



DALLA SCHIAVITÙ ALLA MARGINALITÀ: IL RAZZISMO IN BRASILE COME PARADIGMA DEL POTERE, UNA PROSPETTIVA LETTERARIA

LUCA FAZZINI

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

In Brasile marzo è il mese delle piogge, degli acquazzoni torrenziali che spazzano via il caldo torrido dell'estate tropicale e accompagnano un autunno più mite. “São as águas de março fechando o verão, a promessa de vida no seu coração”, scrive il poeta e compositore Tom Jobim, nella celebre canzone *Águas de Março*, del 1972. L'arrivo delle piogge porta con sé la promessa della vita, una promessa che in alcune regioni, secche e aride, non è solo una metafora poetica ma il segno di una realtà feroce. Quando le acque di marzo si presentano in ritardo, oppure sono scarse, gli animali muoiono e le persone sono costrette ad abbandonare le proprie terre per emigrare verso luoghi più verdi. È la storia del *sertão* brasiliano raccontata nelle pagine di *Vidas Secas* (1938), di Graciliano Ramos, nelle poesie di João Cabral de Melo Neto, e nelle musiche di Luiz Gonzaga. Nelle grandi città invece, con il mese di marzo e l'estate alle spalle, si ritorna alla *routine* quotidiana, scandita da giornate sempre più corte e da una leggera brezza fresca che si alza dal mare.

Il marzo 2019, oltre alle solite aspettative di acqua e fresco, è stato accompagnato dall'evento che, come afferma Roberto Da Matta, “ridefinisce il mondo sociale brasiliano” (1997, 140)¹: il carnevale. Momento catartico dell'estate, il carnevale è senza dubbio la festa più attesa per milioni di brasiliani, “una festa speciale ma anche un disordine, una confusione, un casino. Un momento in cui regole, routine e procedimenti vengono modificati, mentre regna la libera espressione dei sentimenti e delle emozioni, quando tutti possono manifestarsi individualmente”² (Da Matta 1997, 161).

L'inizio dell'anno, con l'insediarsi di un governo francamente ostile a qualunque forma di manifestazione culturale popolare, aveva confermato la svolta autoritaria iniziata nel 2016 con il processo di *Impeachment* nei confronti dell'ex *presidenta* Dilma Rousseff. Svolta autoritaria legittimata dal voto nelle elezioni di ottobre 2018, che ha effettivamente messo un punto finale alla serie di politiche di inclusione sociale inaugurate agli inizi del secolo dai governi del *Partido dos Trabalhadores* (PT).

In tale scenario autoritario e oscurantista, fortemente incentivato da un governo elitista, allineato alle politiche *trumpiane* di Washington e nemico dichiarato di tutte quelle tradizioni culturali endogene, afrobrasiliane e indigene, l'attesa del carnevale alimentava una doppia aspettativa. Alla sovversione caratteristica del momento

¹ “Redefine o mundo social brasileiro” (Da Matta 1997, 140). Le traduzioni dal portoghese e dall'inglese riportate di seguito sono tutte ad opera dell'autore.

² “Uma festa especial e também uma trapalhada, uma confusão, uma bagunça. Um momento em que as regras, rotinas e procedimentos são modificados, reinando a livre expressão dos sentimentos e das emoções, quando todos se podem manifestar individualmente.” (Da Matta 1997, 161)



carnevalesco, si aggiungeva l'urgenza politica di esaltare i riti, i costumi e gli eroi tradizionali della cultura popolare. Una maniera per costruire, durante i quattro giorni del carnevale e sfruttandone la potenza simbolica, una narrativa opposta a quella del potere che, attraverso la sua complessa macchina mediatica, articolava e riorganizzava la secolare lotta contro i poveri e contro le culture subalterne. Una lotta inaugurata dal colonialismo e dalla schiavitù e proseguita senza soluzione di continuità nel periodo post-abolizione. Un conflitto di tipo identitario, le cui armi consistono nell'attivare (o riattivare) le pratiche razziste consolidate nel passato, declinate ora in base alle contingenze del momento.

Come da tradizione, tale urgenza politica è stata affidata al Samba, danza e genere musicale strettamente legato all'universo afro-brasiliano - nonostante alcune divergenze riguardanti il significato, l'origine etimologica della parola Samba è certamente Bantu (Lopes e Simas, 2015) -, storicamente veicolo di resistenza culturale. La sfilata delle tradizionali Scuole di Samba, momento centrale del carnevale di Rio de Janeiro, divenne dunque un palco dal quale, sfruttando l'ampissima visibilità nazionale ed internazionale dell'evento, gridare al Brasile intero la storia dei suoi eroi popolari e delle sue tradizioni, massacrate dall'occupazione coloniale, da quattro secoli di violenza schiavista e dalla persistenza di tali dinamiche nella contemporaneità.

Appena come esempio, contro tale svolta autoritaria del potere in Brasile, la Scuola di Samba Paraíso de Tuiuti, fondata nel 1952 nella favela conosciuta come Morro do Tuiuti, nell'area centrale di Rio de Janeiro -zona storicamente abitata da migranti provenienti dalla regione Nord-est del Brasile -, propose un *Samba-enredo*³ dal titolo *O salvador da Pátria* che, nel raccontare la storia del *Bode loiô*, celebre figura folkloristica dello Stato del Ceará, rende omaggio, tra le righe e tramite metafore e allusioni continue, all'ex presidente Luiz Ignazio Lula da Silva, emigrante *nordestino*⁴ come lo stesso *Bode loiô*, eletto presidente e successivamente costretto agli arresti in totale assenza di prove.

Così come Paríso de Tuiuti, è dalla stessa urgenza politica che nasce il samba campione del carnevale 2019, *Histórias para ninar gente grande*, della Estação Primeira da Mangueira, una delle Scuole di Samba più antiche di tutto il Brasile, situata nella Favela da Mangueira, Zona Nord di Rio de Janeiro. Il tema scelto è esplicitamente polemico: raccontare una storia del Brasile in cui i protagonisti non siano gli "eroi" portoghesi (Pedro Álvares Cabral, Dom Pedro II, la Principessa Isabel - tra i tanti), ma tutte quelle figure che si opposero, nei secoli, all'occupazione coloniale. Figure marginali nei libri di storia, quando non completamente assenti. L'intento del Samba è chiaro:

Brasile, mio *nego* lasciami raccontare
La storia che la storia non racconta
Il contrario dello stesso luogo
È nella lotta che noi ci troviamo

Brasile, mio *dengo*
La Mangueira è arrivata

³ Tipo di Samba creato sulla base di una specifica tematica (enredo) scelta dalla Scuola di Samba per il carnevale.

⁴ Con l'aggettivo *nordestino* ci si riferisce, in Brasile, agli abitanti della macroregione amministrativa del Nord-Est, che comprende gli Stati del Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. Terra arida e a lungo prostrata dalla povertà, il Nord-Est è una regione di emigrazione. Da lì parte ogni anno un enorme contingente umano diretto nelle capitali del Sud e del Sud-Est, alla ricerca di migliori condizioni di vita. Tali flussi, così come l'associazione automatica tra Nord-Est e povertà hanno dato all'aggettivo *nordestino* un tono dispregiativo.



Con i versi che il libro ha cancellato
Dal 1500 sono più le invasioni che le scoperte
C'è del sangue scuro e calpestato
Dietro all'eroe incorniciato
Donne, Tamoios⁵ e mulatti
Io voglio il paese che non è nel ritratto⁶

Il Brasile acclamato nei versi della Manguera è il Brasile delle donne, delle popolazioni amerindie sterminate durante l'occupazione coloniale e degli africani e afro-discendenti trascinati in America lungo le rotte sanguinose del traffico transatlantico. Individui privati di qualsivoglia dignità umana, venduti come merce economica nei porti della costa, incatenati, violentati e obbligati al lavoro coatto nelle piantagioni di caffè e nelle *fazendas* dell'entroterra. È necessario sottolineare che nonostante il traffico di esseri umani fosse vietato, in Brasile, già tra il 1850 (Legge Eusébio de Queiroz) e il 1854 (Legge Nabuco de Araújo), la schiavitù persiste invece fino al 13 maggio 1888, quando la proclamazione della Legge Imperiale n.° 3.353, conosciuta come *Lei Áurea*, ne decreta formalmente la fine. Per comprendere l'estensione e l'impatto del fenomeno sia a livello economico sia demografico, basti pensare che, come riporta Luiz Felipe de Alencastro nel suo *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul* (2000), tra tutti gli africani schiavizzati durante più di tre secoli di sfruttamento coloniale, il 43,6% – più di cinque milioni di esseri umani – sia sbarcato in Brasile. L'estensione territoriale, da sola, non è sufficiente per giustificare l'alto numero di persone rese schiave. La ragione è, invece, strettamente economica: la prossimità della costa brasiliana al continente africano rendeva il costo degli schiavi molto più economico rispetto alle realtà dell'America Centrale e del Nord. In determinate condizioni, come in caso di malattia o di eccessiva prostrazione fisica, lasciar morire i più deboli per poi sostituirli con dei nuovi arrivi anziché curarli era indubbiamente il cammino meno costoso. Ugualmente, in caso di ribellione, il basso costo degli individui schiavizzati non lasciava remore riguardo alla punizione, che prevedeva la pena di morte. Citando Abdias Nascimento:

Le piantagioni brasiliane erano, in grado considerevole, più densamente popolate da schiavi rispetto alle loro controparti nell'America inglese; questi erano talmente economici che era più facile e meno costoso sostituirli con degli altri quando malati, che curarli e alimentarli in maniera corretta. In Brasile una forza manuale di oltre duecento schiavi in una sola *fazenda* era un fatto comune, mentre negli Stati Uniti più di cento schiavi riuniti in una sola tenuta costituivano un'eccezione. Le condizioni di vita degli schiavi in Brasile erano quindi meno curate rispetto agli Stati Uniti, dove la sostituzione degli schiavi richiedeva relativamente più denaro. Il trattamento negligente e gli abusi di cui erano vittima causarono un alto tasso di mortalità infantile tra la popolazione schiava. A Rio de Janeiro [...], la mortalità infantile raggiungeva l'88%. La facile

⁵ Popolazione amerindia che abitava nella regione Guanabara (litorale dello stato di Rio de Janeiro) fino al secolo XVI.

⁶ “Brasil, meu nego deixa eu te contar/A história que a história não conta/ O avesso do mesmo lugar/Na luta é que a gente se encontra/Brasil, meu denço/A Manguera chegou/Com versos que o livro apagou/Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento/Tem sangue retinto pisado/Atrás do herói emoldurado/Mulheres, Tamoios, mulatos/Eu quero um país que não está no retrato” (Manguera, 2019).



acquisizione di nuovi schiavi significava che le classi dirigenti non sprecavano tempo o denaro per la salute dei loro prigionieri. (Nascimento 2016, 70)⁷

La morte, l'uso della morte come strumento per disciplinare e controllare la popolazione, ma anche per sbarazzarsi di tutti quegli individui deboli, anziani e malati, considerati come inutili ed indesiderati diventa dunque uno strumento essenziale per pensare le dinamiche del potere in un paese in cui la schiavitù si è protratta più a lungo che in qualsiasi altra realtà atlantica, coinvolgendo un contingente umano impensabile nei paesi vicini. Un lavoro di morte che, come afferma Florestan Fernandes, supera le frontiere cronologiche della schiavitù estendendosi fino ai giorni nostri: "l'abolizione, da sola, non pose fine al genocidio, anzi lo aggravò; essa stessa lo intensificò nelle aree di vitalità economica, dove la mano d'opera schiava possedeva ancora una certa utilità" (Fernandes 2016, 20).⁸

Tale continuità appare in maniera evidente anche nei versi del Samba campione del carnevale 2019, quando nell'esaltare personalità indigene e africane legate alla resistenza e alla lotta contro il colonialismo e lo Schiavismo, la Mangureira menziona anche attivisti per i diritti civili e figure di spicco dell'arte e della cultura afro-brasiliana contemporanea, come a voler evidenziare la continuità non solo delle pratiche razziste, ma anche delle forme di resistenza:

Brasile, il tuo nome è Dandara⁹
 E il tuo viso è di Cariri
 Non è venuta dal cielo
 Né dalle mani di Isabel
 La libertà è un Drago nel mare di Aracati

⁷ "As plantações brasileiras foram, em grau considerável, mais densamente povoadas de escravos do que sua contraparte na América inglesa; tão barato se conseguia escravos que mais fácil e econômico era substituí-los por outros quando imprestáveis, do que cuidá-los e alimentá-los de forma adequada. No Brasil uma força braçal de de mais de duzentos escravos numa só fazenda era fato comum, enquanto nos Estados Unidos mais de cem escravos reunidos numa única propriedade era exceção. As condições de vida dos escravos no Brasil eram por isso menos cuidadas do que nos Estados Unidos, onde a substituição do escravo requeria relativamente mais dinheiro. O tratamento descuidado e os abusos de que eram vítimas provocaram uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava. No Rio de Janeiro [...] a mortalidade infantil se elevava a uma taxa de 88%. A fácil aquisição de novos escravos significava que as classes governantes não perdiam tempo nem dinheiro com a saúde dos seus cativos." (Nascimento, 2016, 70)

⁸ "A abolição, por si mesma, não pôs fim, mas agravou o genocídio; ela própria intensificou-o nas áreas de vitalidade econômica, onde a mão de obra escrava ainda possuía utilidade" (Fernandes 2016, 20).

⁹ Dandara fu una guerriera africana o afro-discendente (non si conosce il luogo di nascita) schiavizzata, leader nelle battaglie di Palmares, moglie di Zumbi dos Palmares. Una volta catturata, si suicidò gettandosi da un dirupo per non essere nuovamente schiavizzata. Le altre figure citate sono, in ordine: Cariri, una confederazione creata da popoli amerindi che occupavano una grande area del Nord-Est, con l'intento di resistere alla colonizzazione portoghese; Isabel è la Principessa Isabel do Brasil, erede al trono e conosciuta come abolizionista; Drago del Mare di Aracati è il soprannome di Francisco José do Nascimento, marinaio che riuscì ad ottenere l'abolizione della schiavitù nello Stato del Ceará quattro anni prima della Lei Áurea; Caboclos è il termine con cui ci si riferisce agli individui meticci, figli di indios ed europei. Nello Stato di Bahia ottennero l'indipendenza dal Portogallo il 2 luglio 1823; Maria Felipa, conosciuta come "l'eroina nera dell'indipendenza" fu leader di un gruppo di 40 donne che affrontarono i soldati portoghesi durante le lotte per l'indipendenza dello Stato di Bahia; Luíza Mahin fu una ex-schiava che ebbe un ruolo fondamentale nelle rivolte degli africani e afro-discendenti nello Stato di Bahia. È la madre del poeta e abolizionista Luís Gama; Marielle Franco è un'attivista per i diritti civili, ex-assessora al comune di Rio de Janeiro, barbaramente assassinata da un gruppo paramilitare nel 2018; Malês è il termine usato per indicare gli schiavi mussulmani che, durante il XIX secolo, si resero protagonisti di una serie di rivolte.



Salve Caboclos di luglio
Chi fu d'acciaio negli anni di piombo
Brasile è arrivato il momento
Di ascoltare le Marie, Mahins, Marielle, Malês¹⁰

Riprendendo la proposta lanciata dalla Scuola di Samba Estação Primeira da Mangueira, a partire da una prospettiva letteraria, il presente articolo vuole pensare le dinamiche del potere nel Brasile contemporaneo mettendo in luce alcune continuità rispetto all'epoca coloniale e schiavista. Sottolineandola persistenza di determinate logiche che fanno dell'individuo ieri schiavizzato il marginalizzato di oggi, un soggetto privo di qualsiasi diritto, escluso dal dibattito democratico e socialmente invisibile.

Nel tracciare questa linea continua che attraversa la storia del Brasile, il presente scritto interroga due momenti in particolare: il periodo a cavallo tra il XIX e il XX secolo, segnato da accadimenti di particolare rilievo nella storia del paese - l'abolizione della schiavitù (1888), la proclamazione della repubblica (1889), e la commemorazione dei 100 anni d'Indipendenza (1922) -, momento in cui il regime schiavista allora vigente deve adeguarsi ai cambiamenti imposti dalla politica, e i primi anni del XXI secolo, ovvero l'attualità segnata dalla persistenza delle stesse dinamiche razziste. Decisiva, a tal proposito, sarà la lettura di testi appartenenti a due autori afro-discendenti, due figure che possono essere pensate all'interno di quella che Luiz Silva Cuti definisce "letteratura negro-brasiliana" (2010, p. 36): Lima Barreto (1881-1922) e Cidinha da Silva (1967 -).

Uno scrittore e una scrittrice che, nonostante le significative differenze, hanno fatto della prosa breve - produzioni che oscillano tra il racconto breve e la cronaca letteraria - un dispositivo con il quale denunciare le dinamiche del potere in una società etnicamente segregata, in cui la razza si impone come elemento differenziale che divide coloro ai quali vengono concessi i pieni diritti civili e di cittadinanza, da chi invece viene considerato alla stregua di un oggetto la cui utilità si misura in termini di forza lavoro. A tale scopo, le produzioni letterarie dei tre autori citati saranno qui considerate alla luce del paradigma indiziario di Carlo Ginzburg (2000), ovvero come tracce, indizi, tramite i quali risalire a delle realtà complesse - nello specifico, il razzismo come base per pensare l'azione del potere in Brasile. Si rimanda dunque ad altre occasioni e ad altri testi un'analisi prettamente letteraria delle opere menzionate di seguito. Un'analisi ugualmente stimolante, che permette di interrogare prospettive e limiti della letteratura dinanzi alle violenze quotidiane.

CITTADINI DI TERZA CLASSE: LA REPUBBLICA E LA SUA CAPITALE SPEZZATA

Con i saggi riuniti nel volume *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities* (1991), Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein interrogano i vincoli ed i legami tra capitalismo, formazione degli Stati Nazionali e razzismo, inteso sia come pratica discriminatoria, sia come un dispositivo, più o meno istituzionalizzato, capace di organizzare e regolare la vita sociale. Secondo gli autori, il sistema capitalista si basa su di una contraddizione intrinseca. Se da un lato fa dell'universalismo e del mondo senza frontiere la sua base ideologica, con l'intento di massimizzare le prospettive di lucro, dall'altro ha bisogno di mantenere parte della popolazione in condizioni precarie, "to minimize the costs of production (hence the costs of labour-power)" (Balibar e Wallerstein 1991, 33) e di ridurre

¹⁰ Brasil, o teu nome é Dandara/ E a tua cara é de Cariri/ Não veio do céu/ Nem das mãos de Isabel/ A liberdade é um dragão no mar de Aracati./ Salve os caboclos de julho/ Quem foi de aço nos anos de chumbo/ Brasil, chegou a vez/ De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês. (Mangueira 2019)



i disordini sociali e politici affinché l'instabilità della produzione e dei mercati non comprometta i processi di creazione di plus-valore. Come dimostrano gli autori, la meritocrazia, da molti considerata una logica capace di garantire stabilità politica, si dimostra estremamente debole:

While privilege earned by inheritance has long been at least marginally acceptable to the oppressed on the basis of mystical or fatalistic beliefs in an eternal order, which belief at least offers them the comfort of certainty, privilege earned because one is possibly smarter and certainly better educated than someone else is extremely difficult to swallow, except by the few who are basically scrambling up the ladder. Nobody who is not a yuppie loves or admires a yuppie. Princes at least may seem to be kindly father figures. A yuppie is nothing but an over privileged sibling. The meritocratic system is politically one of the least stable systems. And it is precisely because of this political fragility that racism and sexism enter the picture (Wallerstein, 1991, 32)

Il razzismo e il sessismo, così come altre strategie di subalternizzazione, funzionerebbero dunque nella misura in cui consentirebbero una sorta di "etnicizzazione" (*ethnicization*) della forza lavoro (*work force*) in grado di mantenere e perpetuare le stesse gerarchie occupazionali e remunerative, inibendo l'ascesa economica e finanziaria di tutti coloro considerati *outsider*. Per Balibar e Wallerstein ogni contesto particolare avrebbe le sue caratteristiche e le sue dinamiche di socializzazione attraverso le quali il razzismo e il sessismo vengono introiettati nel corpo sociale, così come molteplici forme di resistenza ad essi. Tale prospettiva sarebbe in linea con le riflessioni sul razzismo espresse, partendo da un punto di vista storiografico, da Francisco Bethencourt nel suo studio di carattere diacronico *Racismos: das cruzadas ao século XX* (2013).

Contro una certa visione "immanentista" che considera il razzismo parte integrante della condizione umana, tanto la prospettiva "relazionale" di Bethencourt (2013) - che vede nella pratica in questione un modo di organizzare gerarchicamente interi gruppi etnico-razziali in base ad obiettivi concreti - tanto quella marxista di Balibar e Wallerstein (1991), che collega la pratica alle relazioni di produzione, evidenziano una certa flessibilità sia nell'azione dei fenomeni discriminatori che nella costruzione del bersaglio, del nemico interno.

L'esperienza coloniale e schiavista, nonostante le divergenze tra i modelli iberici, francesi e inglesi e tra i vari contesti in cui furono effettivamente implementate le azioni di sfruttamento, costituirono così un terreno fertile per il consolidarsi nella contemporaneità delle pratiche razziste istituzionalizzate su scala globale:

That is to say, racism has always combined claims based on continuity with the past (genetic and/or social) with a present-orientated flexibility in defining the exact boundaries of these reified entities we call races or ethno-national-religious groupings. The flexibility of claiming a link with the boundaries of the past combined with the constant redrawing of these boundaries in the present takes the form of the creation and constant re-creation of racial and/or ethno-national-religious groups or communities. (Wallerstein, 1991, 34)

Nel contesto brasiliano, i primi anni del XX secolo rappresentano il momento in cui le pratiche razziste del sistema schiavista subiscono una profonda metamorfosi per adeguarsi alle nuove contingenze, mantenendo tuttavia inalterato il carattere discriminatorio. In tal senso, è interessante la lettura del sociologo Florestan Fernandes, che nel suo studio dal



titolo *A integração do negro na sociedade de classe* (1978), analizza l'inserzione subalterna dell'afro-discendente nel Brasile moderno e la sua marginalizzazione sociale come diretta conseguenza del sistema anteriormente vigente:

Il coinvolgimento immediato nei processi di crescita economica e sviluppo socio-culturale dipendeva da risorse materiali e morali. [...] Come ex agenti del lavoro schiavo e del tipo di lavoro manuale libero praticato nella società di casta, il nero e il mulatto sono entrati in questi processi con svantaggi insormontabili. Le conseguenze sociopatiche della disorganizzazione sociale imperante nell'"ambiente nero", o dell'integrazione deficitaria nella vita urbana, hanno contribuito ad aggravare il peso distruttivo di questi svantaggi, annichilendo [...] anche le disposizioni individuali più solide e oneste [...]. (Fernandes 1978, 247)¹¹

Come per Fernandes, anche secondo Clóvis Moura (1983) l'esperienza della schiavitù è fondamentale per pensare l'inserzione subalterna degli afro-discendenti all'interno del mercato del lavoro nel periodo post-abolizione. In "Escravidismo, colonialismo, imperialismo e razzismo" (1983), l'autore sottolinea come oltre alle avversità materiali esistenti, erano presenti anche ragioni di carattere simbolico che partecipavano al perpetuarsi delle disuguaglianze, dal momento che erano capaci di bloccare la mobilità verticale dell'afro-discendente:

Il nero è posto alla base del sistema di sfruttamento economico e trasformato nel simbolo negativo di questo tipo di società. La forza di questo simbolo, trasformato in un tipo ideale, blocca in modo traumatico le possibilità del nero, già di per sé insufficiente per i limiti strutturali del modello di capitalismo dipendente. L'efficacia del simbolo si rafforza in questo caso: da un lato c'è il riattivarsi di tutta una simbologia della schiavitù e, dall'altro, vengono creati nuovi stereotipi per impedire ai neri di entrare nel mercato del lavoro su un piano di parità, competendo con altre etnie. Tutto ciò affinché il simbolo imposto dal colonizzatore e riformulato dalle classi dirigenti capitaliste continui ad essere rappresentativo dell'uomo bianco. (Moura, 1983, 134)¹²

Parallelamente, l'intervento e l'azione del potere in Brasile nei primi anni del XX secolo, anziché attenuare l'ampissimo divario esistente tra una minoranza ricca, alfabetizzata, culturalmente europea e una enorme parcella della popolazione povera,

¹¹ "O envolvimento imediato nos processos de crescimento econômico e de desenvolvimento sócio-cultural dependia de recursos materiais e morais. [...] Como ex-agentes do trabalho escravo e do tipo de trabalho manual livre que se praticava na sociedade de casta, o negro e o mulato ingressaram nesse processo com desvantagens insuperáveis. As consequências sociopáticas da desorganização social imperante no "meio negro" ou da integração deficiente à vida urbana concorreram para agravar o peso destrutivo dessas desvantagens, aniquilando [...] as disposições individuais mais sólidas e honestas [...]." (Fernandes 1978, 247)

¹² "O negro é colocado na base do sistema de exploração econômica e transformado no símbolo negativo desse tipo de sociedade. A força desse símbolo, transformado em idealtipo, vem, portanto, bloquear traumáticamente as possibilidades do Negro, já por si insuficientes em face das limitações estruturais do modelo de capitalismo dependente. A eficiência do símbolo reforça-se no caso: de um lado há a refuncionalização de toda a simbologia da escravidão, e, de outro, criam-se novos estereótipos para impedir que o negro entre, em pé de igualdade, no mercado de trabalho competindo com outras etnias. Tudo isto para que o símbolo imposto pelo colonizador e reformulado pelas classes dominantes capitalistas continue como sendo representativo do homem branco." (Moura 1983, 134)



semianalfabeta e direttamente o indirettamente segnata dal passato schiavista, consolida tale divario tramite interventi legislativi e investimenti economici mirati a favorire gli interessi di pochi, segregando e relegando ai margini il resto della popolazione. Creando dunque diverse forme di cittadinanza e di partecipazione alla vita pubblica. Analizzare questi processi è fondamentale per pensare la stretta relazione tra razzismo e potere in Brasile, dal momento che non si tratta appena di una eredità del passato coloniale e schiavista ancor oggi visibile nel quotidiano, ma di tutta una serie di dinamiche e di processi implementati nel post-abolizione con lo scopo di preservare un certo *status quo*, mantenendo inalterato il rapporto di egemonia e subalternità preesistente.

Tali dinamiche investono ogni spazio della vita sociale, dalla cultura - con la criminalizzazione e stigmatizzazione di manifestazioni artistiche e religiose afrobrasiliane quali il Samba, la Capoeira, il Candomblé e l'Umbanda -, alla salute (Werneck e Mendonça e White 2006), passando ovviamente per il sistema penale (Flauzina 2017). Esse si traducono in segregazione spaziale, con la creazione di veri e propri territori di eccezione in cui l'ordine giuridico è sistematicamente sospeso - come nelle periferie e nelle favelas delle grandi città, o nelle riserve indigene presenti nel paese - e in una feroce politica della morte perpetrata dagli agenti dello Stato, o con la connivenza di quest'ultimi.

In tal senso, l'esperienza personale e il contributo letterario di Lima Barreto, autore oggi considerato un classico della letteratura brasiliana, permettono di pensare e di ricostruire parte delle azioni del potere in quello che era, all'epoca, il principale scenario politico del Paese: la città di Rio de Janeiro, sede della famiglia reale durante la monarchia, capitale del Brasile agli albori della Repubblica. Teatro, nei primissimi anni del XX secolo, di una immensa e monumentale serie di riforme urbanistiche attentamente documentate da Lima Barreto, volte a creare una "città spezzata", riprendendo la definizione del giornalista Zuenir Ventura (1994).

Afonso Henriques de Lima Barreto, conosciuto come Lima Barreto, nasce il 13 maggio 1881, nello stesso giorno in cui, sette anni più tardi, verrà decretata l'abolizione della schiavitù. Al di là di questa mera coincidenza cronologica, la storia della famiglia Barreto di fatto tange quella della schiavitù ed è da essa segnata. La madre dello scrittore, Dona Amália, nasce infatti nel 1862 nella casa del Dott. Manuel Feliciano Pereira de Carvalho - secondo quanto riferito da Lilia Moritz Schwarcz (2017), padre biologico di Amália, nonostante non abbia mai riconosciuto la paternità -, figlia di Geraldina Leocádia, schiava affrancata, e nipote di Maria da Conceição, anch'essa schiavizzata a servizio dei Pereira de Carvalho. Nonostante l'abolizione, il contesto discriminatorio di cui furono vittima le donne della famiglia Barreto colpirà anche lo stesso scrittore, come testimoniano i suoi appunti e le sue annotazioni pubblicate postume nel volume dal titolo *Diário Íntimo*:

Stavo camminando lungo il corridoio, qui del Ministero, quando un soldato si avvicinò chiedendomi se fossi un fattorino. Ora, visto che era la terza volta, la cosa mi ferì abbastanza la vanità, e fu necessario molto sangue freddo per non smentirlo con asprezza. [...] Perché allora queste persone continuano a volermi fattorino, perché? Perché ... ciò che è vero per la razza bianca non è esteso al resto; io, mulatto o nero, come vi pare, sono condannato ad essere preso sempre per un fattorino. Tuttavia, non mi preoccupa, la mia vita sarà sempre piena di questo disgusto e ciò mi renderà grande. (Barreto 1969, 52)¹³

¹³ "la eu pelo corredor afora, daqui do Ministério, e um soldado dirigiu-se a mim, inquirindo-me se era contínuo. Ora, sendo a terceira vez, a coisa feriu-me um tanto a vaidade, e foi preciso tomar-me de muito sangue frio para que não desmentisse com azedume. [...] Porque então essa gente continua a me querer contínuo, por quê? Porque... o que é verdade na raça branca, não é extensivo ao resto; eu, mulato ou negro,



Per la società brasiliana dell'epoca - così come per quella di oggi - un individuo "mulatto o nero" in determinati luoghi poteva essere soltanto un fattorino, un lavoratore manuale, qualcuno che si trovasse lì per caso. Sicuramente non un intellettuale o una figura di spicco del mondo della cultura. L'esclusione sociale sarà di fatto condizione costante nella vita dello scrittore carioca, che conoscerà più di una volta gli angusti corridoi degli ospedali psichiatrici. Ad essa farà da contrappunto l'esclusione dal circolo intellettuale e letterario, una condizione marginale che, nonostante i gravissimi problemi, anche finanziari, da essa determinati, garantirà allo scrittore totale indipendenza critica e creativa:

Dal primo libro pubblicato da Lima Barreto, si stabilì un conflitto definitivo tra la sua produzione letteraria e i detentori del potere culturale nella *città letterata*, capitale della Repubblica Vecchia. [...] Dinanzi alla difficoltà di pubblicare romanzi e racconti che continua a scrivere, Lima Barreto vede nella stampa la maniera di veicolare i suoi scritti. Oltre ai principali quotidiani, lavorerà su riviste, pubblicazioni anti-regime, associazioni politico-corporative e in periodici di piccola tiratura, spesso *bloccati* dalla censura. Questa collaborazione costante con la piccola stampa definirà il profilo di gran parte della sua produzione letteraria: le cronache.¹⁴ (Resende 2016, 17)

È proprio grazie alla collaborazione con la stampa indipendente che, attraverso le forme della cronaca letteraria, Lima Barreto offre un ritratto della città di Rio de Janeiro in quella che fu l'epoca delle grandi demolizioni, il momento in cui il potere municipale, con impeto modernizzante, distrugge e ridisegna i suoi spazi, delineando quelle geografie dell'esclusione ancora oggi presenti nella città - geografie pensate attraverso l'opposizione dicotomica tra centro e periferia, tra "morro e asfalto".

Con l'occhio attento del cronista e la conoscenza dettagliata delle vie cittadine tipica del *flâneur* modernista, Lima Barreto percorre l'allora Distretto Federale riportandone i cambiamenti, commentando con tono spesso ironico e sempre critico l'azione dell'amministrazione e gli interessi privati nascosti dietro determinate scelte. Cronache come "O convento", pubblicata nel 1911 sulla *Gazeta da tarde*, nella quale Barreto commenta la demolizione del Convento de Ajuda, destinato a far spazio ad un lussuoso hotel, oppure come "A revolta do mar", del 1921, denunciano l'avidità e la sete di ricchezza di un'élite locale disposta a tutto pur di accumulare capitale. Un'élite formata da "uomini educati negli oscuri meandri della City londinese, o negli uffici dei banchieri di Wall Street, dove si fomenta la miseria dei popoli"¹⁵ (Barreto 2017, 147), come scriverà lo stesso autore nel testo menzionato, completamente indifferente alle sorti della popolazione carioca.

como queiram, estou condenado a ser sempre tomado por contínuo. Entretanto, não me agasto, minha vida será sempre cheia desse desgosto e ele far-me-á grande." (Barreto 1969, 52)

¹⁴ "Desde o primeiro livro publicado por Lima Barreto, estabeleceu-se um conflito definitivo entre a sua produção literária e os detentores do poder cultural na cidade letrada, capital da República Velha. [...] Diante das dificuldades de edição dos romances e contos que segue escrevendo, Lima Barreto busca na imprensa a forma de veiculação da sua escrita. Apartado dos grandes jornais, atuará em revistas, publicações de oposição ao regime, de associações de cunho político-corporativo, em periódicos de pequena circulação, frequentemente empastelados pela censura. Essa colaboração constante na pequena imprensa será definidora do perfil de grande parte da sua produção literária: as crônicas." (Resende 2016, 17)

¹⁵ "Homens educados nos cafundós escusos da City londrina, ou nos gabinetes dos banqueiros de Wall Street, onde se fomenta a miséria dos povos [...]." (Barreto 2017, 147)



Indifferenza denunciata con ugual veemenza in numerosi altri scritti. È il caso di “Uma coisa puxa a outra... II”, sempre del 1911, e “A biblioteca”, testo pubblicato nel *Correio da noite* il 13 gennaio 1915. In entrambi i casi Barreto commenta la costruzione di sontuosi edifici pubblici e luoghi di cultura destinati, teoricamente, all’intera popolazione carioca: il Teatro Municipale e la Biblioteca Nazionale. La tesi del cronista è che ci si trovi dinanzi a grandiosi investimenti di denaro pubblico in infrastrutture che però non contemplan le classi popolari: “in che modo lo Stato vuole che i malvestiti, i tristi, quelli che non hanno libri costosi, gli straccioni [...] avanzino su scalinate sontuose, per consultare un’opera rara che nel maneggiarla, per dirlo come si fa per strada, si ha la sensazione di pregare la donna del suo amore? La vecchia biblioteca era migliore, più accessibile” (Barreto 2017, 43)¹⁶.

Se da un lato si assiste alla costruzione o alla ristrutturazione di lussuosi edifici, dall’altro lato esiste l’esigenza da parte del potere pubblico di allontanare dal centro della città tutti coloro che di fatto vivevano le sue strade. Considerato luogo pericoloso e poco salutare, il centro di Rio de Janeiro fu, durante molto tempo, abitato dalle classi popolari, la cui sussistenza veniva garantita dalla possibilità di trovare lavori occasionali al porto o nel vivace commercio della zona – commercio che includeva anche quello degli esseri umani. Alla necessità di modernizzare l’area centrale corrispondeva dunque l’urgenza di espellere parte della popolazione che in essa risiedeva, occupando abitazioni collettive vecchie e fatiscenti, conosciute come *cortiços*. La presenza di tali individui e di certe costruzioni popolari veniva di fatto considerata come una piaga, un segnale di ritardo nello sviluppo urbano, in contrasto con l’urgenza moderna di progresso. L’ideologia igienista difesa dalle autorità, che vedevano negli spazi occupati dalle classi subalterne possibili focolai di epidemie, si articolava perfettamente alle esigenze del capitale, che pretendeva fare della metropoli brasiliana una vetrina: “la Rio de Janeiro all’inizio della Repubblica, così come tutto il Brasile, ricercava la modernizzazione dell’economia attirando nuovi capitali [...]. Nel farlo, esisteva la necessità di adeguare gli spazi pubblici alle necessità del capitale” (Campos 2012, 67)¹⁷.

Come nel caso della Parigi di Haussmann, “l’artista demolitore” che tra il 1853 e il 1870 fu responsabile della riformulazione urbanistica della capitale francese determinata da Napoleone III, la violenza fu un elemento necessario per costruire una nuova città sulle macerie della vecchia. “La Rio de Janeiro delle cronache di Lima Barreto è la città dei contrasti, delle rivolte, delle rovine sotto il vento del progresso”¹⁸ (Resende 2016, 90), scrive Beatriz Resende nel suo studio dal titolo *Lima Barreto e o Rio de Janeiro em fragmentos*. La paura era di fatto l’affetto dominante. Paura che il potere aveva dell’enorme contingente di afro-discendenti che, prima schiavizzati, si liberavano poco a poco delle catene, finendo per ingrossare le fila di quelli che, già dalla fine del XIX secolo, iniziarono ad essere considerati come una “classe pericolosa”, denominazione usata per riferirsi a tutti quegli individui privi di un impiego stabile, basata sull’associazione diretta tra povertà e criminalità, come afferma lo storico Sidney Chalhoub in *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial* (1996).

¹⁶ “Como é que o Estado quer que os malvestidos, os tristes, os que não têm livros caros, os maltrapilhos [...] avancem por escadarias sontuosas, para consultar uma obra rara, cujo manuseio, num dizer aí das ruas, tem a sensação de estar pregando a mulher do seu amor? A velha biblioteca era melhor, mais acessível [...]” (Barreto 2017, 43)

¹⁷ “O Rio de Janeiro, no início da República, assim como todo o Brasil, buscava a modernização da economia atraindo novos capitais [...]. Para tanto, havia a necessidade de adequação do espaço às necessidades do capital.” (Campos 2012, 67)

¹⁸ “O Rio de Janeiro das crônicas de Lima Barreto é a cidade dos contrastes, das revoltas, das ruínas sob o vento do progresso [...]” (Resende 2016, 90)



Data la rilevanza attribuita al lavoro, il colore della pelle svolgeva un ruolo centrale nel delineare i contorni della così detta “classe pericolosa”, visto che, secondo il geografo Andreilino Campos (2012), nel periodo post-abolizione gli afro-discendenti componevano il gruppo maggiormente escluso dal mondo del lavoro. Gruppo che appunto lasciava in apprensione la classe dominante:

Una delle maggiori preoccupazioni sia dello Stato che del signore di schiavi era quella relativa all'autonomia di gruppi sempre più significativi di neri liberi o ancora schiavi in relazione alle norme economiche del periodo. [...] Rio de Janeiro [...] concentrava un gran numero di schiavi urbani. Questi rimanevano liberi, una parte del tempo, per vendere o affittare i loro servizi in cambio di un *Jornal* –corrispondente al salario giornaliero di un lavoratore – con il quale pagavano i loro padroni. L'eccedenza veniva spesso utilizzata per affittare o subaffittare stanze in locande o case popolari, smettendo così di dipendere dai loro padroni per quanto riguardava l'alloggio. Va inoltre sottolineato il fatto che gli schiavi in fuga o liberi delle tenute vicine alla Corte, come Jacarepaguá, Irajá, Tijuca e persino Iguaçú [...], lasciavano le autorità della Corte in grande apprensione. Per diversi motivi, la fuga nell'area centrale o periurbana della città aveva un senso. Le grandi concentrazioni di neri nell'area centrale non permettevano di identificarli né come schiavi né come uomini liberi.¹⁹(Campos 2012, 54-55)

Dalle espulsioni coatte degli abitanti dei *cortiços* del centro urbano sorgeranno così le prime favelas, arrampicate nelle colline dell'area centrale della città. È il caso del Morro da Providência, anticamente conosciuto come Morro da Favela, situato nella zona portuaria della città e che riceverà un enorme contingente di individui sfrattati dalle abitazioni del centro urbano. Zone marginalizzate nell'economia urbana, prive di servizi pubblici funzionali ed efficienti. Il razzismo sottostante l'organizzazione spaziale dell'antica capitale del Paese impone di fatto la costruzione di due città divise. Lontane dal centro, o arrampicate in geografie ostili quali quelle delle colline che strangolano la città, periferie e favelas si costituiscono come spazi dell'esclusione, luoghi lontani dai fasti e dalle frenesie repubblicane. “Ci resta il carnevale”, scrive Lima Barreto, “[...] I sobborghi non si divertono più. La vita è costosa e le apprensioni tante da non permettere piaceri semplici e delicati, dolci diversioni familiari, equilibrate e placide. Ci vogliono rumore, botti, stanchezza, per dimenticare, per battere l'oscurità che, intorno alla nostra vita, diventa più densa giorno dopo giorno, accompagnando *pari passu* le sontuosità repubblicane.”²⁰ (Barreto 2017, 175)

¹⁹ “Uma das maiores preocupações, tanto do Estado quanto do senhor de escravos, era a relativa à autonomia de grupos cada vez mais significativos, adquirida por negros libertos ou ainda escravos em relação às normas econômicas do período. [...] O Rio de Janeiro [...] concentrava grande número de escravos urbanos. Eles permaneciam livres, parte do tempo, para vender ou alugar seus serviços em troca de um jornal – correspondente ao salário diário de um trabalhador com o qual pagavam seus senhores. O que sobrava era utilizado, muitas vezes, para alugarem ou sublocarem quartos em estalagem ou cortiços, deixando, assim, de dependerem dos seus senhores para lhes proverem moradias. Há de ser contabilizado também que os negros escravos fugidos ou forros de fazendas próximas à Corte, como as de Jacarepaguá, Irajá, Tijuca e, até mesmo, de Iguaçú [...], deixaram grandes preocupações às autoridades da Corte. Por motivos diferentes, a fuga para a área central ou periurbana da cidade sentida. As grandes concentrações de negros, na área central, não permitiam que pudessem ser identificados, sejam como escravos, sejam como libertos.” (Campos 2012, 54-55)

²⁰ “Resta-nos o carnaval; [...] O subúrbio não se diverte mais. A vida é cara e as apreensões muitas, não permitindo prazeres simples e suaves, doces diversões familiares, equilibradas e plácidas. Precisa-se de



Manifestazione popolare nonché veicolo di resistenza culturale afro-discendente, il carnevale con le sue Scuole di Samba è strettamente legato alle geografie dell'esclusione. "L'espansione geografica dei quartieri proletari ridisegnò la geografia della cultura popolare, particolarmente quella del samba"²¹ (Porto-Gonçalves e da Silva 2016, 74) affermano Carlos Walter Porto-Gonçalves e Rodrigo Torquato da Silva nell'articolo "Da lógica do favor à lógica do pavor: um ensaio sobre a geografia da violência na cidade do Rio de Janeiro", prima di elencare i nomi delle Scuole di Samba sparse nelle periferie di Rio de Janeiro. Tali manifestazioni culturali spazialmente localizzate rendono nitidi i confini tra un centro urbano costruito sul modello europeo della Parigi modernista, e i suoi margini, privi di servizi, pensati per raccogliere e stipare tutti quei corpi indesiderati.

Nella sua cronaca dal titolo "O prefeito e o povo", pubblicata nella rivista *Careta* il 15 gennaio 1921, Lima Barreto denuncia appunto l'intento del potere di dividere e separare la città: "si veda bene come la principale preoccupazione dell'attuale governatore di Rio de Janeiro sia dividerla in due città: una sarà europea e l'altra, indigena"²² (BARRETO 2017, 137). Più avanti, riprendendo il tono ironico e leggero che caratterizza le collaborazioni di Lima Barreto con giornali e riviste della sua epoca, si legge:

municipalità di tutto il mondo costruiscono case popolari; la nostra, costruendo hotel *chics*, si aspetta che, guardando l'esempio, gli abitanti della Favela o di Salgueiro modificano lo stile delle loro baracche. [...] Il Signor Sampaio si è preoccupato molto anche con il piano di viabilità generale della città. Chi vuole, può andare comodamente in auto dall'Avenida a Angra dos Reis, passando per Botafogo e Copacabana; ma nessuno sarà capace di andare a cavallo da Jacaré a Irajá.²³ (Barreto 2017, 139)

Le logiche sottostanti l'istaurazione di una città divisa sono di fatto le stesse che accompagnano l'esperienza coloniale e schiavista. Le radici possono essere facilmente rintracciabili nelle teorie razzialiste dei secoli XVIII e XIX che, nell'organizzare e gerarchizzare le caratteristiche fisiche dei popoli, trasformarono in scienza antichi pregiudizi di natura etnica:

I sistemi di classificazione erano naturalmente basati su stereotipi associati ai diversi tipi di esseri umani; portavano con sé la presunzione di una rigorosa catalogazione della natura che influiva sul modo gerarchico in cui venivano descritte le varietà di esseri umani. [...] Teschi vennero raccolti e misurati; scheletri confrontati; e si stabilì una gerarchia di differenze tra gli esseri umani [...]. In questo contesto, il termine "razza" acquisì uno *status* scientifico che contribuì a riassumere le differenze.²⁴ (Bethencourt 2018, 343)

ruído, de zambumba, de cansaço, para esquecer, para espancar as trevas que, em torno da nossa vida, mais densas se fazem, dia por dia, acompanhando pari passu as suntuosidades republicanas." (Barreto 2017, 175)

²¹ "A expansão geográfica dos bairros proletários foi redesenhando a geografia da cultura popular, particularmente a do samba". (Porto-Gonçalves e da Silva 2016, 74)

²² "Vê-se bem que a principal preocupação do atual governador do Rio de Janeiro é dividi-lo em duas cidades: uma será europeia e a outra, indígena" (Barreto 2017, 137)

²³ "Municipalidades de todo o mundo constroem casas populares; a nossa, construindo hotéis chics, espera que, à vista do exemplo, os habitantes da Favela e do Salgueiro modifiquem o estilo das suas barracas. [...] O Senhor Sampaio também tem se preocupado muito com o plano de viação geral da cidade. Quem quiser, pode ir comodamente de automóvel da Avenida a Angra dos Reis, passando por Botafogo e Copacabana; mas ninguém será capaz de ir a cavalo do Jacaré a Irajá." (Barreto 2017, 139)

²⁴ "Os sistemas de classificação baseavam-se naturalmente em estereótipos associados aos diferentes tipos de seres humanos; traziam consigo a presunção de uma catalogação rigorosa da natureza que afetava o modo



La mescolanza etnica e razziale iniziò ad essere considerata un fattore negativo per l'evoluzione umana, e per questo diventava necessario dividere la popolazione. È possibile riscontrare l'influenza di queste teorie razzialiste in numerosi autori brasiliani, teorie che stanno effettivamente alla base della continua reificazione e subalternizzazione dell'afro-discendente e dell'amerindio nei discorsi sull'identità azionale. Appena come esempio, in *Minha Formação*, di Joaquim Nabuco, e in particolare nel capitolo IV, "Atração pelo mundo", si legge:

Noi, brasiliani, e lo stesso si può dire degli altri popoli americani, apparteniamo all'America per il sedimento nuovo, fluttuante, del nostro spirito, e all'Europa per i suoi strati consolidati. Basta avere un po' di cultura ed inizia il predominio di quest'ultima sull'altra. La nostra immaginazione non può smettere di essere europea, ossia, di essere umana; [...] Tutti i paesaggi del Nuovo Mondo, dall'Amazzonia alla Pampa argentina, non valgono per me un pezzo della Via Appia. (Nabuco 1998, 12)²⁵

Mentre Nabuco esaltava i paesaggi e l'immaginazione europea, in *História da literatura brasileira* - in particolare nei capitoli dedicati alla descrizione etnografica e delle razze che costituiscono il popolo brasiliano -, Sílvio Romero afferma che "il Brasile non deve contare seriamente sugli indios e sui neri come elementi di una civilizzazione futura, neanche estendendo loro i benefici dell'insegnamento primario. Le future generazioni del Brasile, se si approfitterà la colonizzazione tedesca, costituiranno un popolo misto di brasiliani propriamente detti, portoghesi e tedeschi"²⁶ (Romero 1888, 67).

Le riforme urbane che edificarono, all'inizio del XX secolo, la Rio de Janeiro che conosciamo oggi sono figlie di questa visione di mondo e di società. Frutto delle classificazioni e delle gerarchie razziali che modellarono la modernità coloniale e schiavista dell'occidente. È da tali teorie che nasce la necessità di costruire una città divisa, spezzata, che escluda dai luoghi mondani e di potere tutti coloro il cui corpo - il colore della pelle, ma anche i riti, le tradizioni - era visto come simbolo di degrado, di degenerazione e di barbarie.

POLITICA DI MORTE: DALLA SEGREGAZIONE ALL'OMICIDIO.

La Rio de Janeiro raccontata da Lima Barreto nei suoi romanzi e nelle sue cronache è in tutto e per tutto una città diversa rispetto a quella che possiamo conoscere nelle pagine di alcuni autori a lui contemporanei, tra i quali il poeta e giornalista Olavo Bilac (1865-1918) e, in parte, Machado de Assis (1839-1908). La Rio de Janeiro di Lima Barreto è una città

hierárquico segundo o qual as variedades de seres humanos eram descritas. [...] Recolheram-se e mediram-se crânios; compararam-se esqueletos; e estabeleceu-se uma hierarquia de diferenças entre seres humanos [...]. Nesse contexto, o termo "raça" adquiriu um status científico que contribuiu para resumir as diferenças." (Bethencourt 2018, 343)

²⁵ "Nós, brasileiros, o mesmo pode-se dizer dos outros povos americanos, pertencemos à América pelo sedimento novo, flutuante, do nosso espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas. Desde que temos a menor cultura, começa o domínio destas sobre aquele. A nossa imaginação não pode deixar de ser européia, isto é, de ser humana; [...] As paisagens todas do Novo Mundo, a floresta amazônica ou as pampas argentinas, não valem para mim um trecho da Via Ápia [...]." (NABUCO, 1998, 12)

²⁶ "O Brasil não deve contar seriamente com os índios e negros como elementos de uma civilização futura, ainda que estenda até eles os benefícios do ensino primário. As futuras gerações do Brasil, se for aproveitada a colonização alemã, constituirão um povo misto de brasileiros propriamente ditos, portugueses e alemães." (Romero 1888, 67).



totale, in cui area centrale e area periferica convivono in profondo attrito, accompagnando i passi di un autore che abita, egli stesso, nel sobborgo di Todos os Santos e che tutti i giorni, in treno, si dirige verso il centro cittadino per poi perdersi nelle sue strade e nei suoi vicoli. Lima Barreto diventa dunque l'unico portavoce di tutti coloro che non hanno spazio né rappresentazione possibile nel Brasile febbrile, ansioso di raggiungere quella modernità europea tanto ambita. Come afferma Beatriz Resende nel suo testo già menzionato:

Presentandosi lui stesso come un rappresentante delle classi subalterne, spostandosi nello spazio della città, tra i sobborghi in cui vive, con i quali non riesce ad identificarsi nella sua vita intima e personale, e il centro città occupato dai gestori di questa cultura che rifiuta, Lima Barreto si presenta come il trasformatore del discorso dei senza parola in un discorso pubblico²⁷ (Resende 2016, 20)

Quasi un secolo dopo la morte di colui che potrebbe essere definito come il maggior interprete della modernità carioca – per lo meno dei suoi lati più oscuri e perversi – Cidinha da Silva raccoglie in un certo senso l'eredità di Lima Barreto per imporsi come una delle voci più contundenti tra tutti coloro che fanno della letteratura un'arma di denuncia. Se Lima Barreto racconta il momento in cui il potere pubblico inizia ad implementare tutta una serie di riforme volte a costruire due città, con Cidinha da Silva si è dinanzi ad una scrittrice che interroga gli effetti eclatanti di tali politiche. La prospettiva non è più quella esclusivamente carioca di un autore che fa di Rio de Janeiro la sua patria letteraria, bensì nazionale. Nei suoi testi, definiti da Marcos Antônio Alexandre come un ibrido a cavallo tra la cronaca e il racconto breve (2018), la scrittrice, nata a Belo Horizonte nel 1967, presenta di fatto una molteplicità di geografie, coinvolgendo diverse realtà brasiliane.

Così come Lima Barreto, che manteneva costanti contatti con le riviste dell'epoca, una parte importante del contributo critico e letterario di Cidinha è figlio della collaborazione dell'autrice con testate giornalistiche, siti e blog²⁸. La stessa autrice partecipa dell'Organizzazione Non Governativa *GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra*, organizzazione impegnata nella lotta contro il razzismo e il sessismo di cui fu addirittura presidente. L'interesse per tutte quelle identità considerate come subalterne nel Brasile contemporaneo, così come la lotta contro il razzismo, sono di fatto elementi costanti nelle pagine di una scrittrice che, attivista per i diritti civili, fa della letteratura uno spazio politicamente impegnato, nel quale contestare la narrativa dominante. La realtà quotidiana, con i suoi contorni violenti, fornisce il punto di partenza dal quale, alla stregua di Lima Barreto, Cidinha da Silva tesse le sue critiche in forma di cronaca. Critiche sempre pungenti, mosse dall'urgenza di combattere la persistenza delle dinamiche colonialiste e schiaviste nel Brasile contemporaneo, spesso tradotte in una politica genocida che fa del corpo nero un vero e proprio bersaglio.

Di fatti, secondo quanto riportato dall'*Atlas da violência 2018*, pubblicazione annuale dell'Istituto di Ricerca Economica Applicata (IPEA) in collaborazione con il Forum Brasiliano di Sicurezza Pubblica (FBSP), il numero di giovani afro-discendenti assassinati si presenta come allarmante nonché in costante crescita. Tali dati sono di per sé spaventosi e, quando

²⁷ “Apresentando-se ele mesmo como um representante das classes subalternas, movendo-se no espaço da cidade, entre o subúrbio onde mora, do qual se ressentia por não conseguir uma identificação em sua vida íntima, pessoal, e o centro da cidade ocupado pelos gerentes desta cultura que recusa, Lima Barreto apresenta-se como transformador do discurso dos sem-fala numa fala pública.” (Resende 2016, 20)

²⁸ Cidinha da Silva gestisce il blog personale Blog da Cidinha: <http://cidinhadasilva.blogspot.com/>. Ultimo accesso: 07/09/2019.



comparati con il numero delle vittime non afro-discendenti, mostrano come coesistano nel paese due realtà parallele, divise da frontiere rigidissime che rispondono a criteri di tipo etnico-razziali:

Una delle principali sfaccettature della disuguaglianza razziale in Brasile è l'alta concentrazione di omicidi tra la popolazione nera. Quando calcolata all'interno di gruppi di popolazione neri [...] e non neri [...], i tassi di omicidi rivelano l'entità della disuguaglianza. È come se, in relazione alla violenza letale, neri e non neri vivessero in paesi completamente diversi. Nel 2016, ad esempio, il tasso di omicidi di individui neri è stato due volte e mezzo superiore a quello dei non neri (16,0% contro il 40,2%). In un decennio, tra il 2006 e il 2016, il tasso di omicidi relativo agli individui neri è aumentato del 23,1%. Nello stesso periodo, il tasso tra i non neri è diminuito del 6,8%.²⁹(Atlas da violência 2018, 40)

Il coinvolgimento diretto del potere in molti di questi omicidi - la polizia brasiliana è tra le più letali al mondo - dimostra come dietro tali numeri risieda una chiara scelta politica: la costante eliminazione di tutti quei corpi indesiderati come unico, possibile, piano di sicurezza pubblica. L'analogia con l'epoca schiavista è ancora una volta chiara ed evidente: il contatto tra il potere e una determinata parcella della popolazione si dà sempre attraverso la violenza e la morte.

È in questo contesto che Cidinha da Silva pubblica, nel 2019, la raccolta di cronache dal titolo *#Parem de nos matar!*. L'uso di un hashtag come titolo, oltre che rimandare al mondo delle reti sociali, funge sia da aggregatore tematico - nonostante la pluralità di argomenti trattati gli scritti riuniti nel volume hanno tutti la lotta contro il genocidio della popolazione giovane e nera come denominatore comune -, sia come una vera e propria campagna in favore della vita di tutte quelle esistenze precarie nel Brasile di oggi. In tal senso, il proprio oggetto libro funzionerebbe come un veicolo di lotta e di militanza: esposto nelle librerie brasiliane, nelle vetrine o in apposite sezioni, letto in autobus, in metro oppure in spiaggia, prim'ancora delle sue pagine è la stessa copertina che grida il messaggio, "smettetela di ucciderci!".

Con i testi che compongono la collettanea, Cidinha da Silva affronta e discute i più svariati temi dell'attualità brasiliana, mescolati a situazioni puntuali del quotidiano urbano. Nonostante l'organizzazione non segua una logica prettamente tematica è possibile constatare l'esistenza di alcuni nuclei, tutti volti a discutere le varie forme attraverso le quali il razzismo agisce in seno alla popolazione. Tra questi, il carnevale merita certamente una menzione, dato il numero di cronache che muovono da accadimenti e situazioni ad esso relazionati. La cronaca dal titolo "A menina dos olhos de Oyá *exuzilhou* o racismo religioso na avenida", titolo che rimanda al *Samba-enredo* della EstaçãoPrimeira da Mangueira del carnevale 2016, è un eccellente esempio per pensare la scrittura di Cidinha. Prendendo come spunto una situazione specifica, ovvero la sfilata della Scuola di Samba che nel 2016 rese popolare il soprannome "Menina dosolhos de Oyá", dato alla

²⁹ Uma das principais facetas da desigualdade racial no Brasil é a forte concentração de homicídios na população negra. Quando calculadas dentro de grupos populacionais de negros (pretos e pardos) e não negros (brancos, amarelos e indígenas), as taxas de homicídio revelam a magnitude da desigualdade. É como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos. Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16,0% contra 40,2%). Em um período de uma década, entre 2006 e 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%. (Atlas da violência 2018, 40)



cantante Maria Betânia dalla sua *lyalorixá*³⁰, la scrittrice da un lato costruisce una critica veemente contro l'intolleranza religiosa di cui sono oggetto le religioni di matrice africana, mentre dall'altro lato accompagna il lettore all'interno di altre epistemologie, altre cosmogonie:

Bethânia, emozionata alla fine della sfilata dei campioni, come risposta intelligente a un'ulteriore domanda stupida, ha pregato affinché *lansã* non ci dimenticasse mai, perché senza di lei non si cammina! Perché *lansã* è movimento. L'espressione più pura e paradossale del movimento. È la signora dei venti, delle tempeste, dei fulmini e dei tuoni. Del cambiamento. Della trasformazione. Dell'instabilità. Per questo senza di lei non si cammina.³¹ (Silva 2019, 181)

In altri testi, frequenti all'interno dell'opera, il legame tra azione del potere e razzismo strutturante si impone senza dubbio come tematica centrale. In "Política de confinamento X direito à cidade" l'autrice discute la politica di segregazione spaziale nella città di San Paolo dinanzi alle nuove iniziative di inclusione sociale realizzate dal comune durante il mandato dell'ex-sindaco Fernando Haddad (*Partido dos Trabalhadores*). In altri scritti, invece, l'azione omicida del potere si impone come questione centrale. È il caso, tra i tanti, delle cronache "Mais um na lista dos incontáveis invisíveis" e "Quando a execução sumária é legitimada como gol de placa no campeonato de extermínio da juventude negra". Nel primo testo qui menzionata l'autrice si domanda perché non fosse riuscita a scrivere nulla davanti all'omicidio di Herinaldo dos Santos, bambino di 11 anni abbattuto a sangue freddo dalla Polizia Militare carioca durante un'operazione nella favela di Caju, nella zona portuaria di Rio de Janeiro. Il bambino, che correva tranquillo nei pressi di casa, sarebbe stato confuso con un criminale, secondo quanto racconta la Polizia. Scrive Cidinha:

Perché non ho scritto dell'omicidio di Herinaldo de Santana? Perché non ho la forza di piangere la morte di un altro ragazzo dalla favela. Della squadra di coloro che muiono da sempre mentre corrono liberi per le strade della loro casa [...]. Ma scrivo ora perché, con l'avvento dei social network, vediamo i volti dei morti. La penna sul tavolo fissa impotente la scena. Non è un videogioco la cosa. La gola si secca. Il ragazzo è morto. Capiamo che è impossibile riavviare la partita e accettiamo che potremmo essere anche noi Herinaldo, soggetti al prossimo proiettile spaventato.³² (2019, 101)

Nel secondo testo citato, l'omicidio perpetrato dalla polizia fugge qualunque possibilità di errore. Si tratta di una vera e propria strage coscientemente orchestrata per annientare la vita di giovani ragazzi afro-discendenti. Nelle prime pagine Cidinhada Silva narra la

³⁰ La *lyalorixá* è la sacerdotessa di un *terreiro*, spazio destinato al culto nelle religioni afro-brasiliane.

³¹ "Bethânia, emocionada ao final do desfile das campeãs, em resposta inteligente a mais uma pergunta tola, rogou para que *lansã* nunca nos esqueça, pois sem ela não se anda! Pois *lansã* é movimento. A mais pura e paradoxal expressão de movimento. É a senhora dos ventos, das tempestades, dos raios e trovões. Da mudança. Da transformação. Da impermanência. Por isso, semelhança se anda." (Da Silva 2019, 181)

³² "Por que não escrevi sobre o assassinato de Herinaldo de Santana? Porque não tenho força para lamentar a morte de mais um menino da favela. Do time dos que morrem desde sempre quando correm livres pelas ruas de casa[...]. Mas escrevo agora porque, com o advento das redes sociais, vemos os rostos dos mortos. A caneta sobre a mesa mirava a cena, impotente. Não era videogame, a parada. A garganta secou. O menino está morto. Compreendemos que não dá para recomeçar o jogo e aceitamos que também somos Herinaldo, sujeitos à próxima bala assustada." (2019, 101)



dinamica dei fatti, “Dodici ragazzini e uomini giustiziati dalla polizia baiana con dei colpi d’arma da fuoco alla nuca. C’erano i segni della tortura, con braccia rotte e occhi infossati”³³ (2019, 131). L’ultima pagina invece racconta lo sfogo della stessa scrittrice, mostrando l’impossibilità di rimanere indifferenti dinanzi alla barbarie:

Nessuno, nessuno è cittadino! Il sapore del sangue delle vittime raggiungerà la bocca e gli occhi dei sostenitori della strage solo quando gli spari mieteranno la vita dei ragazzi cresciuti nelle loro famiglie e comunità, quelli che hanno visto crescere, portare la pizza alla loro ragazza, o che sono stati vinti dalla dipendenza chimica o dalla pressione ostensiva e ostentativa dello spaccio. Ragazzi cari, che si sono trasformati in corpi neri stesi a terra, bersagli della necropolitica razzista che festeggia l’uccisione come fosse un gol da cineteca che eternizza poliziotti-marcatori nei quartieri popolari e indifesi, che non possono e non devono essere resi ufficiali come negli stadi di calcio.³⁴ (Silva 2019, 133)

Lo sfogo di Cidinha da Silva denuncia un modello di organizzazione della sicurezza che di fatto colloca in grandissima vulnerabilità la popolazione nera, povera e periferica che abita ai margini delle metropoli brasiliane, soggetta all’uso arbitrario della forza da parte della Polizia Militare. La stessa popolazione che, all’inizio del XX secolo, è stata spinta verso aree urbane marginali dallo stesso potere che si incarica oggi di ucciderla. Il nome della propria corporazione, Polizia Militare, è di per sé sintomatico del ruolo ambiguo conferitogli, a metà tra il campo di attuazione caratteristico dello stato di diritto – di tutela e protezione dei cittadini, compito che spetta alla polizia – e quello tipico dello Stato d’eccezione, ovvero l’uso della forza come unico strumento per la risoluzione dei conflitti. Funzione, quest’ultima, strettamente militare.

Nell’articolo “Por que tem sido tão difícil mudar as polícias?”, l’antropologo Luiz Eduardo Soares, dopo aver sottolineato la continuità nell’autoritarismo e nell’uso della forza tra il modello di polizia durante la Dittatura Militare (1964-1985) e l’attualità, mette in evidenza le conseguenze psicoculturali di tale posizione ambigua all’interno del sistema giuridico, occupata dalla Polizia Militare. Scrive Soares:

Un ibrido psicoculturale che fa sì che molti professionisti tendano a oscillare tra due assi gravitazionali, dal punto di vista assiologici: da un lato il repertorio bellico, che valorizza l’eroismo, la lealtà, il coraggio fisico, il confronto; dall’altro, il codice di servizio pubblico, che valorizza i diritti e il rispetto della cittadinanza, nonché la fedeltà alla Costituzione e la competenza nella promozione di risultati compatibili con la democrazia.³⁵(Soares 2015, 31)

³³ “Doze meninos e homens negros executados pela polícia baiana com tiros na nuca. Havia marcas de tortura, como braços quebrados e olhos afundados.” (Silva 2019, 131)

³⁴ “Ninguém, ninguém é cidadão! E o gosto do sangue das vítimas só chegará à boca e aos olhos dos apoiadores das chacinas quando os tiros ceifarem a vida dos meninos criados por suas famílias e comunidades, aqueles que viram crescer, que levaram pizzas para a namorada, que foram vencidos pela dependência química ou pela pressão ostensiva da ostentação do tráfico. Meninos queridos, que se transformaram em corpos negros estendidos no chão, alvo da necropolítica racista que legitima a matança como gols de placa que eternizam policiais-artilheiros nos bairros populares e desprotegidos, que não podem e não devem ser oficializados como estádios de futebol.” (Silva 2019, 133)

³⁵ “Um híbrido psicocultural que faz com que muitos profissionais tendam a oscilar entre dois eixos gravitacionais do ponto de vista axiológico: de um lado, o repertório bélico, que valoriza o heroísmo, a lealdade, a coragem física, o confronto; de outro, o código do serviço público, que valoriza os direitos e o



Tale duplicità, doppia funzione, doppia coscienza intrinseca nel proprio nome della corporazione, che oscilla tra lo Stato democratico di diritto e lo Stato d'eccezione, si manifesta in maniera eclatante in due diverse tipologie di abordaggio e intervento, due condotte differenti strettamente vincolate al luogo e allo spazio in cui attua la Polizia Militare: da una parte i quartieri più ricercati, della classe media o media-alta (*o asfalto*); dall'altro lato le periferie urbane e le favelas (*os morros*). Quest'ultime considerate come territori del "nemico", che devono essere occupati e conquistati: "corporazioni militari tendono a stimolare culture influenzate dalla violenza, la cui base è l'idea che la sicurezza implichi la guerra contro il «nemico». Frequentemente la figura del «nemico» viene proiettata sui giovani neri e poveri"³⁶ (Soares 2015, 30).

A partire da tali dinamiche è possibile leggere l'altissima percentuale di giovani neri morti ogni anno in Brasile, il numero di morti causato dalle operazioni militari, e il bassissimo tasso di omicidi risolti dalla giustizia. Percentuale ancor minore se si considerino esclusivamente i casi di omicidio che coinvolgono direttamente la polizia.

Come la figura dell'*Homo Sacer* nel diritto romano, un uomo in attesa del giudizio divino, un uomo sacrificabile senza che si debba risponderne davanti alla legge - condizione questa figlia di una pena attribuita a tutti quegli individui la cui condotta collocherebbe in rischio la *pax deorum*, l'alleanza e l'amicizia tra le divinità e la *civitas*-, afro-discendenti, poveri, e periferici possono dunque essere uccisi senza che l'assassino debba poi pagare per il delitto commesso. Secondo questa logica, tali esistenze rappresenterebbero una minaccia per la società, per la *pax deorum*, in cui le divinità venerate dal modello borghese etnocentrico dominante sono il capitale e l'accumulazione di plus-valore nelle mani di pochi.

Così come durante la schiavitù, il contatto tra il potere e l'Altro si dà attraverso la violenza. Il razzismo è in tal senso funzionale poiché permetterebbe al potere di esercitare la funzione omicida al fine di combattere una presunta minaccia. Tuttavia, per sostenere tale frammentazione dello spazio e della popolazione-divisa tra chi può morire e tutti coloro la cui vita deve essere preservata -, per farla diventare socialmente accettabile, è necessario rendere invisibili tutti quegli individui senza diritti, e costruire un discorso che giustifichi lo Stato di eccezione.

Nell'articolo "Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil" (2015) Laura Capriglione sottolinea l'importanza del ruolo svolto dai *mass media* e mette in evidenza alcuni elementi che partecipano alla frammentazione razzista dello spazio urbano e della popolazione. Due di questi si riferiscono direttamente alle condizioni di *Homo Sacer* e all'uso indiscriminato della violenza contro la "vita nuda" (Agamben 2005), contro i corpi senza diritti. La manipolazione della narrazione: "dotata di un enorme ufficio stampa, la polizia militare e il segretariato di sicurezza pubblica fabbricano le loro «verità» contro le famiglie povere, non assistite e disperate per il dolore e la paura"³⁷ (Capriglione, 2015, 58); e la colpevolizzazione della vittima che, estratta da qualsiasi contesto affettivo e familiare e indipendentemente dalla presenza o meno di precedenti penali, viene ridotta alla condizione di "criminale assoluto, il più delle volte la

respeito à cidadania, assim como a fidelidade à Constituição e a competência na promoção de resultados compatíveis com a democracia." (Soares 2015, 31)

³⁶ "Corporações militares tendem a ensinar culturas afetas à violência, cujo eixo é a ideia de que segurança implica guerra contra o "inimigo". Não raro essa figura é projetada sobre o jovem pobre e negro." (Soares 2015)

³⁷ "Dotada de uma imensa assessoria de imprensa, a Polícia Militar e a Secretaria de Segurança Pública fabricam suas «verdades» contra famílias pobres, desassistidas e desesperadas pela dor e pelo medo." (Capriglione 2015, 58)



persona uccisa non possiede neanche un nome”³⁸(Capriglione, 2015, 58). Le vittime sono dunque completamente invisibili, senza mezzi, senza risorse, non hanno voce nel campo e nel dibattito democratico. Privati di umanità, sono solo oggetti alla deriva.

In tale scenario, gli scritti di Cidinha da Silva rispondono ad una doppia urgenza. Come nelle cronache di Lima Barreto di inizio '900, i testi della scrittrice di Minas Gerais permettono di decostruire e ripensare la narrativa dominante, che fa del Brasile il paese della democrazia razziale e dell'incontro pacifico tra alterità, mostrandone il lato sanguinario e violento di tale incontro. Dall'altro lato, dinanzi all'invisibilità sociale e politica di determinati gruppi etnico-razziali, con la scrittura l'autrice riesce a dar voce agli ultimi, che guadagnano un nome e un volto, contro le fredde statistiche divulgate dai giornali e dai bollettini della polizia. Per concludere, leggere Lima Barreto e Cidinha da Silva, “ascoltare le Marie, Mahins, Marielle e Malês”, riprendendo i versi del Samba campione del carnevale 2019 citati nell'introduzione a queste pagine, significa dunque ampliare il dibattito democratico attraverso l'inclusione di quei corpi condannati da sempre all'invisibilità – alla schiavitù prima, e alla marginalità poi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AAVV. 2018. *Atlas da violência 2018*. Rio de Janeiro: IPEA/FBSP.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Alencastro, Luiz Felipe de. 2000. *O trado dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. San Paolo: Companhia das Letras.
- Alexandre, Marcos Antônio, 2018. O homem azul do deserto: as múltiplas vozes enunciativas de Cidinha da Silva. Silva, Cidinha da. *O homem azul do deserto*: 9-15. Rio de Janeiro: Malê.
- Balibar, Étienne e Wallerstein, Immanuel. 1991. *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*. Londra/New York: Verso.
- Barreto, Lima. 1969. *Diário íntimo*. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- Barreto, Lima. 2017. *Lima Barreto: cronista do Rio*. Resende, Beatriz (Org.). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Bethencourt, Francisco. 2018. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das letras.
- Campos, Andreilino. 2012. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Capriglione, Laura, 2015. Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil. AAVV. *A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*: 56-60. San Paolo: Boitempo.
- Chalhoub, Sidney. 1996. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. San Paolo: Companhia das letras.
- Cuti, Luiz Silva. 2010. *Literatura negro-brasileira*. San Paolo: Selo Negro.

³⁸ “Bandido absoluto, na maior parte das vezes, nem nome o morto possui nos registros.” (Capriglione, 2015, 58).



- Da Matta, Roberto. 1997. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Fernandes, Florestan. 1979. *A integração do negro na sociedade de classe*. San Paolo: Ática.
- Fernandes, Florestan, 2016. Prefácio à edição brasileira. Nascimento, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*: 17-21. San Paolo: Perspectiva.
- Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. 2017. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Brasília: Brado Negro.
- Ginzburg, Carlo. 2000. *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- Lopes, Nei e Simas, Luiz Antonio. 2015. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Moura, Clóvis. 1983. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. *Afro-Ásia* (14): 1-14.
- Nabuco, Joaquim. 1998. *Minha Formação*. Brasília: Senado Federal.
- Nascimento, Abdias. 2016. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. San Paolo: Perspectiva.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter e Silva, Rodrigo Torquato da, 2016. Da lógica do favor à lógica do pavor: um ensaio sobre a geografia da violência na cidade do Rio de Janeiro. Fernandes, Ana. Rolnik, Raquel. *Cidades*: 69-103. Rio de Janeiro: Funarte.
- Resende, Beatriz. 2016. *Lima Barreto e o Rio de Janeiro em Fragmentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Romero, Sílvio. 1888. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: B.L. Garnier.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 2017. *Lima Barreto: triste visionário*. San Paolo: Companhia das Letras.
- Silva, Cidinha da. 2019. *#Parem de nos matar!*. San Paolo: Pólen.
- Soares, Luiz Eduardo, 2015. Por que tem sido tão difícil mudar as polícias?. AAVV. *A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*: 27-33. São Paulo: Boitempo.
- Ventura, Zuenir. 1994. *Cidade partida*. San Paolo: Companhia das Letras.
- Werneck, Jurema. Mendonça, Maisa. White, Evelyn C. 2006. *O livro da saúde das mulheres negras. Nossos passos vêm de longe*: 188-199. Rio de Janeiro: Pallas/Criola.