

dossiê

Stella
Zagatto
Paterniani

Raça e cidade:

para decolonizar
a produção de
conhecimento
sobre São Paulo¹

Os arcos do Bexiga

Voltemos à São Paulo do final do século XIX e imaginemos uma semana de muita chuva, como havia nos idos de 1875. Era preciso trabalhar a terra na cidade: grandes deslizamentos de terra haviam ocorrido, destruindo moradias e bloqueando vias de acesso. Um desses deslizamentos aconteceu próximo ao ribeirão Anhangabaú, na então Travessa de Santa Cruz, que era uma das vias de entrada na cidade. Conta-se que migrantes italianos recém-chegados da Calábria se engajaram na feitura de tijolos para a subsequente construção de um muro de arrimo para tentar conter o ânimo da terra e das águas e preservar suas casas (NASCIMENTO, 2015).

Para além da auto-organização desses trabalhadores, há outra narrativa sobre a construção desse muro de arrimo: a de que ele teria sido encomendado pela Prefeitura um pouco mais tarde, em 1908. Essa narrativa enfatiza a importância da contenção da terra para evitar possíveis desabamentos e, assim, assegurar o caminho livre para viagens de tropas que precisavam cruzar o ribeirão Anhangabaú:

[O] muro de revestimento na travessa da Assembléia [...] [é] uma construção de 250 metros de extensão por dez metros de altura máxima, contratada pela Prefeitura Municipal em 5 de setembro de 1908, por 17 contos, 349.420 reis. Na época, a rota da rua da Assembléia já era utilizada por tropas de mulas que cruzavam a Chácara do Barão de Limeira, entre o Largo da Liberdade e o Caminho de Santo Amaro, no atual Bairro do Bexiga. Atravessar o Ribeirão do Anhangabaú naquele ponto, onde hoje está o viaduto Dr. Manuel José Chaves sobre a avenida 23 de Maio (conhecido como Ferradura), evitava a passagem pela região central da cidade. Para dar suporte ao lado oeste da rota, que a partir de um mesmo ponto se dividia verticalmente até um desnível de doze metros, bem como para possibilitar a utilização dos terrenos ao longo da parte baixa da rua da Assembléia, foi necessária a construção [...] [da] ponte de meia encosta. Pedras eram um item escasso naquele local e época. O material utilizado para a obra foram tijolos de sílica trazidos da Itália, mais resistentes e muito diferentes dos tijolos de argila, mesmo estes pouco disponíveis na São Paulo do início do século XX. (GUALBERTO, 2015, s.p.).

Ponte feita, muro feito. Caminho assegurado aos tropeiros. Nascia a Travessa da Assembleia. Quase um século

depois de sua construção, o muro é redescoberto: feito caravelas exploratórias do descobrimento, o maquinário a mando da prefeitura de Jânio Quadros (1986-1988) destrói sobrados e casarões na agora Rua da Assembleia. Era preciso abrir caminho, criar caminho. Não há registros sobre quem teria construído as "casinhas", como são chamadas no vídeo de Paulino Tarraf (1978), que documenta o cotidiano da rua. Estamos agora nos anos 1980, e a prefeitura, por meio de uma liminar de reintegração de posse, executa as demolições sob o auspício e o entusiasmo rodoviarista de um projeto de reformulação viária elaborado nos anos 1960, que interligaria a Av. 23 de Maio e a Brigadeiro Luís Antônio com a recém-inaugurada Radial Leste. O terror das demolições, do desalojamento e das remoções de famílias inteiras das "casinhas" é acobertado pela descoberta da beleza e monumentalidade do tal muro de arrimo, imediatamente batizado de "arcos do Jânio" e transformado em patrimônio histórico da cidade.

Em 2015, quase quarenta anos depois da "descoberta" dos arcos do Jânio, a prefeitura de São Paulo, na gestão de Fernando Haddad (2013-2017) autoriza uma intervenção artística nos arcos. Artistas de grafite são convidados a inaugurar o que integraria o maior painel de grafite da América Latina, com 15 mil metros quadrados de grafite ao longo dos 5,4km de toda a extensão da Av. 23 de Maio e seu acesso.

Três anos depois, a gestão municipal que concebera e realizara o projeto termina, e a administração de Haddad é substituída pela de João Dória Jr. (2017-2018), a candidatura da oposição. É nesse contexto que a pintura de um homem negro provoca polêmica, sofre intervenções — tem seus olhos e boca cobertos — e, por fim, é apagada, junto com os grafites do muro todo (ΠΙΤΟ, 2017). O apagamento de tais grafites coloca a estrutura dos arcos do Jânio como protagonistas de um acalorado debate, no qual os principais argumentos mobilizados e que se opõem são, fundamentalmente, o da defesa conservacionista da preservação do patrimônio histórico e o da democratização do espaço público e dos instrumentos de gestão da cidade.

Mas depois da sua redescoberta, os arcos também vão sendo popularmente conhecidos como arcos do Bexiga, em referência ao nome da região, que mais ou menos coincide, desde 1910, com o bairro denominado Bela Vista. Diz-se que a região ficou conhecida como Bexiga porque seria esse o apelido do dono da principal chácara da região, no final do século XIX e início do século XX, que traria cicatrizes no rosto, marcas de varíola — doença popularmente conhecida como bexiga. Sabe-se também

que o nome vem do hábito de venda de bexiga de boi e de porco na região, um negócio bastante lucrativo também nas primeiras décadas do século xx. Por fim, que a região abrigaria convalescentes da varíola — os bexigosos (MARZOLA, 1979). Não obstante, a região do Bexiga abrigou um dos mais antigos quilombos de São Paulo: o Saracura, às margens do ribeirão homônimo.

O quilombo nas origens do bairro do Bexiga é invisibilizado pela forte narrativa acerca de uma suposta origem italiana do bairro: uma grande narrativa que traz os perigos de uma história única, para usar a expressão de Chimamanda Adichie (2019). Essa narrativa englobante reivindicada, inclusive, outra grafia, que registraria a sonoridade dialetal dos imigrantes italianos que arcavam com a compra de lotes na região: o Bixiga. Há uma extensa bibliografia acerca da presença italiana no Bexiga a partir das primeiras décadas do século xx que corrobora essa grande narrativa².

As controvérsias a respeito dos arcos do Bexiga, envolvendo sua construção, seu desaparecimento e sua descoberta, bem como as anedóticas controvérsias sobre a origem do nome do bairro do Bexiga nos dizem muito sobre como são vistos e narrados os anos finais do século xix e os iniciais do xx na cidade de São Paulo: de controvérsias em controvérsias que vão se desdobrando de dentro para dentro da brancura, num movimento fagocitário e englobante — o movimento da branquidade.

A primeira narrativa acerca da construção dos arcos coloca como protagonistas da história os trabalhadores italianos — a brancura, a branquidade. A segunda, os viajantes e a prefeitura, e a legitimidade e legibilidade da intervenção estatal. Essa segunda narrativa da construção vincula-se à narrativa de descoberta dos arcos: ambas têm como elemento central a priorização de obras de deslocamento, de mulas e tropas, no caso da ponte de meia encosta; ou de automóveis e veículos automotores, no caso da obra de Jânio Quadros. Ambos os argumentos — a dedicação e o esforço de trabalhadores e as benesses à cidade como um todo — têm ecoado ao longo de mais de um século para justificar e moldar "o que" e "como" se conta "da" e "a" história da cidade de São Paulo, especialmente no que diz respeito à ocupação da terra e à circulação de corpos nos espaços da cidade, a questões habitacionais e de moradia e a políticas urbanísticas. Também a controvérsia que se sucedeu ao apagamento dos grafites dos arcos do Bexiga foi um debate interno à branquidade, que obliterou o grafite do homem negro como desestabilizante e conduziu o debate a circunscrever-se entre a defesa do patrimônio e a democratização da cidade.

Branquidade, antinegitude e experiência colonial

A branquidade como modo de produção de conhecimento pode ser compreendida como a universalização de categorias brancas para explicar o mundo³. Dito de outra forma, um dos modos de funcionamento da branquidade é se produzir como norma e fazer proliferar categorias brancas. Historicamente, esse modo de organizar o mundo se alastra e se proclama como universal em dois momentos de produção de território: ao longo do século xvi, com as Grandes Navegações e a invasão europeia no que hoje conhecemos como América do Sul; e no século xix, com a exploração e disputa europeia pelo domínio do continente africano. O que esses dois momentos de produção de conhecimento e de território têm em comum são suas orientações fundamentais: busca por terra, com controle, ampliação e exploração de territórios sob o domínio de um Estado-nação; e produção de humanidade e desumanidade, isto é, humanos e não-humanos sob a escravidão. Esse modo de produção de conhecimento e de território é o modo que chamamos, respectivamente, de colonial e neocolonial.

Em 1955, Aimé Césaire, filósofo e poeta surrealista da Martinica, proferiu seu "Discurso sobre o colonialismo", no qual proclama que "a Europa é indefensável" (1978, p.13). Indefensável porque, no momento pós Segunda Guerra Mundial, os europeus estão em choque com o Holocausto, mas não com as atrocidades cometidas pela própria Europa em territórios africanos. Ele chama atenção para a dimensão exploratória, predatória, extrativista da colonização. Seu argumento é que a colonização é incompatível com a civilização e que o humanismo eurocêntrico é, na verdade, um pseudo-humanismo, porque exclui alguns corpos da humanidade. Considerados não-humanos, esses corpos são produzidos como corpos Outros e são tratados como coisa, como modo de produção, como propriedade, como ocorreu especialmente nos regimes de *plantation* (monoculturas em colônias de exploração sob mão-de-obra escrava) no Caribe e no Brasil. A filósofa jamaicana Sylvia Wynter (1994) tratou de escrever como, sob o regime da *plantation*, o escravo era destituído de humanidade, entendido como modo de produção e propriedade, como a terra. No Brasil, o escravo negro e o indígena foram destituídos de humanidade. Abdias do Nascimento (1978) afirma que o escravo se torna uma extensão da enxada, objeto, propriedade do senhor.

A divisão da humanidade entre humanos e não-humanos, ou a atribuição de desumanidade a alguns grupos específicos, foi possível graças a uma invenção moderna:

A arbitrariedade da ideia de raça como classificadora e organizadora da humanidade não se baseia, evidentemente, numa ideia biológica de raças humanas, já há muito refutada pela ciência; baseiase, antes, na raça enquanto constructo social.

a ideia de raça. Essa invenção atualiza a grande dicotomia colonial "europeu x não-europeu". Historicamente, essa dicotomia se funda e se fia no pensamento evolucionista, que partia de noções universais de história e de progresso, considerando que todas as sociedades humanas estariam fadadas ao mesmo futuro, o da consolidação da sociedade civilizada. No patamar da civilização já estariam, segundo essa maneira de classificar o mundo, as sociedades europeias. Os padrões e referenciais de organização social eram, assim, europeus, e por meio deles às sociedades não-europeias eram atribuídas as características de primitivas, selvagens, subdesenvolvidas. Desse modo, essa dicotomia "europeu x não-europeu" é fundamental porque permite a criação de um padrão civilizatório eurocêntrico e sua proliferação como norma. É assim que referenciais arbitrários como modernização, desenvolvimento e civilização são universalizados. A ideia de raça, ao atualizar a dicotomia, mantém um referencial arbitrário como norma e sua experiência universalizada: a do corpo branco, da brancura, da branquitude e da branquidade.

A arbitrariedade da ideia de raça como classificadora e organizadora da humanidade não se baseia, evidentemente, numa ideia biológica de raças humanas, já há muito refutada pela ciência; baseia-se, antes, na raça enquanto constructo social. Clóvis Moura, em 1977, observou que

[...] ao falarmos de negro não objetivamos [...] o negro puro mas, definir uma etnia que, vinda de matrizes negras, conserva a sua cor próxima a essas matrizes e, por elementos de **cultura, posição social e econômica**, formam uma unidade que é tida como representativa do negro, **pela sociedade branca**. (MOURA, 1977, p.20, nota 4, grifo nosso).

Antonio Sérgio Guimarães (1999), escreve:

'Raça' é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. (GUIMARÃES, 1999, p.11).

Assim, o autor conclui, "não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das 'raças' para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos" (GUIMARÃES, 1999, p.31), nem para reconhecê-las enquanto socialmente construídas ou operando socialmente, nessa forma específica de naturalizar a vida social que é o racismo.

Essa naturalização pode ocorrer de distintas maneiras. Não é exigência que o tema da raça esteja abertamente em pauta, pelo contrário, uma das características distintivas da branquidade, segundo Ruth Frankenberg, é que "a branquidade é comumente denominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe" (2004, p.312-313). Angela Davis, em sua produção questiona o feminismo universalizante da experiência da mulher branca, heterossexual, universitária, de classe média, e propõe enegrecê-lo, afirmando que "raça é a maneira como a classe é vivida." (2011, s.p.). Essa chave de compreensão da racialização muito próxima à antinegitude nos permite compreender que sofre preconceito de raça quem não é branco "fe(i)tiche"⁴. Esse entendimento permite interseccionalizar duas dimensões: a racial e a de classe, ou a cor fundida com o capital. Permite compreender, ainda, que sofrem preconceito de raça todos os corpos desprezíveis sob o olhar da branquitude-capital.

Para Maria Aparecida Silva Bento, a branquidade são "traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento", e tem como aspectos importantes "o medo que alimenta a projeção do branco sobre o negro, os pactos narcísicos entre os brancos e as conexões possíveis entre ascensão negra e branqueamento" (2002, p.29). Lia Schucman (2012), em sua tese de doutorado, na qual busca investigar os modos como a branquidade e o racismo são produzidos por pessoas brancas, endossa que a ausência do reconhecimento da desigualdade racial é um projeto da branquidade:

O fato de o preconceito racial recair sobre a população não branca está diretamente relacionado ao fato de

os privilégios raciais estarem associados aos brancos. O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura, através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Esses mecanismos de produção de desigualdades raciais foram construídos de tal forma que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça. (SCHUCMAN, 2012, p.14).

Em minhas pesquisas, tenho utilizado o conceito de branquidade para referir-me a um conjunto de práticas racistas vinculadas à epistemologia branca. Sigo a análise de Silvio Almeida, segundo a qual o racismo é sempre estrutural, isto é, definido por seu caráter sistêmico: "O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea" (ALMEIDA, 2018, p.16); e "[O] racismo, como processo histórico e político, cria as condições para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática" (ALMEIDA, 2018, p.39).

Sendo a raça essa produção colonial e atualização da dicotomia "europeu x não-europeu" para organizar o mundo sob a branquidade, é fundamental que uma produção decolonial enfatize a crítica das relações raciais. Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano, e Walter Dignolo (2017), semiótico argentino, são dois dos intelectuais que, a partir dos anos 1990, dedicaram-se a investigar o que denominam de colonialidade: a persistência de formas coloniais de dominação, mesmo após o fim das administrações coloniais. A crítica dos autores é da persistência da colonialidade por meio da vinculação da experiência colonial à modernidade. Dito de outra forma, são os intelectuais que fazem a crítica da modernidade sob a perspectiva da decolonialidade.

O "Discurso sobre o colonialismo" de Cesaire, citado anteriormente, nos fala da prática política do colonialismo e do modo de produção de conhecimento colonial: um conhecimento de dominação, para escrutínio, de estabilização, de destruição de modos de produção de conhecimento que não o ocidental branco moderno. A isso, a filósofa Suely Carneiro (2005) denominou "epistemicídio", a partir do conceito do intelectual português Boaventura de Sousa Santos, para se referir ao genocídio que acompanhou a expansão europeia: eliminam-se povos, eliminam-se também modos de produção de conhecimento,

O epistemicídio
não é só a
destruição ou
a extinção de
um modo de
produção de
conhecimento,
mas é também
subalternizar,
marginalizar
ou ilegalizar
práticas e grupos
sociais que
podem ameaçar
a expansão
capitalista

pois são sustentados por práticas estranhas, povos estranhos. O epistemicídio não é só a destruição ou a extinção de um modo de produção de conhecimento, mas é também subalternizar, marginalizar ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podem ameaçar a expansão capitalista. O que Carneiro (2005) faz é racializar o conceito: as pessoas que compõem esses grupos, cujas práticas podem ameaçar a expansão capitalista, têm corpo, e esses corpos têm cor, e são produzidos em relações sociais que geram, a partir das diferenças, desigualdades.

O modo colonial de produção de conhecimento permanece, assim, para além do período das administrações coloniais. A isso também chamamos colonialidade, em que a produção é sempre sobre um Outro, que é preciso nomear, limitar, catalogar, classificar para escrutínio, exame, para virar do avesso. A branquidade também despreza aquilo que é elaborado intelectualmente por pessoas que não endossem seu modo de produção de conhecimento colonial. É por isso que para o desembrancamento do pensamento sobre a cidade é preciso se amparar no arcabouço conceitual produzido por pessoas que não produzem desde a Europa, ou alinhadas ao eurocentrismo. Quem nos acompanha neste ensaio são esses seres, tornados Outros, sob a colonialidade, sob a branquidade, sob a antinegitude como organização do mundo: mulheres negras, ativistas quilombolas, intelectuais caribenhos.

A colonialidade nos estudos urbanos paulistas

Como a colonialidade se manifesta nos estudos urbanos paulistas? Como a discussão sobre racismo, colonialidade e modernidade apresentada até aqui se conecta com a produção acadêmica sobre as relações sociais na cidade de São Paulo? Tocaremos em dois pontos: por meio da produção de Outros para escrutínio, seja por meio da nomeação, seja por meio da produção de territórios e do banimento racial; e por meio do vínculo entre colonialidade e modernidade, especialmente no que diz respeito à produção do trabalhador assalariado.

Antonio Bispo dos Santos, liderança quilombola, escreve num artigo chamado "Somos da terra", que o colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar.

Às vezes fazemos a mesma coisa sem perceber: quando temos um cachorro, por exemplo, damos a ele um nome, mas não um sobrenome. Os colonialistas dão um nome, mas não dão um sobrenome porque o sobrenome é o que expressa o poder. O nome coisifica, o sobrenome empodera. (SANTOS, 2018, s.p.).

Para os propósitos deste ensaio, quem é nomeado, coisificado, tornado homogêneo sob os olhos e a nomeação colonial e da branquidade? O negro, que existe enquanto Outro, sob a orientação da antinegitude como modo de organizar a experiência branca. O negro é criado a partir da divisão da humanidade entre "brancos x não-brancos", do ponto de vista da branquidade e da modernidade.

Franz Fanon (2008) tem um trabalho seminal em que relata a descoberta de seu corpo como um corpo negro. Em "Pele negra, máscaras brancas", publicado originalmente em 1952, ele transforma sua experiência em ficção por meio de um relato em que afirma que soube, por um outro, que era negro, ao ser apontado por uma criança, com os dizeres: "Olha, mamãe, um negro! Tenho medo...". O negro, portanto, aparece como uma categoria acusatória, criada como tal pela branquidade, vinculada ao perigo, estigmatizado e frequentemente definido pela falta, isto é, a partir de referenciais externos a eles, à maneira do Orientalismo sobre o qual escreve Edward Said (1990).

No caso específico dos estudos urbanos paulista, uma expressão da branquidade tem sido a obliteração do racismo em suas análises sociológicas, urbanísticas e historiográficas. Isso tem se dado muito devido ao vínculo majoritário dessa produção ao arcabouço teórico-epistemológico da economia política da urbanização (SINGER, 1985). Esse arcabouço, por sua vez, vincula o processo de urbanização

à industrialização, à modernização e ao desenvolvimento capitalista — à modernidade⁵. Esse arcabouço conceitual produz a grande narrativa da cidade de São Paulo no período pós-abolição: de elogio do progresso, da mudança e da transformação social corporificadas no operário fabril. Enfatiza a construção de monumentos, viadutos, praças e edifícios inspirados na arquitetura europeia.

Sob a perspectiva da economia política da urbanização, no entanto, essas edificações aparecem como quase fantasmagóricas, composições do futuro inelutável do progresso industrial. Os corpos que as constroem não fazem parte dessa narrativa. A economia política da urbanização, se crítica à lógica irrefreável da mercadoria e da reificação, acaba por mimetizá-la ao não incluir nas histórias dos edifícios as histórias de quem os erguia.

Flávio Villaça (1978) argumenta como, no chamado período de industrialização, São Paulo organizava-se em duas partes distintas, com os rios estabelecendo duas faixas divisórias: a leste do córrego Anhangabaú e do rio Tamanduateí, bem como da estrada de ferro Santos-Jundiaí, estariam localizados os bairros operários, industriais e comerciais (como o Brás); a oeste, os bairros da aristocracia rural e da burguesia industrial (como Campos Elíseos e Higienópolis). Mas essa divisão da cidade em operária e burguesa endossa a grande narrativa da São Paulo cidade industrial-branca, que ora desconsidera a vida não-branca, que não só acontece nos terreiros e nas ruas, mas que de fato move e constrói a cidade, e que ora considera a vida não-branca como extraordinária, quase folclórica, à margem da urbanização e da cidade oficial. Nessa narrativa há o esforço de criar a ficção do trabalhador (branco), esse tipo ideal de encarnação modernista da ordem, da limpeza, do trabalho e do progresso.

Nesse contexto, chegaram à cidade os imigrantes europeus, especialmente os italianos, para trabalhar nas fazendas de café. A narrativa da economia política da urbanização aponta ainda que a predileção por trabalhadores italianos, alemães, espanhóis e portugueses se dá pelo fato de engrossarem à época um lumpemproletariado em países europeus de industrialização tardia, se comparados àqueles primariamente capitalistas, e que precisavam ser escoados de suas nações de origem. A narrativa decolonial privilegia a crítica à política de Estado eugenista, de incentivo a essa migração para embranquecimento da nação: os "carcamanos", como eram aqui chamados, "foram escolhidos a dedo para branquear o país" (IANNI, 1987, p.139-140) no período pós-abolição em São Paulo. São eles, e não os escravos negros, que se transformariam em trabalhadores assalariados, não fos-

O arcabouço conceitual da economia política da urbanização é precisamente expressão de branquidade, porque torna universais categorias brancas à maneira da colonialidade

se a ideia de trabalhador assalariado uma ficção na São Paulo do final do século XIX.

O escravo liberto se torna, na lógica burguesa jurídica do contrato, livre para vender sua força de trabalho no mercado. Karl Marx (2013) já em 1867 nos revelara a falácia dessa liberdade, afirmando que o trabalhador é livre dos meios de produção porque é deles expropriado. O trabalhador escravo não é trabalhador: nem livre, nem expropriado, é meio de produção. O trabalhador negro é ex-escravo, mas não se torna assalariado. Tampouco o imigrante se torna esse trabalhador assalariado. As condições na lavoura para o imigrante branco aproximam-se às condições do negro escravo (ALENCASTRO, 1988). É assim que o trabalhador assalariado é um fe(i)tice da branquidade.

Rolnik (1988) inicia uma reflexão acerca da transformação do trabalhador branco em trabalhador assalariado:

Com a abolição, o senhor se libertou do investimento no escravo para poder explorar o trabalhador livre. Mas para isto era preciso constituir o trabalhador livre: fazê-lo existir tanto fisicamente quanto ideologicamente. [...] Em São Paulo, nem o negro nem o caipira (homem livre não proprietário de escravos) ocuparam imediatamente o lugar desse novo trabalhador. [...] [A] opção pelo 'braço livre europeu' significava usar mão-de-obra 'civilizada', já que não era possível romper repentinamente com todo o arcabouço ético-político da escravidão, montado mediante identificação 'selvagem-inumano-cativo'. (ROLNIK, 1988, p.96).

Embora essa ideia reconheça que o trabalhador assalariado é tanto fisicamente quanto ideologicamente cria-

do, falta ao argumento da autora reconhecer a transformação ideológica e epistemológica do trabalhador assalariado em trabalhador universal como uma operação da branquidade.

O arcabouço conceitual da economia política da urbanização é precisamente expressão de branquidade, porque torna universais categorias brancas à maneira da colonialidade. Uma das categorias universalizadas é a do corpo incolor, ou, dito de outra forma, a da produção de trabalhadores incolores. A ausência do reconhecimento dos corpos racializados e das relações sociais racializadas conduz também à ênfase analítica presente nessa produção: a crítica da segregação socioeconômica em detrimento da crítica das relações raciais (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2015).

A branquidade revela-se como faceta moderna da produção acadêmica vinculada à economia política da urbanização, sobretudo na invisibilização da racialização das relações sociais e dos corpos, isto é, supondo os corpos incolores e pressupondo o território como branco. Embora haja narrativas laterais que enfatizam a existência e a resistência da vida negra, especial e historicamente nos quilombos (ROLNIK, 1989; KOGURAMA, 2001), também essas narrativas, no entanto, são expressão de branquidade, porque partilham e partem do pressuposto da cidade branca. Territórios e corpos negros são entendidos como elementos discretos, pontuando uma paisagem branca que é tornada referência de ordem universal. Essa paisagem, sob a branquidade, é como que contínua aos corpos brancos: desprovida de raça e de cor. Sob a branquidade, o racializado é apenas o Outro.

Necropolítica e banimento racial

A geógrafa Ananya Roy (2017) propõe que reconheçamos que a expropriação, ou a espoliação, não seja apenas processo de acumulação de capital, mas também de banimento racial. A branquidade do Estado (PATERNIANI, 2016) nos permite reconhecer como, sistematicamente, a presença negra, os modos de vida negros e os corpos negros têm sido violentados por políticas de Estado. A isso o filósofo camaronês Achille Mbembe (2003) chama de necropolítica. Mbembe pensa conceitualmente com e contra Michel Foucault (2008, 2010) e Giorgio Agamben (2010). Enquanto estes tratam da biopolítica, ou a política da gestão da vida, Mbembe racializa o dispositivo da biopolítica e chama atenção para a necropolítica, e como ela opera na gestão da morte. O movimento intelectu-

al é semelhante ao movimento feito por Sueli Carneiro (2005) para conceituar o epistemicídio. Tanto Mbembe como Carneiro flexibilizam conceitos estabelecidos — biopolítica e epistemicídio — ao adicionar a dimensão da racialidade como operadora em cada um dos conceitos, transmutando-os.

A necropolítica enquanto produção do extermínio de populações nos sistemas coloniais nos conduz a pensá-la como também produção de territorialidades, isto é, enfrentando o debate acerca da produção da morte sob uma perspectiva geopolítica. Partilho aqui da análise de Renato Nogueira (2018), que propõe a hipótese de que o movimento de Mbembe é influenciado pelas contribuições de Frantz Fanon (2005), e que, diferentemente de Foucault (2006), se engaja na crítica ao colonialismo. Assim, o necropoder seria a tese pós-colonial fincada nos pressupostos da crítica de Fanon ao colonialismo. É essa dimensão geopolítica da necropolítica que Jaime Alves (2014) também enfatiza, por meio da produção de uma cidade onde o direito à produção deliberada da morte de alguns corpos específicos é assegurado.

O necropoder circunscreve uma política de produção de morte, mais do que o aumento deliberado do risco de morte. O que está em jogo é a produção de "cidades", ou ainda, zonas deliberadamente demarcadas como territórios em que o livre direito ao assassinato está consagrado. (NOGUEIRA, 2018, p.67).

Alves (2014), em sua pesquisa sobre a produção de territórios de morte, incorpora a ideia de necropolítica para falar da São Paulo contemporânea. O autor nos mostra como a governança racializada da cidade se expressa fundamentalmente na persistência de homicídios policiais de corpos negros jovens, na marginalização econômica da população negra e no encarceramento em massa dessa mesma população⁶.

Voltemos à São Paulo do final do século XIX para fazermos alguns exercícios interpretativo-analíticos que busquem desvelar a branquidade da investigação histórica consolidada. Observemos a ausência do léxico racial como prática de branquidade e reconheçamos as orientações de banimento racial e da necropolítica da época para criar e delimitar territórios negros, atuando na manutenção topográfica e epistemológica da São Paulo cidade branca. Vejamos a leitura do Código de Posturas de 1886:

[As] quitandeiras deviam sair das ruas e esquinas porque atrapalhavam o trânsito; os mercados existentes

A necropolítica enquanto produção do extermínio de populações nos sistemas coloniais nos conduz a pensá-la como também produção de territorialidades, isto é, enfrentando o debate acerca da produção da morte sob uma perspectiva geopolítica

precisavam ser transferidos das áreas centrais para a periferia porque afrontavam os padrões culturais cultivados pelas elites dominantes e os pais-de-santo deveriam ser perseguidos por exercer as atividades supersticiosas de 'embusteiros que fingem inspiração por algum ente sobrenatural' (ROLNIK, 1986 apud KOGURAMA, 2001, p.129).

As quitandeiras, os mercados e os pais-de-santo eram negros. Com justificativas de "atrapalhar o trânsito" — semelhante à genérica justificativa de "melhorias para a cidade" ou "obras 'viárias' que melhoram a cidade", a vida negra era alvo explícito de destruição.

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi demolida na gestão Antônio Prado (1899-1911), e em seu lugar, hoje, fica a praça homônima ao prefeito (CASTRO, 2006, p.37). Em 1872, a Câmara Municipal desapropriou as casinhas dos negros que moravam ao lado da igreja e o terreno do cemitério. Em 1903, foi a vez da igreja ser desapropriada e demolida, e o largo transformou-se em praça. Apenas a reconstrução da igreja foi permitida, num terreno no Largo do Paissandu. Foi proibido manter o cemitério em sua localização original bem como reconstruí-lo no novo espaço. As famílias foram removidas para longe do centro e receberam indenizações questionáveis no que diz respeito à avaliação de seus bens materiais e subjetivos (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2015). Após a desapropriação das casas e do terreno do cemitério, fez-se o calça-

mento. O chafariz do Rosário, inaugurado em 1874, acabou sendo demolido em 1893 para forçar os moradores a usar a água da Companhia Cantareira.

Ao longo do século XX, os mecanismos de banimento racial seguiram a todo vapor. No início do século, a capela no Largo São Manoel, onde os negros comemoravam a data da Lei Áurea na festa de Santa Cruz, foi demolida. Com isso, as comemorações migraram para a rua batizada de Treze de Maio. Em 1938, um ano após ser instaurada a ditadura do Estado Novo, o chefe da polícia paulista proibiu a tradição do *footing* na Rua Direita, como registrado por Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento:

Negociantes brancos, donos das lojas dessa importante artéria comercial, reclamaram contra aquela "negrada" que ocultava as vitrines, e o delegado Alfredo Issa baixou uma portaria banindo esse entretenimento semanal dos negros. (NASCIMENTO; LARKIN NASCIMENTO, 2000, p.205).

Considerações finais

Buscamos apresentar neste ensaio a colonialidade como violência colonial existente para além do tempo cronológico; e raça como uma categoria de classificação criada na modernidade, que, tal como as dicotomias modernas, é produtora de desigualdades e hierarquias. Apresentamos também a crítica ao humanismo eurocêntrico produtor de Outros desumanizados e da branquidade como epistemologia, ou como modo de produção de conhecimento, que parte das categorias brancas para explicar o mundo e, portanto, universaliza uma experiência específica.

Vinculamos a crítica da colonialidade à crítica dos estudos urbanos paulistas especialmente por meio da conexão destes com a economia política da urbanização, que produz corpos brancos universalizados que se espalham na cidade, supostamente incolor — já que, sob a branquidade, o branco pressupõe-se incolor. Nesse sentido, a categoria raça torna-se fundamental numa produção decolonial. Especificamente nos estudos urbanos paulistas vinculados à economia política da urbanização, podemos observar que quando se diz "espaço" o subtexto observado deve ser "espaço branco"; quando se diz "cidade", "cidade branca".

As narrativas sobre a nomeação do Bexiga ora obliteram a presença negra, ora a associam ao impuro, à doença contagiosa, àquilo que necessita de quarentena — os negros, inclusive, eram proibidos de entrar em São Paulo sem

cumprir a quarentena obrigatória num rancho na região do Lavapés. Para essas associações operarem e vingarem há dois movimentos: a criação de territórios negros e a sua destruição, isto é, o banimento racial e a necropolítica.

Para destruir, é preciso, antes de mais nada, que a presença negra seja confinada a espaços específicos: territórios negros especificados, escrutinizados, reconhecidos como especiais, exceções ou divergências da norma branca: Bexiga como bairro negro; moradia negra nos baixios das cidades e próximas aos rios. Esses são alguns dos lugares que a branquidade reserva aos negros na produção dos estudos urbanos sobre a cidade de São Paulo, partindo do suposto de que o espaço e a cidade, quando não acompanhados de um predicativo ou um adjetivo, isto é, quando tomados como universais, são socialmente brancos.

A despeito das investidas de confinamento topográfico e epistemológico feitas pela branquidade, a presença negra se espalhava e espalhou por toda a cidade. A presença negra e o corpo negro organizavam a vida na cidade: se seus locais de moradia eram as senzalas ou os quilombos, seus corpos recebiam castigos tanto nas partes altas como nas partes baixas da cidade⁷; suas atividades profissionais espalhavam-se pelas ruas da cidade; suas festas espalhavam-se pelos terreiros da cidade. Eis o fundamental reconhecimento de uma produção decolonial: a São Paulo cidade negra, com seus enclaves brancos constantemente construídos e reivindicados, seja espacialmente, corporalmente, ou epistemologicamente⁸.

AUTORA

Stella Zagatto Paterniani tem doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2019) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2013), onde também se graduou em Ciências Sociais (2009). É autora do livro "Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo" (2016).

NOTAS

1. Este ensaio foi elaborado para o dossiê "Diálogos Transatlânticos" da América — Revista da Pós-Graduação da Escola da Cidade, a partir de uma revisão de parte do primeiro capítulo da tese de doutorado da autora (PATERNIANI, 2019). Há trechos do capítulo reproduzidos neste ensaio, e os argumentos aqui apresentados são aprofundados na tese.
2. Dentre tantas, algumas pesquisas que enfatizam a presença italiana e corroboram a narrativa sobre o Bexiga como bairro italiano são as pesquisas de Célia Lucena (1984) e de Zuleika Alvim (1986).
3. Temos nos dedicado a compreender a branquidade como modo de produção de conhecimento e de território. Nesse sentido, buscamos contribuir com uma reflexão sobre a branquidade do Estado na produção da cidade (PATERNIANI, 2016).
4. "Fe(i)tiche" é um conceito de Bruno Latour (2002) para designar a produção de fetiche que faz a si mesmo como fato moderno.
5. É extensa a bibliografia sobre a formação do pensamento social no Brasil que se centra nos paradigmas da modernização (FAORO, 1992), da industrialização, da formação do capitalismo tardio e da consolidação de mercados de acordo com lógicas da economia mundial (SEVCENKO, 2012) e da industrialização periférica (PRADO JÚNIOR, 1987). Celso Furtado (1974) já apresentava sua crítica ao desenvolvimentismo como falácia.
6. O autor recupera dados quantitativos produzidos por organismos como o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE) e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), referentes ao final dos anos 1990 e às primeiras décadas dos anos 2000 para desenvolver seu argumento. Os dados versam sobre a taxa mais alta de desemprego entre pessoas negras do que brancas; os menores salários recebidos pelas pessoas negras empregadas; a escandalosa diferença salarial entre mulheres negras e homens brancos.
7. Como a Praça da Força, atual praça da Liberdade. Sucede com a Liberdade algo bastante semelhante ao Bexiga. Enquanto este é tido como o "bairro italiano", aquele é tido como o "bairro japonês". Uma produção decolonial que vise desafiar essa narrativa englobante busca mostrar a Liberdade como, originalmente, bairro negro. Em tese de doutorado, argumentamos não pela existência de territórios negros — que partilhariam, ainda, do pressuposto da cidade dominante branca e da branquidade como norma —, mas, sim, pela história de uma São Paulo cidade negra (PATERNIANI, 2019).
8. Por uma questão de escopo, não foram apresentadas neste texto possibilidades anticoloniais de enunciar o corpo negro historicamente desumanizado. Essas

possibilidades são fundamentais para uma decolonialidade do saber em processos de produção de ontologias. Debruçamo-nos sobre esse tópico nos capítulos três e quatro da tese de doutorado (PATERNIANI, 2019).

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. *Os perigos de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- ALENCASTRO, L. F. Proletários e Escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.21, p.30-56, jul. 1988.
- ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES, J. From necropolis to blackpolis: necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. *Antipode*, v.46, n.2, p.323-339, 2014.
- ALVIM, Z. M. F. *Brava gente! Os italianos em São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.) *Psicologia social do racismo*. Rio de Janeiro: Petrópolis: Vozes, 2002. p.25-58.
- CARNEIRO, A. S. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado) — Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, M. S. *Bexiga, um bairro afro-italiano: comunicação, cultura e construção de identidade étnica*. 2006. Dissertação (Mestrado) — Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- CESAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo* [1955]. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- DAVIS, A. As mulheres negras na construção de uma nova utopia, *Geledés*, 2011. Disponível em: <www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis>. Acesso em: out. 2019.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FAORO, R. A questão nacional: a modernização. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.6, n.14, p.7-22, jan./abr. 1992.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p.307-338.
- FURTADO, C. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GUALBERTO, F. Os arcos de tijolos. *Revista*

dossiê

- Arruaça, São Paulo, v.3, jun. 2015. Disponível em: <casperlibero.edu.br/revista-arruaça/arcos-de-tijolos>. Acesso em: nov. 2019.
- GUIMARÃES, A. S. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2002.
- LUCENA, C. T. **Bairro do Bexiga**. Sobrevivência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- KOGURAMA, P. **Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na "Metrópole do Café", 1890-1920**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2001.
- MARX, K. A assim chamada acumulação primitiva [1867]. In: _____. **O capital**. Crítica da economia política, livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p.514-541.
- MARZOLA, N. **Bela Vista: história dos bairros de São Paulo**. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1979.
- MBEMBE, A. **Necropolitics**. **Public Culture**, Durham, v.15, n.1, p.11-40, 2003.
- MIGNOLO, W. Colonialidade — o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.32, n.94, p.1-18, jun. 2017.
- MOURA, C. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.
- NASCIMENTO, A. do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, A. do; LARKIN NASCIMENTO, E. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, A. S.; HUNTLEY, L. H. (org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.203-234.
- NASCIMENTO, L. Entre sambas e rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga. **Áskesis**, São Carlos, v.4, n.2, p.103-114, jul.-dez. 2015.
- NOGUEIRA, R. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, Valparaíso, n.3, p.59-73, jan. 2018.
- OLIVEIRA, R. J. de; OLIVEIRA, R. M. S. Origens da segregação racial no Brasil. **Amérique Latine Histoire et Mémoire**. (online), Paris, n.29, 2015. Disponível em: <journals.openedition.org/alhim/5191>. Acesso em: dez. 2019.
- PATERNIANI, S. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (online), São Paulo, v.31, n.91, p.1-18, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v31n91/0102-6909-rbcsoc-3191092016.pdf>. Acesso em: nov. 2019.
- _____. **São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- PRADO JÚNIOR, C. **A revolução brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.117-142.
- ROLNIK, R. São Paulo, início da industrialização: o espaço é político. In: KOWARICK, L. (org.). **As lutas sociais e a cidade**. São Paulo: Paz e Terra; UNRISD, 1988. p.75-92.
- _____. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.17, 1989, p.29-41.
- ROY, A. Dis/possessive collectivism: property and personhood at city's end. **Geoforum**, v.80, p.A1-A11, 2017.
- SAID, E. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, A. B. dos. Somos da terra. **Piseograma**, Belo Horizonte, n.12, 2018. Disponível em: <piseograma.org/somos-da-terra>. Acesso em: nov. 2019.
- SCHUCMAN, L. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SEVCENKO, N. Entrevista concedida a Alvaro Katsuki Kanasiro e Luis Felipe Kojima Hirano. **Ponto Urbe**, São Paulo, v.10, 2012. Disponível em: <journals.openedition.org/pontourbe/1325>. Acesso em: dez. 2019.
- SINGER, Paul. **Economia política da urbanização**. São Paulo: Contexto, 1985.
- TARRAF, Paulino. **Rua das casinhas**. São Paulo, 1978. Filme (7min 22seg), color. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J3TF1EvtVoM>. Acesso em: out. 2019.
- TITO, F. Arcos do Jânio sumiram, reapareceram e se transformaram ao longo das décadas. **G1**, 30/07/2017. Disponível em: <g1.globo.com/sao-paulo/noticia/arcos-do-janio-sumiram-reapareceram-e-se-transformaram-ao-longo-das-decadas-fotos.shtml>. Acesso em: set. 2018.
- VILLAÇA, F. **A estrutura territorial da metrópole sul brasileira: áreas residenciais e comerciais**. Tese (Doutorado em Geografia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978.
- WYNTER, S. No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues. **Forum N.H.I.: Knowledge for the 21st Century**, Stanford, v.1, n.1, p.42-73, 1994.