontro com o que parecia impossível”. Portanto,

Vivemos num mundo onde já não temos comando sobre as coisas, já que estão criadas e governadas de longe e são regidas por imperativos distantes, estranhos. [...] Hoje, sabemos que tal revolta tem de se dar contra as relações sociais inegalitárias, que esses objetos permitem. O que se impõe é conhecer bem a anatomia desses objetos e daquilo que eles, juntos, formam: o espaço. [...] É pelo entendimento do conteúdo geográfico do cotidiano que poderemos, talvez, contribuir para a necessária teorização dessa relação entre espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, que é um componente fundamental do espaço, uma estrutura de controle da ação, um limite ou um convite à ação (SANTOS, 2013, p. 103).

Nesse sentido, a arte tem um papel fundamental, pois possibilita segundo Scherer (2016) pensar a vida em seus movimentos mais dinâmicos, e, através de sentimentos, ações e pensamentos, refletir como tem sido tecida a teia das relações sociais, nas suas mais diversas contradições, realizando movimentos que permitam a compreensão do real: esse é o papel da verdadeira arte.

A arte (*rap*) tem sua materialidade nas relações sociais, que perpassam corpos (negros) e o lugar (favelas), sendo, portanto, portadora da possibilidade de compreensão e análise das relações raciais, de gênero e de classe que formam o espaço urbano recifense.

#### **4.5 O rap e o discurso pelos direitos humanos na Região Metropolitana do Recife**

A luta em torno da construção da dignidade humana pode se concretizar por duas vias distintas, que em determinados momentos convergem entre si, mas nem sempre estão em harmonia: a via das lutas sociais, ou seja, a via da legitimidade, e a via institucional, ou seja, a via da estrita legalidade estatal. Se por um lado, no âmbito acadêmico, o ensino e a pesquisa em Direitos Humanos possuem como fundamento a unidade entre teoria e práxis, uma vez que foram as lutas sociais que deram legitimidade à conquista e ao reconhecimento de tais Direitos, e as revoluções e/ou movimentos sociais têm sido fundamentais para que a sociedade possa concretizar/institucionalizar tais avanços; por outro lado, uma ênfase muito maior tem sido dada ao papel das instituições estatais como sede e *locus* da concentração do poder político e, portanto, como espaço privilegiado para a disputa acerca dos direitos fundamentais dos seres humanos. Porém, a segunda perspectiva tende a ignorar o poder de pressão e influência que os de baixo, os pobres, os oprimidos, exercem na política oficial ao reivindicarem a promoção e a

garantia dos seus direitos. Ou seja, para que se possa compreender a luta em torno dos Direitos Humanos, faz-se necessária uma compreensão alargada da política, para além da que a compreende apenas como uma atividade de cunho estatal, institucionalizada em esferas restritas de poder.

Ora, por mais que os Direitos Humanos sejam debatidos na academia, no âmbito da política oficial e nos tribunais, são grupos de Artistas, Bibliotecas Comunitárias, Batalhas de Rap, Grafiteiras(os), gente que dança o Break, Terreiros, Associações de Moradores, etc. que contribuem fazendo a política dos Direitos no cotidiano das comunidades da Região Metropolitana do Recife (RMR). Reconhecer a política do cotidiano é um exercício fundamental para uma compreensão mais realista dos Direitos Humanos na sociedade brasileira. Tais Direitos não podem ser pensados, de forma coerente, sem que haja o reconhecimento da importância da Cultura para a promoção da Dignidade Humana.

Neste sentido, atuando no âmbito da legitimidade, diversos artistas do Rap, organizam batalhas de MC's, nas quais, para além do ritmo alucinante dos improvisos, fica evidente o compromisso social desses Artistas. Há, na periferia do Recife/PE, a **Batalha do Terminal** (Zona Norte) que acontece sempre no último sábado de cada Mês. Diego Silva, Gênio Mc (*in memoriam*), Carlos, Carlinhos PC e Lucas Sang são os seus organizadores, que contam ainda com a presença do Dj Big nos *Beats*. Crianças comparecem, sorriem, cantam, brincam, aprendem e se divertem com as rimas improvisadas. Os MC's, orgulhosos por sentirem que sua arte faz sentido para todos nós que nos reunimos no Largo da Bomba do Hemetério, passam suas mensagens, que falam de violências (preconceitos, discriminação, exclusão etc.), educação, trabalho, família, lutas sociais e acima de tudo da sua vontade contribuir para a construção de dias melhores. Idealizador da Batalha do Terminal e do Recital Boca no Trombone, na letra da poesia "Liberdade", o Mc Gênio (2022) declara:

Vou começar. O nome dessa poesia se chama Liberdade. As mentes nasceram igual aos pássaros, nasceram para serem livres. A diferença é que os pássaros são presos em gaiolas e as mentes são manipuladas. Os pássaros são presos pela sua beleza e o seu canto. As mentes são presas por bagatelas que levam os seres aos prantos. Quem prende os pássaros se exibem e se envaidecem. Quem prende as mentes são seres da própria espécie. Os pássaros se libertam do cativado que os cerca, se, por um descuido, o dono deixar a porta da gaiola aberta. As mentes não se libertam por um descuido de alguém, é quando da ignorância deixam de ser refém. Qual o bom que liberta de todo tormento? É a incessante busca pelo conhecimento. Gênio Mc.

Natural de São Paulo, Rafael Beiton (o Gênio Mc) chegou ao Recife aos 10 anos de idade. Rafael exibia uma sabedoria estoica em seus posicionamentos e discursos e era uma importante referência para o *rap* recifense, sobretudo nos bairros de Água Fria e Bomba do

Hemetério, além de respeitado em todo o Pernambuco. O Mc Gênio era ainda lutador e professor de Kickboxing e veio a falecer, em fevereiro de 2019, em um torneio em que sofreu um mal súbito, como decorrência dos golpes que sofreu nas lutas. Ver abaixo a figura 21 – Gênio Mc.

Figura 21 – Gênio Mc



Fonte: G1 (2019).

Há diversas outras Batalhas de Rap, como, por exemplo, a Batalha da Escadaria (Centro), a Batalha do Coreto e o Rap na Praça (Zona Sul), o Duelo da Maresia (Pina), o Duelo da Beira Rio (Paudalho), a Batalha da Convenção e o Boca no Trombone (Zona Norte).

Antonio Gramsci (2001) nos legou o conhecimento que nos torna possível saber que não existem não intelectuais, ou seja, que todo homem que desenvolve uma atividade intelectual qualquer é um “filósofo”, um artista, um homem de bom gosto e, portanto, participa de uma concepção de mundo.

Para Pierre Bourdieu (2012) a cultura dominante contribui com: a integração real da classe dominante (distinguindo-os das outras classes); a desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; a legitimação da ordem estabelecida.

Neste sentido, é claro que esses homens e mulheres (intelectuais) das periferias do Recife promovem uma cultura que questiona as violências infligidas pela cultura dominante, ao promover um discurso que legitima a ocupação do espaço público para, através da cultura Hip Hop, debater os direitos humanos. Tais experiências ao mesmo tempo em que os permite se identificarem com os seus pares que sofrem as mazelas sociais que afligem a parcela mais vulnerável da classe trabalhadora, negras(os), pobres e moradores da periferia, da qual fazem parte, também os permite se mobilizarem em torno das desigualdades sociais e questionarem a pretensa legitimidade da ordem estabelecida.

É necessário, entretanto, reconhecer a importância do Estado para a promoção das políticas públicas culturais, está é a via institucional que deve ser garantida e respeitada pelos poderes constituídos. Mas, é cantando no chão das comunidades, nas ruas das cidades, nas escolas, nos ônibus e nos metrô que iremos encontrar esses Artistas que constroem uma cultura dos Direitos Humanos no cotidiano comunitário.

Tendo em conta o racismo estrutural, o discurso dos *rappers* sobre a cidade é um discurso que defende a dignidade das favelas e dos seus moradores. É um discurso que afirma que as favelas abrigam pessoas diversas, ou seja, se há pessoas que moram em favelas e que cometem crimes não se pode generalizar afirmando que todas as pessoas que ali moram são socialmente perigosas, da mesma forma que quando pessoas brancas e ricas cometem crimes os seus vizinhos não são vistos como perigosos.

O discurso do *rap* sobre a cidade faz referência a memórias de violências, afetos e lutas passados, bem como ao que virá, ao que é possível de se alcançar em termos de amor, justiça e liberdade. Não é um discurso que se fecha em si, mas um discurso politizado, combativo e amoroso, apesar da dor causada pelo ferro que mata e fere almas, como se pode observar no discurso da poesia “Fruto da favela” do MC Faxe:

Eu levo a minha vida, ela é cheia de revolta. Uma pergunta, mano: quando é que a paz volta? Já voltou? Hãh? Há um tempão! Desculpa, mano, da favela não dá pra ver, não. Favela tem coração, tem criança, tem rap, tem vida, tem briga, tem morte, bebida, termina e intriga. Favela: tem oração, tem esperança que brilha e o governador deixa várias favela esquecida. Muita coisa é fruto da favela, viu? Dizem que assassino é fruto da favela, viu? Assassino não é fruto da favela, viu? Assassino é fruto da sua própria mente imbecil. O dia é lindo e a noite é bela. Jesus era negro, só não era na tela. Eu vou cantar à vera para ele e para ela e vou mostrar a vocês o que é um fruto da favela. O *hip hop* e o *rap* é um fruto da favela. A humildade dos moleque é um fruto da favela. A luta dos direito é um fruto da favela. Igualdade pelos preto é um fruto da favela. E uma benzedeira é um fruto da favela. Um mestre capoeira é um fruto da favela. Ocupação de vários teto é um fruto da favela. E o MC analfabeto é um fruto da favela. E na obra, o pedreiro é um fruto da favela. O catador e o papelheiro é um fruto da favela. Maiores milionários não quer saber de favela e o melhores missionários é um fruto da favela. Os político, na moral, não é fruto da favela, mas Sabota e Charlie Brown foi um fruto da favela. Eu dei a ideia real o que é um fruto da favela. É eu, vocês e o Recital que é um fruto da favela (FAXA, 2016).

Se buscarmos o *continuum* cultural da história da diáspora africana, para além da amnésia do movimento *hip hop* conforme aponta (RABAKA, 2012) podemos recordar o “fruto estranho” (*strange fruit*) cantado por Billie Holliday, que possui as mesmas raízes históricas do “fruto da favela” recitado pelo MC Faxe.

Árvores do sul produzem uma fruta estranha  
Sangue nas folhas e sangue nas raízes  
Corpos negros balançando na brisa do sul  
Fruta estranha pendurada nos álamos

Cena pastoril do valente sul  
Os olhos inchados e a boca torcida  
Essência de magnólias, doce e fresca  
Então o repentino cheiro de carne queimando

Aqui está a fruta para os corvos arrancarem  
Para a chuva recolher, para o vento sugar  
Para o sol apodrecer, para as árvores derrubarem  
Aqui está a estranha e amarga colheita

Nesse *continuum* cultural, o que importa é que o fruto da favela não se torne o fruto estranho sangrando nos presídios, nas ruas e nos linchamentos cotidianos tão característicos da sociedade brasileira. Nesse discurso, está presente a ideologia de defesa dos direitos humanos e da dignidade da juventude negra. Os corpos assumem um lugar de centralidade nesse discurso, bem como o espaço experienciado por esses corpos no cotidiano. A arte é o veículo de transmissão e reprodução desse *continuum* cultural.

#### 4.6 O discurso feminista e antirracista das *rappers* negras recifenses

A cidade do Recife, que ostenta o título de 5ª maior em concentração de favelas do Brasil (VERMELHO, 2011), abriga inúmeras expressões culturais de resistência. Dentre elas, o Islã das Minas, realizado na Rua da Aurora, no centro do Recife, e o Recital Boca no Trombone, que acontece em Água Fria/Recife, no campo do Barreirão, cercado por uma favela, são recitais organizados por jovens negras e periféricas. Nesses eventos, a linguagem da dignidade humana e dos direitos humanos se materializa em discursos que reivindicam, a partir de uma perspectiva feminista negra, os direitos das mulheres negras e da população negra e periférica.

O discurso realiza um trabalho simbólico que pode se opor a definições que marginalizam, hierarquizam e deslegitimam as mulheres negras. Desde suas origens até os dias atuais, o rap se constituiu como um discurso de resistência e enfrentamento às experiências de exploração e racismo, que violentam e destroem vidas de jovens negros.

Sendo a cidade do Recife, uma das capitais mais desiguais do Brasil, o patriarcado, o racismo e a exploração do trabalho se expressam como um verdadeiro fardo para as mulheres negras, como expresso na poesia das *rappers* negras Adelaide Santos, Margot Mc, Lady Laay e Bione, que retratam em suas poesias o cotidiano das mulheres negras na Região Metropolitana do Recife. Através do movimento Hip Hop, mulheres negras têm contribuído para o enfrentamento à exploração do trabalho, ao racismo e ao patriarcado.

Os textos apresentados nesse capítulo são de jovens *rappers* que participam do Recital Boca no Trombone e/ou que estão vinculadas ao discurso feminista negro das *rappers* que organizam o evento.

##### 4.6.1 A história do Brasil contada por uma jovem negra: “O fardo de uma Preta”

Na poesia “O fardo de uma Preta”, a *rapper* negra Adelaide Santos, uma das principais lideranças do Recital Boca no Trombone, se contrapõe ao imaginário colonial que diz que o homem branco carrega o fardo de levar a civilização e o desenvolvimento aos povos e

populações atrasados<sup>20</sup>. De acordo com a *rapper*, tal civilização e desenvolvimento representou um verdadeiro fardo imposto às mulheres negras. Adelaide faz a seguinte análise da estrutura social que oprime as mulheres negras, na cidade do Recife e no Brasil:

Tu já parasse para pensar, Nego, no fardo de uma Preta, no Brasil? Você só viu em novela, mas a dor nunca sentiu. Você só assistiu Xica da Silva e acha que já entendeu. Você não viveu a metade do que a Preta velha lá de casa já viveu. Cê não viveu a ditadura. Cê não viveu a vida dura. Cê nunca foi obrigado a transar com o branco, lá da casa grande. Seu filho assistindo a tudo, com ódio gigante. Cê nunca teve que servir aos que cuspiam na tua cara. Limpando o chão desses cuzão e eles dando gargalhada. Cê nunca foi motivo de piada. Ser estuprada na porta de casa. Crescer com ódio no peito e o Governo nada. Eles têm lábia demais, com esses olhos verdes. Chegam de carro, bolso gordo: “encosta na parede”. Eles acham que porque é Preta vai ser muito fácil. Abrir o bolso e transar com ela, num motel barato. Cê devia me respeitar, honrar minha moral. Pois, quando você quer deitar, cê chega, na moral, né? Cê beija os pé das branca, em mim você quer bater. Cê diz que se eu te trocar, tu cobra, aí eu vou morrer. Cê nunca vai crescer. Minha pele não foi feita pra satisfazer tua carne. Cê nunca vai entender como essa chicotada arde. Cê só vai entender quando os Preto tiver no topo. Quando ser negra virar moda no sistema todo. Não queremos tolerância, queremos respeito, e que toda mulher Preta tenha seu direito. Queremos andar nas ruas, sem ser apontadas. Nós queremos ser vistas, não estupidadas. Querer ser reconhecida, não é “feminismo”. Mano, eu não tenho culpa desse teu machismo. As preta quer que cês se curve, não que cês nos curvem. Elas quer que vocês assumam, não que cês aluguem. Antes de cês vir julgar, cês saibam da história: se você tá com uma Preta, era pra você dar glória. Nós é da velha escola e a gente não quer treta. Cê nunca vai entender o fardo de uma Preta (ADELAIDE, 2019).

A presença massiva de mulheres negras no trabalho doméstico, fora de suas casas, é relatada na poesia. Nesse ponto, a poetisa relata como os corpos negros ainda são utilizados para o trabalho que está na base social, dando sustentação ao trabalho de pessoas que conseguem sua “liberdade” para trabalhar fora de casa ao utilizar o trabalho doméstico de mulheres negras.

A *rapper* aponta a existência de um distanciamento entre quem pode vir a pensar (uma vez que tem acesso a universidade e os recursos materiais necessários para se manter no ambiente acadêmico) sobre o “fardo de uma Preta” e quem se vê obrigada a pensá-lo, com a carne e a mente, pois sente a sua violência perfurar da pele até a alma. Embora a sua poesia seja recitada na maioria das vezes em espaços periféricos, distantes dos centros acadêmicos e de conhecimento, o seu pensamento feminista negro está alinhado a teoria do lugar de fala ou “*standpoint*”. Para Adelaide, só é possível pensar como uma mulher negra quando se é uma mulher negra. Pensamento e corpo estão entrelaçados. É a razão que ama, sorri, sofre e luta,

---

<sup>20</sup> Os últimos quinhentos anos revelam que o homem colonizador e sua sociedade assumiram para si uma posição de superioridade e responsabilidade pelo futuro de outros povos e culturas. O fardo do homem branco deriva da assunção de superioridade. Da ideia do fardo do homem branco deriva a realidade de fardos impostos pelo homem branco à natureza, às mulheres, aos negros e a outros (SHIVA, 1993).

para além do comodismo de corpos que podem se dar ao luxo de apenas “pensar”. Ver a figura 22 – Adelaide Santos. A foto foi tirada por Rennan Peixe, artista visual, cinematografista e fotógrafo.

Figura 22 – Adelaide Santos



Fonte: Adelaide (2022).

A compositora aponta ainda a hipocrisia dos governos, que as vê crescer com ódio e não fazem nada para garantir os seus direitos. Nesse ponto, a artista desvela a insuficiência e ou ausência de políticas públicas no atendimento dos direitos das mulheres negras. A realidade de desigualdade e opressão a que estão sujeitos muitos dos seus pares inspira toda a sua poesia.

Adelaide denuncia ainda o assédio sexual e o estupro como marcas históricas ainda presentes na vida de muitas mulheres negras. Aqui, o discurso da *rapper* desconstrói a ideia de que a miscigenação que se deu na sociedade brasileira foi fruto de uma “democracia racial”, tendo em vista que a violência sexual contra mulheres negras, que as acompanhou durante a escravidão, ainda se faz presente na república que se pretende democrática.

A poesia aponta ainda uma importante reflexão sobre o direito à vida e a dispor do próprio corpo, ao questionar as ameaças e as violências físicas contra as mulheres negras, quando decidem sair de relações abusivas. Daí vem o grito de liberdade: “Minha pele não foi feita para satisfazer tua carne”.

E ainda põe o dedo na ferida da solidão afetiva das mulheres negras, ao afirmar que “Elas quer que vocês assumam, não que cês aluguem”. E aí vem o grito de amor-próprio e da autoestima, de quem cansou de tanta discriminação: “[...] se você tá com uma Preta, era pra você dar glória”.

A poesia de Adelaide Santos não está desvinculada da realidade socioespacial da cidade do Recife, pois a sua militância e produção de conhecimento está diretamente relacionada as suas condições de vida e as dos seus pares nas periferias da cidade do Recife. Adelaide é uma jovem negra, moradora do bairro do Vasco da Gama, localizado na periferia do Recife. Nos dias em que o Recital Boca no Trombone é realizado, a *rapper* caminha cerca de uma hora de sua casa até o bairro de Água Fria, onde é realizado o evento. Ao longo do caminho, a poetisa sobe e desce muitas ladeiras, tendo em vista que todo o percurso entre o Vasco da Gama e Água Fria se dá nas áreas de morros, mapeadas conforme o capítulo 2.

#### 4.6.2 O feminicídio: “Parem de nos matar”

Raiane Maria, rapper negra e estudante de serviço social, na Universidade Católica de Pernambuco, conhecida como Margot Mc, na sua poesia, introdução da música “Parem de nos matar”<sup>21</sup>, relata a situação de uma mulher em situação de violência doméstica, ameaçada de morte/femicídio. E dado que as estruturas do patriarcado, racismo e exploração do trabalho impõem que a vitimização por feminicídio incida de forma desproporcional sobre as mulheres negras, a poesia de Margot representa a experiência de muitas mulheres negras.

---

<sup>21</sup> Essa poesia de Margot MC ainda não foi publicada e foi cedida por ela através de uma conversa.

Eu nem cheguei em casa e o telefone já toca: “Raiane, vai para casa de alguém e se ‘entoca’. Ele já tá bêbado e trancou as portas. Disse que se tu entrar aqui, ‘só sai morta’”. Era quinta-feira, tinha que estudar para a prova. Ainda bem que nessa disciplina sempre tirou boas notas. Ao contrário dele, que abandonou a escola para virar pinguço e bater em mulher nova. Não só nova, que as veia lá de casa também sofre. Descanso, só, depois de três dias, quando ele dorme. Sábado e domingo são os dias que ele dá mais trabalho. Estourou o celular da mãe, os copos e os pratos. Eu vou pra rua é claro. Se ficar em casa, viro bagaço. E, na rua, penso: “caralho, o clima lá em casa deve tá pesado”. Penso na minha coroa e nas suas pernas cheias de varizes. E se ela pegasse as coisas e fugisse? Iriam a julgar, né, mano? Porque, por ser da família, vocês tão sempre passando pano. Penso na minha avó. A bicha é forte e de bom juízo. E sempre me pergunto: “O que ela fez pra merecer isso?” Agora, tô chegando em casa, e eu nem sei se vou conseguir entrar. Tô com três bolsas pesadas, fome e um sovaco suado. Na rua, vou ficar e nem vou estudar. Como que estuda com o psicológico abalado? (MARGOT MC).

Além da poesia, o discurso da rapper Margot carrega o seu pensamento crítico cunhado no seu cotidiano, enquanto jovem mulher negra periférica, e na Universidade, enquanto estudante da graduação em Serviço Social, na Universidade Católica de Pernambuco. Nesse sentido, a poetisa percebe a violência que as mulheres sofrem enquanto consequência da estrutura racista, patriarcal e capitalista da sociedade brasileira, que posiciona as mulheres negras na base da pirâmide social.

Para Margot, a despeito de toda a força das mulheres e de toda a vontade de se verem livres da violência, o pensamento machista e a dominação patriarcal, presente na sociedade brasileira, faz com que os agressores tenham os seus comportamentos aceitos socialmente, enquanto as mulheres são julgadas e condenadas, por buscar ajuda para se livrarem dessa situação. Ou seja, a violência contra as mulheres, na sociedade brasileira, é naturalizada, porém deve ser combatida.

A rapper Mc Margot possui uma reconhecida atuação pelos direitos das mulheres e da juventude negra, na sua música e nos seus estudos. Acostumada com os palcos, tal como Adelaide, a poetisa não esquece as suas raízes e a luta da juventude negra pela existência com dignidade e justiça. Assim, não é de se estranhar que a mesma continue atuando como cantora em eventos como o Recital Boca no Trombone, em Água Fria.

O discurso da poesia da Mc Margot (ver a figura 23 – Mc Margot) se soma ao discurso de Adelaide Santos e aponta a vulnerabilidade a que as mulheres negras estão expostas. Acontece que o discurso dessas jovens artistas revela o cotidiano exposto por muitas jovens que frequentam o recital de poesia Boca no Trombone. Nesse espaço, muitas jovens transformam em poesia o cotidiano que vivenciam e que, no caso do feminicídio, se impõe as demais mulheres, das demais etnias, classes sociais, orientações sexuais, gênero e idade, por homens, de todas as cores, credos e classes sociais.

Figura 23 – Mc Margot



Fonte: Arquivo pessoal de Mc Margot.

#### 4.6.3 A voz e a autoestima da favela: “Preta, favelada”

Em “Preta, favelada”, Bione mostra a força das mulheres negras no movimento Hip Hop e em todos os espaços que elas ocupem e venham a ocupar. Com base num discurso antirracista, antipatriarcal e que supera a “máscara” colonial, Bione afirma: “Agora, é do nosso jeito”.

Sou Preta, favelada, e vou calando a boca de quem quer me ver calada. Não me calo, porque meu povo fez isso por muito tempo. Agora, eu tô forte demais pra lutar, em qualquer momento. Produzindo, dizendo versos, que ajudam no meu crescimento. E antes de pedir licença, eu peço discernimento, para que saibam: que nem toda resposta diferente está errada, que ninguém para no caminho porque a barra está pesada. Eu sou Preta, favelada, e vou calando a boca de quem quer me ver calada. E já tentaram me calar, quando disseram na batalha que eu não sabia rimar. Mandaram eu lavar pratos e a casa arrumar. Eu não fui pior que nenhum e mostrei pra cada um onde era o meu lugar. E a partir dali, quem disse que eu ia parar? Ainda tou na caminhada. Eu sou Preta, favelada. E vou calando a boca de quem quer me ver calada. E pra todos os efeitos, o negrinho é o suspeito, pro pai que formou o filho e pegou fila com o Preto. Daí vem o crime perfeito: colocar o prato cheio e não comer inteiro, porque já está satisfeito. E que se dane o sistema querendo Preto silenciado. E pra sua informação: vai ter mais Preto formado do que algemado, de frente pro delegado. E, como essa galera aqui, garanto que eu não tô parada. Eu sou Preta, favelada, e vou calando a boca de quem quer me ver calada. E, por saber que não eu não tô sozinha, pras minas, eu agradeço. É triste, eu reconheço, ao saber que pra termos valor temos que pagar um preço. Mas vamos pagar, sem aturar macho comédia vomitando desrespeito, fazendo eles engolirem tudo. Agora, é do nosso jeito. Eles vão ter que aprender a tratar as manas direito. Porque a mulher já está cansada de tanto ser maltratada. Somos Pretas, faveladas, e vamos calar a boca de quem quer nos ver caladas (BIONE, 2019).

Bione demarca a sua cor e o seu lugar na cidade do Recife, a favela. É desses lugares, social e espacial, que Bione faz o seu discurso, enquanto jovem mulher negra. Além do silenciamento que se tenta impor às mulheres, a poetisa desafia os silenciamentos impostos pelo racismo e pelo local de moradia.

Bione afirma que a poesia contribui para o desenvolvimento pessoal e que responder de forma diferente às questões postas pela vida não significa estar errada. Ou seja, ser diferente e estar de forma diferente no mundo não é um erro, o equívoco estar em querer impor uma visão única de mundo.

Para a rapper, lugar de mulher é onde ela quiser e que as pessoas negras podem se formar e ter uma profissão. Porém, essa luta tem que ser de todos, as mulheres devem estar unidas contra a violência machista, bem como os homens precisam mudar os seus comportamentos.

#### 4.6.4 O discurso sobre o golpe patriarcal, de 2016: “Bela, recatada e do lar”

O golpe de 2016 foi um golpe patriarcal. Atenta a esse contexto, Elaine Silva, conhecida como Lady Laay, rapper e Engenheira de Software, aponta como o discurso moralista conservador está presente no período político do pós-golpe.

Rainha de mim, livre assim, dona do meu corpo. Não me submeto. Não aceito essas regras. Eu mesma comando meu jogo. Coragem e disposição têm de dobro. Das minhas respostas não corro. Assumo meus b.o. A ideia é uma só. Mexeu, sai pedindo socorro. Do tipo de mina que bate de frente. Atitude, ideia contundente. Na dela ninguém entra, mas ela invade várias mentes. No estilo mulher independente, não tem medo de pegar no batente, pois por trás de toda grande mulher, tem sempre ela mesma presente. Perspicaz, na medida sagaz, se quero corro atrás, mas não me desespere. Minhas decisões, eu que bato o martelo e vou martelando a cabeça dos prego. Tão preocupado com meu grelo? Que papel de menino amarelo. Minhas decisões, eu que bato o martelo e vou martelando a cabeça dos prego. Falou do tamanho do meu short. Disse mina por favor se comporte. Fui lá e botei um mais curto. Mulher livre, sociedade entra em surto! Mulher livre, sociedade entra em surto, sociedade entra em surto. As mina ligada em 220 provocando curto circuito! Joga uma infame cantada. Jura que eu fiquei encantada. Te acho uma piada. Se fico calada, é porque tô ligada, nem vale a saliva gastada. Bela, mas não recatada. Do bar e de língua afiada. Braba. Não vem querer tirar braba. Sangue quente como brasa. A mais invocada do braza. Embrasa. Arrasa sem ideia rasa. Quer cortar minha asa? Só atrasa, então vaza! E esquece caminho da minha casa! Nascida e criada na faixa de gaza! Esquece o camin. Esquece o camin. E esquece caminho da minha casa! A mais, a mais invocada do braza, embrasa. Sangue quente como brasa. Nascida e criada na faixa de gaza. Quer cortar minha asa? Só atrasa, então vaza! Do bar, se pá do lar. Mas desafortada e da língua afiada. Bela, mas não... bela, mas não. Bela, mas não recatada. Bela, mas não... bela, mas não. Bela, e não recatada. Chegou o chato no chat no grude, porque postei um nude. Por favor não me obrigue a ser rude. Não tenho culpa se você se ilude. Ó machinho ficou nervosinho. Ouviu um 'não' e não sabe lidar? Pois vai tratando de se acostumar. Não é só porque tu quer, que vou te dar. Tu pensa que é doce. É a dica que hoje tua chance é zero elevado a nada. Aprende que não sou obrigada a nada. Não preciso ser bancada. Ok? obrigada, de nada! Não te devo nada. Minhas conta tão paga. E é meu nome que na porra da nota fiscal assinada. Nasci pra ser persona non grata. E não ligo, até me sinto grata. Me sinto gata. Poucas ideias, o papo é na lata. Cês até tenta, mas não engata. Desculpa, mãe tá chata! Desculpa, mãe tá chata! Persona non grata, grata e gata. Me chama de puta e jura que me insulta. Se ser puta é livre, bandidona, pode até chamar de dona da zona, de dona da zona. E diz que meu jeito os "homi" vai afastar. Respondi: "assim espero". Diz que eu não sirvo pra casar, mas quem disse que eu quero?. Tenho uma notícia pro teu azar, ninguém vai me botar no cabresto. E eu nunca disse que presto. Eu nunca disse que presto. Assim como crioulo com gíria. Odeio explicar gesto. Tu não se toca que é indigesto. Tá pra nascer quem me bota no cabresto. Vulgar é um termo inventado pro desejo da mulher ser cerceado. ser censurado, ser sensual só pra o deixar saciado, pois se passar disso deixa os menino assustado, amedrontado, bolado, emburrado e todo borrado. Eles tem medo da mulher sem medo, a que dirige o próprio roteiro. Não preciso me dar o respeito, pois ele já é meu por direito. E se tu não entendeu direito tapa no ouvido pra ficar ligeiro. Paga de doído, o remédio é certo, tapa no ouvido pra ficar ligeiro. Bela mas não, bela mas não, bela mas não recatada, do bar, se pa do lar, mas desafortada e da língua afiada. Sangue quente como brasa. Embrasa. A mais invocada do braza. Nascida e criada na faixa de gaza. Quer cortar minha asa? Só atrasa, então vaza! (LADY LAAY, 2022).

Ao discurso conservador do ideal de mulher “bela, recatada e do lar”, presente no golpe de 2016, a rapper Lady Laay propôs em sua poesia o discurso da mulher “bela, mas não recatada”. Essa mulher, de acordo com a rapper, trabalha, sabe que é dona de si, de fato e de direito, bem como não tolera ser controlada por discursos e práticas machistas.

O discurso da poetisa é o discurso da liberdade e da igual dignidade das mulheres, tendo em vista que expõe que o espaço público (política, trabalho, ciência, tecnologia, entre outros) é também o espaço das mulheres. É o discurso da mulher que também trabalha e paga as suas contas e que decide o que fazer de si, do seu corpo e da sua vida, sem precisar ser validada pelo patriarcado racista, heteronormativo e capitalista. Ainda distante da realidade de muitas jovens mulheres negras nas periferias da RPA 2, é essa a pauta da política feminista negra.

É possível encontrar Lady Laay (ver a figura 24 – Lady Laay) em eventos de Hip Hop nas periferias da Região Metropolitana do Recife, bem como em palcos como o do Rec Beat e visitando o Recital Boca no Trombone. Já Elaine Silva é encontrada liderando importantes projetos na área de tecnologia, atuando ainda na promoção da presença ativa de mulheres no setor.

Figura 24 – Lady Laay



Fonte: Noticiário-periférico (2022).

#### 4.6.5 A relação entre o lugar e o discurso produzido pelas *rappers* recifenses

Pensar o direito à cidade é fundamental para a promoção dos direitos humanos, tendo em vista que a maioria esmagadora da população brasileira vive nas cidades, e vive mal. A arte e a cultura popular representam importantes espaços de liberdade e cura, onde o discurso dos de baixo pode ser expresso de forma potente, denunciando violações dos direitos humanos.

Na cidade do Recife, mulheres feministas negras têm se organizado para lutar pela promoção e garantia de seus direitos. *Rappers* feministas negras têm se posicionado, a partir de suas vivências marcadas pelo racismo, violência de gênero, homofobia, desigualdade e enfrentamento das opressões e desigualdades, a favor de uma sociedade mais igualitária. Elas sabem o quanto o resgate da autoestima, do amor-próprio e seus e dos seus pares é fundamental para que se possa reivindicar a sua dignidade pessoal e seus direitos, de forma coletiva.

Os recitais de poesia, promovidos por *rappers* feministas negras, representam espaços de cura e amor, onde jovens, que o racismo, o patriarcado, a heteronormatividade e a desigualdade social os ensinaram que não são dignos de amor, podem (re)aprender a autoestima, o amor-próprio e a autoafirmação. Além do que, esses eventos reúnem jovens periféricos para ocupar espaços públicos na cidade, seja na periferia, seja no centro. Ou seja, ainda que discriminados e vistos através das lentes da suspeição pela sociedade, a juventude negra e periférica sabe que a cidade também é um direito seu.

O *rap* feminista negro apresenta uma denúncia histórica das violações da dignidade humana das pessoas negras, na sociedade brasileira, a partir do aprendizado de suas protagonistas como mulheres negras que vivem na periferia da cidade do Recife. O fardo das mulheres negras é apresentado como algo que sustenta a desigualdade e as opressões numa sociedade fragmentada, onde ser mulher, negra, pobre e periférica não é simplesmente uma condição de diferença, mas uma condição cotidianamente transformada em desigualdade e violação de direitos humanos. Como aponta Chaveiro (2014, p. 251): “[...] os lugares são arenas vitais para – e pela – ação das corporeidades, por onde o mundo torna factível, encarnado, real e possível”.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo Sociedade de classes e (sub)desenvolvimento urbano foi feito um resgate da história das relações raciais na sociedade brasileira, passando pelo discurso do racismo científico e da democracia racial até chegar ao discurso neoliberal e as suas políticas racistas. O impacto do neoliberalismo nas cidades foi também abordado, bem como o impacto do racismo na autoestima das pessoas negras e nos seus afetos. A partir da análise do IDHM, a Região Metropolitana do Recife, apresentou uma estrutura desigual, em que as pessoas brancas possuem em média mais acesso à educação, à renda e a uma maior longevidade. Por sua vez, na RPA 2, que contém os bairros da Bomba do Hemetério e de Água Fria, onde são realizadas as Batalhas do Terminal e o Recital Boca no Trombone, os bairros com maior participação da população branca na sua composição demográfica possuem maior renda média por domicílio, menor adensamento populacional por domicílio, menor densidade demográfica e possuem mais homens como responsáveis pelos domicílios. Enquanto os bairros com maior população negra possuem menor renda média por domicílio, maior adensamento populacional por domicílio, maior densidade demográfica e possuem mais mulheres como responsáveis pelos domicílios. O primeiro objetivo foi alcançado: compreender o espaço urbano recifense e suas relações raciais.

A discussão sobre a herança da escravidão e os seus impactos na sociedade atual demonstrou como o Brasil é um país racista, que tem seu modelo de capitalismo não apenas desigual entre as classes sociais, mas também opressivo para com as pessoas negras e para com as mulheres, em geral, e, em especial, com as mulheres negras, que ocupam a base da pirâmide social nacional. O que se observa é que toda essa estrutura social possui profundas raízes em toda a sua história econômica, política e social. Durante o período entre 1870 e 1930, importantes instituições políticas e científicas abrigavam discursos e práticas racistas, com base no racismo científico. O racismo, baseado no senso comum, que por séculos foi fundamental para a reprodução da sociedade escravista, agora, no pós-abolição, precisava de uma justificativa “científica” para legitimar-se, o que no Brasil fez surgir a teoria do embranquecimento da população. Segundo essa “teoria”, só a vinda de europeus brancos, de determinadas regiões da Europa, poderia redimir a população brasileira de sua negritude, tornando-a cada vez mais branca, através da miscigenação. Toda essa “teoria” não passava de

pseudociência, utilizada para sustentar os interesses de poderosa parcela da população branca nacional. Após esse período, o discurso hegemônico passa a ser o da democracia racial, sustentado por Gilberto Freyre. O Brasil, então, não seria esse país racista, mas uma nação única no mundo, onde não haveria preconceitos e discriminações, mas uma harmoniosa convivência entre as suas populações branca, indígena e negra, fato explicado principalmente pela “miscigenação”. Acontece que a miscigenação se deu principalmente através da violência sexual e, originalmente, através do traslado de populações do continente africano, com o intuito de serem escravizadas. Não há nada de democrático nisso! Florestan Fernandes e outros intelectuais já questionavam a falaciosa democracia racial desde os anos 1950, e até antes, porém o movimento negro só conseguiu que o Estado brasileiro reconhecesse a existência do racismo na Constituição Federal de 1988. Acontece que o advento das políticas e práticas neoliberais nesse mesmo período fragilizou o avanço e o debate acerca das políticas afirmativas, que, apesar de insuficientes, tem sofrido duros golpes. O atual período histórico tem impactado negativamente a população negra, com o encarceramento em massa e o extermínio da juventude negra, no Brasil.

Diante desse contexto social, o espaço, enquanto um sistema formado por um conjunto de objetos e um conjunto de ações, não poderia ter tido uma formação democrática, o que se expressa, de forma negativa, na constituição socioespacial em que o direito à cidade é exceção e não a regra. Até mesmo o direito de ir e vir não é democratizado, pois com base na cor da pele, nos traços físicos, na classe social, no gênero e na orientação sexual há as pessoas que circulam de forma mais segura e as pessoas que estão mais expostas às violências no espaço urbano. O movimento *Hip Hop* e o *rap* atuam no sentido de lutar pela construção de um espaço democrático e acolhedor, dando visibilidade para as pautas das pessoas negras na sociedade brasileira. A música e a poesia são transformadas em instrumentos de protesto, mas também de cura e amorosidade.

Todo esse processo violento de colonização e modernização da sociedade brasileira teve impactos desastrosos na autoestima e na capacidade de amar das pessoas negras. Para a população branca, o racismo inviabiliza a capacidade de amar, dando espaço apenas para relacionamentos baseados num egoísmo ampliado. Apenas superando o racismo, o amor é possível, enquanto prática social. Para a população negra, o *rap* feminista negro oferece um espaço de reflexão e acolhimento para cuidar de si e dos demais, onde não há concessões ao racismo e à violência patriarcal. Amar a si, enquanto pessoa negra, e as demais mulheres negras, é um exercício de desconstrução de toda a violência racial, mas também uma forma de

enfrentamento da estrutura racista da sociedade brasileira, que trata de forma desigual e injusta a sua população negra.

A Região Metropolitana do Recife apresenta uma estrutura racialmente desigual, como se pode observar através do IDHM, que aponta desigualdades entre a sua população branca e negra, em termos de educação, renda e longevidade, em desfavor da população negra. Já em termos socioespaciais, com base nos dados para a RPA 2, onde estão localizados os bairros de Água Fria e da Bomba do Hemetério, o que se percebe é que nos bairros com maior participação da população branca há uma maior média de renda por domicílio, bem como uma menor densidade demográfica, um menor adensamento populacional médio por domicílio e uma maior participação de homens como responsáveis pelo domicílio. Por sua vez, nos bairros com maior participação da população negra há uma menor renda média por domicílio, uma maior densidade demográfica, um maior adensamento populacional médio por domicílio e uma maior participação de mulheres como responsáveis pelo domicílio. Os bairros da Bomba do Hemetério e de Água Fria estão localizados nas áreas de morros, bem como são lugares de maioria da população negra e é nesses bairros que ocorrem a Batalha do Terminal e o Recital Boca no Trombone.

No Capítulo metodológico, ontologia do ser social, análise de discurso e história do *rap*, foi exposta a compreensão ontológica do ser social adotada no presente estudo, tendo o trabalho como categoria fundante desse ser e as implicações sociais do desenvolvimento social da humanidade. Foi ainda exposta a compreensão adotada pelo presente estudo acerca da análise do discurso, bem como a história do rap e sua relação com o discurso feminista negro. O segundo objetivo foi alcançado: delimitar a ontologia do ser social, como referencial de compreensão das relações sociais, a análise de discurso, enquanto referencial teórico, e a história do rap, em diálogo com o discurso, como referencial teórico.

Parta a compreensão do ser humano, adotou-se a perspectiva ontológica do ser social presente no pensamento marxista e exposta nos estudos de Lukács. Foi exposto o trabalho enquanto categoria fundante do ser social, onde se encontra o pôr teológico e através da qual a humanidade transforma a si mesma e transforma a natureza. Esse conhecimento tem implicações fundamentais para a adequada compreensão das relações sociais, tendo em vista que as consequências práticas dessa compreensão são: o entendimento de que é a vida material/concreta que determina a consciência social e não a consciência que determina a vida; as ideias dominantes de um período histórico são as ideias da classe dominante, pois esta detém os meios de produção, inclusive de produção e de circulação mais eficazes dos discursos. Porém, essa disputa acerca da consciência e dos discursos não se limita a questões de classe,

pois o racismo e o sexismo são estruturas de opressão e controle que estão entrelaçadas com a luta de classes na disputa pela hegemonia social, onde controlar mentes e corações é fundamental para a manutenção do *status quo*.

Para a análise do discurso os discursos existem em relação com outros discursos, relações que podem ser harmônicas e de conflito. O discurso antirracista existe em conflito com o discurso racista. O que se busca com a análise de discurso, aqui proposta, não é a descoberta do discurso verdadeiro e/ou de uma verdade, mas a compreensão da ideologia do discurso. Por exemplo, o discurso racista é fruto de uma ideologia antidemocrática e autoritária, enquanto o discurso antirracista é um discurso democrático e acolhedor das diferenças humanas. Como já apontado, o discurso racista é uma farsa colonial, sustentado por uma ideologia que distorce a realidade, porém a presente análise se limita a compreensão da ideologia presente no discurso. Na análise presente, a ideologia que se busca conhecer é a do discurso feminista negro na Cidade do Recife/PE. O *corpus* de análise está delimitado às poesias de jovens *rappers* que foram analisados no capítulo 4.

O discurso tem uma profunda relação com o poder, sendo assim quem controla o discurso tem poder sobre quem não controla. O discurso antirracista se opõe ao discurso racista, confrontado o poder ilegítimo que o racismo representa no Brasil. A teoria do ponto de vista, e/ou lugar de fala, traz o discurso das mulheres negras para o centro do debate acerca de suas pautas políticas, econômicas e sociais, demonstrando que são elas que precisam ser ouvidas quando os seus interesses e as suas vidas estão sendo debatidas e políticas públicas que as impactam estão sendo planejadas e implementadas. Nesse sentido, o discurso urbano antirracista é um importante meio desenvolvido pela juventude negra e pelas jovens negras feministas para dar visibilidade as suas ideias, através do *rap*, inclusive, mas não exclusivamente.

O discurso do *rap* tem uma longa trajetória, há indícios de que tem suas raízes nas práticas dos *griots* e *griotes* da África tradicional, que transmitiam memórias através do discurso oralizado. O *rap* como conhecido atualmente surgiu na Jamaica, onde jovens utilizavam a batida produzida por toca discos, para improvisar e rimar, o que chegou aos Estados Unidos e influenciou rapidamente a sua juventude negra, transformando-se em instrumento de reflexão e conscientização. Ao chegar no Brasil, o *rap* também se transformou em um movimento musical de conscientização política e social, que reflete as questões da juventude negra.

O *rap* faz parte de todo um *continuum* da cultura negra, tendo suas raízes no longo desenvolvimento histórico das tradições e lutas anticoloniais e de resistência população negra,

no mundo colonial. Assim, poetisas do *blues*, líderes do movimento de mulheres negras, entre outras mulheres negras da classe trabalhadora, que estavam distantes dos grandes centros acadêmicos, são consideradas importantes pensadoras do feminismo negro. Então, para a análise do discurso é importante considerar o discurso das jovens rappers negras recifenses como discursos que compõem o amplo leque de discursos feministas negro.

No capítulo As batalhas de rap e os recitais de poesia: o lugar do rap na Cidade do Recife foi demonstrada a relação existente entre o lugar e a construção do rap e do *Hip Hop* na Cidade do Recife, sendo que esse lugar, na RPA 2, delimitado no estudo, está nas áreas de morro, dos bairros de Água Fria e da Bomba do Hemetério, onde se realizam as Batalhas do Terminal e o Recital Boca no Trombone. Existem outras batalhas de rap e recitais de poesia, bem como eventos de *grafitti* e *break dance* nas periferias da Cidade do Recife, porém por questões relativas à limitação de recursos o estudo focou na Batalha do Terminal e no Recital Boca no Trombone, o que indica a necessidade de estudos mais abrangentes e que ampliem os horizontes do conhecimento sobre essa realidade. Tendo deixado explícita a relação entre o discurso do rap e o lugar (periferias da cidade), a pesquisa é finalizada com uma análise do discurso de jovens rappers negras recifenses que demonstra como esses discursos contribuem com pautas feministas negras para a promoção do direito à cidade no Recife/PE.

A música rap é a voz da cidade que fala através dos discursos da juventude negra periférica. É na poesia que a juventude negra encontra um espaço no qual a sua voz pode ser falada com liberdade, sem constrangimentos e/ou interrupções. Porém, embora fale sobre toda a cidade, não é a partir de toda a cidade que se fala. Esse falar surge das periferias, das favelas, dos morros. É da Bomba do Hemetério e de Água Fria que surge esse discurso urbano antirracista da juventude negra.

Utilizando objetos pensados para atender às demandas da cultura de massa, esses jovens artistas dão um novo significado a esses instrumentos através das suas ações pensadas em benefício das suas comunidades e da população negra. É o tempo deles que comanda as pautas por um espaço democrático e inclusivo. É através da cultura popular que a juventude negra tem encontrado um espaço legítimo para dar visibilidade as suas pautas, sem precisar de diplomas e certificados que as validem.

O critério para validação desse discurso poético é a experiência, o cotidiano de violência a que esses jovens estão expostos. Só é poesia, se foi vivenciado é o ponto central de legitimidade. Nesse sentido, a arte está ligada ao corpo, sua cor e os seus traços, bem como ao lugar em que essa criação artística é forjada e experienciada. O rap desses jovens que se vê nos palcos dos centros urbanos não foi forjado, criado e vivenciado nesses grandes palcos, mas foi

fruto de uma produção e uma experimentação vivenciadas primeiramente nas periferias da Região Metropolitana do Recife.

A música e a poesia *rap* na Cidade do Recife têm uma importante relação com o debate acerca dos direitos humanos, tendo em vista que esses jovens debatem questões políticas e sociais nos eventos, sobretudo nas chamadas batalhas do conhecimento, que acontecem no Recital Boca do Trombone. Assim, é importante perceber que a política dos direitos humanos surge também das ruas e das vozes da juventude negra em suas mais diversas expressões artísticas e não apenas dos gabinetes e espaços políticos formais. O discurso feminista negro das jovens rappers recifenses emerge como um importante fórum de debates e reflexões acerca da autoestima, do amor-próprio e dos direitos das mulheres e da juventude negra recifense e brasileira.

Na poesia de Adelaide Santos, a história do Brasil é retratada a partir da visão de uma jovem rapper negra recifense, que questiona os abusos e a exploração a que as mulheres estão submetidas na sociedade brasileira. Porém, a jovem vai além e aponta o valor da mulher negra e da sua capacidade de se afirmar afetivamente como uma pessoa capaz de amar e de ser amada, a despeito de todas as violências que ferem a dignidade das mulheres negras, na sociedade brasileira.

Na poesia de Raiane Maria, a *rapper* Margot, a violência contra as mulheres, em geral, é exposta em todas as suas características, violência moral, violência patrimonial, violência psicológica e violência física. A poetisa aponta ainda como a sociedade naturaliza essas formas de violência, em benefício dos agressores, o que revitimiza as mulheres, que têm dificuldade para se proteger e encontrar abrigo seguro.

Na poesia de Bione, a corporeidade negra e o lugar (favela/periferia) estão entrelaçadas, não como símbolos de fraqueza e vulnerabilidade, mas como símbolos de força, resistência e luta por dignidade para as mulheres e a juventude negra. A poetisa afirma o ato de falar como um ato de afirmação de si, perante um mundo racista que insiste em tentar silenciar as vozes de jovens negras.

Na poesia de Elaine Silva, a *rapper* Lady Laay, o discurso conservador que limita o espaço das mulheres ao mundo privado do lar e à subserviência aos homens é tratado com desprezo e denunciado como um discurso ilegítimo. A jovem *rapper*, no contexto do golpe de 2016, deixa o alerta de que as mulheres precisam estar atentas aos seus direitos, porque elas também fazem parte da vida pública (política, trabalho, religião, educação, saúde, entre outras) e precisam construir um espaço público seguro para elas e por elas.

O discurso feminista negro das *rappers* recifenses se faz nos bairros negros da Cidade do Recife, onde elas se sentem acolhidas e seguras para falar sobre si e sobre os seus pares, sem sentirem constrangidas e desrespeitadas por quem não as respeitas e não entende como legítimas as suas pautas.

Retomando a questão: como o discurso das *rappers* negras contribui para a promoção do direito à cidade, em Recife/PE?, a resposta é que esse discurso contribui pautando os direitos e as demandas das mulheres negras através de ideias e práticas que compõem o feminismo negro. Por sua vez, a relação entre o lugar, da batalha e do Recital, e o discurso das poetisas confirma a hipótese de que há uma relação entre o lugar e o discurso das *rappers* negras.

Devido a pandemia da Covid-19, a pesquisa se limitou aos bairros da Bomba do Hemetério e de Água fria, com as Batalhas do Terminal e o Recital Boca no Trombone, localizados na RPA 2. Para pesquisas futuras, segure-se uma abrangência maior da área de estudo, pois existem muitas outros eventos promovidos pelo movimento *Hip Hop* em toda a Região Metropolitana do Recife.

## REFERÊNCIAS

- AALBERS, M. **Corporate Financialization**. Disponível em: <[www.academia.edu/7359027/Corporate\\_Financialization\\_includes\\_new\\_definition\\_of\\_financialization\\_](http://www.academia.edu/7359027/Corporate_Financialization_includes_new_definition_of_financialization_)>. Acesso em: 20/12/2015.
- ADELAIDE. O fardo de uma Preta. *In: #TVPEnoAR: Luna Vitrolira entrevista Adelaide e Bione*. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=-\\_6TI7ntfk](https://www.youtube.com/watch?v=-_6TI7ntfk)>. Acesso em: 14/10/2019.
- ADELAIDE. 2022. **Adelaide Santos**. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CYPkXeELq8p/>>. Acesso em 10/07/2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O Que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANGOTTI, Tom. **The New Century of the Metropolis: Urban Enclaves and Orientalism**. New York: Routledge, 2013.
- ANISTIA INTERNACIONAL. **Jovem Negro Vivo**. Disponível em: <<https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>>. Acesso em: 18/06/2017.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ANTUNES, Ricardo. **O Continente do Labor**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BACILA, C. R. **Criminologia e Estigmas: Um Estudo sobre os Preconceitos**. 4 Ed. São Paulo: Atlas, 2015.
- BARBOSA, Jorge Luiz. As Favelas na Reconfiguração Territorial da Justiça Social e dos Direitos à Cidade. *In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; ALVES, Glória; Padua, Rafael Faleiros de. Justiça Espacial e o Direito à Cidade*. São Paulo: Contexto, 2017.
- BATALHA DO TERMINAL. 2016. **Batalha do Terminal, Edição de 2011**. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/BJYSzwPDKFc/>>. Acesso em 10/07/2022.
- BATALHA DO TERMINAL. 2016. **Batalha do Terminal, Edição de 27 de dezembro de 2016**. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/\\_x9IRzvR6Y/](https://www.instagram.com/p/_x9IRzvR6Y/)>. Acesso em: 10/07/2022.

- BECCHI, P. (2013) **O Princípio da Dignidade Humana**. Aparecida: Editora Santuário, 2013.
- BENEDITO, Vera Lúcia. Cor e Territórios na Cartografia das Desigualdades Urbanas. *In*: OLIVEIRA, Reinaldo José de (Org.) **A Cidade e o Negro no Brasil: Cidadania e Território**. 2 Ed. São Paulo: Alameda, 2013.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIROLI, Flávia. O Debate sobre Pornografia. *In*: MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. **Feminismo e Política: Uma Introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BIROLI, Flávia. **Gênero e Desigualdades: Limites da Democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BITTAR, E. C. B. **Curso de Filosofia Política**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BORGES, Juliana. **O Que é Encarceramento em Massa?** Belo Horizonte-MG: Letramento: Justificando, 2018.
- BOULOS, Guilherme. **De que Lado Você Está?: Reflexões sobre a Conjuntura Política e Urbana no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **Intelectuales, Política y Poder**. Madrid: Clave Intelectual, 2012.
- CAMARGOS, Roberto. **Rap e Política: Percepções da Vida Social Brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A cidade**. 9 Ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência**. Rio de Janeiro, IPEA, 2017.
- CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo Santa Cruz. **Democracia Racial e Homicídios de Jovens Negros na Cidade Partida**. Rio de Janeiro: IPEA, 2017.
- CHAUÍ, Marilena. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. *In*: MARANDOLA JR.; Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

COLETIVO BOCA NO TROMBONE. 2019. **Recital Boca no Trombone, março de 2019.** Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/Bvfj1B-noKa/>>. Acesso em 10/07/2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Fighting words: Black women & the search for justice.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

COLLINS, Patricia Hill. The Social Construction of Black Feminist Thought. *In*: JAMES, Joy; SHARPLEY-WHITING, Tracey Denean. (Editors). **The Black Feminist Reader.** Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. **From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism.** Philadelphia: Temple University Press, 2006.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.** New York: Routledge, 2009.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality.** Massachusetts: Polity, 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno.** 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos.** 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

COMPARATO, Fábio Konder. **Rumo à Justiça.** 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

COUTINHO, C. N. A Hegemonia da Pequena Política. *In*: OLIVEIRA, F. de; BRAGA, R.; RIZEK, C. (Orgs.). **Hegemonia às Avessas.** São Paulo: Boitempo, 2010.

CRUZ, Luciana Maria da. **Relações entre espaço, crime e percepção da violência: um estudo de caso em bairros do Recife.** 145 f., 2015. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife, 2015.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Bairro negro, lugar fora das ideias urbanísticas. *In*: CUNHA JUNIOR, Henrique; BIÉ, Estanislau Ferreira (ORG.) **Bairros negros, cidades negras.** Fortaleza, CE: Editora Via Dourada. 2019.

DAVIS, Angela Yvonne. **Women, Culture & Politics.** New York: Vintage, 1990.

DAVIS, Angela Yvonne. **Blues legacies and black feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smiths, and Billie Holiday.** New York: Vintage, 1999.

DAVIS, Angela Yvonne. Women and capitalism: dialectics of oppression and liberation. *In*: JAMES, Joy; SHARPLEY-WHITING, Tracey Denean (Editors). **The Black Feminist Reader.**

DAVIS, Angela Yvonne. **The Meaning of Freedom.** San Francisco: City Lights Books, 2012.

DAVIS, Angela Yvonne. **Mulheres, Raça e Classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela Yvonne. **Mulheres, Cultura e Política.** São Paulo: Boitempo, 2017.

DEJOURS, Christophe. **A Banalização da Injustiça Social.** 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades.** 2 Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2010.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais.** 3 ed. São Paulo: Atlas, 2012.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. 2015. **Confira no mapa a proporção de negros, considerando pretos e pardos, no Recife por bairro...** Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2015/11/segregacao-racial-persiste-na-ocupacao-do-recife.html>. Acesso em: 20/06/2022.

DJIK, Teun A. Van. **Discurso e Poder.** 2 Ed. São Paulo: Contexto, 2015.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FERNANDES, Florestan. **O Negro no Mundo dos Brancos.** 2 Ed. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: (no limiar de uma nova era), volume 2.** São Paulo: Globo, 2008.

FIGARO, Roseli. Introdução. *In*: FIGARO, Roseli. (Org.) **Comunicação e análise do discurso.** São Paulo: Contexto, 2015.

FORMAN, Murray. **The ‘Hood Comes First: Race, Space, and Place in Rap and Hip-Hop.** Middletown: Wesleyan University Press, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24 Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

FROMM, Erich. **La patologia de la normalidade**. Madrid: Paidós, 2011.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 34 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

G1. **Atleta que morreu após luta em Mogi apresentou atestado médico, diz organização de torneio**. Disponível em: < <https://g1.globo.com/sp/mogi-das-cruzes-suzano/noticia/2019/02/13/atleta-que-morreu-apos-luta-em-mogi-apresentou-atestado-medico-diz-organizacao-de-torneio.ghtml>>. Acesso em: 10/07/2022.

GOELLNER, S. V. A Produção Cultural do Corpo. *In*: LOURO, G. L.; FELIPE, J; GOELLNER, S. V. (Orgs.) **Corpo, Gênero e Sexualidade**: Um Debate Contemporâneo na Educação. 9 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GOLDMAN, W. **Mulher, Estado e Revolução**: Política Familiar e Vida Social Soviéticas, 1917-1936. São Paulo: Boitempo: Iskra Edições, 2014.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALES, Léila. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere, v. 2**: Os Intelectuais. O Princípio Educativo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Prison notebooks**. Volume II. New York: Columbia University Press, 2011.

GUERRA, S. **Direitos Humanos**: Curso Elementar. São Paulo: Saraiva, 2013.

GUERRA, Sidney. **Direitos humanos**: na ordem jurídica internacional e reflexos na ordem constitucional brasileira. 2 Ed. São Paulo: Atlas, 2014.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3 Ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 12 Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARVEY, David. The Right to the City. 2008. *In*: HARVEY, David. **Social Justice and the City**. Georgia: The University of Georgia Press, 2009 [1973].

HARVEY, David. **O Enigma do Capital e as Crises do Capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2011.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural**. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo: História e Implicações**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

HARVEY, David. **Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution**. London: Verso, 2013.

HARVEY, David. **17 Contradições e o Fim do Capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **The Age of Empire, 1875-1914**. New York: Vintage Books, 1989.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre história: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOOKS, Bell. **Salvation: black people and love**. New York: Harper Perennial, 2001.

HOOKS, Bell. **Rock my soul: black people and self-esteem**. New York: Washington Square Press, 2003.

HOOKS, Bell. **The will to change: men, masculinity, and love**. New York: Washington Square Press, 2004.

HOOKS, Bell. **Belonging: A Culture of Place**. New York: Routledge, 2009.

HOOKS, Bell. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. New York: Routledge, 2015.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

HUNT, L. **A Invenção dos Direitos Humanos: uma História.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács.** São Paulo: Boitempo; Marília, SP: Oficina Universitária Unesp, 2014.

IPEA. **Atlas da Violência Mapeia os Homicídios no Brasil.** Disponível em: < [http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=30253](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253)>. Acesso em: 01/07/2017.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; PNUD – PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO; FJP – FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Radar IDHM: evolução do IDHM e de seus índices componentes no período de 2012 a 2017.** Brasília: IPEA; PNUD; FJP, 2019.

KEINERT, R. C. Os Direitos Humanos e a Consecução do Conceito de Humanidade. *In:* BUCCI, D.; SALA, J. B. CAMPOS, J. R. de. (Coord.) **Direitos Humanos: Proteção e Promoção.** São Paulo: Saraiva, 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental: a Reapropriação Social da Natureza.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LINDOLFO FILHO, João. Hip Hopper: Tribos Urbanas, Metrôpoles e Controle Social. *In:* PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. (Orgs.) **Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades.** São Paulo: Annablume, 2004.

LORDE, Audre. **Sister Outsider.** Berkeley: Crossing Press, 2007.

LOURO, G. L. (2014) **Gênero, Sexualidade e Educação: Uma Perspectiva Pós-Estruturalista.** 16 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LOUW, D. J. **Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other.** **Twentieth World Congress of Philosophy**, Boston, 1998. Disponível em:<<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Afri/AfriLouw.htm>>. Acesso em: 03/05/2014.

LUKÁCS, Gyorgy. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível.** São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo: Boitempo, 2012a.

LUKÁCS, Gyorgy. **Lenin**: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. São Paulo: Boitempo, 2012b.

LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Gyorgy. **Reboquismo e dialética**: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARICATO, Ermínia. **Habitação e Cidade**. São Paulo: Atual, 1997.

MARICATO, Ermínia. **Brasil, cidades**: alternativas para a crise urbana. 7 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARICATO, Ermínia. **O impasse da política urbana no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MARICATO, Ermínia. **Para Entender a Crise Urbana**. Expressão Popular: 2015.

MARMELSTEIN, George. **Curso de direitos fundamentais**. 3 Ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2 Ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. *In*: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana (Orgs.). **As armas da crítica**: antologia do pensamento de esquerda. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MESSIAS, Ivan dos Santos. **Hip-hop**: educação e poder: o rap como instrumento de educação. Salvador: EDUFBA, 2015.

MÉSZÁROS, I. **Para Além do Capital**: Ruma a uma Teoria da Transição. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2016.

MIES, Maria. Novas Tecnologias Reprodutivas: Implicações Sexistas e Racistas. *In*: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993a.

MIES, Maria. O Mito do Desenvolvimento Catching-Up. *In*: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993b.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. Povo ou População: A Caminho de uma Nova Ecologia da Reprodução. *In*: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MIGNOLO, W. Os Esplendores e as Misérias da “Ciência”: Colonialidade, Geopolítica do Conhecimento e Pluri-Versidade Epistémica. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um Discurso sobre as Ciências Revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

MIGUEL, Luis Felipe. O Feminismo e a Política. *In*: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política: Uma Introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014a.

MIGUEL, Luis Felipe. A Igualdade e a Diferença. *In*: MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. **Feminismo e Política: Uma Introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014b.

NALINI, J. R. **Direitos que a cidade esqueceu**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOTICIÁRIO-PERIFÉRICO. 2017. **Lady Laay lança o audacioso clipe o "Bela, Recatada e do Lar"**. Disponível em: < <http://www.noticiario-periferico.com/2017/07/lady-laay-lanca-o-audacioso-clipe-o.html>>. Acesso em: 10/07/2022.

NUNES, R. **O Princípio Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana: Doutrina e Jurisprudência**. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. Políticas Públicas e Promoção da Igualdade Racial – Elementos para um Balanço dos Governos Lula e Dilma. *In*: MARINGONI, Gilberto; MEDEIROS, Juliano (Orgs.) **Cinco Mil Dias: O Brasil na Era do Lulismo**. São Paulo: Boitempo/Fundação Lauro Campos, 2017.

ORLANDI, Eni P. **Cidade dos sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 12 Ed. São Paulo: Pontes Editores, 2015.

ORRÚ, Sílvia Ester. **O re-inventar da inclusão: os desafios da diferença no processo de ensinar e aprender**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. História das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. *In*: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

PASSOS, Elizete. **Ética nas Organizações**. São Paulo: Atlas, 2009.

PINHO, Osmundo. Racismo e Raças. *In*: SADER, Emir *et al* (Coord.) **Enciclopédia Latinoamericana**. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/r/racismo-e-racas>>. Acesso em 20/09/2017.

PNUD. **Índice de Desenvolvimento Humano**. Disponível em: <<https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0/conceitos.html>>. Acesso em: 29/01/2022.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2014a.

PIOVESAN, Flávia; PIROTTA, W. R. B. A Proteção dos Direitos Reprodutivos no Direito Internacional e no Direito Interno. *In*: PIOVESAN, F. **Temas de Direitos Humanos**. 7 Ed. São Paulo: Saraiva, 2014b.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 5 Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

POSTALI, Thifani. **Blues e Hip Hop: Uma Perspectiva Folkcomunicacional**. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

POUGH, Gwendolyn D. **Check It While I Wreck It: Black Womanhood, Hip-Hop Culture, and the Public Sphere**. Lebanon: University Press of New England, 2004.

RABAKA, Reiland. **Hip Hop's Amnesia: From Blues and the Black Women's Club Movement to Rap and the Hip Hop Movement**. New York: Lexington Books, 2012.

RAIMUNDO, Valdenice José. Segregação socioespacial e a questão racial brasileira. *In*: GEHLEN, Vitória Régia Fernandes; CHAVES, Helena Lúcia Augusto; BARBOSA, Marx Prestes (Orgs.). **Territórios em risco**. Recife: Editora UFPE, 2015.

RANGEL, Paulo. **A redução da menor idade penal: avanço ou retrocesso social?: a cor do sistema penal brasileiro**. 2 Ed. São Paulo: Atlas, 2016.

RECIFE. **Perfil dos bairros**. Disponível em: <https://www2.recife.pe.gov.br/servico/perfil-dos-bairros>. Acesso em 05/07/2022.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte(MG): Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. Prefácio. *In*: WACQUANT, Loïc. **Os Condenados da Cidade**. 2 Ed. Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2005.

RIBEIRO, Matilde. **Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil (1986 – 2010)**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

ROLNIK, Raquel. **Guerra dos Lugares: A Colonização da Terra e da Moradia na Era das Finanças**. São Paulo: Boitempo, 2015.

SADER, Emir. **A vingança da história**. 2 Ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma Nova Cultura Política**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, César Simoni. Do Lugar do Negócio à Cidade como Negócio. *In*: CARLOS, A. F. A.; VOLOCHKO, D.; ALVAREZ, I. P. (Orgs.). **A Cidade como Negócio**. São Paulo: Contexto, 2015.

SANTOS, Cristiano Jorge. **Crimes de Preconceito e de Discriminação**. 2 Ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

SANTOS, F. O. A. dos. **Marx e Marxismos no Contemporâneo: Filosofias a Favor da Multiplicidade**. 101 f., 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, 2011.

SANTOS, Gevanilda. **Relações raciais e desigualdades no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 20 Ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. 4 Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012a.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. 6 Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012b.

SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão**. 7 Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012c.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional**. 5 Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

SANTOS, Renato Emerson dos. Sobre Espacialidades das Relações Raciais: Raça, Racialidade e Racismo no Espaço Urbano. *In*: SANTOS, Renato Emerson dos. **Questões Urbanas e Racismo**. Petrópolis, RJ: DP et ali; Brasília, DF: ABPN, 2012.

SANTOS, Renato Emerson dos. O Ensino da Geografia do Brasil e as Relações Raciais: Reflexões a Partir da Lei 10.639. *In*: SANTOS, Renato Emerson dos. (Org.) **Diversidade, Espaço e Relações Étnico-Raciais**. 3 Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SCHERER, Giovane Antonio. **Serviço social e arte: juventudes e direitos humanos em cena**. São Paulo: Cortez, 2013.

SCHERER, Giovane Antonio. Entre cores, tons, sons e cenários: o papel da arte como uma dimensão da vida humana no enfrentamento ao pensamento fetichizado. *In*: FERNANDES, Idília; PRATES, Jane Cruz (Orgs.). **Diversidade e estética em Marx e Engels**. Campinas: Papel Social, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz; STARLING, Heloisa M. **Brasil: Uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Mapa do encarceramento: os jovens do Brasil**. Brasília: Presidência da República, 2015.

SERPA, Angelo. **Lugar e Mídia**. São Paulo: Contexto, 2011.

SHIVA, Vandana. Descolonizar o Norte. *In*: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

SILVA, José Carlos Gomes da. Arte e Educação: A Experiência do Movimento. *In*: ANDRADE, Elaine Nunes de. (Org.) **Rap e Educação, Rap é Educação**. São Paulo: Summus, 1999a.

SILVA, Maria Aparecida (Cidinha) da. Projeto Rappers: Uma Iniciativa Pioneira e Vitoriosa de Interlocução entre uma Organização de Mulheres Negras e a Juventude no Brasil. *In*: ANDRADE, Elaine Nunes de. (Org.) **Rap e Educação, Rap é Educação**. São Paulo: Summus, 1999b.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOARES, R. M. F. (2010) **O Princípio Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana: em Busca do Direito Justo.** São Paulo: Saraiva, 2010.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência: Poesia, Grafite, Música, Dança: HIP-HOP.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, Jessé. **A Radiografia do Golpe: Entenda como e Por Que Você foi Enganado.** Rio de Janeiro: Leya, 2016.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso: Da Escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Marcelo Lopes de Souza; Rodrigues, Glauco Bruce. **Planejamento urbano e ativismos sociais.** São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, M. L. de. **Desenvolvimento de comunidade e participação.** São Paulo: Cortez, 2014.

SOZZO, M. Postneoliberalismo y Penalidad en América del Sur: A Modo de Introducción. *In:* SOZZO, M. (Org.) **Postneoliberalismo y Penalidad en América del Sur.** Buenos Aires: CLACSO, 2016.

TELLA, Marco Aurélio Paz. Rap, Memória e Identidade. *In:* ANDRADE, Elaine Nunes de. (Org.) **Rap e Educação, Rap é Educação.** São Paulo: Summus, 1999.

TELLES, Edward. **Racismo à Brasileira: Uma Nova Perspectiva.** Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

TRINDADE, José Damião de Lima. (2011) **História Social dos Direitos Humanos.** São Paulo: Peirópolis, 2011.

VAINER, C. Quando a Cidade vai às Ruas. *In:* MARICATO, E. *et al.* **Cidades Rebeldes: Passe Livre e as Manifestações que Tomaram as Ruas do Brasil.** São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013.

VAN DJIK, Teun A. **Discurso e poder.** 2 Ed. São Paulo: Contexto, 2015.

VAN DJIK, Teun A. **Discurso antirracista no Brasil: da abolição às ações afirmativas.** São Paulo: Contexto, 2021.

VERMELHO. **Recife é a 5ª cidade com maior concentração de favelas do país.** Acesso em: 22/04/2020. Disponível em: <<https://vermelho.org.br/2011/12/22/recife-e-a-5-cidade-com-maior-concentracao-de-favelas-do-pais/>>.

WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto.** São Paulo: Boitempo, 2008.

WACQUANT, Loïc. **Les Prisons de la Misère.** Paris: Raisons d'Agir, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2001) **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WONG, Laura L. Rodriguez; SÁNCHEZ, John Antón. (ORG.). **Situación de la Población Afro-Descendiente e Indígena em América Latina:** Puntos de Reflexión para el Debate Sobre Cairo + 20. Belo Horizonte: ALAP, 2014.