

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**São Paulo cidade negra:
branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia**

Stella Zagatto Paterniani

Brasília
2019

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**São Paulo cidade negra:
branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia**

Stella Zagatto Paterniani

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Brasília como requisito parcial para
obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a Antonádia Monteiro Borges

Banca examinadora:

Prof^a Dr^a Antonádia Monteiro Borges (presidente)

Prof. Dr. Jaime Amparo Alves (avaliador externo)

Prof^a Dr^a Luciana Tatagiba (avaliadora externa)

Prof^a Dr^a Cristina Patriota de Moura (avaliadora interna)

Prof. Dr. Marcelo Rosa (suplente)

Brasília

2019

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PP295s Paterniani, Stella Zagatto
São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia / Stella Zagatto Paterniani; orientador Antonádia Borges. -- Brasília, 2019.
342 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. Relações raciais. 2. Antropologia. 3. Política habitacional. 4. Urbanização. 5. Territórios ocupados. I. Borges, Antonádia, orient. II. Título.

para steps

Agradecimentos

Esta tese de doutorado é resultado de pesquisa realizada com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), na modalidade de bolsa de doutorado regular no país, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na modalidade do Programa Institucional de Doutorado-Sanduíche no Exterior (PDSE). É fruto de uma longa caminhada, com grandes encontros e muita generosidade. Agradeço a todas as pessoas que me inspiraram, me desafiaram, me ensinaram e comigo compartilharam um pouco de sua sabedoria.

Agradeço especialmente a Nelson da Cruz e Souza, cujo encontro na vida me é uma dívida que espero ter ainda muitas vidas para retribuir. A Dona Glória, Maria do Planalto, Nilda Dias e Tieta Rosendo. A Nice e Albano. Ao Benedito Barbosa, o Dito. Às participantes da Comunidade Rede Espirada. Às ex-moradoras da ocupação da rua Honduras, às ex-moradoras do Comando e do Buraco Quente, às moradoras da Levanta Saia, da Douglas Rodrigues e da Mauá. A todas essas pessoas que me receberam em suas casas, caminharam comigo pela cidade, compartilharam comigo de suas vidas e me guiaram por caminhos que eu pensava estreitos e muitas vezes intransponíveis.

Todo meu agradecimento e toda minha admiração à orientadora desta tese, Antonádia Borges, por ter me acolhido na caminhada e me instigado a cruzar fronteiras, sempre com muita generosidade, afeto, rigor e respeito. Pelo conselho, num momento tão delicado, a ler poesia e escrever com vigor.

O percurso que deságua nesta tese de doutorado começa em minha formação na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e sou especial e imensamente grata às professoras que lá me orientaram e que nutriram em mim o fascínio e o apreço pela pesquisa, pela leitura e pelo exercício da criatividade: Luciana Tatagiba e Suely Kofes. A Luciana, agradeço também pela oportunidade do reencontro, no aceite em compor a banca examinadora desta tese.

A Cristina Patriota de Moura e Camila Penna de Castro pela leitura atenta e pelos comentários na banca de qualificação. A Jaime Alves e, novamente, Cristina, pelo aceite em participar da banca de defesa. À banca examinadora da tese, agradeço pelas argutas provocações e reações rigorosas e generosas à tese, que nos conduziram por uma animada e combativa conversa.

A Joaze Bernardino-Costa, pelos encontros na disciplina “Sociologia das Relações Raciais”, no primeiro semestre de 2014, na Universidade de Brasília (UnB). Muitas das discussões desta tese tiveram início nas aulas daquele curso, bem como na disciplina “Antropologia do Pensamento Social”, no segundo semestre do mesmo ano, oferecida por Antonádia Borges. Às colegas de ambas as disciplinas, estendo meus agradecimentos. A Lia Zanotta e Gustavo Lins Ribeiro pelas disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB. A Christine Chaves, pelo incentivo e apoio com o curso de Introdução à Antropologia, que ministrei no segundo semestre de 2014 na UnB, e a cujos estudantes que frequentaram estendo meus agradecimentos pela generosidade e respeito em sala de aula. A Adelia Miglievich-Ribeiro pelo minicurso sobre decolonialidades no então Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB). Aos funcionários do Departamento de Antropologia (DAN) e do PPGAS, Jorge Máximo, Carol Greve, Rosa Cordeiro, pela prontidão e gentileza.

Agradeço a meus colegas de turma Guilherme Moura Fagundes, Rosana Castro, Talita Viana, Renata Albuquerque de Moraes, Daniela Lima, Ivan Stibich, Carlos Oviedo, Renata Nogueira, Paloma Maroni, Ricardo Romcy pela amizade, pelas trocas e ensinamentos. Às queridas Zeza Barral e Ranna Mirtes, especialmente, pela alegria.

Às colegas do Grupo de Estudos em Teoria Antropológica (Gesta/UnB), em especial Isabele Bachtold, Fabíola Gomes, Luiza Chaer, Matheus Alves de Lima, Barbara Marques, Roberto Sobral e Nathan Virgílio. E a Gustavo Belisário, pela amorosa parceria interestadual e transatlântica e pelas infindáveis trocas e discussões não só, mas também, de cada ponto desta tese. A Carolina Perini e a Aline Balestra pelos compartilhares que transbordam a antropologia. A elas, e também ao Rafa, por terem me acolhido em sua casa durante o processo seletivo do doutorado. À adorável trupe que tornou Brasília muito menos árida: Carol Marra, Camila Galetti, Anna Plá, Gabi Salcedo, Alê Lehmann, Ana Pieroni. A Anna Plá por ter cedido sua casa, onde esbocei a escrita dos capítulos iniciais desta tese. A Nath Filgueiras e Raoni, também, pela companhia no cerrado já esverdeando.

Agradeço à equipe do Observatório de Remoções, na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP), Raquel Rolnik, Karina Leitão, Francisco Comaru, Delana Corazza, Luciana Bedeschi, Regina Dulce pela oportunidade e pelo aprendizado. A pesquisa foi financiada pela Fundação Ford, que também me forneceu uma bolsa durante os anos de 2015 e 2017. A Carolina Sacconi, Gabriel Negri, Lara

Ferreira e Ana Carvalho pela parceria e diversão dentro e fora do prédio do Artigas. A Luanda Vanucchi, Leticia Lindenberg e Mariana pelas trocas no Laboratório Espaço Público e Direito à Cidade (Labcidade).

Também em São Paulo, à militância que integrou a Escola Margarida Maria Alves. Pamela Zapparoli, Guilherme Land, Batata, Ana e Alê. Ao Tiziu, pelos ensinamentos sobre educação para jovens e adultos. Às moradoras das ocupações Prestes Maia e Mauá que frequentaram a Escola, pela confiança e persistência.

A Cecilia Ferraudi e Andrea Villagrán, bem como a cada participante do GT 77, “Por uma teoria vivida da política”, na XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em 2015, especialmente a Marcela Rabelo. A João Paulo Centelhas por ter me recebido no Rio de Janeiro. A Virginia Manzano, Tamara Damonte e Florencia Ferrari pelas trocas no Simpósio 5, “Conexiones tácticas, acciones colectivas y estéticas relacionales: las políticas en contextos urbanos”, da XII RAM, em 2017. Foi nesse encontro que a ideia da equivocação controlada de trabalhador começou a tomar forma.

A Marcelo Rosa pelo convite a participar da Agrarian Summer School 2016 em Harare, Zimbábue, ocasião em que o *African Institute for Agrarian Studies* (AIAS) foi rebatizado em homenagem a Sam Moyo (*in memoriam*) (SMAIAS), que tive o privilégio de conhecer e entrevistar em Brasília. A Walter Chambati pela formidável acolhida e ao SMAIAS pelo financiamento para a *Agrarian Summer School* 2017. Aos *comrades* de *Summer School* de 2016 e 2017, especialmente Boa Monjane, Rama Sala Dieng, Merle Bowen, Jorge Americo, Giuliano Martiniello, Karolyna Herrera, Joseph Yaro, Paris Yeros, Dzodzi Tsikata, Freedom Mazwi, Eryka Galindo, Twinkle Siwach, Sandeep Chachra, Santosh Verma, Archie Mulunda, Thiago Lima, Grasian Mkodzongi, Ricardo Jacobs e Yadu C.R.

A Vicky Lawson e Sarah Elwood, pelo aceite e pelo financiamento para participar da *Relational Poverty Network Summer Institute* na *University of Washington*, em Seattle, nos Estados Unidos, em 2017. Muito do que viria a se tornar o capítulo quarto desta tese começou a tomar forma naquela ocasião. A Sarah, reforço o agradecimento pela leitura generosa. A Austin Crane, pelos impecáveis *arrangements*. Às colegas de *Summer Institute*: Santiago Canevaro, Danford Chibvongodze, Lorena Fuentes, Maggie Dickinson, Dilara Yarbrough, Juan Herrera, Yolanda Valencia, Melora Koepke, Tony Sparks e Santiago García Martín.

A Caroline de Mello Freitas e a Juliana Serzedello, por terem acolhido minha proposta de fala no GT3, “Relações raciais e étnicas na América Latina: ocupando espaços”, do Seminário da Faculdade Escola de Sociologia e Política de São Paulo, “Na encruzilhada da democracia”, em 2018; estendo o agradecimento às participantes do GT. Caroline foi certeira no refinamento que incorporei na tese: corpos incolores, que eu até então, na falta de um termo melhor, denominava transparentes. Juliana foi uma incentivadora especial da transposição da ideia de afrofuturismo do mundo das artes para pensar o tempo e o espaço.

Em *Cape Town*, agradeço a Sophie Oldfield, por ter me recebido no *African Centre for Cities* (ACC) da *University of Cape Town* (UCT) e, sobretudo, por ter feito a pergunta-chave: “o que significa ser comparsa num *tour* surrealista pela cidade?”. A Saskia Greyling, Anna Selmeczi e Erin Torkelson pelas leituras e sugestões bibliográficas. A Sylvia Croese e Antonio Tomás, pela hospitalidade. A Maryam Waglay pela ajuda com os encaminhamentos formais. A Leslie Freedman, anfitriã, por ter aberto as portas de sua casa, contado sobre o *Bo-Kaap* e me convidado a celebrar com sua família o *Passover*. A Alexia Webster, por me contar sobre o *Reclaim the City*, o *Labia*, os *Must Fall* e partilhar da casa, da praia e da comida. A Odwa Getyes, por deixar tudo mais leve e alegre. A ela e também a Nate Millington, Tim Wolff-Piggot, Moses Mogotsi, Michelle Pressend, Christine e Arlene Mac Donald pela companhia e pelo *braai* de aniversário; a Becca e Andy pelo bolo e pelo passeio na praia, e pela despedida no Cabo da Boa Esperança. A Koleka Putuma, pela poesia e confiança. A Alan Carneiro pela companhia e também por ler um dos primeiros rascunhos do que viria a ser o capítulo um desta tese. A Thais Tiriba, Laura Moutinho e Paulo Neves pela boa companhia.

A Noëlleen Murray e ao *Wits City Institute*, pelo convite e financiamento para ir a *Joburg* e pela oportunidade de conhecer o trabalho de Ângela Ferreira, que me tirou o fôlego e reconduziu ao modernismo como problema. A Jonathan Cane, pelo estímulo. A Mpho Matsipa, por chamar atenção para a importância de se olhar para além da necropolítica. A Farah-naaz Moosa pelo ágil encaminhamento dos *arrangements*. A Alan Mabin, por nos levar para assistir *Egoli*.

Durante o período de escrita desta tese, ofereci, como Professora Substituta na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), em Rio Claro, as disciplinas de Antropologia e Cultura, Meio Ambiente e Desenvolvimento, no primeiro

semestre de 2018; e Território e Agricultura e Economia, no segundo semestre do mesmo ano. Agradeço às fabulosas estudantes que cursaram essas disciplinas e compartilharam comigo suas leituras, seus questionamentos e suas descobertas, que também influenciaram esta tese, especialmente a discussão sobre a Lei de Terras no capítulo segundo. A Carlos Marques, bom amigo, por termos transplantado juntos para a terra um broto de abacateiro e por me presentear com os frutos generosos de sua plantação. A Aline Sipriano, pela confiança e pelo privilégio de partilhar da sala de aula. Aos colegas Fabricio Gallo e Angelita Matos Souza pela generosidade e cumplicidade; ao Fabricio, por ter me presenteado com as edições especiais da revista *Estudos Econômicos* de 1987, intituladas *O Protesto Negro I e II*, cuja leitura foi fundamental para desenvolver o argumento acerca dos quilombos no capítulo primeiro. Aos funcionários do Departamento de Planejamento Territorial e Geoprocessamento (DEPLAN): Bira, Cássia e Magali, pela acolhida tão carinhosa. A Raquel Fulino de Souza e Samir Eid por amenizarem a solidão sob o céu da cidade azul.

A Arnaldo de Melo, por generosamente ter me recebido diversas vezes em sua casa; por ter estimulado a tese e compartilhado os mapas de sua pesquisa.

A Carlos Filadelfo, parceiro de pesquisa, e a Vinicius Spira, pelos novos ares de reflexão antropológica sobre o urbanismo e as remoções. A Gustavo Torrezan pelo convite que proporcionou uma conversa entre nós no Centro de Pesquisa e Formação do SESC-SP.

A Paula Bologna, comparsa de pesquisa, encontros e trocas.

A Hugo Ciavatta, por termos feito nosso lar e compartilhado o cotidiano em São Paulo e por ter lido, generosamente, cada capítulo desta tese. A Teresa Sanches, pelo carinho. A Sérgio Cardoso, um bálsamo. A Maíra Sasso, pela cumplicidade e pelos cuidados. A Gabriela Nery, sempre. A Rodrigo Bulamah, por me presentear com livro e erva-cidreira do seu quintal. A Luisa Pessoa, Paulinha Saes, Victória Baracchini, Débora Lima, Mariana Ruggieri, Julia Porto, e a Gisele Brito e Aline Scátola, por terem tornado São Paulo mais afável. A Michele Escoura e Julian Simões, e a Maria Lívia Góes, pela amizade. A Tomaz Amorim, pela poesia compartilhada e pela curiosidade irrefreável pelo afrofuturismo. A Olivia Janequine, por me lembrar que a primeira tarefa é a retificação dos nomes, e pela leitura generosa dos capítulos desta tese. A Livia Carolina e Natália Gregorini, e a Gláucia Destro, pelo carinho, cuidados e partilhas em Barão Geraldo. A Aline Leal, Bruna Gomes e Daniela Foli, pela amizade de uma vida.

A minha mãe, Maria Elisa, meu pai, José, e meu irmão, Felipe, pela especial compreensão das ausências e distâncias que a feitura de uma tese pode demandar e pelo apoio e amor incondicionais. Faltam-me palavras para expressar como sou grata a vocês e admirada por nossa família. A minha avó Yanned, porto de cura e carinho.

Laura Nakel improvisou fazer casa e música comigo em todos os lugares em que esta tese foi sendo feita. A cada mudança, novas germinações. São dela também os mapas e a escuta atenta, em primeira mão, sobre cada desenrolar desta tese. Agradeço pelo carinho cotidiano, pela paciência e por insistir na alegria como a prova dos nove.

*é dito: pelo chão você não pode ficar
porque lugar de cabeça é na cabeça
lugar de corpo é no corpo
pelas paredes você também não pode
pelas camas você também não vai poder ficar
pelo espaço vazio você também não vai poder ficar
porque lugar de cabeça é na cabeça
lugar de corpo é no corpo*

stela do patrocínio

Resumo

Esta tese é uma contribuição para o debate sobre a branquidade na organização e formação da cidade de São Paulo, bem como na produção dos estudos urbanos paulistas, a partir do reconhecimento de que as relações sociais são racializadas. A tese foi feita a partir de minha pesquisa com movimentos de moradia; de minha atuação como pesquisadora no Observatório de Remoções; e do contato com uma literatura pós-colonial e feminista. Confronto a literatura consolidada sobre os estudos urbanos paulistas, gestada numa matriz essencialmente classista e branca, com o racismo que a ela subjaz, especialmente pela ausência do léxico racial. Apresento, no diálogo com ênfase em uma literatura antropológica recente e a partir de minha pesquisa etnográfica, a proposição de uma noção de espaço afrofuturista, a partir de uma crítica do arcabouço teórico-epistemológico da economia política da urbanização. Nos dois primeiros capítulos, apresento o argumento de que as relações sociais são racializadas, vinculado a uma breve revisão historiográfica sobre São Paulo e sobre a política habitacional e sua orientação de estabilização da casa negra: em quilombo, cortiço, vila operária, conjunto habitacional. Nos dois capítulos seguintes, apresento a contribuição sobre a noção afrofuturista de espaço e as mediações que as pessoas que lutam por um lugar para morar fazem ao se relacionar com a necropolítica estatal (ou a distopia da política habitacional), como as brincadeiras com a produção de (i)legibilidade do e perante o Estado. Concluo retomando os principais pontos de cada capítulo.

Palavras-chave: relações raciais, ontologia combativa, etnografia popular, necropolítica, política habitacional.

Abstract

This dissertation is a contribution to the debate on whiteness in the development and formation of the city of São Paulo, as well as in the urban studies, from the recognition that social relations are racialized. The dissertation was made from material from my research with movements that struggle for housing; my research work at the Observatory of Evictions (*Observatório de Remoções*); and readings on postcolonialism and feminism. I confront the establishment of the urban studies of São Paulo with the racism that underlies it, very much due to its essentially classist and white matrix, and due to the absence of the racial lexicon. I present, from my ethnographical research, the proposition of an afrofuturistic notion of space, rooted on a critique of the theoretical-epistemological framework of the political economy of urbanization. In the first two chapters, I present the argument that social relations are racialized, linked to a brief historiographic review of São Paulo and the housing policy and its orientation towards the stabilization of the black house: in *quilombo* (Brazilian maroon), *cortiço*, *vila operária* (working village), *conjunto habitacional* (housing complex). In the following two chapters, I present the contribution towards an afrofuturistic notion of space and the mediations that people that struggle for a place to live do when they relate to State necropolitics (or to the dystopia of the housing policy), such as playing with the production of (i)legibility of the State and towards it. I conclude by summing up the main points of each chapter.

Keywords: racial relations, combative ontology, popular ethnography, necropolitics, housing policy

Lista de siglas

ACC	African Centre for Cities
BHN	Banco Nacional de Habitação
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CADMUT	Cadastro Nacional de Mutuários
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDHU	Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análises e Planejamento
CEDEC	Centro de Estudos de Cultura Contemporânea
CEF	Caixa Econômica Federal
CIAMS	Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna
CLACSO	Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais
CMP	Central de Movimentos Populares
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COHAB	Companhia Metropolitana de Habitação de São Paulo
CPEF	Companhia Paulista de Estradas de Ferro
CSE	Comissão de Saneamento do Estado
DR	Douglas Rodrigues
EMURB	Empresa Municipal de Urbanização
ENFF	Escola Nacional Florestan Fernandes
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FAUUSP	Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo
FCP	Fundação Casa Popular
FLM	Frente de Luta por Moradia
HIS	Habitação de Interesse Social
HMP	Habitação de Mercado Popular
IAP	Instituto de Aposentadoria e Pensões
IAPI	Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Industriários
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IML	Instituto Médico Legal

INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
IUPERJ	Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
MCTI	Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação
MCIDADES	Ministério das Cidades
MMC	Movimento de Moradia do Centro
MMRC	Movimento de Moradia da Região Centro
MNU	Movimento Negro Unificado
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MTST	Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto
NEPAC	Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva
ONG	Organização Não-Governamental
OR	Observatório de Remoções
OUCAE	Operação Urbana Consorciada Água Espraiada
PCC	Primeiro Comando da Capital
PMCMV	Programa Minha Casa, Minha Vida
PMCMV-E	Programa Minha Casa, Minha Vida - Entidades
PM	Polícia Militar
PMH	Plano Municipal de Habitação
PR	Príncipe Regente; Ponha-se na Rua; Prédio Roubado
PSDB	Partido da Social-Democracia Brasileira
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PUC-RJ	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RG	Registro Geral
SASP	Sindicato dos Arquitetos no Estado de São Paulo
SEHAB	Secretaria Municipal de Habitação
SFH	Sistema Financeiro de Habitação
SMDU	Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano
SMH	Secretaria Municipal de Habitação; Saia do Morro Hoje

TEN	Teatro Experimental do Negro
UCT	University of Cape Town
UFABC	Universidade Federal do ABC
UH	Unidade Habitacional
UMM	União dos Movimentos de Moradia
UnB	Universidade de Brasília
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNESP	Universidade Estadual Paulista
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UNRISD	Instituto de Pesquisa sobre o Desenvolvimento Social das Nações Unidas
UPP	Unidade de Polícia Pacificadora
USAID	Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional
USP	Universidade de São Paulo
ZEIS	Zona Especial de Interesse Social

Sumário

Introdução	19
nota metodológica: teoria etnográfica	28
a) archie mafeje e interlocução autêntica	30
b) convocações e ontologia combativa	38
estrutura dos capítulos	43
PARTE I	49
1. Crítica da branquidade na economia política da urbanização	49
i. a equivocação controlada de trabalhador	62
ii. (de)formação do corpo negro	70
iii. relações sociais são racializadas	74
iv. branquidade e anti-racismo no pensamento social brasileiro	77
v. trabalho negro, cidade negra	81
vi. feitura do trabalhador branco	86
vii. trabalhador negro	91
viii. propriedade, necropolítica e branquidade do Estado	95
a) lei de terras	96
b) banimento racial	100
c) necropolítica e branquidade do Estado	104
considerações finais	109
2. Estabilizações da casa negra	111
i. quilombo e cortiço como casa negra	111
ii. quilombo: do escrutínio à luta	113
iii. cortiço: casa negra sob banimento racial	118
iv. embranquecer a água	124
v. uma palavra sobre as vilas operárias	133

vi. cortiço como produção de conhecimento estatal	137
vii. remoções e ontologia do conjunto habitacional	140
a) canalização da casa negra	141
b) conjuntos habitacionais: para <i>trabalhadores</i>	147
c) bnh, favela e conjunto habitacional	151
d) liberalismo tardio e financeirização da habitação	156
considerações finais	161
PARTE II	165
3. Transtópias afrofuturistas: para além da necropolítica	165
i. preâmbulo	173
a) movimentos sociais, ‘politização do cotidiano’ e vizinhança	177
b) antropologia urbana como branquidade	182
c) da ficção da linearidade na construção da casa	186
<i>intermezzo</i> : dona glória, maria do planalto e o movimento terra de nossa gente	189
ii. a noção afrofuturista de espaço	194
iii. coetaneidade dos tempos	205
iv. relacionalidades: amizade na ameaça e outra história	209
v. (re)formação do corpo negro	215
considerações finais	223
4. Cosmopolítica e brincadeiras com a produção de (i)legibilidade	228
i. mapas e mapeamento	235
a) douglas rodrigues: mapeamento	239
b) douglas rodrigues: uma disputa cosmopolítica, uma brincadeira	245
primeiro arremate: política sem garantias	251
ii. listas e atendimentos habitacionais	257
a) água espriada: remoções	257
b) água espriada: construção de alicerces, ou: segunda disputa	

cosmopolítica	263
c) indenização e habitação como cadastro	267
d) a não-construção do conjunto habitacional	270
<i>intermezzo</i> : novamente o movimento terra de nossa gente, ou: terceira disputa	
cosmopolítica	273
e) espera e congelamento	276
segundo arremate: estabilização habitacional sob o duplo desabitado-habitação	280
iii. mais brincadeiras: organização, letramento e formação, ou: quarta disputa	
cosmopolítica	282
considerações finais	287
Considerações finais	291
Referências bibliográficas	297
Anexo: Caderno de mapas	326

Introdução

*como se pecado fosse
ninguém fala de brancos*

*brancos não são brancos?
ou serão róseos
amarelo-pálidos
quase pardos?
loiros?
morenos?
negros desbotados?
existem mesmo ou apenas claros?*

*ninguém fala de brancos
como se fosse pecado*

*chega o verão
todo mundo bronzeado*

Cuti, *Negrhúmus líricos*, 2017

Março de 2017. Apoiadores e representantes de diversos movimentos sociais se reúnem na ocupação Mauá, às vésperas de seu aniversário de dez anos. O motivo da reunião de urgência: nova ameaça de reintegração de posse. Após pensarmos e organizarmos estratégias de atuação, nos dispersamos. Já na calçada, após sair do prédio, encontro Divina. Ela me chama de professora e me pergunta quando as aulas da Escola Margarida Maria Alves serão retomadas. Eu digo que no mês que vem, e aproveito para me despedir, dizendo que naquele semestre não integrarei a equipe da Escola porque vou passar um tempo fora do país fazendo parte de minha pesquisa de doutorado na África do Sul. Ela me pergunta se lá tem racismo e se é diferente daqui; eu ensaio um sorriso amarelo e jogo a pergunta de volta para ela. Divina esboça um sorriso muito mais confortável do que o meu, que se abre quando ela

me deseja boa sorte e bom trabalho e arremata: “Quando você for para os Estados Unidos, me leve junto para eu cuidar das suas coisas lá para você”.

Março de 2018. A vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco chega à Casa das Pretas, na rua dos Inválidos, para mediar um debate promovido por seu partido, o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Após deixar o evento, Marielle é assassinada a tiros. Os treze disparos vieram de um carro que emparelhou com o da vereadora. Alguns dias depois, abri a aula da disciplina de Cultura, Meio Ambiente e Desenvolvimento que eu então ministrava, na Unesp de Rio Claro, com um vídeo antecipadamente disponibilizado pelo Canal Brasil (2018). Tratava-se de um episódio da série “Cidade partida”, que reúne José Júnior, Elisa Lucinda e Luis Erlanger, intitulado *Remover favelas é uma medida necessária?*, e que contava com a participação de Marielle Franco e do professor de economia da PUC-RJ Sérgio Besserman. Na mesa-redonda que se forma, a primeira fala de Marielle é categórica: “Favela não é problema. Favela é cidade. Favela é solução. Eu sou da favela e acho que não tem essa perspectiva de valorização de espaço na cidade onde a gente não possa ter favela.” Numa espécie de anti-visão profética do futuro (para brincar com uma expressão que aparecerá no capítulo terceiro desta tese), quase dez anos antes, a antropóloga Alba Zaluar, branca, encerra a entrevista que fornece à revista Ponto Urbe da seguinte maneira: “Temos que parar de falar que favela é solução. A favela só está aumentando os problemas dos pobres na cidade” (Zaluar e Torres, 2009: 7).

Esses dois eventos prefiguram os temas de que tratam esta tese, que se pretende uma contribuição para o debate sobre o racismo na organização e formação da cidade de São Paulo, bem como na produção dos estudos urbanos paulistas, a partir do reconhecimento de que as relações sociais são racializadas: branquidade, racismo, produção de conhecimento, Estado, política, aprisionamento conceitual, relacionamentos, resistência, criação, futuro. Eles se concentram em três eixos: branquidade e necropolítica; afrofuturismo; e cosmopolítica e brincadeiras com as produções de (i)legibilidade.

Divina fez parte do elenco de gravação do clipe da música “Boa Esperança”, de Emicida, lançada em 2015. A música e o filme tratam do racismo arraigado, travestido e enraizado em relações de classe. No enredo do filme, um jantar termina com uma rebelião das empregadas da família, que sabotam a comida, debocham de suas patroas e ateiam fogo na casa. A primeira estrofe da música diz o seguinte:

Por mais que você corra, irmão
Pra sua guerra vão nem se lixar
Esse é o xis da questão
Já viu eles chorar pela cor do orixá?
E os camburão o que são?
Negreiros a retraficar
Favela ainda é senzala, Jão!
Bomba relógio prestes a estourar (Emicida, 2015)

Hoje entendo o riso de Divina numa conversa em que nós não conseguimos falar abertamente de racismo como uma convocação para que eu o reconheça – não à toa ela o escancara na última frase de despedida, em que sugere que eu a leve comigo para que ela, mulher negra retinta, moradora de uma ocupação, “cuide das minhas coisas”, as minhas, eu, mulher branca universitária. Com essa fala de Divina, embarquei para a África do Sul, onde passei uma temporada na Universidade da Cidade do Cabo (*University of Cape Town*, UCT), especificamente no *African Centre for Cities (ACC)*, viabilizada pelo programa de doutorado-sanduíche da CAPES.

Essa temporada sul-africana intensificou um aprendizado iniciado quando de minha chegada à Universidade de Brasília, em 2014, para cursar o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: o do reconhecimento de meus privilégios de raça; de meu corpo branco; e da importância das relações raciais na produção e manutenção de desigualdades sociais. A descoberta de que meu corpo não é incolor só foi possível graças ao questionamento sobre meus privilégios de raça direcionados a mim por meus colegas de doutoramento, e graças às histórias compartilhadas pelas colegas da disciplina “Sociologia das Relações Raciais”, do programa de Pós-Graduação em Sociologia, ministrada pelo professor Joaze Bernardino-Costa no primeiro semestre de 2014. Essa disciplina também forneceu as bases teóricas necessárias e fundamentais para que eu pudesse trazer o reconhecimento do racismo para meu campo de pesquisa; o capítulo um é um desdobramento do trabalho final elaborado para a disciplina. Esta tese se relaciona diretamente com esse processo, pois aprendi que uma contribuição para a luta antirracista é falar sobre branquidade nos espaços dos quais tenho tido o privilégio de participar e nas pesquisas que desenvolvo, cujo campo de produção acadêmica tem se pensado histórica e hegemonicamente como incolor.

Se, desde 2008, busco fazer pesquisa com movimentos de luta por moradia em São Paulo¹, tornou-se imperioso não mais olhar para essas lutas obliterando as cores dos corpos de quem está na luta. Essa cobrança já tinha sido feita a mim durante a defesa de minha dissertação de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp), em 2013, pela orientadora desta tese, Profa. Dra. Antonádia Borges, que à época compôs a banca examinadora do trabalho. Assim que, em meu primeiro semestre na UnB, também por recomendação de Antonádia, cursei a disciplina supracitada.

No período sanduíche, evoquei um sentido particular de comparação como método antropológico. Menos do que buscar realizar uma pesquisa situada em dois contextos – Brasil e África do Sul, ou São Paulo e Cidade do Cabo –, visando cotejar aspectos mútuos, pude observar a forma como certos problemas são verificados e tratados analiticamente nos dois ambientes acadêmicos e de ativismo. O contexto das lutas por moradia em algumas cidades da África do Sul guarda algumas semelhanças com o contexto em São Paulo, e os conflitos raciais são uma delas. Esse sentido particular da comparação como método direcionou-me para a reestruturação da comparação como método antropológico que faz Eduardo Viveiros de Castro (2004), por meio da equivocação controlada.

A equivocação controlada trata-se de um fazer emergir uma relação entre termos vinculada a uma discussão epistemológica: o equívoco permite atentar para a construção da relacionalidade das diferenças ao reconhecê-las como diferenças presentes em diferentes mundos que estão sendo vistos e vividos. Partilho da leitura que faz Leandro Mahalem de Lima (2013) do método de Viveiros de Castro:

Assim, o método [da equivocação controlada] permite evidenciar que as divergências que envolvem nativos, antropólogos e agentes do Estado, em torno dos conceitos jurídico-normativos que denotam o pertencimento a coletivos humanos, não dizem respeito a falhas de entendimento ou a distorções deliberadas para fins meramente utilitários, mas sim a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos, por uns e outros, ao acionarem as mesmas categorias. As equivocações que ocorrem em torno desses referentes conceituais jamais se esgotam, mesmo que divergências e conflitos sejam transformados em acordos e

¹ Uma agenda iniciada com pesquisas de Iniciação Científica, com bolsa do CNPq, de 2008 a 2010, sob orientação da Profa. Dra. Luciana Tatagiba, do departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (Paterniani, 2009; 2010); seguida de pesquisa de mestrado de 2011 a 2012, com bolsa Fapesp (Paterniani, 2013); e de pesquisa do nepac, em 2013, com financiamento da Chamada MCTI/CNPq/MCIDADES Nº 11/2012 (Tatagiba et al, 2014a) e da CLACSO (Tatagiba et al, 2014b).

consensos, pois que os entendimentos construídos em torno dos mesmos referentes persistirão em não ser os mesmos. (Mahalem de Lima, 2013: 60)

Considerando a equivocação controlada como exercício de tradução e de investigação epistemológica, a despedida de Divina prefigura e endossa algumas suspeitas que se desdobram no argumento desta tese.

A primeira delas é o reconhecimento de São Paulo como uma cidade negra, propondo uma leitura a contrapelo da historiografia consolidada da cidade, especialmente no final do século XIX e início do século XX. Esse reconhecimento só pode vir junto a um reconhecimento também histórico de que a ocupação da cidade tem sido orientada por políticas de Estado que endossam a branquidade do Estado enquanto práticas racistas coadunadas no modo de ocupar e fazer a cidade (Paterniani, 2016a). Assim, a primeira parte desta tese é orientada a traçar esse diagnóstico por meio de alguns modos pelos quais essa branquidade é exercida: especialmente, na estabilização dos corpos e das casas negras. A pesquisa conjuga a estabilização dos corpos, das casas negras e da água. A centralidade da água não era um tema no projeto de pesquisa, mas acabou adquirindo uma dimensão relevante, tanto pela revisão da historiografia que dá especial atenção à canalização dos rios quanto pela insistência sanitária e urbanística moderna aos problemas de drenagem, abastecimento e saneamento. Por isso, a drenagem e a canalização da água são retomadas na segunda parte da tese.

Mas o reconhecimento do racismo e da branquidade do Estado não são suficientes. Pelo contrário: podem mimetizar o expediente estatal que reduz o corpo negro ao perigo e à sujeira, reduzindo-o a alvo, a elemento passivo. Torna-se imperioso tecer o diagnóstico da necropolítica, do racismo e da branquidade do Estado para, assim, reconhecer outras epistemologias que transmutam investidas estabilizadoras em movimento de luta, a categoria estabilizadora em categoria de luta, como a casa negra. Reconhecer outras epistemologias é importante para reconhecer que a casa negra sempre escapa às investidas estabilizadoras. E, embora seja fundamental reconhecer e elogiar a resistência da casa negra, escapar às investidas estabilizadoras não é redutível à resistência. A casa negra resiste e escapa: existe e cria. Essa é a segunda prefiguração que a despedida de Divina traz, com seu riso e seu deboche com a distopia.

Por isso, combino a crítica da branquidade com a crítica à política centrada na relação

com o Estado, definida pelo Estado, em simbiose com o Estado, e que partilha de categorias estatais na produção acadêmica. Subentender a cidade como cidade branca opera de maneira similar a subentender a política como estritamente resistência ou reivindicação: segundo um léxico e uma gramática da miséria do possível. Marisol De la Cadena (2010), em sua pesquisa sobre a cosmopolítica nos Andes, a partir das formulações de Mariano Turpo e seu filho, Nazario, quechuas que viviam numa pequena aldeia no Peru, propõe investigar as raízes epistemológicas que remontam à consolidação do que entendemos como política: a exclusão dos que “não foram convidados a participar das assembleias modernas”, como refere-se Renato Sztutman (2018) à proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers (2005).

De acordo com De la Cadena (2010), a noção de política moderna, a noção hegemônica da política, construiu “Outros” que só poderiam tomar parte na política ao deixarem de ser quem são. Nessa construção da política hegemônica, política, raça e Estado funcionavam de modo bastante parecido: criando ameaças e inimigos e opondo natureza e humanidade. Nas palavras da autora:

Uma noção hegemônica de política construída sub-repticiamente sobre o antagonismo entre natureza e humanidade tornou legítima ou ocultada a guerra entre o mundo dos colonizadores modernos e o dos colonizados – e, em nenhum dos casos, permitiu a política entre eles. Ver-se como inimigos refugiados, ver a potência de uma relacionalidade antagônica, uma luta legítima por um projeto hegemônico: tudo isso foi sufocado. Ao invés disso, abriu-se caminho para uma biopolítica da benevolência centro-periferia, da inelutável inclusão na civilização via progresso. Isso produziu um regime de visibilidade (Rancière, 1999) que impediu aos que não contam que aparecessem como tais; a negação de sua diferença (equivalente à exclusão da possibilidade de equidade) traduziu-se em inclusão classificatória na humanidade ocidental: uma oferta que “os inferiores” não poderiam recusar. Objeto de políticas de melhorias, somente por meio de processos de transformação (como, por exemplo, por meio dos quais eles deveriam negar as relações sociais estabelecidas com plantas, rios ou montanhas) é que “os nativos” ganham acesso ativo e legítimo à política. Antes disso, são ameaças (mas não exatamente inimigos), das quais a sociedade, para viver uma vida sadia, precisa se defender (cf. Foucault). O campo da política tinha uma proximidade discursiva com a ciência da raça, e o Estado não podia funcionar bem sem se envolver no racismo (Foucault, 2003: 255). Ainda que a ideia de raça seja constantemente desnaturalizada, tanto teórica quanto historicamente, desde a Segunda Guerra Mundial, a discriminação entre quem pode ser considerado inimigo e quem não pode segue legítima. Desfazer essa discriminação requer desfazer a ideia do político

e da política como os conhecemos – uma tarefa que exige mais do que receber de braços abertos para a política, sob a pecha do mais radical multiculturalismo, aqueles que foram outrora removidos por meio de políticas racistas. Sugiro que denunciar o racismo – e desfazê-lo – é enfrentar a inferioridade em questão, mas não é enfrentar as raízes epistêmicas do antagonismo entre os autorizados a dominar e os destinados a serem dominados. É preciso abordar a manobra epistêmica que organizou a decisão política sobre o que poderia ser trazido para a política e o que pertencia a uma esfera diferente de gestão. Se o silêncio sobre a exclusão antagônica dos “nativos” estava embutido na política, a eliminação da “Natureza” da mesma esfera completava tal hegemonia. (De la Cadena, 2010: 345, tradução minha²)

O regime de visibilidade de que fala De la Cadena, inspirada em Jacques Rancière, vem conjugado, no campo de pesquisa desta tese, com a produção da ficção de invisibilidade. Assim, sob o regime de visibilidade, “os que não contam” não aparecem como tais; aparecem como aqueles que contam, sim: que contam com ausências as quais é preciso resolver. Aparecem, assim, sob o enquadramento dos pobres, daqueles que poderão ser incluídos no progresso, da ajuda humanitária por meio de melhorias, da “benevolência centro-periferia”. A produção da ficção da invisibilidade retroalimenta o regime de visibilidade: cria as grandes narrativas segundo as quais os corpos negros são expulsos do centro da cidade, a casa negra é reduzida à destruição, os espaços negros e a vida negra são afirmados como ausentes e

² No original: “The discrimination that enabled race (and racism). A hegemonic notion of the political built on the silenced antagonism between nature and humanity either legitimized or occluded the war between the world of modern colonizers and those of the colonized—and in neither case allowed for politics between them. Their view as enemies displaced, the potential of an adversarial relationship, a rightful struggle for a hegemonic project, between them was stifled. It gave way to a center-periphery biopolitics of benevolent and inevitable inclusion in progress and civilization. This produced a regime of visibility (Rancière 1999) that prevented the uncouneted to appear as such; the denial of their difference (amounting to their exclusion from the possibility of equality) translated into ranked inclusion in Western humanity: an offer that “the inferior” could not refuse. The object of policies of improvement, only through a process of transformation (e.g., through which they should deny the social relations they held with plants, rivers, or mountains) could “the naturals” gain active and legitimate access to politics. Until then, they were a threat (but not quite an enemy) from which society, if it wanted to live a healthy life, had to be defended (cf. Foucault). The political field was in discursive proximity with the science of race and the state could scarcely function without becoming involved in racism (Foucault 2003: 255). Although race has gone through constant theoretical and historical denaturalization since World War II, the discrimination between who can be considered enemies and who are not worthy of such status, and between those who can govern and those who cannot, continues to be legitimate. Undoing this discrimination requires undoing the political and politics as we know it—a task that requires more than the most radical multiculturalism welcoming to politics those previously evicted by racist politics. I would like to suggest that denouncing racism—even undoing it—may address the inferiority in question, but it does not address the epistemic roots of the antagonism between those entitled to rule and those destined to be ruled. What needs to be addressed is the epistemic maneuver that organized the political deciding what could be brought into politics and what belonged to a different managerial sphere. If embedded in the political was the silence about the antagonistic exclusion of “naturals,” the elimination of “Nature” from the same sphere completed the hegemony.”

invisíveis na cidade. Essa é a atualização, no campo dos estudos urbanos paulistas, da manobra epistêmica de que fala De la Cadena: a branquidade se produzindo como natural e universal e, ao mesmo tempo, produzindo a cisão entre natureza e humanidade, equacionando a última com a civilidade e a primeira com a casa negra, como veremos – sob quilombo e cortiço e a qualificando como precária, promíscua, suja, vetor de doença; e, portanto, alvo de urbanização, isto é, tornar-se branca.

Esse tornar-se branca, no entanto, é fe(i)tiche moderno, e aqui uso a expressão de Bruno Latour (2002), que caracteriza o fato moderno que se mostra como antifetichista – e que seria, portanto, desprovido de encantamento e dotado de história – sob a fantasmagoria do fetiche. Latour desvela o mecanismo de funcionamento dos modernos, que criam fetiches que não cessam de fazer a si mesmos como fatos, isto é, como criação oriunda da classificação moderna, num mecanismo que retroalimenta a cisão entre natureza e humanidade. Essa retroalimentação é, para os entendimentos desta tese, um dos modos de funcionamento da branquidade enquanto modo de produção de conhecimento. Ela se vincula, por sua vez, como veremos ao longo da tese, à produção de corpos incolores e discretos; casas discretas e herméticas; ruínas (destruição da casa negra) e invisibilidades (produção da invisibilidade da vida negra).

Conjugada com a crítica da branquidade e da simbiose entre produção acadêmica e conhecimento estatal, trago, também, o reconhecimento de uma noção de espaço afrofuturista, vinculada a um modo de produção de conhecimento que a fala de Marielle prefigura: uma noção de espaço que disputa o modo de produção de conhecimento da branquidade; uma noção de espaço não-achatado, que coaduna a escravidão e o afrofuturismo como tempo-espaço coetâneos; um modo de produção de conhecimento anti-colonial, que não reduz a vida negra ao sofrimento.

Trago, por fim, relatos sobre as mediações que as pessoas que lutam por moradia fazem com a necropolítica estatal, por meio de disputas cosmopolíticas e brincadeiras com as produções de (i)legibilidade no expediente estatal. Antônio Bispo dos Santos (2018), ativista quilombola, conta como a produção de legibilidade torna as pessoas coisas que não são:

Na década de 1940 houve uma grande campanha de regularização das terras pela escrita. Isso ocorreu no Piauí e também no resto do Brasil. A lei dizia que as pessoas que ocupavam a terra seriam chamadas de posseiros. Essa lei colocou um nome, coisificou essas pessoas. Não éramos posseiros, éramos pessoas... O que isso significou para nós?

A partir do momento em que a lei diz que somos posseiros, ela está cumprindo um papel importante para o colonialismo. 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. Então, ao nos chamar de posseiros, nos colocaram em uma situação de dominação, obrigando-nos a cumprir os contratos que a nomeação de posseiros nos impunha (Santos, 2018).

Esse trecho de Antônio Bispo também denuncia esta tese como enredada na economia política branca de produção de conhecimento: muitas das pessoas com quem faço pesquisa junto, meus comparsas³ de pesquisa, aqui aparecem sem sobrenome, como tem sido a prática colonialista da antropologia. Os sobrenomes têm sido atribuídos a quem faz pesquisa dentro da universidade; não só essas pessoas têm sobrenome, como são citadas por seus sobrenomes. Quem não está no circuito da Universidade, é citado apenas com o primeiro nome.

Bispo segue:

O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. Quando o Estado veio para demarcar as terras, meu avô se recusou, dizendo: “Como vamos demarcar uma coisa que já é nossa?”. Assim, os brancos chegaram, compraram as terras e nós perdemos o direito sobre elas. Mesmo os mais velhos que, naquela época, haviam demarcado as suas terras, ao morrerem as perderam porque os seus herdeiros não fizeram inventários (Santos, 2018).

Antônio Bispo dos Santos foi escolhido pelo seu povo para se tornar tradutor do mundo colonialista, foi colocado na escola para traduzir para seu povo quilombola os contratos que foram forçados a assumir. Não por acaso, ele é conhecido como liderança quilombola como Nêgo Bispo e, na academia, por sua vez, citado como Santos, seu último

³ Como ficará claro à leitora ao longo da leitura, esta tese se engaja combativamente com a antropologia, na medida em que critica seu arcabouço conceitual fundacional. Engaja-se combativamente também com a economia política da urbanização e a produção consolidada dos estudos urbanos paulistas. Esses engajamentos se dão a partir da etnografia, isto é, de uma disputa do que seja o próprio método da antropologia. Nesse sentido, esta tese promove uma equivocação controlada da etnografia. As pessoas com quem fiz pesquisa engajam-se combativamente com as definições para escrutínio (presente no arcabouço conceitual da antropologia colonial) e com a branquidade (presente na economia política da urbanização). Produzem suas próprias etnografias, e nelas também promovem equivocações controladas, como o uso da categoria trabalhador. Por isso, às pessoas com quem fiz pesquisa denomino minhas comparsas de pesquisa.

sobrenome. Ainda no mesmo texto supracitado, ele conclui: “Discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa” (Santos, 2018). São essas armas do inimigo adotadas e utilizadas para confundir o inimigo, cuidar de si e produzir mediações entre a distopia da política habitacional e o afrofuturismo que também busco investigar.

As transtopias afrofuturistas e as brincadeiras com a produção de (i)legibilidade emergem a partir do reconhecimento da falácia da política moderna, do desafio aos epistemicídios, da insistência dos que não contam, de uma noção específica de teoria etnográfica.

nota metodológica: teoria etnográfica

Haverá um elemento comum que defina a antropologia enquanto prática disciplinar? Assumindo que sim, essa pergunta pode ser respondida a partir de diferentes enquadramentos; dentre alguns possíveis, pode-se afirmar que o elemento comum seja a etnografia enquanto método; o reconhecimento e o elogio da diferença, substanciados no conceito de alteridade; ou a reflexividade própria do trabalho antropológico. Todos esses elementos, no entanto, remontam a um ponto específico: a história fundacional da disciplina, cujo herói fundador, ou mítico, é Bronislaw Malinowski (Durham, 1978).

Consideremos as três dimensões: etnografia, alteridade e reflexividade. No que diz respeito à primeira, a obra de Malinowski *Argonautas do Pacífico Ocidental* ([1922] 1984) é amplamente vista pela comunidade antropológica como proclamadora da etnografia enquanto método fundamental da disciplina. O autor polonês definiu o trabalho do antropólogo como *etnográfico* por excelência, cujo valor científico residiria na distinção entre resultados da observação direta e assunções nativas, por um lado, e inferências do pesquisador, por outro. A empreitada buscava pesquisar tanto ação como representação, estudar o que os *nativos*⁴ faziam e o que diziam que faziam, por meio da observação participante, que exigia, fundamentalmente, um deslocamento geográfico e um engajamento no mundo do Outro que

⁴ É possível fazer uma genealogia da antropologia por meio dos termos empregados para se descrever os grupos pesquisados: de selvagem (veja Morgan, [1877] 2005; Stocking Jr., 1983) a nativo (veja Malinowski, [1922] 1984) e, depois, informante (veja Evans-Pritchard, [1940] 2005). Nesse sentido, a proposta de Antonádia Borges (2009) de denominar as pessoas com quem faz pesquisa de seus anfitriões, numa proposta de etnografia popular, insere-se como uma quebra paradigmática da relação entre quem pesquisa e quem é pesquisado, recusando essa dicotomia na produção de conhecimento. Como mencionado na nota anterior, esta tese traz a contribuição da proposição do uso de comparsas.

se buscava investigar: o trabalho de campo. O etnógrafo deveria esforçar-se por perceber a atitude mental dos grupos pesquisados que se expressariam nas atividades cotidianas: “os imponderáveis da vida real. (...) Aprender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, *sua* visão de *seu* mundo” deveria ser o objetivo final da etnografia. (Malinowski, 1984: 29; 33).

A alteridade enquanto conceito fundacional também remonta a Malinowski e aos primórdios da disciplina, quando o Outro era, no entanto e necessariamente, exótico e geograficamente distante, como fica coroadado já no célebre trecho:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. (Malinowski, 1978: 19)

A reflexividade, por sua vez, enquanto autocrítica de si e de seu mundo e crítica do (próprio) trabalho antropológico, remonta a escritos hoje reconhecidos como com cunho antropológico, anteriores mesmos à constituição da disciplina enquanto campo científico. O filósofo Michel de Montaigne, em seu ensaio “Dos Canibais”, escrito no século XVI, inverte julgamentos, des-exotiza e atribui humanidade aos chamados nativos – os bárbaros dessa história não seriam “eles”, mas, sim, “nós”:

(...) [P]odemos muito bem chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie. A guerra deles é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto possa permitir essa doença humana; não tem outro fundamento entre eles além da busca da virtude. Não estão em luta pela conquista de novas terras, pois ainda desfrutam dessa fertilidade natural que os abastece, sem trabalho e sem pena, de todas as coisas necessárias, em tal abundância que não têm motivo para aumentar seus limites. (Montaigne, 2010: 151)

Por outro lado, em texto recente, Francis Nyamnjoh (2012: 68s), antropólogo camaronês, aponta como a reflexividade, na antropologia, embora seja frequentemente evocada, é pouco considerada enquanto processo; o autor diagnostica que a etnografia é entendida muito mais como monólogo, solilóquio ou ventriloquismo do que como diálogo.

Esta tese reivindica uma noção heterodoxa de etnografia, combinada com o objetivo intelectual de apresentar ao público brasileiro as ideias de Archie Mafeje. A heterodoxia da etnografia aqui almejada diz respeito, principalmente, à recusa da alteridade como seu elemento basilar e ao trabalho de campo como momento discreto no espaço e no tempo. Ao mesmo tempo, uma etnografia que reivindica o engajamento com a literatura, priorizando desafiar os conceitos eurocêntricos consolidados e as grandes narrativas que a eles subjazem, com ênfase no campo dos estudos urbanos sobre São Paulo. A isso tudo, a esse modo de fazer etnografia, chamo, à maneira de Mafeje, teoria etnográfica. Inspirada na produção do autor sul-africano, assim apresentamos sua ideia de teoria etnográfica:

A teoria etnográfica, como a define Mafeje, tem implicações universais e revolucionárias não porque reitere uma humanidade comum ou um mundo comum, passível de ser conhecido com os instrumentos precisos da ciência. Pelo contrário, sua importância reside justamente no desafio que coloca aos termos políticos das práticas científicas, ou seja, à ordem do mundo definida por conceitos eurocêntricos. (Borges et al, 2015: 355)

a) archie mafeje e interlocução autêntica

Archie Mafeje foi um intelectual e ativista que nasceu e morreu no lugar que hoje conhecemos como África do Sul (1937-2007). Já fizemos um esforço inicial de apresentar suas ideias à leitora brasileira (Borges et al, 2015), e esse texto inicial, já supracitado, será ainda bastante citado e referenciado ao longo desta tese. Uma das contribuições mais potentes de Mafeje é seu argumento de que toda noção de alteridade é calcada na ideologia do tribalismo: “não só na divisão entre o Eu e o Outro, mas no suposto de que este Outro é passível de escrutínio e passivo diante das investidas da produção de conhecimento acadêmica” (Borges et al, 2015: 348).

A crítica à noção de alteridade conduz Mafeje a desenvolver sua ideia de interlocução autêntica: o reconhecimento de que as pessoas com quem se faz pesquisa também produzem, a todo o tempo, suas próprias etnografias. É esse reconhecimento o fundamental para se

produzir teoria etnográfica, engajando-se com essas múltiplas etnografias não-disciplinares. Daí, é possível depreender dois desdobramentos. Primeiro, que essa constante produção desestabiliza a perenidade de quaisquer categorias analíticas produzidas por pesquisadores acadêmicos, uma vez que as vidas dessas pessoas não se reduzem ao problema de tese do pesquisador acadêmico.

A dinâmica da vida inviabiliza, para Mafeje, a aposta no caráter perene de categorias analíticas produzidas por investigadores, uma vez que todas as pessoas produzem etnografias. Ao invés de apostar na noção de cultura como algo marcante e englobante de determinada formação social, Mafeje sustenta que existem produções constantes de etnografias, que dialogam entre si, se somam, se anulam, se alternam, se transformam, se englobam e assim sucessivamente. Tais etnografias produzidas pelas pessoas não são separadas em áreas específicas, o que leva Mafeje a defender a produção de pesquisas ‘não disciplinares’, não disciplinadas, mais do que ‘interdisciplinares’ (Mafeje, 2001: 42). (Borges et al, 2015: 360)

O segundo desdobramento que a conceituação de interlocução autêntica permite é o questionamento do que seja o método etnográfico. Se o trabalho etnográfico é o ponto-chave da antropologia, as concepções do que seja a etnografia variam. Mariza Peirano (2014), em *Etnografia não é método*, aponta que, em 2014, quase um século depois de Malinowski ter escrito sua monografia sobre os habitantes das ilhas Trobriand, a etnografia se tornou o método genérico da antropologia. A autora avalia que isso, por um lado, tem esvaziado a etnografia de significado e, por outro, ela tem sido condenada sob a acusação de ser pouco teórica. A autora rememora:

Em plena reunião da [Associação Brasileira de Antropologia] ABA, em 1961, Florestan Fernandes, sociólogo fundador, denunciou que a pesquisa de campo retardava o caminho da antropologia em direção ao *status* científico. Teoria e pesquisa empírica correspondiam a momentos distintos; a ciência seria alcançada pela abstração teórica, e a antropologia não passava de um empreendimento empírico. Como a excelência era avaliada por sua contribuição à teoria, a sociologia era mais sofisticada que a antropologia (Peirano, 2014: 380).

A “magia do etnógrafo”, como George Stocking Jr. (1983) qualifica o trabalho do antropólogo a partir de sua pesquisa sobre o exercício profissional de Malinowski, é

precisamente a passagem do trabalho de campo ao texto etnográfico, simulando a experiência para o leitor. Malinowski, por exemplo, nunca navegou numa canoa do *kula*, embora seu texto nos conduza a assumir que o tenha feito. A consolidação desse modelo de pesquisa de campo e escrita monográfica vincula-se a uma investida específica do estrutural-funcionalista dos anos 1920 e 1930 contra o evolucionismo social. Personificada no próprio Malinowski e em Radcliffe-Brown, essa investida reivindicava a antropologia como feita a partir do método nomotético, que se baseava em comparações para generalizações possíveis por meio da empiria. A crítica ao evolucionismo social partia da premissa de que, dada a ausência de documentos históricos sobre os povos estudados pelos antropólogos, seria impossível uma reconstrução histórica; restaria ao analista a integração teórica da vida, isto é, o estabelecimento de leis gerais da organização social a partir da observação e da comparação (Radcliffe-Brown, 1978).

A crítica reforçava, no entanto, a manutenção do procedimento de constituição do objeto do conhecimento antropológico por meio de operações de distanciamento. A partir dessa observação histórica, vê-se como a relação entre antropologia e trabalho de campo tornou-se naturalizada. Naturalizou-se, no campo da antropologia, algo que se erigiu como método a partir da reivindicação da antropologia como ciência nomotética.

Em contraposição ao método nomotético, em olhar retrospecto à história da antropologia, Tim Ingold (2008), em *Anthropology is not Ethnography*, identifica a proposta da disciplina como orientada pelo método ideográfico. Este, por sua vez, de inspiração histórica, teria como primeiro defensor Alfred Kroeber, e almejava o conhecimento do geral por meio do registro do passado e do presente de um particular pelo antropólogo: a integração descritiva da vida. Essa proposta pressupunha um mundo contínuo e histórico; ao analista só caberia decompor o mundo da experiência imediata, descrevendo-o.

Esse debate que Ingold (2008) sumariza e que nos revela concepções e modos de relacionar o universal e o particular na antropologia está presente nas preocupações de Mafeje. Preocupado com a relação entre especificidades históricas e produção analítica universalizante, Mafeje (1991) busca a interlocução autêntica como a prova dos nove para a garantia de confiança e sensibilidade às ferramentas analíticas. Em seu livro *The theory and ethnography of African social formations – The case of the interlacustrine kingdoms*, Mafeje (1991) contrasta os trabalhos etnográficos sobre a área dos reinos interlacustres no continente africano com o material de arquivo por ele pesquisado, isto é, as etnografias feitas por

africanos, destacando a importância da vida local para se tentar fazer teoria *com* e não teoria *a despeito de*. Peço licença à leitora para uma longa citação do já supracitado texto de autoria coletiva que registra o movimento do trabalho intelectual de Mafeje no livro em questão, fundamental para o argumento desta Introdução:

Mafeje constrói uma percepção etnográfica divergente daquela proposta por seus antecessores ao afirmar que as relações que prevalecem na região, diferentemente do que fora dito até então, não estariam baseadas em pertencimentos tribais, mas, sim em regimes plásticos de *status*. Ele constrói uma teoria a respeito das relações com a terra inspirado na teoria corrente entre aquelas formações sociais de que não há possibilidade de humanidade separada da terra, mesmo em casos em que não exista o conceito de propriedade privada da terra. O que há de se fazer é investigar as conceituações para tais relações, no caso, a ideia de posse de propriedade da terra. Podemos ver na obra como Mafeje se mostra um marxista crítico do próprio marxismo, combatendo a esterilidade da imposição exógena de conceitos:

Ao fazer uso de um método discursivo, eu me permiti ser guiado pelas próprias etnografias africanas. Ao tentar decodificá-las, todos os conceitos preexistentes tornaram-se suspeitos e foram submetidos a revisões. No processo, certas assunções epistemológicas – inclusive marxistas – deixaram de ser autoevidentes e se tornaram objeto de trabalho intelectual [...] (Mafeje, 1991: 3).

Em seu engajamento com Samir Amin, Mafeje chama a atenção para o erro em se considerar que as propriedades do que se convencionou denominar “modo asiático de produção” sejam propriedades comunais extensíveis a todos os contextos não europeus. Para Mafeje, a ausência de relações de posse e de propriedade reconhecíveis nos termos próprios de um modelo de inspiração marxista é o que torna as teorias europeias ineficazes para a compreensão das sociedades por ele estudadas. A despeito de tal inadequação, essas teorias não deixaram de ser indevidamente aplicadas, gerando distorções sobre o conhecimento com implicações políticas nada negligenciáveis nos contextos pós-coloniais. O pensamento europeu parecia não conseguir se desvencilhar de noções de “classe” e “propriedade”, e mesmo a ideia de uma “propriedade comunal”, segundo Mafeje, seria tributária dessa obsessão com “propriedade” (Mafeje, 1991: 108-109).

Se não havia propriedade de terra nos reinos interlacustres, tampouco poderia haver confisco da terra. Os agricultores e pastores, isto é, os produtores diretos, não eram expropriados e

estavam sujeitos a um controle político não como arrendatários – já que a noção de propriedade não estava presente –, mas, sim, como sujeitos. Ele afirma:

No nosso ponto de vista, é um equívoco grave falar de terra como propriedade em qualquer sentido da palavra nas formações sociais comunais africanas do sul do Saara (Mafeje, 1991: 97).

E reafirma:

Em Ruanda, como em outros reinos pastoris da região, não havia propriedade de terra, mas, sim, controle político sobre ela (Mafeje, 1991: 61).

Segundo Mafeje, para os habitantes dos reinos interlacustres não havia a noção de pessoa separada da terra; não havia humanidade separada da terra.

Mafeje diz ser questionável a abordagem que sustenta a agricultura e o pastoreio como atividades integradas a um mesmo modo de produção para satisfazer as necessidades da aristocracia pastoril (Mafeje, 1991: 75). Ele dissocia a suposta colaboração produtiva entre pastores e agricultores, optando por reconhecer cada qual como a expressão de diferentes modos de existência e não de diferentes modos de produção, especialmente porque tais modos de existência eram intercambiáveis e coexistentes em alguns dos reinos interlacustres. A aposta de Mafeje reconhece, portanto, a existência simultânea de combinações de diversos modos de produção no caso dos reinos interlacustres:

É nossa alegação que, enquanto os pastoris e os cultivadores representam diferentes modos de existência, isso não necessariamente significa diferentes modos de produção. Nosso caso justifica-se por dois fatores: o intercâmbio dos dois modos de existência de acordo com circunstâncias individuais, e uma combinação dos dois sob as mesmas mãos em alguns reinos. Assim, a conclusão inevitável é que nem o pastoreio nem a agricultura são um modo de produção, mas, sim, ambos são responsáveis por mais de um modo de produção, como, por exemplo, o modo de produção asiático e o linhageiro, como nos reinos interlacustres (Mafeje, 1991: 126-127).

Desse modo, figura que pastores e agricultores, ou seja, grupos de pessoas cuja existência material é calcada em atividades distintas, não são necessariamente tão diferentes entre si,

porquanto as instâncias de poder em que atuam são bastante símile. Quando Mafeje atenta para o que chama de instâncias econômicas e de poder, ele desafia o esquematismo dos modelos analíticos de inspiração marxista, ao sugerir que atividades econômicas tidas como estritamente distintas (por exemplo, as de pastores e agricultores) não necessariamente implicam regimes de *status* respectivamente diferenciados.

A ausência de qualquer relação reconhecível como relação de posse de propriedade de terra nas sociedades tradicionais africanas é, provavelmente, o ponto mais difícil de ser assimilado pelas teorias europeias clássicas – tanto marxistas como não marxistas. Isso conduziu a um grande número de enganos e distorções reais, para se explicar fenômenos sociais como se fossem os mesmos, em qualquer lugar do mundo. Na Europa, especialmente, eles tomaram a forma de classe e propriedade. Com relação ao último, é fácil demonstrar como, em seu sentido jurídico, ele é inaplicável às formações sociais sob análise. O que Mafeje tenta contestar é a noção mesma de aplicabilidade de conceitos. Como vimos no caso das sociedades interlacustres, os direitos de uso derivados da pertença à comunidade eram o princípio essencial, o que não direcionaria o fardo da posse, como frequentemente se supõe, à comunidade. Ficava a cargo do pesquisador, a tarefa de fabricar melhores termos para lidar com o inaudito.

Essas observações são de grande relevância para a compreensão da proposta metodológica e epistemológica do autor: permitir-se ser guiado pelas próprias etnografias africanas e colocar em suspensão conceitos preexistentes – além de revisá-los – é procedimento recorrente em seus trabalhos. Pois, como explicita em *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self definition* (2001), o uso de epistemologias específicas e fechadas nas pesquisas não só não dá conta da realidade social, como nos força a estabelecer uma relação de conhecimento submetida a essa realidade enquanto pressuposto a ser desvendado, cuja verdade deve ser alcançada em última instância.

(...)

Ao nos debruçarmos sobre as múltiplas e dinâmicas etnografias que as pessoas tecem, adensamos nossas análises e aumentamos nossa capacidade de compreensão de mais possibilidades de vida. (...)

(...)

Uma das propostas da monografia sobre os reinos interlacustres é justamente mostrar como a não articulação entre história local e universal acabou por gerar uma série de enganos em outras obras sobre o continente africano. A separação entre sujeito e objeto própria ao realizador da ciência moderna não somente reifica o Outro como coisa cognoscível, mas supõe que este Outro também se coloca numa relação de conhecimento com seu mundo similar à do cientista, ou seja, que o Outro no seu mundo é também sujeito de conhecimento cindido do que conhece. Para Mafeje, a mera observação atenta às línguas vernáculas teria nos prevenido da aposta equivocada em uma linguagem universal das ciências sociais, que mais esconde do que revela ao se furtar a investigar questões que intrigam nossos interlocutores, sem lhes impor nossas agendas.

“Decodificar” [os vernáculos] normalmente significa uma tradução perita de uma linguagem obscura em uma mais inteligível. Assim, ao insistir na compreensão dos vernáculos, não estamos propondo descartar a linguagem mais geral das ciências sociais. Nossa única demanda é que ela seja informada pela expertise local e, então, dotada de maior validade e objetividade. Do ponto de vista da teoria social, isso envolve um processo de peneiramento, descarte e reformulação (Mafeje, 1991: 9-10).

E mais adiante, ao explicitar a necessidade de comunicação entre história universal e história local e criticar, uma vez mais, a produção de conhecimento via analogias, Mafeje propõe a superação da cisão entre universal e vernacular, por meio do interlocutor autêntico:

A insistência na especificidade histórica não é uma recusa em ser analiticamente universal. É um modo de garantir confiança e sensibilidade às ferramentas analíticas, tanto quanto estabelecer um alcance de sua aplicabilidade. [...] Estudos comparativos entre regiões devem ser mais do que analogias. Eles devem ser informados pela história local. Se as questões levantadas são as mesmas, especializações regionais só podem ser recursos, observando que, como intelectuais, não podemos esperar comandar os vernáculos e as histórias de todas as pessoas do mundo. Estes podem ser decifrados somente por meio de interlocutores locais autênticos. Isso é convergente com lutas por liberação nacional ou regional, com o chamado à indigenização das ciências sociais e com a rejeição da homogeneização de toda a existência social sob o pretexto do “universalismo” (Mafeje, 1991: 7-8). (Borges et al. 2015: 358-362)

Mafeje identifica a replicabilidade irrefreada de conceitos como “linhagem”, “tribo”, “clã”; aos que eu adicionaria, a partir dos interesses desta tese, Estado, política, lugar, casa, corpo. Esses conceitos vindos de fora, exógenos, são signatários do que foi se consolidando enquanto antropologia dominante, com sua orientação eurocêntrica, ocidental, moderna, causal, laudatória da economia política da industrialização e da urbanização. Mafeje (1991) aponta o caráter estático destas categorias e sua a-historicidade, o que não faz jus aos movimentos da vida de qualquer formação social. Ele defende que olhemos para os processos e não para essas taxonomizações, que acabam fazendo com que percamos a complexidade das diversas formas de existência e seu potencial para a transformação da produção científica. Em suas palavras:

Penso que a primeira geração de etnógrafos europeus na África produziu monografias de muito alta qualidade, e a maioria delas tornou-se clássica. Como de esperado, elas se tornaram padrões, amparando-se em alguns conceitos fixos como “tribo”, “linhagem”, “clã” etc. Mas o que facilitou ainda mais o processo foi uma busca por categorias taxonômicas como estados “acéfalos” *versus* “centralizados”, sociedades “patrilineares” *versus* “matrilineares”, “de pastoreio” *versus* “de agricultura”, aquilo a que o famoso antropólogo britânico anti-estrutural-funcionalista, Edmund Leach, certa vez se referiu como “coleção de borboletas”. (Mafeje, 1991: prefácio, pág. 1 e 2, tradução minha⁵).

Mariza Peirano (2014), no já supracitado texto, defende o caráter constantemente reflexivo e transformador de si da antropologia. A autora aponta que um olhar retrospecto faz cair por terra a oposição teoria/empíria da antropologia praticada no século XXI, uma vez que nossa fonte teórica são as monografias dos antropólogos que escreveram antes de nós. Diz a antropóloga, em defesa da antropologia:

Exatamente porque os motivava a curiosidade de conhecer mais uma sociedade, mais um grupo desconhecido, os etnógrafos de um século atrás iam a campo com um projeto aberto, sempre dispostos a reconfigurar as questões originais e colocar outras, de forma criativa e

⁵ No original: “I believe that the first generation of European ethnographers in Africa produced very high quality monographs, most of which became classics in their own right. As would be expected, they got standardized, relying on certain fixed concepts such as “tribe”, “lineage”, “clan”, etc, etc. But what facilitated the process even more was a search for taxonomic categories such as “acephalous” vs “centralized” states, “patrilineal” vs “matrilineal” societies, “pastoralists” vs “agriculturalists”, etc., etc., which the famous anti-structuralist-functionalist british anthropologist, Edmund Leach, once contemptuously referred to as “butterfly collecting”.

ousada. Era o momento da exploração (no duplo sentido). Mas aprendemos, daquele momento em diante, que o "método etnográfico" implica a recusa a uma orientação definida previamente. O refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado. Ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual.

Todo antropólogo está, portanto, constantemente reinventando a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina. E isso desde sempre: de Malinowski encontrando o *kula* entre os trobriandeses; Evans-Pritchard, a bruxaria entre os azande; Florestan, revendo a guerra tupinambá nos arquivos. Antropólogos hoje, assim como nossos antecessores, sempre tivemos/temos que conceber novas maneiras de pesquisar - o que alguns gostam de nominar "novos métodos etnográficos". Métodos (etnográficos) podem e serão sempre novos, mas sua natureza, derivada de quem e do que se deseja examinar, é antiga. Somos todos inventores, inovadores. A antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual (Peirano, 2014: 381).

Nesse sentido, a atuação de Mafeje (1991) sobre o problema da posse de propriedade e as classificações dos reinos interlacustres vista à luz da conceituação de Peirano (2014) sobre a antropologia e a etnografia nos sugere que Mafeje agiu exatamente como a antropologia o orientaria: se engajando com seus anteriores e colocando os conceitos consolidados à prova. Uma antropologia diametralmente oposta à que Alba Zaluar reivindica ao afirmar que “temos que parar de falar que favela é solução” (Zaluar e Torres, 2009: 7). Uma antropologia que reconhece a produção de conhecimento de Marielle e de Divina como etnografias, confrontadas com a etnografia de Alba. É essa antropologia que esta tese também reivindica, que entende, portanto, tanto o engajamento com a produção acadêmica como pesquisa de campo, quanto o campo propriamente dito como interminável, pois as etnografias, isto é, o conhecimento, é incessantemente produzido por todos que se engajam nos processos de buscar conhecer qualquer coisa.

b) convocações e ontologia combativa

A cena da despedida de Divina é a primeira convocação, e prefigura as convocações que frequentemente apareceram a mim ao longo da pesquisa para esta tese: convocações para

me insurgir contra os epistemicídios e as narrativas totalizantes, lineares, as grandes narrativas. Convocações a desafiar definições reducionistas que desconsiderem que o seu sorriso e silêncio são modos de falar sobre o racismo e, portanto, de produzir conhecimento, provocativos aos modos brancos de falar. Modos de produzir conhecimento aos quais os ouvidos brancos se fazem frequentemente moucos. Aos quais os corpos brancos sorrimos amarelo. Uma definição de corpo que não contemple os modos de produção de conhecimento de Divina e das pessoas que povoam esta tese não faz jus às suas vidas – são definições, portanto, reducionistas, etnocêntricas, coloniais. Também minha relação com Divina que existe anteriormente à cena traz elementos que prefiguram essas convocações. Divina me chama de professora e pergunta quando as aulas da Escola Margarida serão retomadas.

A Escola Margarida Maria Alves nascera alguns anos antes, a partir de uma demanda de Nelson, liderança do Movimento de Moradia da Região Centro, morador da ocupação Mauá, que conduziu a escrita de minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013; 2016b; 2016c). O que eu fazia, durante a pesquisa do mestrado, era encontrar Nelson na Mauá e com ele sair da ocupação. É isso que, me parece, os movimentos, as lideranças, e as pessoas que lutam por moradia fazem: caminham pela cidade. Transitam pela cidade para trabalhar, para comprar comida, encontrar um amigo, ir a reuniões, ir a um samba. Ir a um samba como fez seu Severino. Conheci seu Severino na Mauá, em 2012, durante o campo do mestrado. Certo dia, comíamos uma feijoada próxima ao Viaduto Maria Paula, após termos acompanhado uma audiência pública, Nelson e eu, e ele me convidou para ir à zona norte no final de semana seguinte, "comer umas carnes e tomar umas cachaças e umas cervejas". Aceitei com alegria e fomos. Nos encontramos na Mauá às onze da manhã e pegamos um ônibus. Ele disse que iríamos até Santana, mas fomos até o Jaçanã. Eu imaginei que iríamos comer em uma das muitas casas do norte que há pela região, mas, quando percebi, estávamos indo para a casa de seu amigo Severino.

Seu Severino trabalha muito como alfaiate, não mora no centro, mora numa casinha no Jaçanã, com sua esposa e os quatro filhos, na beira de um córrego que mais parece um esgoto a céu aberto e que o preocupa – há rumores de que precisará sair de sua casa, “alegam que é área de preservação ambiental”. Mas qual córrego não parece um esgoto a céu aberto, se não há rio sem matéria orgânica? Um rio sem matéria orgânica, no entanto, é um rio morto. Onde é traçada a linha que separa o rio vivo do rio morto? Qual rio, portanto, não é um esgoto a céu aberto, isto é, não carrega esgoto humano, animal, industrial? O rio canalizado – e não por

não carregar esgoto; mas por fazê-lo onde a vista branca não alcança. Como argumentarei nos capítulos que seguem, a água é embranquecida por meio da técnica, como as canalizações dos rios.

Embora more longe, Seu Severino vai a todas as reuniões e atividades do movimento, conhece Nelson desde a época em que morava em outra ocupação, a Plínio Ramos. O churrasco em sua casa terminou tarde da noite numa mesa de bar, e lá ele coloca Nelson na parede, o questiona sobre porque ele, Seu Severino, ainda não conseguiu sua moradia. Para, ao final da conversa, dizer: “Mas estamos juntos, estou com você”.

Algumas semanas depois, também num sábado, Nelson organizaria uma roda de samba com feijoada na rua, em frente à ocupação Mauá, para angariar fundos para a creche que seu filho frequenta. Já tarde da noite, avisto chegando para a roda Seu Severino. Recordo o percurso de ônibus que fizéramos, Nelson e eu, duas semanas antes, e as duas horas que levamos para chegar até a casa de Seu Severino. Vou a seu encontro e ele me diz que Marisa não quis vir, quis ficar em casa com as crianças. Agora é Seu Severino quem me convoca a não reduzir sua vida a meu problema de tese.

Se fiz o trabalho de campo na ocupação Mauá ao longo de 2012 principalmente encontrando Nelson e com ele caminhando pela cidade; em 2015, já durante o doutorado, após alguns anos fora de São Paulo, voltei a ir à Mauá, mas para encontrar outras pessoas. Terceira convocação: tendo voltado a residir em São Paulo, caminhando com Nelson, ele diz que quer retomar a Escola Margarida Maria Alves, de alfabetização de jovens e adultos moradores das ocupações Mauá e Prestes Maia, e que gostaria que eu o ajudasse. Divina, Tereza, Nice, Albano, Sueli se tornaram educandas e eu, educadora. Comecei, então, a ir até a Mauá encontrá-las e com elas caminhar por toda a extensão da rua Mauá, atravessando a ponte que cruza a Avenida Prestes Maia, até a Vila dos Ingleses, na última quadra da Rua Mauá. Era lá, na Vila dos ingleses, que funcionava, à época, o SASP, Sindicato dos Arquitetos de São Paulo, que acolheu o funcionamento da Escola de maio a outubro de 2015.

Foi justamente numa aula em que os educadores tínhamos planejado falar da migração do campo para a cidade, da vida precária e das dificuldades presentes na vida de quem mudou para São Paulo que Divina nos convoca a recusar essa narrativa da precariedade, normativa e exteriormente definida pela ausência: ao nos contar sobre sua vida pregressa em Ribeirão Preto, nos deu uma longa aula sobre como plantar e colher algodão – quarta convocação.

O algodão, Divina nos ensinou, gosta de água abundante, mas tolera bem a seca.

Prefere os solos férteis e profundos, mas adapta-se a praticamente todo tipo de solo. Divina colhia as fibras manualmente e retirava as sementes, uma a uma. Suas mãos gostavam da textura do algodão. O algodão é a fibra que cresce ao redor das sementes de algumas espécies do gênero *Gossypium*, família Malvaceae. Algodão é uma palavra de origem árabe, o idioma oficial da República Árabe do Egito. Cheikh Anta Diop (1954) busca, em seu projeto político intelectual, argumentar como o Egito foi uma civilização negro-africana, disputando a história a partir da crítica ao paradigma da história europeia calcada na produção da branquidade dos corpos e das existências.

A crítica de Diop se conecta epistemologicamente ao afrofuturismo. Afrofuturismo é um termo cunhado por Mark Dery (1994) para caracterizar criações artísticas que exploram futuros possíveis para pessoas negras por meio da ficção especulativa. É por meio da ficção especulativa que se pode imaginar o mundo para além da miséria do presentismo, das definições pela ausência, do léxico da precariedade. Nesta tese, o afrofuturismo aparece como cosmopolítica, vinculada a uma noção de espaço anti-moderna, anti-cartesiana, aparentada com o quilombismo de Abdias do Nascimento (1980), vinculada também ao reconhecimento do negro como sujeito histórico, de acordo com Clóvis Moura (1983) e a uma noção de corpo não-discreto, como o corpo afropindorâmico de que trata Antônio Bispo dos Santos (2015), o corpo amefricano de que trata Lélia Gonzalez (1988).

Foi também uma das educandas da Escola, Isadora, numa noite de chuva muito forte, que me fez a quinta convocação ao lembrar que suas vidas não eram redutíveis a meu problema de tese ou a problemas de planejamento urbano. Naquela semana chovia muito, e ela demonstrou preocupação após falar ao telefone com alguém. Ao notar, perguntei o que acontecera, e ela me disse que sua casa havia inundado. De imediato, associei a inundação às fortes chuvas, à precariedade do prédio, e proferi o infeliz comentário em reação: “Ah, por causa da chuva?”, ao que ela replicou: “Não, porque eu esqueci a torneira da cozinha aberta”.

Não é muito diferente do que me fez Judite, na sexta convocação, quando eu caminhava pelas ruas da ocupação Douglas Rodrigues, em 2015, poucos dias após a ocupação ter sido notificada de uma liminar de reintegração de posse. Conforme eu caminhava, ela se aproximou do portão de sua casa e disse “Bom dia”, ao que eu respondi, “Bom dia, tudo bem?” e ela respondeu: “Ah, não muito, estou muito preocupada”. Eu respondi: “Ah, é, né, que situação difícil essa da reintegração de posse”, e ela respondeu, indo para os fundos da casa e voltando com uma caixa: “Ah, não, menina, não é essa minha preocupação, não, é que

ontem essa gatinha deu cria, e agora tenho todos esses filhotinhos e não sei o que fazer com eles, não posso ficar com eles, não.”

A partir do momento em que Judite, no portão, me mostra os filhotinhos de gato, e eu os reconheço como fundamento da sua preocupação, ela me escancara o epistemicídio, no sentido elaborado por Sueli Carneiro (2005), a ausência de interlocução autêntica, o caráter constantemente escrutinizante e reducionista de nossas pesquisas; quando Isadora desfaz meu raciocínio e ousa lembrar-me que suas preocupações e sua vida também estão sujeitas a fatalidades; quando Seu Severino aparece no samba depois de ter trabalhado o dia todo e enfrentado duas horas de ônibus; quando Divina nos ensina a plantar algodão: elas me convocam a me desfazer de uma lógica moderna-estatal da política e da antropologia que reduz as vidas de meus comparsas de pesquisa ao problema da insegurança da posse, da questão fundiária; enfim, ao meu problema de tese. Convocam-me a ser comparsas em outro modo de produção de conhecimento, aquele que Borges (2009) denomina de etnografia popular: “o modo de produção de conhecimento que busca fazer pesquisa junto/com as pessoas que nos recebem em campo, as quais compartilham conosco seu cotidiano de investigação constante” (Borges, 2009: 24). Nesta tese, as principais contribuições oriundas da etnografia popular são, além dos diagnósticos de branquidade (sobre os quais discuto nos capítulos primeiro e segundo, e que formam a primeira parte da tese), a noção afrofuturista de espaço, a transtopia afrofuturista (às quais me debruçarei no capítulo terceiro) e a cosmopolítica (à qual me debruçarei no capítulo quarto).

Tais convocações se vinculam, por fim, à terceira contribuição fundamental de Mafeje para esta tese – que se segue à crítica à alteridade e à sua proposta de interlocução autêntica –: seu conceito de ontologia combativa. A combatividade é a qualidade fundamental que diferencia a ontologização proposta por Mafeje (2008b) da ontologia performada pelos agentes coloniais. Recupero novamente nossa formulação:

Ao considerar que ‘os africanos’ passaram a existir por indicação e atribuição dos governos coloniais, a partir de uma taxonomia que simplesmente lhe negava qualquer tipo de agência, Mafeje propõe a negação da negação: negar que aos africanos seja negada a agência. Ele parte de uma ontologia atribuída pelo colonizador para ressignificá-la em ontologia combativa: um ser-no-mundo não acabado, uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas. (Borges et al, 2015: 363)

Trata-se, portanto, de uma dupla cruzada: metodológica e epistemológica, que busca um fazer antropológico etnográfico que tanto aposta na etnografia quanto recusa alguns princípios originários da própria antropologia, a saber, uma noção de alteridade calcada na cisão nós/outros e tributária de uma lógica de pensamento moderna, escrutinizante e que replica conceitos fixos e reificados. A recusa à replicabilidade de conceitos e à alteridade nos conduz ao reconhecimento da ontologia combativa; ao método para tanto, Mafeje denominou interlocução autêntica (cf. Nyoka, 2012). A interlocução autêntica é o caminho para ver a emergência da vida em combate que não se resume ao contra, mas que a esse acrescenta o além: uma vida para além da distopia da política habitacional, uma vida sob a transtopia afrofuturista, como veremos ao longo da tese. A interlocução autêntica, assim, é o método que permite reconhecer prefigurações, sonhos, afrofuturos, para além da dicotomia morte-resistência num léxico onde não há lugar para criação, criatividade, brincadeiras e dribles. A busca é por uma antropologia que faça jus, que esteja à altura das duas horas de ônibus enfrentadas por Seu Severino para comparecer com alegria ao samba. Uma antropologia que faça também jus ao córrego-esgoto a céu aberto.

estrutura dos capítulos

Esta tese foi construída a partir de minha pesquisa pregressa com movimentos de luta por moradia na cidade de São Paulo, desde 2008; de minha atuação como pesquisadora no Observatório de Remoções (2015-2017)⁶; e do contato com uma literatura pós-colonial e feminista, com ênfase no pensar sobre o racismo e a branquidade, à qual fui apresentada durante meu doutoramento na Universidade de Brasília e em minha temporada de doutorado sanduíche na Universidade da Cidade do Cabo, na África do Sul.

Nos capítulos que seguem, revisito a literatura consolidada sobre os estudos urbanos paulistas com o propósito de confrontá-la com o racismo que a ela subjaz, especialmente pela

⁶ Enquanto pesquisadora do Observatório de Remoções (OR), projeto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP), ao qual estive vinculada de 2015 a 2017, conheci e me envolvi especialmente com as ocupações Douglas Rodrigues, Honduras, Lord Hotel, Plínio Resiste!; mantive e aprofundi os vínculos com os movimentos de moradia da UMM e da FLM e também conheci a Rede Comunidade Espreada, formada por moradores removidos e sob ameaça de remoção de suas casas, na região da Água Espreada. Acompanhei reuniões com a Defensoria Pública, com a Secretaria de Habitação e com a COHAB, bem como assembleias e reuniões de moradores dessas ocupações. Produzi, com a equipe do OR, um mapeamento da ocupação Douglas Rodrigues e material audiovisual com a Rede Comunidades Espreada, com moradores da ocupação da rua Honduras e da Douglas Rodrigues. Os resultados dessa pesquisa podem ser consultados em Rolnik et al (2017).

ausência do léxico racial, uma vez que essa literatura se gesta numa matriz essencialmente classista e branca. Para além de revisitar essa literatura, apresento, no diálogo com outra literatura (com ênfase em uma literatura antropológica recente de estudos de parentesco) e a partir de minha pesquisa etnográfica, a proposição de uma noção de espaço afrofuturista, a partir de uma crítica do arcabouço teórico-epistemológico da economia política da urbanização.

Nos dois primeiros capítulos, que formam a primeira parte da tese, apresento o argumento de que as relações sociais são racializadas, vinculado a uma breve revisão historiográfica sobre São Paulo e sobre a política habitacional e sua orientação de estabilização da casa negra: em quilombo, cortiço, conjunto habitacional. Essa primeira parte dedica-se a examinar textos consolidados dos estudos urbanos, a fim de traçar o diagnóstico da branquidade na economia política da urbanização e na produção acadêmica, especialmente por meio da estabilização da casa negra e do corpo negro; e por meio da anti-negritude enquanto ideologia-cosmologia organizadora da experiência da branquidade.

O terceiro e quarto capítulos formam a segunda parte da tese, que parte do diagnóstico da parte I para dedicar-se a reconhecer a produção de conhecimento anti-colonial, numa espécie de formação de contra-arquivo colonial, em referência ao conceito de que trata Ann Stoler (2002) para pensar historicidades suprimidas. A parte II desta tese propõe a noção de espaço afrofuturista, a partir das contribuições tanto de pessoas com quem fiz pesquisa caminhando, conversando, passando tardes e noites bebendo e comendo; como de uma literatura anti-canônica, isto é, que tem buscado questionar os cânones interpretativos modernos e seus fe(i)tiches, como os vinculados à economia política da urbanização e sua compreensão colonial sobre o corpo e a terra. Esse questionamento tem se dado especialmente por meio do reconhecimento da anti-negritude enquanto epistemologia e ontologia: enquanto modo de produção do conhecimento e modo de estar-no-mundo dos produtores do cânone. No que diz respeito aos argumentos e organização da narrativa, para além da divisão entre duas partes, há uma correspondência pareada entre temas e assuntos de um capítulo que são revistos, atualizados, ampliados ou confrontados em outro; essa correspondência se dá entre o capítulo primeiro e o terceiro, especialmente no que diz respeito à discussão sobre raça e corpo; e entre o segundo e o quarto, especialmente no que diz respeito às lógicas estatais e às brincadeiras cosmopolíticas.

No primeiro capítulo, apresento a crítica da branquidade na economia política da urbanização, que se expressa na produção de trabalhadores incolores e na deformação do corpo negro escravizado. Apresento os conceitos de necropolítica, branquidade do Estado e banimento racial. Proponho, a partir do confronto entre o trabalho negro e o trabalhador branco, o diagnóstico da equivocação controlada de trabalhador e da produção do trabalhador assalariado enquanto fe(i)tiche, isto é, produção de fetiche que faz a si mesmo como fato moderno, à maneira de Latour (2002). Esta tese entende a racialização, ou a racialidade, numa chave muito próxima à da anti-negritude, portanto entende que sofre preconceito de raça quem não é branco fe(i)tiche. Esse entendimento permite interseccionalizar duas dimensões: a racial e a de classe, ou a cor fundida com o capital. Permite entender, assim, que sofre preconceito de raça também quem não se torna, sob os olhos da branquidade, trabalhador assalariado fe(i)tiche: todos os corpos desprezíveis sob o olhar da branquitude-capital.

No segundo capítulo, apresento, a partir da discussão sobre quilombos e cortiços e sua contiguidade por meio da necropolítica, a ideia de casa negra. Argumento como a casa negra numa São Paulo cidade negra tem sido constantemente estabilizada na produção acadêmica branca – em senzala, quilombo, cortiço, ocupação e favela, ao a) serem definidas pelas negativas e ausências e b) esquadrinhá-las e escrutinizá-las segundo uma rotina semelhante a uma rotina de Estado. Advogo, portanto, a favor de uma inversão na narrativa: ao invés de falarmos em territórios negros, fazer jus ao trabalho na cidade – reconhecendo-o como negro – e falar em uma São Paulo cidade negra com seus enclaves-parentes brancos que a todo tempo reivindicam para si a feitura da cidade. Apresento a nomeação, a remoção e o reassentamento (sob a forma de conjunto habitacional) como modos de estabilização da casa negra, que, não obstante, sempre escapa às investidas estabilizadoras.

O terceiro capítulo se inicia com uma breve revisão da antropologia urbana vinculada à matriz analítica da “politização do cotidiano” e aponta a branquidade dessa produção. Em insurgência a ela e conjugada com a proposta epistemológica do afrofuturismo, apresento a contribuição sobre a noção afrofuturista de espaço, a partir de uma caminhada com Nelson durante minha pesquisa de campo do mestrado, em 2012. Argumento como uma noção de praxis espacial negra (cf. Alves, 2014), que denomino afrofuturista, engendra uma noção específica de tempo: anti-cartesiano, anti-moderno, não-cronológico. Trata-se do tempo da coetaneidade dos tempos, conforme a proposição de Johannes Fabian (2002), do tempo da trans-história, que contém em si a dobra escravidão-afrofuturismo. A transtopia afrofuturista é

uma maneira de unir tempo e espaço que combina o reconhecimento da colonialidade e o do quilombismo, isto é, a violência colonial do passado como existente para além do tempo cronológico e uma recusa em reduzir a história a tais elementos. A transtopia afrofuturista opõe-se à distopia presentista, isto é, à proclamação do presente como atualidade definitiva chancelada pelo monopólio branco sobre o tempo. Essa noção de tempo-espaço se coaduna com uma compreensão anti-moderna de corpo, também enquanto reação ao escravo tornado não-humano nos regimes de *plantation*; daí a refeitura epistemológica da ontologia do corpo negro como afropindorâmico ou amefricano, seguindo as contribuições, respectivamente, de Antônio Bispo dos Santos (2015) e Lélia González (1988).

Como se safar do perigo da homogeneização, da morte, da necropolítica, do embranquecimento? Ainda no capítulo terceiro, apresento alguns modos: a produção de relacionais para fazer a casa negra, produzindo também o Estado como *kin*, numa relação permanente de amizade na ameaça. Inspirada nos estudos de parentesco, a ideia de produzir o Estado como *kin* permite ler tais produções de relacionais como dotadas de reciprocidade e, portanto, opostas às relações da moral humanitária – ou, para usar os termos supracitados de De la Cadena (2010), da “biopolítica da benevolência centro-periferia” – que, por definição, prescinde de reciprocidade.

Esse é o gancho para o quarto capítulo, no qual me dedico a apresentar as mediações que as pessoas que lutam por um lugar para morar fazem ao se relacionar com a necropolítica estatal (ou as práticas de branquidade do Estado), ou as disputas cosmopolíticas. Uma delas é o cuidado de si contra o auto-ódio da pessoa negra, especialmente as que se encontram no “duplo”, como as que precisam, a todo o tempo, relacionar-se com a política estatal. Apresento também as brincadeiras com a produção de (i)legibilidade do e perante o Estado, a partir de um conflito ocorrido na ocupação Douglas Rodrigues entre os moradores e os pesquisadores do Observatório de Remoções.

Na conclusão, retomo as ideias principais de cada capítulo e encerro com algumas considerações sumarizando as teorias etnográficas desenvolvidas ao longo da tese: os modos de funcionamento da branquidade como produção de conhecimento; a do Estado como *kin* e a amizade na ameaça; a do espaço afrofuturista e a dobra escravidão-afrofuturismo; e a das disputas cosmopolíticas e brincadeiras com as (i)legibilidades.

Por fim, notas de forma: Primeiro, se o argumento da tese se faz ao longo do texto, as notas de rodapé não são menos importantes; tampouco o são as citações, que por vezes

adquiriram extensões que podem não ser tão confortáveis para a leitora. Segundo, acompanha esta tese um caderno de mapas, elaborado com a intenção de tornar a leitura mais confortável; não há menção ao longo do texto para quando os mapas devem ser consultados, isso fica a critério da leitora; há um índice onomástico na abertura do caderno de mapas, com a relação dos lugares mapeados e indicação dos mapas em que se encontram. Terceiro, não há, além dos mapas, imagens na tese para além desta que encerra a introdução; essa escolha foi feita para não correr o risco de resvalar no que a tese rechaça: voyeurismos de classe, exotizações, reducionismos e espetacularizações de vidas. Isso não quer dizer, evidentemente, que qualquer ensaio fotográfico resvalaria nisso; mas, sim, apenas atestar minha pouca acuidade fotográfica para um ensaio que fizesse jus à interlocução autêntica⁷. Quarto, não escolhi anonimizar minhas comparsas de pesquisa, em parte porque parte delas são figuras já bastante conhecidas no mundo da luta por moradia, e insistem em publicizar seus nomes, imagens e histórias, como muitas das pessoas que povoam esta tese inclusive já fizeram em material de texto e audiovisual do OR; em parte porque – e, como já mencionei acima, isso revela os limites da economia política da produção de conhecimento na qual também estou imbricada – de muitas delas sei apenas o primeiro nome, e é por isso também que as cito assim, enquanto cito, como é de praxe, as pessoas que produzem conhecimento na academia por seus sobrenomes e anos de publicação.

Toda a responsabilidade acerca do que se está escrito nesta tese é minha. Escrevi o que vi e ouvi e, ainda que atribua falas a minhas comparsas de pesquisa, elas também correspondem aos registros do que ouvi – o que pode não ser necessariamente o que as pessoas disseram. Por isso, as pessoas aqui mencionadas não devem ser implicadas por quaisquer reações que possam advir destes escritos.

⁷ Uma feliz coincidência: nos últimos dias de escrita desta tese, tive o privilégio de ouvir a liderança Ailton Krenak comentar o trabalho de Claudia Andujar, num evento organizado pelo Instituto Moreira Salles, em sua unidade na Avenida Paulista, em São Paulo. O comentário ocorreu em meio à exposição da artista, e pude ouvi-lo e ver a biografia e a poesia dela e dos yanomami nas fotos, como disse Ailton. Claudia é cada vez mais yanomami, ele também disse, e que bom que os yanomami e a Claudia se fazem companhia. É disso que fala Archie Mafeje: interlocução autêntica para entender vidas e mundos que habitam este planeta Terra e desafiar as asfixias conceituais coloniais brancas.



Figura 01. Nelson da Cruz e Souza. Foto de Paula Bologna, 2016.

PARTE I

1. Crítica da branquidade na economia política da urbanização

são paulo

*são paulo é onde a cadela da esperança
vem parir seu último filhote
são paulo é onde a esperança vem
carregar carroças nas costas
vem se cobrir com o asfalto
do frio das noites de verão
tampando para sempre de piche
o que restou do azul
são paulo brilha como o sapato
polido com o suor da criança engraxate
seus versos de homenagem são prozac
são paulo onde vivem os gênios não descobertos
mestres e mestras da frustração e do rancor
mas há uma boa nova, são paulo,
que não está no seu nome romano
nem na catedral dos mendigos da sé
são paulo dos imigrantes e de suas pontes,
a boa nova é que são paulo já acabou
que cada um voltará em breve pelo caminho de onde veio
ou por um caminho inventado
onde contará aos antepassados histórias tristes e loucas
onde se terá que inventar uma forma decente de viver
são paulo,
demorará ainda algum tempo
mas quem restar verá o trabalho lento
dos espíritos da água que exorcizarão
suas estacas de concreto e correntes de aço*

e verá voltar a se inundar de sussurros e espelhos

o vale do anhangabaú

Tomaz Amorim, Plástico pluma, 2018

Imagine a leitora que voltamos à São Paulo do final do século XIX, em uma semana de muita chuva, como havia nos idos de 1875. Uma religiosa, de pele muito alva, do Recolhimento de Santa Teresa, subindo a então ladeira do Carmo e se afastando da várzea homônima, mata a sede num copo com água vinda do ribeirão Anhangabaú. A seu lado, a escrava Madalena, já com seus 75 anos, caminha com uma criança também negra retinta em direção ao chafariz do Piques (cf. Sant’Anna, 2007). Era preciso carregar água. Era também preciso conter a terra: não muito longe dali, grandes deslizamentos de terra haviam ocorrido, especialmente na então Travessa de Santa Cruz. É por isso que Giuseppe e Franco carregavam pedras e se engajavam, com mais meia dúzia de colegas também chegados havia pouco da Calábria, na feitura de tijolos para construção de um muro de arrimo para tentar conter o ânimo da terra e das águas e preservar suas casas (cf. Nascimento, 2015).

Há outra narrativa sobre a construção do muro de arrimo, de que ele teria sido encomendado pela Prefeitura um pouco mais tarde, em 1908. Essa narrativa enfatiza a importância da contenção de possíveis desabamentos para 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/n)

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, o maquinário a mando da Prefeitura de Jânio Quadros (1986-1988, Partido Trabalhista Brasileiro (PTB)) destrói sobrados e casarões na agora Rua da Assembleia. Não há registros sobre quem os teria construído. Estamos nos anos 1980, e a Prefeitura, por meio de uma liminar de reintegração de posse, executa as demolições sob o auspício e o entusiasmo rodoviário 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” – como são chamadas no vídeo de Paulino Tarraf (1978) que documenta o cotidiano da rua – 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.

Defronte os arcos há uma praça, que faz as vezes da rotatória para os veículos seguirem seu fluxo pela Radial Leste-Oeste ou pela Av. 23 de Maio. Em 1992, a praça foi oficialmente batizada como Praça dos Artesãos Calabreses, cujo ato de inauguração contou com a presença da então prefeita da cidade, Luiza Erundina (1989-1992, Partido dos Trabalhadores (PT)).

Em 2015, quase quarenta anos depois da “descoberta” dos arcos do Jânio, a prefeitura de São Paulo, na gestão de Fernando Haddad (2013-2017, PT) autorizou uma intervenção artística nos arcos. Artistas de grafite foram 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.

Por fim, três anos depois, com o final da gestão municipal que concebera e realizara o projeto, a administração de Haddad é substituída pela de João Dória Jr. (2017-2018, Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB)), a candidatura da oposição. É nesse contexto que uma 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 (cf. Tito, 2017). O apagamento de tais grafites foi uma das primeiras medidas anunciadas por Dória, o que

colocaria a estrutura dos arcos do Jânio como protagonistas de um acalorado debate: defensores conservacionistas da preservação do patrimônio histórico e apoiadores do prefeito recém-eleito aplaudiriam a medida do prefeito; entusiastas da gestão anterior, especialmente de suas reivindicadas marcas nas denominadas “democratização do espaço público” e humanização nos usos e na gestão da cidade rechaçariam a decisão do tucano.

Mas os arcos, embora batizados de “arcos do Jânio”, também vão sendo popularmente conhecidos como arcos do Bexiga, em referência ao nome da região, que 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. Diz-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 (cf. Marzola, 1979). Não obstante, a historiografia de São Paulo mostra que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, havia muitos lugares para abrigar os portadores da varíola: a Chácara do Bexiga, por ser perto de mata fechada, figura na historiografia como suposto lugar de refúgio para aqueles bexigosos que não queriam ser confinados ao isolamento.

Bexiga, essa região que, já nos anos 1960, durante a descoberta dos “arcos do Jânio”, é uma região sem fronteiras claramente delimitadas e feita de uma forte narrativa acerca de sua origem italiana: uma grande narrativa, ou uma narrativa englobante, à maneira do conceito de grande divisor que Tania Stolze Lima e Marcio Goldman (1999) parafraseiam de Jack Goody (1977). Essa narrativa reivindica, inclusive, outra grafia, que registraria a sonoridade dialetal dos imigrantes italianos que, como veremos ao longo deste capítulo, arcavam com a compra de lotes no Bixiga. Justamente por essa ser a grande narrativa, há uma extensa bibliografia acerca da presença italiana no Bexiga a partir das primeiras décadas do século XX, que a corrobora⁸.

⁸ Dentre tantas, algumas pesquisas que enfatizam a presença italiana e corroboram a narrativa sobre o Bexiga como bairro italiano são as pesquisas, principalmente, de Célia Lucena (1984) e de Zuleika Alvim (1986). Márcio Castro (2006) propõe o reconhecimento do Bexiga como bairro afro-italiano, numa abordagem que, no entanto, enfatiza na dimensão “afro” o que o autor denomina de dimensão cultural da região, representada especialmente pela escola de samba, o que sugere uma espécie de tokenismo. Tokenismo é um termo que vem do inglês *token* e consiste na prática de fazer pequenas concessões a grupos minoritários para evitar acusações de preconceitos ou discriminação. O *token* se torna a medalhinha, o pequeno troféu, o elemento que garante a inclusão, muitas vezes fetichizada, do tema da minoria na agenda. Falar, portanto, da “dimensão racial” do Bexiga presente no samba é esse mecanismo de incluir um tema relevante mas relegá-lo a um lugar específico. Rosângela Borges (2001), por sua vez, propõe a solução de “bairro afro-brasileiro”. Raquel Rolnik (1989), como veremos adiante, propõe reconhecê-lo como dotado de territórios negros. Todas

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 endogenamente, de dentro para dentro da brancura, num movimento fagocitóidico 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 – o Estado como legível e a legitimidade de sua intervenção. 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 se conta da e como se conta 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 elemento do homem negro como desestabilizante e conduziu o debate a circunscrever-se entre questões de patrimônio e democratização da cidade. Os corpos brancos universalizados espriam-se na cidade pressuposta incolor e a cidade pressuposta incolor é a extensão do corpo branco.

Como a presença negra, os rios e suas importâncias também padecem de invisibilidade na história oficial englobante e no cotidiano da cidade de São Paulo. A invisibilização e o embranquecimento compõem as múltiplas narrativas que disputam os nomes do rio e do bairro. O rio, por extensão, nomeia o quilombo. A região do Bexiga abrigou um dos mais antigos quilombos de São Paulo: o Saracura. Em região brejeira, o quilombo se formou no final do século XIX às margens do ribeirão homônimo, cujas nascentes localizam-se no morro do Caaguaçu, na região da Avenida Paulista. Essa região é abundante em nascentes de rios: os que correm para o sentido dos Jardins desembocarão no rio Pinheiros; os que correm para o sentido da Bela Vista, no rio Tietê. O Saracura, canalizado desde os anos 1950, corre no

essas pesquisas partilham do reconhecimento, expresso escancarada ou sub-repticialmente do negro como qualidade a ser agregada a uma cidade que é, por definição, branca. O território negro, o bairro afro-brasileiro ou afro-italiano são soluções conceituais que partilham da historiografia branca como norma.

sentido da Bela Vista, rumo ao centro da cidade de São Paulo. Junto com os rios Bexiga e Itororó, ele desemboca no Rio Anhangabaú. Atravessando o centro da cidade, o hoje também já canalizado rio Anhangabaú desemboca no rio Tamanduateí que, por sua vez, é afluente do Tietê.

O rio Tietê era um rio típico de planícies: meândrico, cheio de curvas, de baixa declividade. Seu leito menor, isto é, o espaço que o rio ocupa durante a seca, não passava de 60 metros de largura, mas seu leito maior, durante as chuvas, chegava a um quilômetro. Além disso, depois da cheia, ele não voltava a ser o mesmo: seu curso mudava. As várzeas do Tietê constantemente inundavam-se e seus caminhos se modificavam: era um rio vivo. Na economia política da urbanização, para usar a expressão de Paul Singer (1985), a constante inundação das várzeas trazia doenças para a população que vivia perto do rio: varíola, febre amarela, tifo, gripe espanhola, peste bubônica – o rio vivo trazia a morte. Sob a ótica da saúde pública, o debate sanitário, sobre o qual me deterei no capítulo seguinte, torna imperioso domar os rios. Veremos no capítulo seguinte como isso é expressão da estabilização da casa negra. Por ora, basta nos atentarmos ao fato dos rios em São Paulo terem sido exaustivamente retificados e canalizados.

É assim que quem caminhe desavisada⁹ pelas ruas de São Paulo frequentemente não sabe, mas caminha por sobre um rio. A relação entre o rio e a cidade aparece como fundamental na narrativa da industrialização na economia política da urbanização, registrando especialmente suas retificações, manipulações e morte na São Paulo urbanizada: a regularização dos rios (cf. Seabra, 1987; Moroz-Caccia Gouveia, 2016). Como escreve Odette Seabra, acerca das primeiras obras¹⁰ da Comissão de Saneamento do Estado (CSE), criada por decreto do Governo Estadual de 30 de abril de 1892:

[V]ê-se que a questão naquela época era prioritariamente a de aumentar a capacidade de escoamento do Tietê, e com isso diminuir o volume de água que ficava retido nas várzeas. (...) Estas obras, os demais estudos e mesmo o projeto de retificação que começaria a ser pensado na CSE, justificavam-se como parte de uma política mais global voltada ao saneamento da cidade e a princípio esses objetivos formais eram reais. (Seabra, 1987: 93).

⁹ Optei, neste texto, em não usar o masculino englobante nem o masculino neutro, mas, sim, o feminino neutro e o feminino englobante.

¹⁰ Essas primeiras obras foram a abertura dos canais de Osasco, do Anastácio e de Inhaúma.

Não apenas o Tietê seria retificado; outros rios na capital paulista também sofreriam intervenções ao longo do século XX¹¹: o Tamanduateí fora retificado em 1912 para escoar o esgoto dos bairros vizinhos; o Pinheiros teria seu curso retificado e seu sentido invertido pela Light, a companhia de energia elétrica. O Saracura, o Anhangabaú, o Itooró, o Caaguaçu, o Iguatemi e o Águas Espraiadas foram canalizados no decorrer do século XX.

Além da grande narrativa das retificações dos rios, há narrativas laterais de resistência que vinculam os baixios e margens dos rios às vidas negras nos quilombos (cf. Rolnik, 1989; Kogurama, 2001). Esse duplo morte-resistência do rio, com a desmedida ênfase em suas mortes, chamadas de regularizações, nos revela a branquidade como faceta moderna na economia política da urbanização: pressupondo indivíduos, escrutinando espaços negros e entendendo os corpos negros como elementos discretos pontuando uma paisagem que, como que contínua aos corpos reivindicados e feitos brancos, é tornada referência de ordem universal, desprovida de raça e de cor.

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, é preciso, antes de mais nada, que a presença negra seja confinada a espaços específicos. Parte-se, portanto, do suposto de que o espaço e a cidade são universais, supostamente sem cor, isto é, socialmente brancos. Assim, é preciso explicitar que, historicamente, na produção sobre a cidade e a ocupação urbana em São Paulo, quando se diz “espaço” o subtexto tem sido “espaço branco”; quando se diz “cidade”, tem sido “cidade branca”.

Similarmente, quando se diz “trabalhador” o subtexto é “trabalhador branco”. Clóvis Moura (1983) chamou atenção para um duplo problema envolvendo os estudos sobre o negro, a escravidão e o trabalho no Brasil, até o momento da escrita de seu texto, no início dos anos 1980. Primeiro, o autor critica as pesquisas sobre o negro que, em sua ampla maioria, faziam à época “levantamentos empíricos, quantitativos, os graus do preconceito racial, marginalização, prostituição e criminalidade existentes na comunidade negra” (Moura, 1983: 125). Esses estudos, segundo o autor, traçariam o negro como grupo a-histórico, não o

¹¹ As primeiras obras da CSE não foram executadas. De 1913 a 1937 foram apresentados outros projetos do que se denominou regularização do Rio Tietê, dentre eles o de Saturnino de Brito, aclamado na literatura do urbanismo em geral por propor a regularização do rio acompanhando seu curso original. As obras de retificação só iriam começar, no entanto, na década de 1940, baseadas em projeto de Ulhôa Cintra, de 1937, e terminariam na década de 1960.

reconhecendo como coletivo nem como capaz de resistência. O segundo problema é a produção marxista ortodoxa que enquadra “o problema do negro brasileiro como um simples problema de classes” (Moura, 1983: 125), temerosa de que uma abordagem que considere problemas específicos do negro brasileiro dividisse o proletariado. Essa abordagem subdimensionou a escravidão como marca da estrutura social brasileira, como segue:

Olhando o negro brasileiro sem ter estudado o seu comportamento no passado a não ser através de uma ótica acadêmica e eurocêntrica, esses marxistas universitários mitificam grande parte da nossa história social, desvalorizam fatos como Palmares e a constante insurreição negra, supervalorizam alguns fatos secundários, tudo determinado pela necessidade de comprovar os seus esquemas metodológicos. Como dissemos, o problema da escravidão que perdurou nacionalmente durante praticamente quatro séculos tem menos importância, para eles, do que o surto migratório que veio após 1888 e formou uma população livre superposta à negra, numa sociedade que ainda tinha – como tem até hoje – na sua estrutura, gravada fortemente, grande parte dos elementos negativos do escravismo. (Moura, 1983: 126, grifos no original suprimidos)

O autor continua: “Partindo esses estudiosos da idéia de um proletariado abstrato, de acordo com o existente na Europa Ocidental no meio do século XIX, são incapazes de um mínimo de *imaginação sociológica* ao tratarem do problema atual do Negro no Brasil.” (Moura, 1983: 126, grifos no original). Mario Medeiros da Silva (2011: 21), em sua pesquisa sobre a literatura negra e marginal brasileira, aponta um dos motivos ao qual podemos atribuir essa falta do que Moura (1983) denomina de *imaginação sociológica*: a redução da história do negro à escravidão e, ao menos tempo, uma desimportância do sujeito social escravo, obnubilado por análises do sistema social escravocrata.

Num contexto diferente, mas cuja proposta guarda semelhanças à proposta de Moura (1983), Archie Mafeje (1971; 1991), intelectual e ativista sul-africano, critica a replicabilidade de conceitos, ao engajar-se combativamente com a produção marxista que busca investigar o continente africano. Sua crítica é de que essa produção também busca um “fazer caber” em seus esquemas conceituais, por meio especialmente do conceito de modo de produção asiático.

Esse modo de produção seria característico de comunidades aldeãs nas quais a relação entre explorador e explorado era indireta, uma vez que os camponeses eram os donos das ferramentas de trabalho e das terras. Segundo essa perspectiva, essas terras, por sua vez, seriam coletivas; não obstante, os aldeões precisavam nelas trabalhar compulsoriamente, não podendo abandoná-las e devendo pagar tributos também compulsórios, oriundos de seu trabalho, ao Estado (por exemplo, ao rei ou ao faraó). (Borges et al., 2015: 357)

Mafeje (1991) parte da tese acerca do modo de produção asiático e busca contrastar os trabalhos etnográficos sobre a área com o material de arquivo por ele pesquisado (isto é, as etnografias africanas):

Mafeje (...) afirma que ao fugirem à regra da história europeia, os modos de produção asiáticos deveriam ser entendidos em seus próprios termos. A contribuição de Mafeje, neste debate, foi avançar para além do abandono da interpretação tribalista, rechaçando, desta feita, uma interpretação marxista ortodoxa utilizada em certo conjunto de etnografias clássicas no entendimento dos “fatos” relacionados à sociedade e à terra nos reinos interlacustres. (Borges et al., 2015: 357)

O projeto político e intelectual de Mafeje é o de permitir-se ser guiado pelas próprias etnografias africanas, colocando em suspensão conceitos preexistentes e buscando revisá-los. Reivindicando-se na tradição marxista, isso não quer dizer que o autor abra mão de buscar potenciais universalizações; sua crítica é à reprodução de pressupostos da antropologia colonial. “Universalizações plausíveis e de caráter libertador são aquelas amparadas em etnografias orientadas por uma abordagem que poderíamos chamar de nanohistórica, não só desvinculada, como descrente de uma narrativa mestra, de um telos ou de uma aposta normativa” (Borges et al, 2015: 361).

Também no contexto sul-africano, Njabulo Ndebele (1986) critica o que podemos reconhecer como o equivalente à falta de imaginação sociológica ao se tratar da arte negra sul-africana pós-apartheid: ficavam os artistas constrangidos à patologização e ao escrutínio de suas vidas quando sua arte era reduzida à resistência ao apartheid e à espetacularização da opressão e violência brancas. Ndebele (1986) sugere a literatura para além do espetáculo, olhando para o ordinário, as vidas comuns das pessoas: fala-se de *apartheid*, mas se fala

também de outras coisas. Similarmente, faz-se política para contemplar o Estado, mas não só. O tema está presente na poesia de Koleka Putuma (2017), escritora sul-africana:

Alegria Negra

Éramos espancadas pelos pecados misturados,
espancados em sílabas e pela palavra de Deus.
Pôr-do-sol era hora de ir pra casa.

O colchão da minha avó
sabia de cor
o bafo matinal
de cada um dos meus irmãos,
primas,
das crias da
vizinha.

Um colchão no chão nos satisfazia, a todas nós.

Fatias de pão besuntadas de margarina
enroladas em forma de salsicha
com chá de rooibos, nem pedíamos queijo.

Estávamos satisfeitas.

Minhas primas e eu nos amontoávamos ao redor de uma tigela de *umngqusho*¹²,
cada qual com sua colher.
Água com açúcar completava a refeição.

Estávamos em casa e em paz.

Mas

Vejam só como é

¹² Nota da tradução: *umngqusho* é um prato sul-africano que pode ser feito de batatas, feijão, cebola, semolina, grãos e outras variações, servido sempre com farinha e manteiga.

Quando perguntam sobre infância negra,
tudo o que querem saber é da nossa dor,
como se as partes alegres fossem acidentais.

Eu escrevo poemas de amor, também,
mas
você só quer ver minha boca aberta em protesto,
como se a minha boca fosse uma ferida
com pus e gangrena
de alegria (Putuma, 2017: 12-13, livre tradução minha¹³).

¹³ No original:
“**Black Joy**

We were spanked for each other’s sins,
spanked in syllables and by the word of God.
Before dark meant home time.

My grandmother’s mattress
knew each of my
siblings,
cousins,
and the neighbour’s children’s
morning breath
by name.

A single mattress spread on the floor was enough for all of us.

Bread slices were buttered with iRama
and rolled into sausage shapes;
we had it with black rooibos, we did not ask for cheese.

We were filled.

My cousins and I would gather around one large bowl of umngqusho,
each with their own spoon.
Sugar water completed the meal.

We were home and whole.

But
isn’t it funny?
That when they ask about black childhood,
all they are interested in is our pain,
as if the joy-parts were accidental.

I write love poems, too,
but
you only want to see my mouth torn open in protest,
as if my mouth were a wound
with pus and gangrene
for joy.”

É preciso situar o negro como sujeito histórico, nos diz Moura (1983): valorizar Palmares, valorizar a revolta dos alfaiates de 1798 na Bahia, valorizar as revoltas baianas na primeira metade do século XIX, valorizar os movimentos de resistência e radicalidade insurgentes contra a escravidão. Mas, não menos importante, situá-lo como sujeito histórico é não reduzir a vida negra à dicotomia escravidão-resistência. É aí também que Moura (1983), Ndebele (1986) e Putuma (2017) convergem: Ndebele (1986) propõe a redescoberta do ordinário na literatura; o chamado de Moura (1983) é um chamado à reescrita afrofuturista da história que, por definição, não prescinde da criação, da invenção, da ficção, como veremos mais detidamente no capítulo terceiro desta tese; Putuma (2017) faz uma convocação a não reduzir a experiência negra à dor, a não enxergar a alegria como elemento incidental.

Em minha pesquisa de mestrado (Paterniani, 2013), a etnografia na ocupação Mauá me chamou atenção para três dimensões constitutivas da política: resistência, reivindicação e prefiguração. Eu era constantemente convocada a não reduzir algumas existências à dimensão da resistência ou da reivindicação. Assim, atentar à dimensão prefigurativa era entender que as famílias que viviam na ocupação

já estavam vivendo, em alguma medida, do modo como acreditavam que deveriam e gostariam de viver, isto é, naquele prédio, naquele local: ocupando o prédio, cuidando das crianças, resolvendo problemas de infraestrutura, promovendo festas e encontros, desenvolvendo hortas, atividades de geração de renda, encontros (Paterniani, 2016c: s/n).

Agora, nesta tese, adiciono a dimensão da transtopia afrofuturista para fazer jus a essas vidas não reduzidas à resistência. Inspiro-me no uso que faz Rafael Zacca (2018) do termo transtopia, numa apreciação crítica da poesia de Tomaz Amorim. Em sua leitura, tal poesia seria povoada por animais afetados “por uma estranha radioatividade”. “De outra maneira”, segue Zacca, “não se explica a transmutação a que estão submetidos”. Zacca (2018) reconhece os animais da obra de Amorim (2018) (trans)formados por como que uma afetação radioativa:

A ciência do lugar descobre um topos. A imaginação pode conceber uma utopia (um lugar que não existe, geralmente um aperfeiçoamento do lugar), uma atopia (a ausência do lugar), uma distopia (a falência do lugar).

Se a ciência estuda as coisas que existem e a imaginação as coisas que poderiam ter existido, a radioatividade produz uma diferença nuclear no seio da realidade. Nesse sentido, a radioatividade, convertida em princípio, configura uma fusão do imaginário e do real em uma transrealidade. (...)

[Eis o] princípio da transtopia. (Zacca, 2018: s/n)

Inspiro-me no conceito para enfatizar o *topos* no afrofuturismo como epistemologia. Voltarei a isso com vagar no capítulo terceiro desta tese. Por ora, basta dizer que a reescrita afrofuturista transtópica reconhece a produção dessa diferença radioativa a que Zacca (2018) refere-se; qualifica-a como negra; e necessariamente imputa a ela a dimensão espacial. Parte-se, assim, do diagnóstico de que a distopia, ou a falência do lugar, é vivida, e a transtopia é outra narrativa espacial que, não obstante, é coetânea da distopia. Coadunada com a ideia de afrofuturismo, essa narrativa sobre o espaço necessariamente engendra uma compreensão negra do espaço-tempo e recusa uma ideia de futuro linear. Recusa também a ideia de se estar do mesmo lado¹⁴ do topos-falência, do topos-ausência e também do topos-futuro: a dimensão trans, aliada à dimensão futurista, entende os tempos e os espaços como trans-históricos. Opera-se, portanto, na distopia, narrando-a do ponto de vista da transtopia. Essa reescrita se dará ao longo da tese; retomarei especialmente a ideia de espaço-tempo transhistórico, o afrofuturismo e como isso se relaciona com os corpos no capítulo três. Para este capítulo, daremos os primeiros passos na narrativa afrofuturista transtópica, estabelecendo três reconhecimentos: a) o da equivocação controlada de trabalhador, dirigindo especial atenção às formações dos corpos negro e branco; e b) o de que as relações sociais são racializadas; que conduzem a c) o de São Paulo como uma cidade negra.

¹⁴ Refiro-me ao “trans” como oposto ao “cis”, como retomado por Amara Moira (2017: 365): “Cis, trans: antes de tudo metáforas. Cisjordânia, região que margeia o Rio Jordão. Cisplatina, antigo nome do Uruguai, região que ocupa um dos lados do Rio da Prata. Transamazônica, o que cruza a Amazônia; transatlântico, o que atravessa o Atlântico. Cisalpino, transalpino. A isomeria geométrica da Química Orgânica, onde “cis” são os átomos que, ao dividirmos a molécula ao meio, permanecem de um mesmo lado do plano e “trans” os que permanecem em lados opostos. O próprio dicionário Houaiss, trazendo a etimologia de *cis* como “da preposição latina de acusativo *cis* ‘aquém, da parte de cá de’ (por oposição a *trans*)”. E inúmeros outros exemplos. (...) Aquilo que cruza, que transpassa, que atravessa e aquilo que permanece sempre dum mesmo lado, que margeia, que não cruza, que deixa de cruzar, tudo em função duma dada linha.”

i. a equivocação controlada de trabalhador

É com a crítica e o chamado de Clóvis Moura (1983) como pano de fundo que, neste capítulo, traçarei o diagnóstico da equivocação presente na ideia de “trabalhadores” na produção dos estudos urbanos paulistas sobre a cidade de São Paulo. Inspiro-me no método da equivocação controlada como proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2014):

[U]m equívoco é o erro que consiste em chamar pelo mesmo nome coisas diferentes. A equivocação controlada é você ser capaz de perceber os falsos homônimos, isto é, não se deixar enganar pelas semelhanças aparentes entre sua “língua” cultural e a língua dos povos que você estuda. A palavra “tuti”, em tupi antigo, se traduz facilmente por “tio materno” em português. Mas o conceito de “tio materno”, para os Tupi, é muito diferente do conceito ocidental, cristão, biológico etc, de tio materno (Viveiros de Castro, 2014: 160).

E:

[O] perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada – “controlada” no mesmo sentido em que podemos dizer que andar é um modo controlado de cair. O perspectivismo ameríndio é uma teoria da equivocação, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos. A equivocação aparece, aqui, como modo de comunicação por excelência entre posições perspectivas diferentes – e, portanto, como a condição de possibilidade e como também o limite da empreitada antropológica. (Viveiros de Castro, 2004: 5, tradução minha¹⁵)

Viveiros de Castro (2004) propõe a equivocação controlada para reestruturar a comparação como método antropológico na produção do conhecimento: a comparação na tradução. A equivocação controlada trata-se, assim, de fazer emergir uma relação entre termos vinculada a uma discussão epistemológica. A equivocação enquanto postura metodológica se diferencia do mero reconhecimento da alteridade, por não essencializar nem substantivar as diferenças ao atribuí-las a Outros específicos; a equivocação controlada permite atentar para a

¹⁵ No original: “[P]erspectivism projects an image of translation as a process of controlled equivocation —“controlled” in the sense that walking may be said to be a controlled way of falling. Indigenous perspectivism is a theory of the equivocation, that is, of the referential alterity between homonymic concepts. Equivocation appears here as the mode of communication par excellence between different perspectival positions—and therefore as both condition of possibility and limit of the anthropological enterprise.”

construção da relacionalidade das diferenças ao reconhecê-las como diferenças presentes em diferentes mundos que estão sendo vistos e vividos. Viveiros de Castro (2004: 5) o faz com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia; eu o faço com a ajuda tanto de perspectivas feministas como afrocentradas e decoloniais, em suma, perspectivas negras, que me ajudaram a fazer um primeiro movimento¹⁶ de tradução a partir do que ouvi em campo.

O que também diferencia a equivocação do reconhecimento da alteridade são os entendimentos de ontologias e epistemologias que cada abordagem engendra. O reconhecimento da alteridade, enquanto referencial moderno, prevê referentes comuns que possam ter significados distintos – precisamente o que o perspectivismo ameríndio entende como equivocação controlada. O perspectivismo ameríndio torna explícita a equivocação ao negar a existência de referentes comuns para representações diferentes; antes, ele propõe a existência de uma epistemologia constante e ontologias variáveis, isto é, as mesmas representações (ou um único significado) para referentes múltiplos (cf. Viveiros de Castro, 2004: 6).

Assim, se me inspiro no método da equivocação controlada de Viveiros de Castro para identificar o que se passa com “trabalhador” no contexto da cidade de São Paulo, não usurpo qualquer conceituação de perspectivismo ameríndio a meu campo de pesquisa. Pelo contrário; vejo, a partir de minha etnografia, uma diferença em relação à produção de Viveiros de Castro acerca do perspectivismo ameríndio. Essa diferença diz respeito à relação entre ontologia e epistemologia. Proponho, a partir de minha etnografia, não o reconhecimento de uma epistemologia constante e ontologias múltiplas. A forma como trabalho o método de equivocação controlada aproxima-se do de Marisol De la Cadena (2012) em sua pesquisa em Ausangate: conflitos entre entendimentos diferentes para mundos diferentes que envolvem, necessariamente, o Estado nacional. Mariano e Nazario Turpo, ativistas quechua, participam em mais de um e em menos de dois mundos, isto é, lidam com o conhecimento estatal,

¹⁶ Talvez de maneira diferente da de Viveiros de Castro, meus esforços de tradução e de reconhecimento da equivocação precisaram de ao menos duas traduções – ou traduções das traduções. A primeira, entender que, durante minha pesquisa de campo, meus interlocutores já faziam um esforço de tradução a partir das diferenças e das desigualdades estabelecidas em nossas relações. Essas desigualdades dizem respeito, fundamentalmente, a minha presença enquanto pesquisadora branca de uma Universidade pública vinculada a um projeto de pesquisa-ação no campo de luta pela reforma urbana. Foi esse esforço que precisei, de alguma maneira, decodificar e traduzir, e, depois, confrontar essa tradução com a produção dos estudos urbanos. Para essa primeira decodificação, o contato com antropologias feministas, negras e decoloniais, propiciado especialmente por um período de doutorado sanduíche na Universidade da Cidade do Cabo, na África do Sul, foi fundamental.

segundo o qual o que se entende por montanha, vida e entranhas da terra é muito diferente do entendimento quechua.

Em outra ocasião, De la Cadena (2018) parte de um protesto organizado por grupos peruanos autoidentificados como pertencentes ao grupo indígena AwajunWampo, em 2009. O protesto teria sido motivado por decretos de mudanças legislativas para exploração no petróleo no Peru, sancionados sem consulta nem consentimento dos territórios possivelmente afetados pela exploração, desrespeitando o acordo 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Estado peruano era signatário. No protesto, os AwajunWampi tomaram o controle de uma rodovia no Norte do Peru; a polícia interveio e o confronto, conhecido como el Baguazo, em referência à cidade de Bagua, perto de onde ocorreu, resultou em mais de 30 mortes de AwajunWampi e policiais. Menos de duas semanas depois, os decretos que permitiriam a concessão de territórios indígenas às empresas petrolíferas, que transgrediam o acordo 169 da OIT, foram anulados, e lideranças indígenas, dentre elas Santiago Manuín Valera, foram presas.

De la Cadena (2018) publica duas manifestações de Santiago Manuín em 2014, cinco anos após o evento. A primeira, de durante seu julgamento:

O governo está tirando nosso **território**, o território do povo AwajunWampi, para que nos tornemos dependentes de sua forma de desenvolvimento. O governo nunca perguntou: vocês querem se desenvolver? Eles não nos consultaram. Respondemos: “anulem os decretos legislativos que afetam nossa existência como povo”. Em vez de ouvir nossa queixa, o governo queria nos punir – outros povos se renderam, nós não. O governo ordenou nosso despejo forçado. (Manuín, apud De la Cadena, 2018: 97, grifo meu).

E a segunda, de duas semanas após o julgamento:

Nós nunca vamos aceitar que o governo faça o que quer com... o território que nossos antepassados nos legaram antes de o Estado peruano se formar. O Peru e o mundo inteiro devem saber que este lugar de 30 mil quilômetros é nosso e pertence a nós; nós sempre defenderemos e daremos nossa vida por isso. [Os AwajunWampi] estavam defendendo nosso direito, nossa identidade, nossa cultura, um modo de desenvolvimento nosso, nossa floresta, nossos rios, nosso cosmos e nosso **território** (Manuín, apud De la Cadena, 2018: 97, grifo meu).

A autora sugere que território pode fazer referência “**tanto** a um pedaço de terra sob a jurisdição do estado peruano **quanto** a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida AwajunWampi (...).” (De la Cadena, 2018: 98, grifos no original). Essas práticas de vida AwajunWampi, continua De la Cadena, permitem, inclusive, que as pessoas se tornem parentes dos rios e que, por meio desse parentesco, o próprio território se torne AwajunWampi. E essa relação, em que o território se torna as pessoas, coexiste com a relação em que o território e as pessoas estão separados. Chamemos essa segunda como um modo moderno de relacionar pessoas e natureza; um dos produtores desse modo é o Estado, bem como as empresas exploradoras de petróleo, no caso sobre o qual De la Cadena (2018) se debruça. Esse conflito entre o que seja território pode tornar-se um conflito ontológico, isto é, acerca da existência e da não-existência de seres, quando irrompe como intolerável para o Estado:

Essa relação – em que as pessoas e o território estão juntos – excede as possibilidades dos humanos modernos e da natureza moderna, bem como as relações modernas entre eles, sem excluí-las. No entanto, isso complica o conflito: em vez de um abuso de poder que pode ser desfeito (com dificuldade, se fosse possível, é claro), o conflito se torna um mal-entendido impossível de ser resolvido sem um envolvimento nos termos que tornam o território outro em relação à capacidade de compreensão do estado e, portanto, a seu reconhecimento. Ao irromper publicamente, o conflito representa um desafio intolerável ao Estado, e a resposta a ele pode ser a erradicação de suas raízes: a negação dos termos de existência AwajunWampi. Assim visto, o conflito é ontológico. (De la Cadena, 2018: 98)

Mas esse conflito ontológico não contém uma relação de reciprocidade; dito de outra forma, aproxima-se mais de um conflito epistemológico que abarca o genocídio, numa relação entre entes historicamente desiguais – o Estado nacional peruano e os AwajunWampi –, que habitam um dissenso histórico sobre o que seja o território e as relações que o compõem. Para abarcar a dimensão da desigualdade, De la Cadena (2018) agrega à conceituação de Viveiros de Castro sobre a equivocação a dimensão do dissenso, inspirada em Jacques Rancière (1996): quando alguém diz *a* e outro alguém também diz *a* mas eles não estão dizendo a mesma coisa, porque seus corpos são diferentes¹⁷. Ainda nas palavras da autora:

¹⁷ “O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo

[O] equívoco é um mal-entendido em uma relação entre **iguais** que são (ou seja, em termos ontológicos) **mutuamente outros**. O mal-entendido é uma relação ontológica; embora o equívoco possa ser discernido (ou controlado, como diz Viveiros de Castro), ele também é uma condição inevitável que não pode ser alterada. Em vez disso, o dissenso coloca indivíduos socialmente desiguais em uma disputa para serem **os mesmos** (ou socialmente equivalentes), e a partir dessa posição nomear e definir o que deveria ser o mesmo; aqui o mal-entendido é político e reflete uma disputa epistêmica para mudar como a ordem estabelecida é percebida. Dito de forma diferente e talvez mais clara nos termos do argumento deste artigo: o mal-entendido no equívoco emerge quando corpos que pertencem a mundos diferentes usam a mesma palavra e nomeiam entidades que **não são as mesmas** porque elas também, como os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes; o dissenso resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado. (De la Cadena, 2018: 99-100)

Assim, a contribuição de De la Cadena aproxima-se muito mais do modo como diagnóstico o equívoco¹⁸ “trabalhador” na produção acadêmica do campo dos estudos urbanos sobre São Paulo. Esse equívoco se vincula a uma tradição que enfatiza a narrativa da industrialização e a economia política da urbanização (Singer, 1985), que, por sua vez, vincula a urbanização ao desenvolvimento capitalista. É por meio da narrativa da industrialização que se criam operários e burgueses incolores e, portanto, trabalhadores humanos – as diferenças entre os corpos ficam subsumidas à ontologia-trabalhador. O equívoco reside, aqui, em produzir o conhecimento da seguinte maneira: mesmos significados (trabalhador) para referentes múltiplos (corpo branco, corpo negro). Trata-se, assim, de diferentes epistemologias em combates – que envolvem epistemicídios e formulações como a que estou chamando de afrofuturismo e sobre a qual tratarei no capítulo 3 desta tese – e ontologias combativas produzindo conhecimento.

É por isso que o argumento, agora, se inicia, com uma investigação sobre a produção do corpo negro durante o período escravocrata. Se, durante o sistema escravocrata, o trabalho negro era meio de produção porque escravo, após a abolição o negro não se torna o

nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura” (Rancière, 1996: 11).

¹⁸ Quando uso o termo “equívoco” e não “equivocação controlada” é porque aponto justamente a produção do equívoco na literatura acadêmica. A equivocação controlada só é possível, enquanto método, uma vez que se reconheça o equívoco e dele se parta, seja brincando com o equívoco, seja explicitando a equivocação, como busco fazer ao longo da tese e como não cessam de fazer meus comparsas de pesquisa. Falarei mais das brincadeiras com o equívoco no capítulo quatro.

trabalhador assalariado: aí reside a base do equívoco. Florestan Fernandes caracteriza a abolição da escravidão no Brasil como uma “espoliação extrema e cruel” (2008: 29), ao desenvolver o argumento de que os escravos teriam sido libertados sem que os senhores ou as instituições (Estado e Igreja) os preparassem para o novo regime “da vida e do trabalho” (idem). Muitos sociólogos e historiadores fazem coro a essa análise histórica da abolição da escravidão no Brasil (cf. Moura, 1977; Nascimento e Larkin Nascimento, 2000), segundo a qual o liberto vira senhor de si sem dispor de “meios materiais e morais” (Fernandes, 2008: 29) para se tornar responsável por si e por seus dependentes. “Criou-se uma grande massa marginalizada que, ao sair das senzalas, não tinha condições para ingressar no processo de produção” (Moura, 1977: 30). Rui Barbosa (*apud* Moura, 1977: 23, nota 7-A) define a abolição da escravatura como “uma ironia atroz”; ao negro liberto, todos os direitos de cidadãos são negados (Moura, 1977: 24). Célia Azevedo (1987) percebe como na historiografia sobre a transição do sistema escravocrata para o sistema de sociedade de classes, a marginalização do negro é orquestrada pelos próprios resquícios da escravidão nele introjetados, e como à idéia do negro despreparado para o trabalho assalariado contrapõe-se o imigrante europeu:

[P]revalece na historiografia da transição este quadro bem montado da marginalização inevitável do negro por força da própria herança da escravidão carregada por ele. Ao negro apático, despreparado em termos ideológicos para o trabalho livre, costuma-se contrapor o imigrante disciplinado e responsável, já suficientemente condicionado à ética do trabalho contratual, em que capacidades de iniciativa e de auto-sacrifício combinam-se de forma maleável a fim de atender aos anseios de mobilidade e ascensão social (Azevedo, 1987: 23).

Assim, atribuir humanidade, vinculada à taxonomia operário/burguês, não só homogeneiza os trabalhadores, como também exclui da humanidade, porquanto excluído da ficção chamada mundo-do-trabalho, o trabalhador negro. Se a taxonomização operária/burguesa homogeneiza os trabalhadores, ao reduzi-los a um tipo específico – o trabalhador branco –, a equivocação controlada com o conceito de trabalhador nos permite evidenciar divergências entre pessoas produtoras de conhecimento.

Nesta tese, o método que conduziu a discussão para a equivocação controlada de trabalhador foi a etnografia combinada com a revisão da literatura dos estudos urbanos paulista, produzida em e sobre São Paulo por arquitetos e urbanistas, sociólogos e

antropólogos. A partir disso, dois eixos foram observados: a tônica hegemônica da subsunção das relações raciais às relações de classe, expressa no entendimento de um “trabalhador incolor”, isto é, socialmente branco; e uma forte simbiose entre a produção acadêmica e o léxico e a gramática estatais. Ambos os eixos estão intimamente vinculados na medida em que o racismo e a branquidade do Estado são elementos fundamentais na organização da vida na cidade de São Paulo. Trabalharei o segundo eixo, o da simbiose entre a produção acadêmica e o léxico e a gramática estatais no capítulo seguinte, a partir dos cortiços. No que diz respeito ao primeiro eixo, a subsunção das relações raciais às relações de classe, Oliveira e Oliveira (2015: s/n) são enfáticos:

Na literatura nacional, em geral, espaço urbano e raça e, em específico, a segregação de base racial, não é um tema comum que esteja na agenda socioeconômica, política e educacional, ou seja, a questão étnico racial não é central na literatura do país (nos governos federal, estadual e municipal e nos principais centros de ensino e pesquisa), sobretudo as expressões do campo da sociologia urbana e das áreas do conhecimento que observam o espaço social. A questão étnico e racial foi e é um tema invisível das reflexões e ações sobre espaço urbano, cidades e território, do final do século XIX e todo o percurso histórico do século XX.

E, mais adiante, no mesmo artigo, concluem:

A produção nacional sobre espaço urbano e raça observa e analisa o assunto tendo como orientação a segregação socioeconômica. Para as principais referências da literatura brasileira, a questão não é étnico-racial, é o universo da luta entre as classes sociais no universo da cidade e do espaço (Sposati, 2004; Kowarick, 2004; Villaça, 2004 e Pasternak, 2004). (Oliveira e Oliveira, 2015: s/n)

Lideranças de movimentos de luta por moradia, com as quais trabalhei ao longo do processo de pesquisa que deu origem a esta tese, são mestres em fazer uso da equivocação controlada. Por ocasião de uma liminar de reintegração de posse, moradores da ocupação São João escreveram uma carta aberta, cujo primeiro parágrafo aqui reproduzo:

Somos mais de 600 famílias trabalhadoras sem teto. Realizamos os principais serviços para o bom funcionamento desta cidade. Entretanto nossas famílias estão espremidas por um conjunto de necessidades. Lutamos e trabalhamos muito para sobreviver, mas a cidade, regida

pelas leis do mercado, especialmente imobiliário, impede que nossa renda assegure nossos direitos. Sabemos que a situação de nossas famílias decorre de situação de injustiça histórica. Sabemos também, que nas circunstâncias atuais, nosso sofrimento não tem razão de continuar. (Carta Aberta Reintegração São João, 2012).

Quando a carta afirma que os moradores da ocupação são trabalhadores da cidade, ela atualiza a formulação da economia política da industrialização, tributária de uma lógica classista – que, não obstante, subsume um sistema de classificação racialista. Esse uso dessa formulação denota uma habilidade tradutória por parte dos escreventes da carta, mobilizada para a relação com o modo de funcionamento do Estado, que subsume a lógica da racialidade a uma lógica classista. Esse modo de funcionamento permite ao Estado atualizar, conforme apontaram Bernardino-Costa, Santos e Silvério (2009), seu caráter proclamadamente antirracialista: ao não reconhecer a raça como um operador de desigualdade social, esse modo de funcionamento estatal perpetua, justamente, o racismo e a branquidade do Estado. Retomarei esses pontos adiante neste capítulo.

Este capítulo, portanto, intervém na produção acadêmica sobre a cidade e a organização da cidade sob um viés que privilegia o desvelamento e a análise da branquidade operante nas relações sociais e na produção acadêmica. Levo a sério, provocativamente, a aposta de Kowarick ([1988] 1994: 50) de que, para entender seus conflitos e contradições e os vínculos entre a exploração do trabalho e a espoliação urbana é preciso realizar “estudos que reconstituam a história das cidades, focalizando-as enquanto um espaço social de lutas”. Levar a sério essa aposta implica rever a reconstituição já consolidada sobre a história da cidade no campo dos estudos urbanos. Proponho a reconstituição da reconstituição por meio da tese: São Paulo cidade negra. Para isso, recuperarei criticamente principalmente os trabalhos de Raquel Rolnik (1989; 1997), Maria Odila Leite da Silva Dias (1984) e Célia Lucena (1984); e, mais recentemente, Paulo Kogurama (2001), Márcio Castro (2006), e Larissa Nascimento (2015), fazendo inflexões em seus argumentos no que diz respeito à racialidade na produção da cidade de São Paulo. A reconstituição que proponho se diferencia de quaisquer reconstituições que reconheçam a existência de espaços (ou territórios) negros na cidade, uma vez que essa formulação pressupõe a existência de uma cidade branca ou incolor, com os espaços negros especificados, escrutinizados, reconhecidos como especiais, exceções ou divergências da norma branca. A proposta, um exercício de reescrita afrofuturista transtópica, é inverter a narrativa hegemônica: reconhecer o sub-texto da cidade como uma

“comunidade imaginada” (cf. Anderson, 1994) branca, conforme indica Alves (2014) e, a partir disso, reconstituir a São Paulo cidade negra, com seus enclaves brancos constantemente construídos e reivindicados, quer espacial, quer corpórea, quer epistemologicamente.

ii. (de)formação do corpo negro

Sob o regime político da escravidão, o negro é meio de produção. Tornado meio de produção, seu corpo é deformado: confundido com a enxada, com a terra, o arado, o balde. Sua espinha dorsal sustenta a sociedade escravocrata e, ao mesmo tempo, é por ela quebrada, como escreveu Abdias do Nascimento:

Sem o escravo a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. Tanto nas plantações de cana-de-açúcar e café e na mineração, quanto nas cidades, o africano incorporava as mãos e os pés das classes dirigentes que não se autodegradavam em ocupações vis como aquelas do trabalho braçal. (Nascimento, 1978: 49-50)

Assim, o escravo enquanto meio de produção produz valor, vinculado a todos esses instrumentos que se tornam extensão do corpo-escravo, esse corpo, portanto, tornado não-humano, desumanizado.

As deformações dos corpos escravizados eram registradas em anúncios de jornais, quando da procura de um escravo fugido. Tenner Inauhiny Abreu (2014), em sua pesquisa sobre condições físicas e de saúde de escravos na Província do Amazonas na segunda metade do século XIX, traz registros de anúncios do Jornal Estrela do Amazonas, de 1855, a respeito de fugas de escravos que trazem informações sobre seus corpos:

Fugio ao abaixo assignado o seu escravo **Domingos**, crioulo de 35 annos de idade, natural do Piauhy, que **tem um dedo aleijado da mão esquerda e uma cicatriz n’uma sombrancelha**; é calado tem pés largos e pernas grossas. Quem o entregar nesta capital ao Sr. Alfredo Sergio Ferreira, em Cudajaz ao major José Manoel da Rocha Thury e ao abaixo assignado em sua

residência terá a gratificação de 50\$000. (Jornal Estrela do Amazonas, 22/01/1875 apud Abreu, 2014: 10, grifos no original).

E:

No fim do mês de maio do corrente anno fugio ao abaixo assignado da Villa de silves o seu escravo por nome **Pedro**, com os signaes seguintes cor preto retinto, olhos pretos, **tem signal nas costas de ser castigado**, baixo, cheio de corpo, tem 35 annos pouco mais ou menos: foi escravo da falecida D. Maria Ignacia Rapozo, de Cameté (Jornal Estrela do Amazonas, 25/07/1855 apud Abreu, 2014: 11, grifos no original)

Ou, ainda: “Outro He mulato atapoiado, terá 25 Annos chamado **Aprigio** he padeiro também Le alguma cousa, he alto **tem falta de hum ou dois dentes na frente e alguns signaes nas costas de castigo que soffreo**; [...]” (Jornal Estrela do Amazonas. 3/3/1858, apud Abreu, 2014: 11-12, grifos no original)

Márcia Amantino (2007) faz uma investigação semelhante, porém a partir dos registros do Jornal do Commercio, no Rio de Janeiro, que contava com anúncios semelhantes aos do Amazonas:

Roga-se aos Srs. Antonio Borges Rodrigues e C. o favor de declararem se o preto apparecido em sua casa nos Cabeceiros do Brandão, freguezia do Arrozal, termo do Pirahy é o seguinte: nação benguela, estatura regular, magro, idade 18 a 20 annos pouco mais ou menos, tendo **uma orelha furada, um dente da frente da parte superior quebrado, nariz fino e um sinal de cicatriz em uma das canellas**. (JC, 1 mar. 1850 apud Amantino, 2007: 1382, grifos no original)

O tema das deformações nos corpos dos escravos já havia sido objeto de atenção de Gilberto Freyre, em seu ensaio *Deformações de corpo nos negros fugidos* (1934):

São numerosos os casos de negros ‘rendidos’ e ‘quebrados’; de pretos com ‘veias estouradas’ ou calombos no corpo; os de escravos de andar cambaio ou banzeiro; vários os de negros fugidos com máscaras ou mordanças de flandres na bôca: máscaras, algumas, deformadoras das fisionomias dos negros. Às vezes máscaras ou mordanças fechadas com cadeado.

(...)

Não são raros os doentes de boubas, úlceras, os de pés cheios de bichos, os de postemas pelo corpo, os de ‘feridas que nunca saram’ no pé ou na perna.

(...)

Há casos de negros com os dedos dos pés torados por serem amassadores de cal e a cal lhes ter aberto feridas e comido os dedos; outros de dedos e munhecas inteiras comidas – talvez pelas moendas dos engenhos. Vários de ‘mão muito calejadas e tortas’ por ser carpinteiros; oficiais de alfaiate com os dedos deformados pela agulha, alguns com o dedo picado de debruar tamancos; outros de ‘dedos da mão com calos de amassar pão’. Quase todos de pés e mãos enormes, deformados pelo trabalho. (Freyre, 1934: s/n)

Formava-se, assim, uma categoria desumanizada cujo um dos modos de se esquadrihar e estabilizar era descrevendo os sinais que traziam em seus corpos, como observa Brandão (2004). Se isso era prática estatal no final do século XIX, transmuta-se na academia do século XXI: tanto Abreu (2014) quando Amantino elaboram levantamentos e tabelas acerca da frequência com que apareciam as marcas e deformações encontradas nos corpos dos escravos, a partir de suas pesquisas documentais com jornais da época de cada região, como também categorizam e tipificam as marcas como infectocontagiosas; reumáticas; traumáticas; psicológicas; ou má-formações. Os principais termos referentes às marcas e deformações são: “cicatriz no braço esquerdo”; “ferida no ombro esquerdo”; “defeito nos dedos dos pés”; “perna esquerda para dentro”; “perna quebrada”; “cotilada na sobancelha”; “lombinho sobre o olho esquerdo”; “cicatriz por tiro na face direita”. Aparecem, ainda, “beijo partido por coice de cavalo”; “coxo da perna direita”; “aleijado da mão esquerda”; “dentes podres”; além de alusões a marcas de castigo nas costas e nas nádegas, dentre outras (cf. Abreu, 2014: 19-20).

A feminista negra Hortense Spillers (1987) chama de “hieróglifos da carne” esse modo de demarcar o não-humano, subsumindo o corpo à carne [*flesh*]. Aimé Cesaire, filósofo da Martinica, em seu *Discurso sobre o colonialismo* ([1955] 1978), denuncia o caráter eurocêntrico do humanismo, uma vez que um humanismo que se baseie na prerrogativa da colonização só pode ser um pseudo-humanismo que exclui alguns corpos da humanidade. Sylvia Wynter (1994), filósofa jamaicana, similarmente, reflete acerca de como, nos sistemas de *plantation* – monocultura de exportação baseada em latifúndios e mão de obra escravizada, amplamente usada na colonização das Américas, Ásia e África –, o escravo tornado propriedade de seu senhor enquanto meio de produção, isto é, unidade laboral, era parte de

um sistema que se baseava em sua desumanidade. Katherine McKittrick (2016) escreve sobre o pensamento de Wynter:

Os escravizados tornam-se, perceptível e conceitualmente, unidades de trabalho homogêneas, implantadas no Novo Mundo não para habitar (com pessoas e assentamentos) **a terra**, mas para produzir monoculturas mecanicamente e abastecer o sistema econômico. O sistema de *plantation* almejava, sobretudo, lucro. Daí segue-se que as unidades de trabalho escravas, como propriedades de seu dono, estavam **incrustadas** num sistema que se retroalimentava e se beneficiava de sua desumanidade e sua despessoalização; e é precisamente porque foram implantados no Novo Mundo não como ‘compradores e vendedores’, mas como mercadorias que eram ‘compradas e vendidas’ que os povos negros escravizados no Novo Mundo foram de uma só vez alienados da economia racial e nela implicados como não-humanos/não-consumidores/trabalho mecanizado. Dito de outra forma, o contexto da *plantation* exigia a **impossibilidade da humanidade negra**. (McKittrick, 2016: 82, tradução minha¹⁹, grifos meus)

Assim, a desumanização do corpo negro é condição para a efetivação do sistema de *plantation*. A desumanização está vinculada à implantação de pessoas transformadas em unidades de trabalho desautorizadas a habitar a terra: produzindo a disjunção entre a habitação e o trabalho. A reflexão de McKittick (2016) endossa o argumento de Spillers (1987), segundo o qual o corpo tornado carne [*flesh*], despessoalizado e desumanizado, e o aparato jurídico – o vínculo jural – que torna pessoas, propriedades, caminham conjuntamente. Nesta tese, isso se consolida na branquidade do Estado, que desenvolverei com mais vagar ao longo do capítulo. O fato da carne ser anterior ao corpo é enfatizado por Alexander Weheliye em seu livro *Habeas Viscus* (2014), e é o ponto de partida para a proposição do autor em deslocar-se do arcabouço que o léxico resistência-agência-emancipação-(e, portanto,)-revolução-e-progresso evoca. *Habeas viscus*, em oposição a *habeas corpus*, é a afirmação, provocativamente brincando com a expressão jurídica, que demonstra como a dominação política (e, portanto, seu braço jurídico) ativa um excedente carnal [*a fleshly surplus*] que sustenta e, ao mesmo

¹⁹ No original: “The enslaved perceptively and conceptually became homogenous units of labor, planted in the New World not to inhabit (people, settle) the land but to mechanically produce monocrops and fuel the economic system. The plantation system, above all, sought profit. It follows that the enslaved units of labor, as owned property, were embedded in a system that benefited from, and calcified, their nonpersonhood and nonbeing; and it is precisely because they were planted in the New World not as ‘buyers and sellers’ but as commodities that were ‘bought and sold’ that black enslaved peoples in the New World were at once alienated from and implicated in the racial economy as nonbeings/nonconsumers/mechanized labor. Put differently, the plantation context required the impossibility of black humanity”.

tempo, desfigura a brutalidade. A carne desumanizada legitima a brutalidade que endossa a produção do corpo desfigurado.

iii. relações sociais são racializadas²⁰

Um esclarecimento sobre a noção de raça se faz necessário para prosseguirmos o argumento. Kabengele Munanga (2004), Antonio Sérgio Guimarães (1999) e Joaze Bernardino-Costa, Sales Augusto dos Santos e Valter Roberto Silvério (2009), dentre outros pesquisadores, propõem e reconhecem que as relações sociais sejam racializadas. Reconhecer as relações sociais como racializadas não se baseia, no entanto, em uma ideia biológica de raças humanas, refutada pela ciência; baseia-se, sim, na raça enquanto construto 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: 20, nota 4, grifos meus, grifos no original omitidos).

Atualizemos sua formulação com a ponderação de Guimarães:

'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: 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: 31), nem para reconhecê-las enquanto socialmente construídas e enquanto 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

²⁰ Foi publicada uma primeira versão do argumento deste item e, portanto, o item contém trechos de Paterniani (2016a).

branquidade, segundo Ruth Frankenberg (2004: 312-313, grifo meu) é que “a branquidade é comumente denominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou *de classe*”. Angela Davis (2011), em sua produção que questiona o feminismo porque universalizante da experiência da mulher branca, heterossexual, universitária, de classe média, e propõe enegrecê-lo, afirma: “Raça é a maneira como a classe é vivida.” Jaime Alves (2014), similarmente, faz um chamado alternativo às análises baseadas na classe, por investigações acerca de como a classe é vivida por meio de desigualdades raciais inscritas na paisagem urbana.

Para Maria Aparecida Silva Bento (2002: 29), a branquidade são “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento” que 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” (Bento, 2002: 29). Nesta tese, utilizo branquidade para referir-me a um conjunto de práticas racistas vinculadas à epistemologia do branqueamento. Endosso a proposta de Silvio Almeida (2018), 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: 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: 39).

Sendo a raça um constructo social, ela foi criada por humanos – que não são socialmente incolores. O racismo é uma criação branca; a raça só aparece sob a expressão do racista, uma vez que, sob a branquidade, o branco é imaginado como norma, enquanto todas as outras pessoas – e apenas as outras – é que seriam racializadas, como aponta Vron Ware (2004). Em suma, enquanto criação branca, a raça é o atributo de quem não compartilha do corpo branco. O corpo branco seria a norma, o corpo produzido como incolor, desprovido de raça e produzido reiteradamente por meio do exercício classificatório e segregador do outro racializado.

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:

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: 14)

Já em meados dos anos 1950, Oracy Nogueira (1985) chamou a atenção para o “preconceito de cor” no Brasil, que não era idêntico ao racismo dos Estados Unidos – este último, ele denominou “preconceito racial de origem”, que existe a partir do conhecimento de que a pessoa tenha algum parente ascendente negro – ainda que a pessoa em questão seja loira de olhos azuis, sem qualquer traço de negritude. O preconceito presente no Brasil se expressava, segundo Nogueira, como “preconceito racial de marca”, ou “preconceito de cor”: um preconceito diferente do de raça de origem e irreduzível à dimensão classista, pois “atinge pessoas (negras e pardas) [também] das chamadas classes superiores”, como lembra Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1996). Esse tipo de racismo é também entendido como racismo fenotípico, que se diferencia do racismo genotípico mais fortemente presente nos Estados Unidos, como bem apontado por José Jorge Carvalho (2007).

Em *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, Nogueira (1985) elenca doze enunciados para diferenciar ambos os tipos (ideais, como o autor faz questão de frisar) de preconceitos raciais. O último enunciado diz respeito ao “tipo de movimento político a que inspira: quando o preconceito é de marca, a luta do grupo discriminado tende a se confundir com a luta de classes; onde é de origem, o grupo discriminado atua como uma “minoridade nacional” coesa e, portanto, capaz e propensa à ação conjugada” (Nogueira, 1985: 303).

Tomemos, a título de exercício, essa proposição de Nogueira (1985). Se assim o for, essa dita confusão entre a luta contra a desigualdade social (ou “luta de classes”) e a luta contra o racismo (ou “luta do grupo discriminado [por preconceito de marca]”) pode parecer, à primeira vista, nociva à luta anti-racista, porquanto reforce a subsunção das relações raciais às relações de classe e acabe, por fim, negando a existência do racismo, isto é, da raça como operador de desigualdade nas relações sociais.

No entanto, justamente essa “confusão” endossa a tese que aqui apresento acerca da branquidade do Estado na ocupação da cidade. Para explicar como, é necessário agregar outro ponto de vista à proposição de Nogueira: a de que a cor (ou raça) não é oriunda apenas da

autodeclaração e autoclassificação, mas também da heteroclassificação, isto é, da classificação atribuída por um elemento exterior. A heteroclassificação, como alguns pesquisadores sugerem, dentre eles José Luiz Petruccelli (2000, 2007), também atrela classe e raça. E um elemento que realiza tal classificação com bastante ferocidade é o Estado, ou dimensões do Estado. Os movimentos negros não cansam de afirmar: na dúvida sobre se alguém seja negro, pergunte à polícia, conforme Alves (2014) também registra. Expandirei esse argumento no item “propriedade, necropolítica e branquidade do Estado”, ao final deste capítulo. Por ora, primeiro, teço algumas considerações acerca da branquidade na conformação do pensamento social brasileiro.

iv. branquidade e anti-racismo no pensamento social brasileiro

A subsunção das relações raciais às relações de classe tem sido a tônica hegemônica do pensamento social brasileiro pelo menos desde os anos 1930, quando Gilberto Freyre publica seu clássico *Casa grande e senzala* (1933), até pelo menos os anos 1970, quando o Movimento Negro Unificado (MNU) é oficialmente fundado, em histórico ato em frente ao Theatro Municipal de São Paulo, em 1978 e Carlos Hasenbalg publica *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979). Vale notar que antes de Freyre, a análise e interpretação hegemônica das relações sociais no Brasil e no pensamento sobre a formação da sociedade brasileira estava, sim, vinculada a uma matriz racalista – não obstante, a uma matriz racalista de cunho evolucionista e vinculada ao determinismo biológico: o que ficou conhecido como a escola de Nina Rodrigues. Essa escola de pensamento, do final do século XIX, apontava o que identificava como “miscigenação” de maneira depreciativa, como ameaça a uma suposta civilidade que estaria no horizonte da construção da nação e à perpetuação da sociedade brasileira, associada à urgência de políticas de higienização, como sumariza Mariza Corrêa (2001).

É a mesma miscigenação que, em reação ao higienismo ostensivo presente na escola de Nina Rodrigues, é semanticamente ressignificada e exaltada na obra de Gilberto Freyre. Tal exaltação aparece no elogio da mestiçagem, especialmente no elogio da figura do *mulato*²¹, suposto fruto original da mistura entre raças: filho do senhor de escravos com a

²¹ O termo é do próprio Gilberto Freyre. Utilizo o itálico por entender ser o termo já fruto da branquidade, por conter em si mesmo o processo de embranquecimento ao qual esses filhos de escrava negra e senhor de escravo eram sujeitos.

escrava. Essa exaltação do *mulato*, notável especialmente no capítulo XI, “Ascensão do bacharel e do mulato”²² de *Sobrados e mucambos* (1936), buscava amenizar simbolicamente a história de sofrimento e dominação de seus antepassados negros e escravos (então recém-libertos), e obliterava a violência sexual contra a escrava e as relações coloniais engendradas na raiz da produção do *mulato*²³. O elogio da mulatice e da negritude que a comporia endossava um projeto político-intelectual de construção de sentimento de identidade nacional via a ideia de “democracia racial”.

O termo “democracia racial” aparece pela primeira vez na literatura acadêmica na “Introdução” de Charles Wagley (1952) ao primeiro volume de uma série de estudos sobre relações raciais no Brasil, financiados pela UNESCO (cf. Guimarães, 2001). Gilberto Freyre, assim, embora não tenha feito uso da expressão, é um dos principais defensores da ideia de “democracia racial” *avant la lettre*: sua estratégia de exaltação da miscigenação e da *mulatice* é, ela mesma, uma estratégia de branquidade e um elogio à branquidade.

A abordagem de Freyre sobre as relações raciais via exaltação da miscigenação aconteceu nos anos seguintes à abolição do regime escravocrata no Brasil. Trata-se, portanto, de uma leitura retrospectiva, devotada a um projeto de formação de identidade nacional, da qual a antropologia foi cúmplice. Segundo Guimarães,

desde os estudos pioneiros de Gilberto Freyre no início dos anos 30, seguidos por Donald

²² Ocorre que, desde 1871, com a promulgação da Lei do Ventre Livre, o mulato não é escravo. No entanto, ele tampouco pode aspirar a tornar-se senhor. É assim que, conta-nos Freyre, os filhos bastardos dos senhores passaram a ser enviados para a Europa para, lá, tornarem-se bacharéis, cujo título lhe conferiria prestígio social. O “reinado dos bacharéis” é, assim, o reinado do negro embranquecido, porque europeizado, na aristocracia do bacharel. Veremos adiante como esse modo de branqueamento se coaduna com o branqueamento endossado pela Lei de Terras de 1850.

²³ A pesquisa de Helena Bocayuva (2001) ressalta o papel subalterno imputado à mulher negra no período colonial: “As mulheres negras, por sua vez, seriam, além de pés e mãos dos senhores, também seu ventre gerador. Amantes e escravas, por determinações da raça e da classe seriam também cozinheiras, amas de leite, mucamas, reprodutoras de proles extensas. (...) As morenas estariam destinadas ao “amor físico” ou ainda à satisfação da “pegajenta luxúria”, tarefas subalternas, atribuídas a inferiores. (...) A mulata, porque exótica e inferior, despertaria nos homens da elite branca o desejo das transgressões sexuais” (Bocayuva, 2001: 91, 95-6). A historiadora italiana Silvia Federici ([2004] 2016), em sua revisão da acumulação primitiva e da teoria do valor-trabalho em Marx, observa a pouca ou nenhuma menção à caça às bruxas nos séculos XVI e XVII na história da formação do proletariado. A autora indica que a caça às bruxas foi o primeiro passo em direção à redução da vida das mulheres em trabalho reprodutivo a serviço dos homens e da procriação – do ponto de vista da economia política do capital, não-trabalho. O argumento da autora mostra como os corpos e as vidas das mulheres foram alvo da acumulação primitiva, expurgadas de sua relação com a terra e do domínio de seus corpos. Nesse processo da acumulação primitiva, o trabalho das mulheres tornou-se reprodução, alienado da produção, e foi tornado a não entrar no cálculo de valor-trabalho. O problema de gênero que Federici identifica é semelhante ao problema racial da equivocação do trabalhador: o corpo negro, escravo, era meio de produção, portanto, não-trabalho e tampouco integra o cálculo da extração de mais-valia. Ao final da escravidão, o escravo liberto e sua descendência tampouco são os corpos-alvo do fe(i)tiche do trabalhador assalariado.

Pierson nos anos 40, até pelo menos os anos 70, a pesquisa especializada de antropólogos e sociólogos, de um modo geral, reafirmou (e tranquilizou) tanto aos brasileiros quanto ao resto do mundo o caráter relativamente harmônico de nosso padrão de relações raciais. (Guimarães, 1995: 26)

Ao final desse período que Guimarães caracteriza como tendo, em geral, reafirmado a harmonia das relações raciais, deparamo-nos com a dissonante obra de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* ([1964] 2008). Em contraposição à visão de Freyre, Fernandes identifica a existência do racismo na sociedade brasileira e o vincula ao modo de organização da sociedade escravocrata. No entanto, apesar desse contraponto, há um forte elemento sociológico que conecta a obra de Fernandes à de Freyre: a subsunção das relações raciais às relações de classe. Para Fernandes ([1964] 2008), o racismo é um resquício da antiga ordem social – a escravocrata – que seria extinto tão logo fosse a nova ordem – de classes – consolidada²⁴.

Posteriormente à obra de Fernandes ([1964] 2008), Carlos Hasenbalg (1979) publica *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, recebido com entusiasmo pelo MNU. Na obra, Hasenbalg converge com Fernandes ao negar a existência de uma democracia racial no Brasil e afirmar a existência do racismo. Diferencia-se da abordagem de *A integração...* (Fernandes, [1964] 2008), no entanto, ao afirmar que a segregação racial e a marginalização dos negros seria não um resíduo da ordem escravocrata, mas, sim, resultado de desigualdades entre brancos e não-brancos, a começar por sua distribuição demográfico-geográfica no território brasileiro, com os não-brancos ocupando – aí sim, como resquício da ordem escravocrata – as regiões economicamente menos desenvolvidas do país. Essas desigualdades raciais seriam, de acordo com Hasenbalg, refundadas e reafirmadas no modo de produção capitalista. Ao demonstrar com números e uma argumentação quantitativa que racismo e capitalismo se retroalimentam, Hasenbalg (1979) não entende o racismo como reminiscência do passado, e vincula classe e raça sem subsumir uma à outra.²⁵

Pois bem; se a escola Nina Rodrigues reconhecia as relações raciais como conformadoras das relações sociais na sociedade brasileira, porém, de uma maneira racista; se, para desvencilhar-se disso, a estratégia de Gilberto Freyre e de Florestan Fernandes foi, cada uma à sua maneira, subsumir as relações raciais às relações de classe; e se a hipótese de

²⁴ Posteriormente, influenciado pelo debate suscitado pela atuação do movimento negro, o autor revê sua posição e se dedicará, inclusive, a estudar o protesto negro (Fernandes, 1989).

²⁵ Veja entrevista concedida a Antonio Sérgio Guimarães (2006).

Fernandes foi refutada, pois o desenvolvimento da sociedade de classes não extinguiu o racismo da sociedade brasileira; não é por acaso que a abordagem de Hasenbalg, que reconhece as desigualdades raciais e as vincula às desigualdades sociais, tem grande aceitação e incorporação no movimento negro. Já passava da hora de uma análise das relações sociais que retomasse a importância das relações raciais e reconhecesse a existência do racismo sob um viés não-racista.

Ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970, movimentos e intelectuais negros já reivindicavam e reconheciam tanto a importância de uma análise social que reconhecesse o racismo e se engajasse no anti-racismo quanto a branquidade no pensamento social brasileiro. O Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944, é a principal organização negra do período que intervém nesse sentido no debate político²⁶. Abdias do Nascimento (1950), um dos fundadores do TEN, em sua fala inaugural ao I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, afirmou:

Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos e formação étnica complexa conforme é o nosso caso. (Nascimento, 1950: 67).

Assim, no pensamento social canônico, embora Freyre, Fernandes e Hasenbalg sejam expoentes de visões distintas acerca do racismo e das relações raciais, a branquidade, nas obras dos dois primeiros, aparece sob a forma da subsunção das relações raciais às relações de classe; a obra do terceiro busca vincular as desigualdades sociais e de raça. É a partir da análise de Carlos Hasenbalg que Guimarães (1999) e Bernardino-Costa, Santos e Silvério (2009), dentre outros, propõem o reconhecimento de que as relações sociais *são racializadas* – isto é, de que a raça é um operador de diferença, classificação e desigualdade – e, daí, propõem o engajamento num racialismo anti-racista. Assim, a luta anti-racista só poderia ocorrer mediante o reconhecimento do racialismo enquanto modo de organizar as relações sociais – diferentemente do que propõe uma visão anti-racialista, que nega a existência do racismo ao negar a existência das raças e as relações sociais como racializadas (Cf., por exemplo, Maggie (2008), Maggie e Fry (2004)).

²⁶ Abdias do Nascimento (2004) escreve e revisita a história do TEN.

v. trabalho negro, cidade negra

Voltemos a São Paulo. Em condições epistemológicas em que o pressuposto é a São Paulo cidade incolor, Rolnik (1989), no entanto, aponta três espaços que se constituem como o que a autora denomina territórios negros, em trabalho seminal que se tornou referência sobre a questão racial nos estudos urbanos: a senzala, a rua e os quilombos. Primeiramente, seria na senzala que, por meio do corpo, o escravo afirmava sua relação com a terra, por um vínculo mítico, comunitário ou religioso que se realizaria no terreiro.

[Na senzala, por meio do corpo,] o escravo afirmava e celebrava sua ligação comunitária (...). Foi assim que o pátio da senzala, símbolo de segregação e controle, transformou-se em terreiro, lugar de celebração das formas de ligação da comunidade. A partir daí, o terreiro passou a ser um elemento espacial fundamental na configuração dos territórios negros urbanos – são terreiros de samba, de candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros nas cidades (Rolnik, 1989: s/n).

No que diz respeito à rua, a autora enfatiza a circulação de escravos domésticos, especialmente indo buscar água nos chafarizes e transportando objetos pela cidade:

A contigüidade dos sobrados nas zonas centrais da cidade contribuía para que fosse intensa a circulação de escravos domésticos: buscando água nos chafarizes, indo ou voltando com a roupa ou os dejetos para jogar nos rios, carregando cestas perto dos mercados, transportando objetos de um ponto a outro da cidade. (Rolnik, 1989)

Além dos escravos, também os escravos de ganho (escravos alugados por hora pelos senhores) e os libertos por vias institucionais ou brechas na legislação – um contingente populacional que crescia conforme o ano de 1888 se aproximava – teriam na rua seu local de encontro: “Os libertos exerciam vários ofícios – de sapateiros a barbeiros, cirurgiões, lavadeiras e, as mais comuns, quitanda e cangalha²⁷” (Rolnik, 1989). Suely Robles de Queiroz (1988) menciona, inclusive, essa especificidade da escravidão nos centros urbanos:

²⁷ “‘Quitanda’ e ‘cangalha’ eram expressões com as quais a comunidade negra se referia, respectivamente, a atividades dos vendedores de rua e carregadores”. (Rolnik, 1989, nota 4)

“Permitiam maior liberdade de movimento ao negro, além de um contato mais intenso com os demais grupos sociais (...).” (Queiroz, 1988: 27).

Homens e mulheres negras moviam, construía e limpavam as cidades brasileiras – edificando as habitações, os prédios públicos e privados, as igrejas; transportando alimentos e todo tipo de carga para abastecer a cidade (cf. Oliveira e Oliveira, 2015). Era a São Paulo cidade negra feita pelo trabalho de mulheres e homens negros.

Em seu livro sobre as diferentes experiências da cidade para brancas e negras, Teresinha Bernardo registra a seguinte fala de Dona Inez:

D. Inez narra que, com oito anos,

‘já era empregada doméstica na casa dos Freire, em Santos, mas diziam que era como filha, porque meu pai tinha me dado para eles. Lá eu limpava, lavava e cozinhava, sem receber nada porque era como filha. Minha avó, vendo a situação, me tirou dos Freire; fui morar na Mooca, na casa da minha avó, mas também em sua casa eu limpava, arrumava, era marmiteira e vendia doces pela rua. E nunca mais parei de trabalhar: de doméstica na casa dos outros e na minha casa. Chegava a trabalhar mais de 16 horas por dia. Às vezes, ia ao baile das cozinheiras no sábado e no domingo, quando tinha folga na casa em que trabalhava; arrumava um bico e ia fazer o almoço de domingo em outra casa de família para ganhar uns tostões a mais. E ainda trabalho. Sabe, criei 16 filhos: meu filho, filhos de minha irmã, filhas de meu filho e agora, sozinha, cuido de seis bisnetos, aqui nesta casa alegre como você está vendo. Ah, ia me esquecendo, mas quero contar de qualquer jeito: você sabia que, em 1930, nesta cidade, tinha patroa que usava chicote, e a gente ficava quieta!’ (Bernardo, 1998: 53)

Este relato é exemplar a respeito do trabalho de mulheres negras. Bernardo (1998) segue trazendo outros relatos que possuem, com nuances, a mesma substância, e conclui que as mulheres negras, na São Paulo do início do século XX, sempre trabalharam:

Começavam muito pequenas, com 7 ou 8 anos, ajudando a mãe ou outro membro da família que, por sua vez, também sempre trabalhou para a sobrevivência do grupo. Às vezes, ainda na roça do interior paulista ou de outros estados, como Bahia e Minas, exerciam atividades na colheita ou na casa dos patrões. Na cidade, lembram que foram empregadas domésticas, marmiteiras, meninas de recado. Levavam e traziam roupas, no caso da mãe ser lavadeira, vendiam doces e salgados pelas ruas. (Bernardo, 1998: 53)

O sambista Geraldo Filme conta a história de Tebas, o escravo que ergueu a Catedral da Sé, no samba-enredo apresentado em 1974 pela Paulistano da Glória:

Tebas, negro escravo
Profissão alvenaria
Construiu a velha Sé
Em troca pela carta de alforria
Trinta mil ducados que lhe deu padre Justino
Tornou teu sonho realidade
Daí surgiu a velha Sé
Que hoje é o marco zero da cidade
Exalto no cantar de minha gente
A sua lenda, seu passado, seu presente

Praça que nasceu do ideal
E braço escravo, é praça do povo
Velho relógio, encontro dos namorados
Me lembro ainda do bondinho de tostão
Engraxate batendo a lata de graxa
E o camelô fazendo pregão
O tira-teima dos sambistas do passado
Bexiga, Barra Funda e Lavapés
O jogo da tiririca era formado
O ruim caía e o bom ficava de pé
No meu São Paulo, oilelê, era moda
Vamos na Sé, que hoje tem samba de roda (Filme, 1974)

Maria Odilia Leite da Silva Dias (1984) destaca a presença das mulheres no comércio:

Branças pobres, escravas e forras faziam o comércio mais pobre e menos considerado que era o dos gêneros alimentícios, hortaliças, toucinho e fumo, nas ruas delimitadas pela Câmara: nas casinhas da Rua da Quitanda Velha, na Ladeira do Carmo, local chamado “o Buracão”, na Rua do Cotovelo (1800)... Entre a Igreja da Misericórdia e a do Rosário, as quitadeiras espalhavam pelo chão seus trastes, vendendo um pequeno comércio de vinténs para escravos.

O comércio ambulante foi aos poucos tomando becos e travessas entre a Rua do Rosário e a do Comércio: Beco do Inferno, da Cachaça... a ponto de se queixarem dele os comerciantes da Rua Direita, estabelecidos em suas lojas, reclamando principalmente da sujeira, dos mosquitos e dos maus cheiros (Maria Odilia Leite da Silva Dias, 1984: 23).

A Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos era palco de congadas, batuques e moçambiques, bem como da comemoração do dia de São Benedito. Ao lado da igreja, um cemitério, onde os negros eram enterrados com cerimônias com músicas, cantos e tambores, com pilões de madeira socando a terra das covas. Havia muitas casinhas de moradia ao lado da Igreja e do terreno do cemitério.

Especialmente as rodas de samba eram bastante frequentes no centro da cidade, como nas praças da Sé, República e João Mendes, e no Largo do Correio. Mas se espalhavam pela cidade: no Largo do Peixe, na Vila Matilde, na Barra Funda. Rodas de samba, desfiles de cordões carnavalescos e pernadas de tiririca e capoeira também aconteciam no Largo da Banana, mescladas com o trabalho de ensacadores, carregadores, comerciantes ambulantes desde a inauguração da estação ferroviária da Barra Funda, em 1875, como registra Renata Siqueira (2018). Há um registro audiovisual de Geraldo Filme relatando sua vivência nas rodas de samba e tiririca, na qual até o Estado entra na brincadeira:

a tiririca é o jogo da pernada né. Aí, naquela brincadeira, na época não podia fazer samba na rua em São Paulo, (...) fazia samba e ia em cana. A gente já saía (...) [com] uma moeda de dois mil reis (...), que é dinheiro pra chuchu (...) na época, no bolso porque sabia que quem cantava samba ia preso. (...) como não tinha instrumento, a palma da mão, uma lata de lixo, caixa de engraxate, tudo que desse som servia. Ah, aí a gente armava a roda (...) e ficava brincando de pernada lá até os homem chegar entende? Aí quando os homem chegava acabava a roda (Filme, 2000).

Assim, nos meados do século XIX, a vida acontecia nos terreiros, no samba, na rua: eram os movimentos dos corpos negros, afinal, que movimentavam a vida na então ainda vila de São Paulo, desnuda do anseio metropolitano da modernidade e da industrialização. A legibilidade estatal, sob a forma censitária, mostra, inclusive, que havia número populacional equivalente de pretos, pardos e brancos (Matos, 1955). Se entendermos negro como composto pelo preto, pardo e índio, em oposição ao branco, temos já nos registros oficiais uma

população recenseada de 5.220 pessoas negras (divididas em 2327 pardos, 2830 pretos e 63 índios) em face a 4.081 pessoas brancas, segundo o censo de 1838 – à parte os corpos não contabilizados no censo, isto é, os corpos não tornados legíveis.

Faço uso do termo população para referir-me aos corpos tornados legíveis à maneira como propõe Michel Foucault em *Segurança, território e população* ([1978] 2008). Nesse curso, Foucault analisa o biopoder, ou seja, o poder sobre a vida, sobre fazer viver e deixar morrer, e vincula esse exercício de soberania à formação da população: a biopolítica torna-se poder tanto sob a forma da disciplina corporal quanto sob a forma da governamentalidade. O autor (Foucault, 2010) assim conceitua a biopolítica:

A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema de um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de ‘poder’. (...) Eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. (Foucault, 2010: 206-207)

Governamentalidade é como Foucault (1993) denomina a era que vivemos, desde o século XVIII: uma era que corresponde “às táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal” (Foucault, 1993: 292). A ênfase é colocada precisamente nas técnicas de governo, em substituição a um regime até então dominado pela estrutura da soberania. Um dos princípios fundamentais dessas técnicas de governo são sistemas classificatórios, além de estratégias de vigilância.

A população, por fim, uma base de dados gerenciável e que permite tornar os corpos legíveis, torna-se o objeto de políticas governamentais. A população torna-se, assim, um fim e um instrumento do Estado:

A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber sobre todos os processos referentes à população em seu sentido lato, daquilo que chamamos de “economia”. A economia política pode se constituir a partir do momento em que, entre os diversos elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população (Foucault, 1993: 290).

Assim, ainda que sob a forma da razão de Estado na biopolítica, isto é, na criação de população, o argumento da São Paulo cidade negra possa inclusive ser endossado, o argumento desenvolvido nesta tese não é um argumento quantitativo, e foge à razão de Estado. Trata-se, antes, de um argumento epistemológico e ontológico: uma disputa do que seja a história (cf. Nandy, 2012) e da negação a epistemicídios, para usar o termo que Sueli Carneiro (2005) empresta de Boaventura de Souza Santos (1995)²⁸ e flexiona, integrando o dispositivo fundamental da racialidade como um dos operadores desse modo de extermínio de conhecimentos. Por isso, esta tese usa negro como a soma do que é não-branco: o que alguns chamam de pretos, pardos, nordestinos, à maneira como fazem também Alves (2014) e Weinstein (2015).

vi. feitura do trabalhador branco

A grande narrativa acerca da cidade de São Paulo no pós-abolição, no entanto, enfatiza a cidade como cidade branca, cuja principal característica da época é definida como a rápida urbanização da cidade – novamente, sob o enquadramento da economia política da urbanização como caminho para o desenvolvimento capitalista (cf. Singer, 1985) –, num momento em que o futuro são trabalhadores em fábricas (cf. Leite Lopes e Almeida, 2016). Não à toa, os irmãos Lumière, como nos lembra José Leite Lopes, “dedicaram algumas das primeiras filmagens do seu novo invento ao registro do movimento massivo das saídas de fábrica” (Leite Lopes, 2011: 583).

Essa narrativa de elogio do progresso, da mudança e da transformação social corporificadas no operário fabril, endossada pela ideia de futuro laudatária da Revolução Industrial especialmente em solo inglês, ao ser transposta para a narrativa da cidade de São Paulo, enfatiza sua rápida urbanização. Enfatiza as construções de monumentos, viadutos, praças e edifícios inspirados na arquitetura europeia, como a Estação da Luz, em 1901; o Teatro Municipal, em 1911; e o Mercado Central, em 1932 (Sevcenko, 1992; Maquiaveli,

²⁸ “[O] genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (Santos, 1995: 328).

2012). Antes, em 1892, poucos anos após a abolição, é construído o Viaduto do Chá, seguido da Praça da República, em 1905; o Vale do Anhangabaú, em 1910; e o viaduto Santa Ifigênia, em 1913, todos na região central. Sob a perspectiva da economia política da urbanização, 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.

A grande narrativa da economia política da urbanização segue mencionando que até os anos 1920, a indústria nacional vai gradativamente substituindo a importação de bens de consumo e a cidade vai se tornando autossuficiente em termos de produção. É também nessa época que os fazendeiros fixam residência em São Paulo e passam a desempenhar, além de tarefas relativas à produção, atividades referentes à circulação da mercadoria café (cf. Libâneo, 1989: 22). Flávio Villaça (1978) argumenta como, nesse 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 a) desconsidera a vida não-branca que acontece não só nos terreiros e nas ruas, mas que de fato move e constrói a cidade, ora b) 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.

Algumas décadas mais tarde do ano de elaboração do censo supracitado, chegariam à cidade os imigrantes europeus, especialmente os italianos, para trabalhar nas fazendas de café. Ainda a narrativa da economia política da urbanização apontará que a predileção por italianos, alemães, espanhóis e portugueses se dá pelo fato de serem trabalhadores engrossando um lumpem-proletariado em países europeus de industrialização tardia, se comparados aos países europeus primariamente capitalistas, que precisavam ser escoados de suas nações de origem. A narrativa afrofuturista transtópica 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: 139-140) no período pós-abolição em São Paulo. São eles, e não os escravos negros, que se transformariam em trabalhadores assalariados, não fosse 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 ([1867] 1996) já nos revelara a falácia dessa liberdade: o trabalhador é livre dos meios de produção porque deles expropriado. O trabalhador escravo não é trabalhador: nem livre, nem expropriado, é meio de produção. No que diz respeito a São Paulo, lembro aqui a primeira equivocação do trabalhador: o trabalhador negro é ex-escravo, mas não se torna trabalhador assalariado. Tampouco o imigrante se torna esse trabalhador assalariado: as condições de trabalho na lavoura para o imigrante branco aproximam-se às condições do negro escravo (cf. Alencastro, 1988). Nas palavras de Thomaz Davatz ([1850]1980), trabalhador suíço que relatou suas impressões sobre as relações dos trabalhadores imigrantes na fazenda Ibicaba, do senador Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, dono de uma grande extensão de terra na região da atual cidade de Limeira, no interior de São Paulo:

Os colonos que emigram, recebendo dinheiro adiantado, tornam-se, pois, desde o começo, uma simples propriedade da Vergueiro & Cia. E em virtude do espírito de ganância [...] que anima numerosos senhores de escravos, e também da ausência de direitos em que costumam viver esses colonos na província de São Paulo, só lhes resta conformarem-se com a ideia de que são tratados como simples mercadorias, ou como escravos. (Davatz, 1980).

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: 96)

Embora a citação acima reconheça que o trabalhador assalariado é tanto física quanto ideologicamente criado, falta ao argumento da autora reconhecer a transformação ideológica e epistemológica do trabalhador assalariado em trabalhador universal porque branco. Assim, criar o trabalhador assalariado é uma operação da branquidade. Nelson, que já apresentei na introdução desta tese, já me contou incessantemente acerca de quando veio a São Paulo: “Trabalhava de segurança na Av. Paulista. Foi um sofrimento esse trabalho, eu peguei nojo de patrão. Me fizeram tirar outro RG, de São Paulo, porque com o RG da Bahia, ninguém me empregava, não.” (Caderno de campo, 2018). A história da vinda de Nelson está registrada em Paterniani (2013) e em Paula Bologna (2018). Esse episódio do RG para conseguir trabalho é bastante elucidativo da branquidade para se tornar trabalhador: omitir, nos papéis do Estado, seu registro baiano. Voltarei a isso no capítulo quatro.

Assim, se o trabalho na cidade era negro, o trabalhador era (feito) branco. Seguindo o método da equivocação controlada, vamos nos deter por um momento à ferrovia, por muitos entendida como a expressão máxima do capitalismo e incompatível com a escravidão. Maria Lúcia Lamounier (2008) recupera o tom geral da historiografia sobre o trabalho e o trabalhador da ferrovia numa São Paulo sob o afã de temas como a modernização, a industrialização, o trabalhador livre e o trabalho assalariado, em oposição ao atraso, à aristocracia rural, à escravidão²⁹

A historiografia ressalta, com frequência, os efeitos significativos que as ferrovias provocaram na organização e transformação das relações de trabalho na segunda metade do século XIX. (...) A idéia geral é que o desenvolvimento de relações capitalistas era incompatível com a existência da escravidão. A empresa ferroviária questionava a permanência da escravidão. Ao empregar apenas trabalho assalariado e ajudar a promover a imigração, a ferrovia estimulava a constituição de um mercado de trabalho livre. (Lamounier, 2008: 218)

²⁹ 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 (cf. Prado, 1987). Celso Furtado (1974) já apresentava sua crítica ao desenvolvimentismo e o desenvolvimento como falácia (cf. Cavalcanti, 2003).

Anna Lanna (2016), em sua pesquisa sobre os trabalhadores da Companhia Paulista de Estradas de Ferro (CPEF) contratados entre 1872 e 1919, observa como os negros estavam excluídos da contratação: nos registros dos quadros funcionais da Companhia desse período, a quantidade de trabalhadores “negros” variou de 7,5% a 13%. No entanto, o fato de estarem excluídos dos registros oficiais não significa estarem eles excluídos de realizar trabalho; eis o equívoco: o operário-trabalhador é branco, o negro também trabalha. O operário-trabalhador é tornado branco, mas o trabalho não é exclusivamente branco. Para além do quadro funcional da CPEF, portanto, havia outros dois tipos de trabalhadores: os trabalhadores das oficinas e os escravos.

Nas Oficinas da CPEF, “verdadeiras fábricas onde se montavam e se mantinham as máquinas que faziam funcionar o sistema ferroviário”, a incidência de negros, afirma a autora, parecia ser bastante superior:

A Companhia Paulista ‘terceirizava’ a construção da linha, como de resto quase todas as ferrovias no Brasil. (...) **[A] empresa estabelecia contratos com empreiteiros que subcontratavam os trabalhadores. Nestes casos a incidência de trabalhadores negros parece ser bem superior àquela verificada nos quadros funcionais da CPEF.** Nas Oficinas, encontramos como empregados desde operários que exerciam as funções hierarquicamente e salarialmente mais simples até marceneiros, carpinteiros, pintores, soldadores, ferreiros, ajustadores etc. Trabalhavam – algo como 12hs diárias, sem remuneração de ‘hora-extra’ e com uma folga semanal – para colocar nos trilhos as locomotivas que seriam conduzidas por maquinistas e foguistas, com bilheteiros e bagageiros. (Lanna, 2016: 520, grifos meus)

Um desdobramento do equívoco legalista de assumir os trabalhadores como os que constam nos registros oficiais é assumir o cumprimento da legislação por parte dos empregadores brancos. Embora em 1850 o tráfico de escravos tenha sido suspenso e, em 1852, a legislação sobre as empresas ferroviárias passasse a proibir a mão-de-obra escrava, ela não só se fazia presente, como era a força-motriz da construção das ferrovias. Cito novamente Lamounier (2008):

Apesar das proibições, em leis e contratos, do emprego de escravos pelas companhias ferroviárias, existem evidências de que a regra nem sempre era seguida; especialmente

durante as obras de construção. A regra se aplicava apenas à companhia e aos empreiteiros principais. A condição não se aplicava aos empreiteiros menores, subempreiteiros e várias outras firmas que prestavam serviços para a companhia ferroviária. **São inúmeras as evidências de emprego de escravos nos trabalhos de construção das ferrovias.**

Em São Paulo, em 1846 foi aprovada uma lei que obrigava os fazendeiros a ceder “os seus escravos por dez dias” para obras de reparo e manutenção das estradas de rodagem, na razão “de vinte por cento, do número total de escravos” (Lei nº 1 de 29 de janeiro de 1846, São Paulo. Collecção das Leis, 1853). Mais tarde, as posturas municipais complementaram a legislação referente ao trabalho dos escravos em obras públicas. (Lamounier, 2008: 151s, grifo meu).³⁰

Rigorosamente, assim, o trabalhador assalariado é o trabalhador da branquidade, o trabalhador feito branco – um fe(i)tiche moderno, para usar a expressão de Bruno Latour (2002) que busca caracterizar o fato moderno que se mostra como antifetichista sob a fantasmagoria do fetiche. Latour desvela o mecanismo de funcionamento dos modernos, que criam fetiches que não cessam de fazer a si mesmos como fatos, isto é, como criação oriunda da classificação moderna. O trabalhador assalariado é uma criação moderna que não cessa de se fazer a si mesmo como fato.

vii. trabalhador negro

Os imigrantes italianos e os escravos fugidos e libertos e seus descendentes consistiam parte daquilo que se chama indiscriminadamente de *trabalhadores* dessa São Paulo do final do século XIX. Além deles, havia um terceiro grupo que integra esses *trabalhadores*: os migrantes nacionais *nordestinos*. Na grande narrativa sociológica referente à história da

³⁰ O texto segue: “Em 1852, o presidente da província de São Paulo, Nabuco de Araújo, para atenuar as dificuldades de obtenção de braços para obras públicas, resolveu solicitar ao Governo Imperial a remessa de africanos livres para o serviço na província; o governo enviou cerca de 130 africanos. (...) Segundo Costa (1982), a maior parte das estradas de rodagem “foi construída com o auxílio do braço escravo, que os fazendeiros, em virtude da variação da safra do café, entendiam mais lucrativo, em certas ocasiões, alugar às obras públicas” (Lamounier, 2008: 151ss). Lamounier segue, ainda, mencionando o emprego de trabalho escravo na construção, dentre outras, das ferrovias e estradas de rodagem nas províncias mineira e fluminense, entre 1850 e 1970, pela Companhia União e Indústria (Oliveira e Lamas, 2007); e nas obras de construção da empresa Bahia-São Francisco Railway (Souza, 2007) – esta última, com registro de anúncio publicado no Diário de Pernambuco de seis de julho de 1857, no qual se lê: “A pessoa que tiver escravos e quiser alugar para trabalhar na estrada de ferro, pagando-se mil rs. por dia, ou mesmo gente forra que se queira a sujeitar, dirija-se a rua estreita do Rosario n.25, segundo andar” (Freyre, 1948: 105).

ocupação da cidade, nas primeiras décadas do século XX um novo grupo de pessoas passa a integrar a categoria trabalhador: os *nordestinos*. Migrantes nacionais vindos especialmente da região Nordeste, especialmente e desde os anos 1930, são vistos pela literatura como pessoas pobres que iam para São Paulo em busca de uma vida melhor.

Essa migração não era bem-vista aos olhos paulistas. Os nordestinos, não por acaso chamados frequentemente de baianos – como aponta Guimarães (2002), não sem lembrar que a Bahia é o estado brasileiro com maior número de habitantes negros –, eram vistos como incivilizados, atrasados e racializados. O corpo que aparece racializado, na mentalidade das elites sob o medo da “onda negra”, para usar o termo de Célia Azevedo (1987), é o corpo negro. O corpo branco aparece como desprovido de raça, como o corpo incolor.

A branquidade estabelece, inclusive na literatura acadêmica, mecanismos para impedir a chegada desses migrantes: barrá-los por não estarem sob a legibilidade do Estado, como a triagem prescrita por Bosco e Jordão Netto (1967):

Barrar esse tipo de migrante através de medidas burocráticas, tais como exigência de documentação (carteira de trabalho, carteira de identidade, título de eleitor, ou, na ausência deles, o registro de nascimento ou de casamento); de ficha de sanidade; de exibição de cartas de chamado ou provas de que tem destino determinado, por exemplo (Bosco e Jordão Netto, 1967: 198).

Barbara Weinstein (2015), em *The Color of Modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil*, argumenta como os esforços de homogeneização presentes na ideia d’O Nordeste criado pelo universo paulista no início do século XX fazem parte de um processo de criação de um Outro. Esse Outro seria oposto a São Paulo, que é por excelência o agente de criação desse Outro. A relação estabelecida não é de uma alteridade na qual ambos os lados estejam em simetria no que diz respeito ao poder exercido; trata-se de uma alteridade na dominação, semelhante à crítica que faz Mafeje (2008a) à ideia de alteridade e ao que o crítico palestino Edward Said (1990) chama de Orientalismo. Para Mafeje (2008a), toda alteridade é calcada numa relação dominatória, que prevê o escrutínio e a classificação dos Outros criados a partir de referenciais externos a eles mesmos. Para Said (1990), o orientalismo é precisamente a descrição do Outro pela falta, sua criação para escrutínio e sua formação a partir de discursos de autoridade:

[O] orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said, 1990: 15).

E ainda:

O Oriente era visto como que delimitado pela sala de aula, pelo tribunal, a prisão, o manual ilustrado. O orientalismo, portanto, é um conhecimento do Oriente que põe as coisas orientais na aula, no tribunal, prisão ou manual para ser examinado, estudado, julgado, disciplinado ou governado (Said, 1990: 51).

Segundo Weinstein (2015: 10), o que se via era uma espécie de orientalismo dentro de um só país. Essa criação do Outro em oposição a São Paulo ocorreu por meio da criação de uma identidade regional que, na verdade, configura-se como uma “categoria racializada, dado seu recurso ao inato ou a características naturais para explicar as trajetórias contrastantes das regiões brasileiras” (Weinstein, 2015: 6, tradução minha³¹). O regionalismo paulista teria se criado como base para construção de um projeto de nação no qual “os paulistas representaram a si mesmos como ‘brancos’ e os nordestinos como ‘não-brancos’, sem qualquer apelo à genética ou à aparência física” (Weinstein, 2015: 9, tradução minha³²). A autora vai ainda mais longe, ao demonstrar as associações entre branquidade e modernidade, ou entre branquidade e civilização, engendradas pelo sucesso econômico de São Paulo, e como a expressão dessas associações via região ao invés de via raça tem sido fundamental para a coexistência dos discursos sobre a formação da nação e a democracia racial no Brasil moderno:

Historicamente, o sucesso econômico de São Paulo cimentou a associação amplamente difundida entre a branquidade e a civilização, entre a branquidade e a modernização, entre a branquidade e a produtividade (...) e o fato dessa associação poder ser expressa em termos regionais – ao invés de em termos explicitamente raciais – significou que os discursos racializados sobre a modernidade e o progresso coexistiram com discursos sobre a

³¹ No original: “a racialized category given it’s recourse to innate or natural characteristics to explain the contrasting trajectories of Brazilian regions”.

³² No original: “Paulistas have represented themselves as ‘white’ and nordestinos as ‘nonwhite’ regardless of genetics or physical appearance”.

democracia racial, ou até mesmo mesclaram-se a eles, em grande parte da história do Brasil pós-emancipação (Weinstein, 2015: 114, tradução minha³³).

Assim, para garantir o reconhecimento da racialização nesse processo de criação de alteridade e desigualdade, é que opto por, nesta tese, dividir os trabalhadores em dois grupos: os negros e os brancos. Se considerarmos que a povoação do território brasileiro, após a invasão colonial, foi feita por meio de estupros de mulheres negras e indígenas, concluímos não haver brasileiro sem uma gota de sangue negro. Isso não significa, no entanto, que as relações não sejam racializadas por meio da branquidade: brancos e negros são o tempo todo criados relacionalmente.

Mais adiante nesta tese apresentarei Kelly, moradora de uma das ocupações onde a pesquisa de campo de meu doutoramento aconteceu. Por ora, trago uma fala de Kelly que expressa claramente o engodo da ideia de trabalhador assalariado com o corpo negro:

Morei pagando aluguel, muito tempo paguei aluguel, trabalhei em empresas de carteira registrada e chegou uma época que tive que pedir para ser mandada embora, para poder cuidar dos meus filhos. Porque ou você pagava pra olhar seus filhos, ou você vivia. Então assim: você trabalha numa empresa e tira mil reais por mês, vamos supor. Você paga 700 reais de aluguel. Tira 200 para pagar para uma pessoa olhar um filho seu. Você vai viver do quê dentro de São Paulo? Vai passar fome se você não for à luta. Então, o que acontece? Ou você entra numa situação de você ir atrás da sua moradia, dos seus objetivos, ou então você não tem o que fazer. No momento eu não tenho condições de pagar aluguel mesmo, tô desempregada, faço bico, um ali, outro acolá, de vez em quando compro alguma coisinha e revendo pela comunidade, pras pessoas que eu conheço, uma blusa, um vestido, assim, roupa. Pra poder gerar um dinheirinho pra eu poder sobreviver com minha família. Porque se eu não fizer isso eu não tenho como sobreviver. Não posso trabalhar registrada no momento por causa das minhas crianças que são muito pequenas, não tenho condições de pagar para os outros ficarem [com elas]. (Caderno de campo, 2015)

Kelly não pode se dar ao luxo de se tornar trabalhadora com carteira assinada; para isso, ela teria que deixar de cuidar de seus filhos, o que não é uma opção real. O corpo de

³³ No original: “Historically, the economic success of São Paulo has cemented the widely assumed association between whiteness and civilization, between whiteness and modernization, between whiteness and productivity (...) and the fact that this association can be expressed in regional terms, rather than explicitly racial ones, has meant that racialized discourses of modernity and progress have been able to coexist, or even mingle, with discourses of racial democracy for much of Brazil’s post-emancipation history.”

Kelly é um corpo que também contém o corpo de seus filhos. Ou seja, Kelly não pode se tornar uma trabalhadora e, ao mesmo tempo, é isso que é exigido dela constantemente para que continue vivendo onde vive. Gabriela Pereira, em sua tese sobre os escritos de Carolina Maria de Jesus, também observa como o corpo de Carolina, mulher negra, da favela, chamado pela escritora de “o quarto de despejo da cidade”, também é um corpo que contém os corpos de seus filhos:

Expandido para além da epiderme, seu corpo passaria a carregar além da cor, outros símbolos malvistas pela sociedade. Estaria ele então impregnado por um forte cheiro, característico de quem vive em situação de precariedade extrema e tem no trato com o lixo seu labor e abrigado em roupas desgastadas e maltrapilhas, adquiridas por meio de doação ou descartes. Como extensão, esse corpo possui quase sempre a presença de um saco - ora cheio, ora vazio - acoplado às costas, contendo o material coletado nas ruas, permutado por dinheiro ou outro elemento de valor. Três filhos de relacionamentos diferentes acompanhavam-na com frequência e tornavam-se também parte desse incômodo corpo que circularia pelas ruas da capital paulista. (Pereira, 2015: 54)

Na lógica da branquidade, tornar-se trabalhador vincula-se a tornar seu corpo discreto, não-partilhado com outros corpos. Vincula-se também à posse de um documento, assim como tornar-se proprietário de terra também se vincula à documentação sobre aquela terra, como veremos no item a seguir.

viii. propriedade, necropolítica e branquidade do Estado

Retomando a linha-mestra da narrativa sobre a urbanização da cidade e sua economia política, diz-se que o *boom* da economia cafeeira teria estimulado os arruamentos e loteamentos de chácaras na cidade. Ao final do século XIX, os anúncios se repetiam:

“Terrenos para todas as bolsas! Terrenos muito bem situados nos campos do Bexiga, vendemos às braças ou mesmo em lotes, com matas ou campos, à vontade do freguês e por preço sem concorrência. Tem várias fontes de água pura, lindos panoramas e ar saudável. Ruas de 60 palmos de largura. Preços baratíssimos. (...)” (A Província de São Paulo, 27/6/1878 *apud* Lacerda, 1984: 32)

Recebendo pelo trabalho feito, os brancos podiam arcar com a compra de terrenos e iam se instalando em peso nas belas chácaras do Bexiga, enquanto os negros tendiam a instalar-se em suas moradas nas regiões mais baixas, próximas ao rio. Daí a grande narrativa acerca do Bexiga como “o bairro italiano da cidade de São Paulo”, como já mencionado no início deste capítulo e cuja grande narrativa busco desestabilizar a partir do argumento da São Paulo cidade negra e, portanto, do Bexiga bairro negro. Se o mundo do trabalho que seria formado é o mundo feito branco, e se o trabalho negro não se enquadra enquanto trabalhador, não é de se espantar que fossem os trabalhadores brancos os que podiam comprar os terrenos do Bexiga no final do século XIX. Para entender como isso se deu, remontemos às origens da propriedade privada no Brasil.

a) lei de terras

É a partir da segunda metade do século XIX, mais precisamente a partir de 1850, que a terra, no Brasil, passa a ser comprada e vendida, isto é, passa a existir a possibilidade de adquirir o título de uma propriedade por meio de relação de compra e venda. Até então, persistindo por todo o período colonial, a terra, propriedade da Coroa, era cedida mediante uso e cuidado: a terra precisava ser produtiva. O que havia em termos jurídicos, como afirma Dias Paes (2018), era a posse, e não a titulação individualizada da propriedade. No centro dessa posse estavam relações entre pessoas e coisas: “A principal forma de reconhecimento de uma relação jurídica legítima entre uma pessoa e uma coisa era feita por meio da identificação do uso efetivo dessa coisa, mais do que por meio da existência de um título individual de concessão de propriedade” (Dias Paes, 2018: 42).

Esse sistema era herdeiro do sistema de sesmarias, uma forma de acesso à terra importado para o Brasil pela coroa portuguesa como estratégia de colonização desde o século XVI (cf. Alentejano, 2012). A terra era, assim, via instituição das sesmarias, cedida aos senhores de escravos e fazendeiros, conformando a aristocracia rural da sociedade colonial. Quem não fosse branco e não comprovasse possuir escravos estava excluído da concessão. Nas palavras de Alentejano:

Do ponto de vista legal, o que havia no período colonial era o instituto das sesmarias, transladado de Portugal para o Brasil. Segundo esse instituto, a terra, propriedade da Coroa, era cedida mediante o compromisso do aproveitamento econômico em benefício do reino de Portugal, sendo, portanto, ao mesmo tempo instrumento econômico e político. Econômico, pois o detentor da sesmaria deveria tornar a terra produtiva, de forma que ela gerasse riquezas para a Coroa; político, porque ao detentor da sesmaria era dado o controle sobre a área e a tarefa de proteger a terra da cobiça de outras potências estrangeiras. (Alentejano, 2012: 473)

Ocorre que, na prática, as áreas distribuídas na então colônia assumiram dimensões imensas (cf. Costa Neto, 2006: 63; Silva, 1996: 42). Além das grandes áreas dos sesmeiros, como passaram a ser denominados os que recebiam as concessões das sesmarias no Brasil, havia os posseiros, aqueles a quem não eram permitidas as concessões, mas que lavravam a terra. Os posseiros abriam suas posses em espaços entre uma sesmaria ou outra, em sesmarias abandonadas, ou mesmo já cultivavam em porções de terra antes de nela ser instaurada uma sesmaria. Essa era, inclusive, uma das grandes diferenças da terra da colônia em relação à da metrópole: a grande extensão e o fato de serem socialmente consideradas terras vagas, desconsiderando-se a presença indígena que a habitava. Em Portugal, havia o problema da escassez de terras, o que exigia que qualquer terra cujo usufruto fosse concedido, porém não realizado, deveria voltar à posse da Coroa para ser redistribuída: são as terras devolutas, patrimônio do Estado. No Brasil, passou-se a denominar toda terra de devoluta, presumindo-se que toda terra era vaga e, porque herdada da Coroa portuguesa pela Coroa brasileira no período imperial e, posteriormente, ao Estado republicano, patrimônio do Estado, ou de domínio público (cf. Silva, 1996: 32-40).

Assim, desde o período colonial e perdurando pelo imperial, a propriedade de toda a terra permanecia estatal. Os posseiros, por sua vez, se dividiam entre pequenos e grandes posseiros, fossem pequenos lavradores ou possuidores de uma grande quantidade de terra. Enquanto posseiros, no entanto, não tinham direito algum sobre as terras – o que não os impedia de arrendá-las, quando muito extensas, a outros posseiros ou parceiros que a cultivassem. Já havia, aí, a primeira equivocação entre a jurisdição acerca da posse da terra – legitimada pelo uso, de acordo com a instituição das sesmarias – e a sua prática – desvinculando o detentor da posse (sesmeiro ou grande posseiro) daquele que de fato cultivava a terra (pequeno posseiro, rendeiro, parceiro).

Com a independência do Brasil, em 1822, o Estado suspende a concessão das sesmarias, sob o argumento de irregularidades em seu sistema, a saber, o problema da falta de controle sobre as extensões das áreas das sesmarias e outras irregularidades (cf. Silva, 1996). Uma interpretação para essa suspensão é que ela teria visado ratificar a relação entre o cultivo e a posse na legitimidade do acesso à terra: aos posseiros que cultivavam em frações de sesmarias seria outorgada a posse legítima das terras por eles cultivadas (cf. Cantisano, 2018; Motta, 1998). No entanto, essa regulamentação demoraria quase três décadas para ser promulgada, no formato da Lei de Terras de 1850. O período entre 1822 e 1850 ficou então conhecido como a “fase áurea do posseiro”, um período de ampla e indiscriminada ocupação de terras. Na economia política da urbanização, esse período teria consolidado o latifúndio brasileiro, pois os pequenos posseiros foram sistematicamente expulsos das terras pelos grandes posseiros e pelos sesmeiros, ambos recém-tornados grandes proprietários rurais (cf. Maricato, 1997).

Isso porque a Lei de Terras, que José de Souza Martins (2013: 195) denomina de “nosso ténue equivalente da acumulação primitiva”, estabelece que o acesso à terra só poderia ser efetivado mediante uma operação de compra: a obtenção do título de propriedade. A Lei de Terras estabeleceu normas jurídicas para a propriedade da terra que era, desde a abolição do sistema de sesmarias com a Resolução 76 em 1822 até então, simplesmente ocupada de forma legítima. Aos ocupantes até aquele momento foi dado o título de proprietários. As terras não ocupadas, propriedades do Estado, eram vendidas em leilão mediante pagamento à vista. Será a partir de 1870, segundo Dias Paes (2018), que o título de propriedade, e não mais a posse pelo uso, passa a ser predominante para provar o direito sobre a terra.

A Lei de Terras estabeleceu prazo para apresentação desses títulos de propriedade para a legalização da posse da terra, e a falsificação de documentos, como a prática da grilagem, esse modo de expropriação da terra por meio de forjar, artificialmente, um documento como antigo. (cf. Alentejano, 2012: 473; Souza, 2017).

Um papel, um documento que atestasse e garantisse os direitos de propriedade sobre a terra. Não mais o direito se pauta pelo uso, portanto: a legitimidade da posse por uso se transmuta em legibilidade (da posse) de propriedade por meio de um documento. Trata-se de mais uma ficção de legitimidade, ou mais um fe(i)tiche moderno: nada mais arbitrário do que criar papéis para garantir a posse da propriedade. Essa legitimidade da posse pelo papel perdura até hoje, como veremos ao longo desta tese, especialmente no capítulo quatro: muitas

famílias são constantemente removidas de suas casas por não apresentarem ao Estado papéis que comprovem a legitimidade de sua posse de propriedade.

A geógrafa Ananya Roy (2017: A3) pergunta o que acontece com a lógica da posse de terra [*possession*] quando reconhecemos que a expropriação, ou a espoliação [*dispossession*], é não apenas um processo de acumulação de capital³⁴, mas também de banimento racial. Para os propósitos desta tese, é fundamental entender como a Lei de Terras endossa a racialização na desigualdade de possibilidades para tornar-se proprietário de terra entre brancos e negros. Isto é, como a Lei de Terras é expressão do racismo estrutural, e como o processo de consolidação do latifúndio no período imperial até a Lei de Terras (1822-1850) é também um processo que evidencia a racialização da relação com a terra e a racialização com corpos em relação com a terra. Nas palavras de Cheryl Harris (1993), a branquidade como propriedade. Diferentemente dos sesmeiros, reconhecidos como brancos puros, também porque senhores de escravos, os posseiros eram os assim chamados mestiços: passíveis de embranquecimento. O processo de expansão e regulamentação da posse da terra a partir da suspensão das sesmarias até a Lei de Terras é também um processo de racialização: ao posseiro tornado latifundiário, o embranquecimento; ao posseiro expropriado, o enegrecimento. A Lei de Terras seria, assim, não apenas “o grande divisor da questão fundiária no país”, como afirma a

³⁴ Segundo Karl Marx ([1867] 1996), no capítulo 24 d’*O Capital*, intitulado “A chamada acumulação primitiva”, o processo de dissociação entre o trabalhador e os meios de produção não é um momento mítico, como o “pecado original” de Adão e Eva, ou uma conjectura lógica, mas, sim, histórico. O autor descreve os processos históricos e violentos por meio dos quais o produtor rural foi expropriado, na Inglaterra do século XV e XVI, viu a transformação da sua terra produtiva em pasto, viu suas casas sendo arruinadas. Ou na Escócia, no século XIX, que viveu expropriações que transformaram a propriedade coletiva do clã em propriedade privada moderna: “O melhor exemplo do método seguido no século XIX nos é dado pelas ‘limpezas’ do ducado de Sutherland. Desde seu acesso ao poder, a duquesa, versada em Economia, resolveu aplicar medidas radicais e transformar em pastagens todo o condado, onde operações similares já tinham reduzido a população a 15.000 habitantes. De 1814 a 1820, esses 15.000 habitantes, constituindo cerca de 3.000 famílias, foram perseguidos e expulsos. Todas as suas aldeias foram destruídas por fogo ou picaretas, e todas as suas terras transformadas em pastagens. Os soldados britânicos foram encarregados de executar as ordens e lá tiveram que enfrentar os nativos. Uma velha morreu no incêndio de sua choupana, que ela se recusou a abandonar. Foi dessa maneira que a duquesa se apropriou de 794.000 acres, que pertenciam ao clã desde tempos imemoriais. Aos expulsos ela consignou cerca de 6.000 acres à beira-mar, quer dizer, dois acres por família. (...) Todas as terras roubadas foram repartidas entre 29 grandes demarcações de pastos, cada uma com apenas uma família, a maior parte das vezes criados rurais ingleses. Em 1825, os 15.000 escoceses já tinham sido substituídos por 131.000 ovelhas” (Marx, [1867] 1996: 353-354). Importante reter, ainda, da investigação de Marx, que o processo da acumulação primitiva não foi um momento único e sem repetição na história. Segundo sua concepção de história, que se repete, também as crises cíclicas estruturais do capital o conduzem a atualizar e realizar novas acumulações primitivas. À acumulação primitiva no século XXI, David Harvey (2013) tem dado o nome de acumulação por espoliação, na forma do rentismo, que enfatiza o título de propriedade da terra enquanto título de propriedade de renda da terra, que, por sua vez, converte-se em capital fictício: “A teoria da renda da terra resolve o problema de como a terra, o que não é um produto do trabalho humano, pode ter um preço e ser trocada como uma mercadoria. O que é comprado é o título de renda da terra. Que se torna capital fictício” (Harvey, 2013: 471).

economia política da urbanização, mas um grande elemento da atualização da questão racial no país: na medida em que consolida o latifúndio, reivindica o branqueamento da nação.

b) banimento racial

Voltando à nossa São Paulo do final do século XIX, e fazendo uma releitura afrofuturista da investigação histórica branca, observemos a ausência do léxico racial como prática de branquidade e reconheçamos as orientações de banimento racial. Vejamos a leitura de Rolnik (1986) do Código de Posturas de 1886, também mencionada por Paulo Kogurama (2001). Segundo a leitura da autora, no Código:

[A]s quitandeiras deviam sair das ruas e esquinas porque atrapalhavam o trânsito; os mercados existentes 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) (Kogurama, 2001: 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) (Castro, 2006: 37) – em seu lugar, hoje, fica a praça homônima ao prefeito da época. 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 ter sido desapropriada e demolida e o largo transformou-se em praça. Apenas a reconstrução da igreja foi permitida, num terreno onde ela está até hoje, 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 e Oliveira, 2015)³⁵. Após a desapropriação das casas e do terreno do cemitério, fez-se o calçamento e depois do

³⁵ No Rio de Janeiro da mesma época, as remoções e demolições também vinham em massa. É de 1906 o provável primeiro grupo de moradias construído pelo poder público, com 120 unidades habitacionais na Avenida Salvador de Sá, após derrubada de milhares de cortiços para abrir a Avenida Central (Bonduki, 1998).

calçamento foi inaugurado o chafariz do Rosário, em 1874. Ele acabou sendo demolido em 1893 para forçar os moradores a usar a água da Companhia Cantareira.

Hofbauer (2006) lembra Domingues (*apud* Hofbauer, 2006), que recupera as manifestações de racismo no dia-a-dia da cidade no pós-abolição:

Muitos empregadores não escondiam que não admitiam “pessoas de cor”; alguns setores industriais, sobretudo a área têxtil, eram conhecidos por recusar-se a contratar “trabalhadores negros” nas suas fábricas. Vários estabelecimentos comerciais contratavam negros somente para serviços de limpeza. E também quando um negro queria alugar uma casa, ouvia com frequência o já conhecido “prefere-se branco” ou “prefere-se estrangeiro”. Houve clubes recreativos e esportivos, restaurantes, pistas de patinação, cinemas e inclusive hospitais e escolas de elite (...) que barravam ou dificultavam a entrada de pessoas de cor. Domingues (2004: 135) cita ainda a proibição de os negros entrarem na Guarda Civil, tornarem-se fiscais ou guardas penitenciários, que seria cancelada apenas em 1928, por Júlio Prestes. (Hofbauer, 2006: 344)

Nas ruas do centro, além do samba e das festas, nas primeiras décadas do século XX, o *footing* na Rua Direita ia se consolidando enquanto atividade de domingo: passeios por entre as calçadas e ruas. Havia o local de *footing* dos brancos e o dos negros, como lembra D. Inez, na já supracitada pesquisa de Bernardo (1998):

O *footing* era na Rua Direita e na Rua São Bento. Os homens de terno branco, de linho legítimo e de palheta. Na rua, se disputavam trajés. Havia separações pela roupa. As mulheres mais pobres, as mais ricas, as mulheres da vida. Pela roupa, eu percebi tudo. **Às vezes, quando dava, pegava escondido a roupa da patroa. E aí eu ia muito chique e muito nervosa, porque dava cadeia. Mas teve época que até de chapéu eu fui. E os sapatos? Já viu preta de sapatos fechados? Às vezes eram nossos, às vezes, eram emprestados, às vezes, quando dava também o sapato eu tirava do guarda-roupa da patroa. Mas como doía os pés!** Roupa apertada vá lá, mas sapato é a perdição! Às vezes, ainda a gente lembra, eu e algumas amigas que restaram, mas não era bom não, com o pé doendo como a gente ia olhar para os moços? Conto esta história da roupa agora que estou velha, mas antes depunha contra. Era encarado como roubo (Bernardo, 1998: 47, grifos meus).

Bernardo contrapõe essa lembrança do *footing* com a descrição de Sevcenko (1992 *apud* Bernardo, 1998: 46):

O centro da cidade recendia a perfume e o fru-fru das saias comunicava os fluxos das marés femininas indo e vindo, circunscrevendo o Triângulo numa aura de desejo. Os corpos sadios, lépidos, expostos ao frescor dos elementos, faziam da cidade uma passarela para a desenvoltura ágil; transformavam o flerte num torneio itinerante, veloz, volátil e as conquistas em troféus temporários. Nessa nova chave, o amor era um jogo rápido.

Para, enfim, concluir que o *footing* tinha significados diferentes para os diferentes grupos. Faço novamente o exercício de releitura afrofuturista transtópica, tomando a liberdade de propor o adendo de que a descrição de Sevcenko é a descrição do *footing* branco, enquanto a memória de D. Inez é a memória do *footing* negro, onde “[p]arecia não existir o jogo rápido do amor, mas o nervoso de ser descoberta com a roupa proibida, a dor no pé, o sapato apertado... A situação de prazer que o *footing* deveria propiciar se dilui nas lembranças dessa velha negra (...)” (Bernardo, 1998: 47).

Ao longo do século XX, os mecanismos de banimento racial seguem 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 e Larkin Nascimento, 2000: 205).

Afinal, diferente de como se consolida a grande narrativa sobre a formação da cidade, aos negros não estavam reservados apenas os baixios. A presença negra e o corpo negro organizavam a vida na cidade: se seus locais de moradia eram as senzalas ou os quilombos, suas festas espalhavam-se pelos terreiros da cidade; suas atividades profissionais espalhavam-se pelas ruas da cidade; e eram seus corpos, também, que recebiam castigos no pelourinho ou em outras regiões públicas.

Diferentemente de seus locais de moradia, os locais de violência ao corpo negro e de castigos exemplares ocorriam tanto nos locais altos da cidade, como a Praça da Força, atual

praça da Liberdade³⁶ - que, assim como o Pelourinho (que ficava ao lado da atual Praça João Mendes), ficava na região central – como em locais baixos e distantes do centro, como o Sítio do Quebra Bunda, que estaria no que conhecemos pelo encontro das ruas Apeninos, Pires da Mota, Nilo e Paraíso. A documentação histórica atesta:

Até 1858, a Praça da Liberdade se chamava largo da Forca, local onde eram enforcados criminosos, rebeldes e negros fugitivos, depois enterrados no cemitério da Capela dos Aflitos. E foi em volta do morro onde ficava a forca que o bairro da Liberdade se desenvolveu. Ali haviam valetas que canalizavam as águas da nascente do Anhangabaú para os chafarizes da cidade. (Saconi, 2015).

Patrícia Oliveira, em entrevista a Carol Scorce (2018), fala sobre o sítio:

O sítio era um prolongamento do Pelourinho. Ali era um lugar oficial de punição. Pode-se dizer que era um lugar de disciplinamento de escravos. A pesquisa aponta que ali era um lugar para radicalizar o pelourinho. Me peguei pensando do por que usarem chácaras distantes e escondidas, longe dos olhos, para punir essas pessoas. Acredito que possa ser uma sofisticação do caráter dessa punição. O nome Quebra Bunda era, segundo uma fonte que eu localizei, os escravizados que saiam de lá ‘descadeirados’. (Oliveira apud Scorce, 2018)

Os processos de nomeação também são modos de exercício da branquidade. No Bexiga, a rua Saracura Pequena virou Dr. Plínio Barreto. A rua Caminhos da Saracura virou Avenida 9 de Julho. Diz-se que o rio Saracura teria sido batizado com o nome do pássaro. O *Dicionário de Topônimos Brasileiros de Origem Tupi* (Tibiriçá, 1985: 186) esclarece: “Topônimo de procedência indígena, [saracura] é uma ave gruiforme da família dos ralídeos, que vive à beira dos brejos e das lagoas”. Atualmente, existe uma Rua Saracura em São Paulo – no bairro Cidade Dutra, zona Leste da cidade. É a São Paulo cidade negra.

³⁶ Sucede com a Liberdade algo bastante semelhante que sucede com o Bexiga. Enquanto este é tido como o “bairro italiano”, aquele é tido como o “bairro japonês”. Sua origem, assim como a do Bexiga, no entanto, é a de um bairro negro.

c) necropolítica e branquidade do estado

A expropriação de terra negra, há muito consolidada por meio da diáspora e da escravidão, é atualizada então no posseiro expropriado pela Lei de Terras, cuja descendência se torna alvo das práticas de banimento racial supracitadas. Cujas descendências se espalham nas páginas desta tese. Cujas descendências seguem se fixando e produzindo descendências e alianças, e reivindicando para si a retomada de sua terra. Em 2016, em assembleia do Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC), Helena, liderança do movimento Luta Popular, a convite de Nelson, relembrou essa história de usurpação e de desigualdade:

Vamos fazer o seguinte exercício. Bruna nasceu, com a pele clarinha, clarinha. O pai de Bruna diz pra ela: Bruna, isso é seu! Daqui até Guarulhos, mil trabalhadores. João nasceu, da pele preta. O pai de João diz a ele: nem pise nessa terra, daqui até Guarulhos é de Bruna. Vá para o engenho trabalhar. Você não vai receber salário, você nasceu para trabalhar. Você e a enxada é a mesma coisa, a diferença é que você fala e a enxada, não. Pois é assim que começa a nossa história. E dizem pra gente que se você tá desempregado, sem moradia, morrendo de zika na fila do SUS, a culpa é sua, que você não se esforçou. Mas foram os nossos antepassados que trabalharam para enriquecer os outros. Ocupar essa terra é ocupar o que é nosso. Ocupar é fazer a retomada da nossa terra. (Caderno de campo, 10 de abril de 2016)

A fala de Helena nos dá pistas para atentarmos à equivocação controlada de trabalhador, inclusive ao engodo da ideia de trabalhador assalariado. Helena reivindica a história da escravidão, a história da usurpação de si e a história da usurpação de sua terra. O trabalhador que pode comprar terras não é o trabalhador antepassado de Helena que trabalhou para enriquecer os outros. O antepassado de Helena é o escravo tornado meio de produção, com seu corpo deformado, como vimos no início do capítulo. Com seu corpo dotado de contiguidade com a enxada e com a terra por meio da necropolítica, isto é, da produção de morte por parte do Estado.

Novamente inspirada em Roy (2017), faço a pergunta: o que acontece com o Estado quando partimos do mesmo reconhecimento da lógica de banimento racial como operante nos processos de posse e de propriedade da terra? Somos conduzidas ao reconhecimento da branquidade do Estado como modo de funcionamento e exercício de soberania.

A despeito de os termos branquitude e branquidade figurarem em nossa linguagem cotidiana e, mais especialmente, em certos âmbitos dos estudos acadêmicos sobre racismo e da militância anti-racista, é raro os vermos sendo atribuídos ao Estado. Conceituo a branquidade do Estado como um modo de funcionamento racista, atualizado no Estado, de um grupo de pessoas sobre (e em detrimento de) outro – daí seu caráter relacional, a partir da criação de uma cisão eu/outro (ou nós/eles). Só há branquidade porque há a divisão da humanidade, sob o ponto de vista da própria branquidade, entre brancos e não-brancos; o branco tomado enquanto referência padrão de humanidade e os não-brancos a partir de sua negação (isto é, do que não são), sequer reconhecidos como dotados de positividade, destituídos de humanidade e de possibilidade de existência. Se o que é não-branco não pode existir, o Estado, em sua branquidade, é um sujeito atuante nesse impedimento da existência. A atuação estatal para esse impedimento da existência baseia-se na imputação de desigualdade à diferença. Reconhecer o outro (no caso, o não-branco) enquanto diferente não justificaria políticas de impedimento da existência; revestir a diferença de desigualdade configura a força propulsora dessas políticas estatais³⁷.

Há duas abordagens possíveis para o problema: a primeira, se a branquidade seria característica intrínseca ao Estado, vinculada à sua formação, origem e funções predeterminadas. Dessa questão, poderíamos depreender outra, de cunho, talvez, mais político-filosófico: é possível um Estado não-racista? Isto é, é possível um Estado despido de branquidade? A segunda abordagem é assumir a branquidade como característica histórica e presente do Estado. Por motivo de escopo e afinidade, detenho-me à segunda abordagem, buscando demonstrar como o Estado brasileiro é, sociológica e historicamente, dotado de branquidade. Para isso é que, ao longo deste capítulo, tecer considerações a respeito da branquidade e de seu par homólogo, o racismo.

A branquidade de Estado 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, Mbembe (2003) chama de necropolítica. Achille Mbembe, filósofo camaronês, pensa conceitualmente com e contra Michel Foucault ([1978] 2008; 2010) e Giorgio Agamben (2010): enquanto estes tratam da biopolítica, ou a política da gestão da vida, como apresentei anteriormente, Mbembe (2003) racializa o dispositivo da biopolítica: chama atenção para a necropolítica, e como ela opera na gestão da morte. O movimento intelectual é

³⁷ A discussão sobre diferença e desigualdade é extensa na antropologia. Neste comentário, inspiro-me em Pierucci (1999) e sugiro a leitura de Borges et. al. (2015).

semelhante ao movimento feito por Sueli Carneiro (2005) para conceituar o epistemicídio, que apresentei no início deste capítulo: tanto Mbembe (2003) como Carneiro (2005) partem de conceitos estabelecidos – biopolítica e epistemicídio (este último, no sentido de Santos (1995)), respectivamente – para flexioná-los ao adicionar a dimensão da racialidade como operadora em cada um dos conceitos, transmutando-os em, respectivamente, necropolítica e epistemicídio no sentido de Carneiro (2005).

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 seja influenciado pelas contribuições de Frantz Fanon (2005), 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 (2005) ao colonialismo. É essa dimensão geopolítica da necropolítica que Alves (2014) também enfatiza, por meio da produção de uma cidade onde o direito à produção deliberada da morte de alguns corpos específicos é assegurada. Nas palavras de Nogueira:

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: 67)

Jaime Alves (2014) incorpora a ideia de necropolítica para falar da São Paulo contemporânea, sob a governança racializada, expressa fundamentalmente na persistência de homicídios policiais de corpos negros jovens; na marginalização econômica da população negra; e no encarceramento em massa dessa mesma população³⁸. A governança racializada que propõe Alves (2014) tem como um de seus operadores fundamentais a branquidade do Estado. Para os propósitos desta tese, enfatizo a dimensão da branquidade do Estado relacionada tanto à criação da *população* negra – um contingente a ser tornado legível, gerível, administrável e estabilizado – quanto à criação da *habitação* – enquanto dispositivo

³⁸ O autor recupera dados quantitativos produzidos por organismos como o DIEESE e o 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; aos menores salários recebidos pelas pessoas negras empregadas; à escandalosa diferença salarial entre mulheres negras e homens brancos.

similar ao de população no que diz respeito ao morar e habitar a cidade. Veremos, no capítulo seguinte, como se produz a habitação e, no capítulo quarto, como a habitação é coadunada com a *desabituação* (cf. Gutierrez, 2017), seguindo uma razão de Estado que classifica racialmente determinados corpos e a eles outorga tanto a fixação como a não-fixação.

A cidade é pressuposta branca; os corpos são racializados. Ainda que as pessoas que ocupam prédios lacrados no centro da cidade se considerem de cor branca, negra, parda, branca-moreno-claro, cor de jambo, preta, morena-pálida, cor-de-cuia, alemã, alourada, ruiva ou roxa, não é sua autodeclaração racial ou de cor que terá qualquer efeito sobre sua situação de moradia ou sobre o lugar que lhe é permitido ou outorgado na cidade; antes, é a heteroclassificação racial realizada por um Estado que atua de modo racializado e racista que é corresponsável pela remoção das famílias da ocupação São João, moradoras da carta citada no início deste capítulo, de seu local de moradia. Ao expulsá-las de suas moradias; ao não permitir ou outorgar que seus corpos habitem ou não determinadas regiões da cidade; ao subsumir suas vidas ao atendimento habitacional, como veremos no capítulo quatro; ao fazer tudo isso, o Estado as está classificando como não-brancas. E, ao serem consideradas não brancas, são alvo da branquidade de Estado.

Mas, para classificá-las como não brancas, é preciso definir o que é o branco. Ora, para o Estado, o que é branco? É branco o próprio Estado, as políticas de Estado, a ocupação da cidade orientada pelas elites e pelo capital. É branca a norma, e é branco, também, subsumir as relações raciais às relações de classe. Assim, é branco criar população, enquadrar as pessoas em critérios de atendimento para serem beneficiadas pelas políticas públicas, como também veremos nos capítulos adiante. É branco não entender as relações sociais como racializadas. As vidas que não se encaixam nos ideais da branquitude são vidas não-brancas. Classificar as pessoas que ocupam prédios organizadas em movimentos de moradia como não-brancas é, ainda, expressão de um modo de funcionamento do Estado que, enquanto baluarte do modernismo, opera dicotomicamente pela lógica do “ou”: se se é não-branco, não se pode ser branco.

É aqui que entra a menção, novamente, à tese de Oracy Nogueira (1985), com mais uma colaboração: a de que a cor (ou raça) não é oriunda apenas da autodeclaração e autoclassificação, mas também da heteroclassificação, isto é, da classificação atribuída por um elemento exterior. A heteroclassificação também atrela classe e raça (cf. Petrucelli, 2000, 2007). E um elemento que performa tal classificação com bastante ferocidade é o Estado, ou

dimensões do Estado. Ainda que muitas das pessoas que ocupem prédios vazios no centro de São Paulo não se autodeclarem negras, ao serem consideradas não-brancas pelo Estado recebem um tratamento diferente do tratamento dirigido aos brancos. Os tratamentos recebidos pelos não-brancos por parte da Polícia Militar são exemplares desse modo de funcionamento, como o seguinte, recebido por Dito, advogado e militante do movimento de luta por moradia, registrado em meu caderno de campo:

Junho de 2014. Novamente o centro de São Paulo. Cumprimento de mandado de reintegração de posse em outro prédio ocupado por outro movimento de moradia, vinculado à Frente de Luta por Moradia (FLM). O advogado do movimento e militante, Benedito Barbosa, o Dito, um homem idoso e negro, é impedido de entrar no prédio para defender seus clientes, isto é, impedido de exercer suas prerrogativas de advogado. Não obstante, é brutalmente imobilizado pela recém-denominada “tropa do braço”, um efetivo de policiais militares treinados com técnicas de artes marciais para conter manifestantes. Dito é levado à delegacia. (Caderno de campo, 2014)

O reconhecimento de que o Estado opera, também, racialmente, se dá cotidianamente. Trago outro excerto de meu caderno de campo:

O local era o saguão de reuniões da ocupação Mauá, no centro da cidade de São Paulo. A ocasião, uma reunião de base de um dos movimentos. Os presentes, em sua maioria, mulheres negras e de baixa renda. Muitas delas estavam lá pela primeira vez, era sua primeira reunião, e cabia à liderança – um homem negro de pele bastante escura – apresentar o movimento àquelas pessoas. Ao final da reunião, uma das mulheres vem em minha direção com uma pasta e começa a chorar copiosamente. Eu, pesquisadora branca de uma universidade pública, pergunto o que há, sem sucesso de resposta. Ela continua a chorar, retirando da pasta vários papéis e os colocando, à força, em minha mão. Fui observando os papéis e os lendo, quando conclui que precisava tentar esclarecer para aquela mulher que, não, eu não era uma funcionária da prefeitura nem da Secretaria da Habitação e não poderia resolver seu problema de falta de moradia digna. Quando consegui me fazer entender, o choro convulsivo cessou repentinamente. (Caderno de campo, 2012)

Nessa ocasião, em que sou identificada como aquela a quem se deve entregar os documentos na reunião de base do movimento, há o reconhecimento de que as relações sociais são

racializadas; meu enquadramento como corpo branco; a equiparação de meu corpo ao Estado porque branco; e o reconhecimento de que o Estado opera racialmente via branquidade.

considerações finais

Este capítulo partiu do diagnóstico da tônica hegemônica da subsunção das relações raciais às relações de classe, expressa no entendimento do trabalhador incolor na produção dos estudos urbanos sobre São Paulo. Com o reconhecimento de que as relações sociais sejam racializadas, observou-se o equívoco do trabalhador presente nos estudos urbanos vinculados à economia política da urbanização. Enfatizei a ficção branca, ou fe(i)tiche moderno, “trabalhador assalariado” na São Paulo do final do século XIX; o trabalho negro como fazendo a cidade; e as diferenças e desigualdades na produção dos corpos brancos e negros.

O equívoco do trabalhador conecta-se a dois problemas no modo de produção de conhecimento: primeiro, a simbiose entre a produção acadêmica e o léxico estatal, que será desenvolvida no capítulo seguinte no que diz respeito aos cortiços e à casa negra. Segundo, a não assumir a simetria na produção de conhecimento, que possibilitaria, justamente, observar o ruído ou o equívoco presente no termo “trabalhador”. A equivocação controlada enquanto método exige que não se presuma que Helena, ou que a carta das famílias da ocupação São João, ao dizerem *trabalhador*, dizem a mesma coisa que Bonduki ou Rolnik – ou, como veremos no capítulo seguinte, o Estado Novo e os IAPs – quando dizem trabalhador.

A branquidade do Estado, como apresentada neste capítulo, é entendida como os vínculos entre os diferentes tipos de racismo presentes em práticas e concepções estatais. Para o escopo dessa pesquisa, a ênfase se dá na branquidade de Estado especialmente no que diz respeito à ocupação da cidade de São Paulo. Neste capítulo, chamei atenção para a branquidade como epistemologia e como ontologia no Bexiga, especialmente expressa nas controvérsias brancas acerca dos arcos do Jânio; na canalização do rio Saracura; na consolidação ideal do Bexiga como bairro italiano; na invisibilização do quilombo Saracura na história do bairro; no tokenismo presente na produção acadêmica sobre o tema que relega a “questão racial” ao samba. A branquidade se revela tanto na Lei de Terras como no envio dos mulatos para estudar na Europa, conformando o reinado dos bacharéis. O possessor de grande extensão de terras se torna latifundiário, embranquecido; o possessor expropriado de suas terras se enegrece.

A branquidade de Estado é uma das teorias etnográficas do Estado sobre as quais esta tese visa escrever, e uma de suas expressões são as políticas de banimento racial (cf. Roy, 2017) numa cidade que a todo o tempo quer expurgar de si sua própria racialidade por meio de dois artifícios epistemológicos: reivindicando o trabalhador incolor, isto é, reivindicando corpos não-racializados; e reconhecendo a raça apenas no corpo racializado, isto é, no corpo negro. Assim, sob a perspectiva de uma afrofuturista transtópica, a universalização do trabalhador branco é um dos tantos enclaves brancos incessantemente criados na São Paulo cidade negra via estabilizações epistemológicas, ontológicas e topográficas.

Destaco que estou chamando de negro tanto as pessoas de pele preta como as pessoas de pele parda, à maneira como também faz Alves (2014), seguindo as orientações do movimento negro. Entendo, portanto, também os nordestinos migrantes em São Paulo, especialmente os vindos nas décadas de 1940 e 1950, como negros, à maneira de Weinstein (2015). Entendo, por extensão, as pessoas que vivem em favelas, ocupações e moradias que a branquidade denomina como precárias também como negras. E entendo suas moradias como a casa negra. No capítulo seguinte, me dedicarei a investigar as estabilizações da casa negra, como alvo da branquidade do Estado. Veremos como estabilizar a casa negra em cortiço é um modo de criar enclave branco.

2. Estabilizações da casa negra

O engenho é do tempo da escravatura. Seu Pedro Gomes, o morador mais antigo do lugar, ainda se lembra quando o paiol, perto da casa-grande, era senzala. A casa-grande pode-se dizer que é de ontem. Tem pouco mais de 100 anos e ainda dura outros 100.

Ruth Guimarães, *Água funda*, 1946

i. quilombo e cortiço como casa negra

Na São Paulo cidade negra, a casa negra é a todo o tempo estabilizada pela branquidade. O primeiro modo de estabilização é nomear a casa negra: primeiro, quilombo; depois, cortiço. A nomeação é o primeiro passo para delimitar seus contornos, escrutiná-la, estabilizá-la, demoli-la. O segundo passo é depreciá-la, seja equacionando quilombo com selvageria, barbárie, ausência de civilização; seja equacionando cortiço com sujeira, doença, promiscuidade. O terceiro passo é a estabilização sob a forma da habitação³⁹. Nada mais comum à prática do Orientalismo (Said, 1990) do que definir para escrutinar e destruir.

No entanto, a literatura específica sobre os estudos urbanos em São Paulo mantém um grande hiato acerca da relação entre quilombos urbanos e cortiços, vinculada que está a uma epistemologia branca, especificamente à epistemologia (e à ontologia) do conjunto habitacional, sob a narrativa sociológica que opõe centro e periferia, como veremos ao longo do capítulo. Há duas considerações amplamente difundidas na literatura – e que eu, inclusive, já reproduzi (Paterniani, 2013). A primeira é que, desde os anos 1930, os cortiços já se configuravam como territórios a meio-caminho entre a periferia e o centro, simbolicamente e materialmente, considerando a topografia da cidade, e que eram alternativas habitacionais à autoconstrução na periferia para a população de baixa renda (cf. Kowarick, 1994).

Essa primeira consideração partilha do diagnóstico da situação de precariedade dos migrantes chamados nordestinos desde a década de 1930. Segundo essa grande narrativa, as famílias teriam se estabelecido em casas autoconstruídas, em locais com pouca ou nenhuma infraestrutura, consolidando-se como classe trabalhadora – incolor – tendo que bancar a terra, a matéria-prima e a construção de suas casas (cf. Kowarick, 1994; Frúgoli Jr., 1995). Mostrei no capítulo anterior como Weinstein (2015) faz uma releitura desse movimento migratório e

³⁹ No capítulo quarto veremos como a estabilização em habitação contém o duplo produção de habitação e de *desabitación*, conforme o conceito proposto por Anelise Gutterres (2016).

argumenta como essa regionalização é um racismo travestido de regionalismo, isto é, como os nordestinos são outros racializados a partir do olhar branco paulista que se entende não-racializado, ou incolor.

A segunda consideração amplamente difundida acerca dos cortiços está na literatura específica sobre os movimentos de luta por moradia de São Paulo. É nas lutas de moradores dos cortiços, intensificada a partir da década de 1970, que a literatura específica identifica as origens dessas lutas. As lideranças dos movimentos de luta por moradia têm nos contado sistematicamente sobre essas origens, sobre como os moradores dos cortiços se organizavam contra os abusos dos intermediários, os altos preços de energia e água e os despejos sem aviso prévio (cf. Neuhold, 2009; Oliveira, 2010; Tatagiba, Paterniani e Trindade, 2012). E a literatura específica tem sistematicamente não preenchido a lacuna da raça ao registrar essas narrativas. Eu mesma já registrei Osmar, então liderança da Frente de Luta por Moradia (FLM), contando (Paterniani, 2016b: 38-9):

Começamos um trabalho de visitas nos cortiços e organizando a população para lutar por moradia. Começou em 1987 mais ou menos, 1986, 1987 a intensificação da luta ali na região da Mooca. (...) Nossa principal bandeira era fazer a luta dos quintais e cortiços da região. Por isso que o nome era “Movimento dos quintais e cortiços da região da Mooca”, porque ali tinha uma grande concentração de cortiços. Era, vamos dizer, um dos bairros que tinha maior quantidade de cortiços era o bairro da Mooca. (...) Nós tínhamos casos de cortiço que tinham quatrocentas famílias, que era o cinema da Mooca. Eram quatrocentas famílias num cortiço na rua da Mooca que era dentro de um cinema e com dois banheiros. Os moradores acordavam 2:00, 3:00 da manhã para começar a tomar banho, fazer higiene pessoal pra poder sair pra trabalhar. As pessoas não podiam nem dormir para fazer higiene pessoal. Então a gente obrigou também⁴⁰ a aumentar o número de banheiros, e também o esgoto corria a céu aberto dentro do cinema, era um depósito de rato, a parte onde era o cinema virou um depósito de lixo. Tinha esgoto que ia pra lá porque não tinha saída, então descia pra lá. Era cheio de lixo jogado onde tinham as cadeiras, aonde as pessoas viam os filmes. Aí as pessoas ficavam no ambiente com os ratos andando pra lá e pra cá.

Não é, no entanto, por falta de afirmação explícita à raça, em sua fala, que o cortiço não seja racializado. Veremos como o cortiço-casa negra tem sido alvo tanto da branquidade

⁴⁰ Osmar está se referindo à Lei Moura, de 1991, que estabelece parâmetros mínimos de habitabilidade para intervir nos cortiços e que será examinada detidamente mais adiante neste capítulo.

do Estado, sob a forma de depreciação, intervenção e destruição; como também da branquidade da produção acadêmica. O cortiço também passa por processo de equivocação controlada, como desdobramento do equívoco de trabalhador, apresentado no capítulo anterior: o trabalhador incolor produz a casa incolor. Trata-se de um equívoco muito semelhante ao de território na situação que Marisol de la Cadena (2018) observa na Amazônia peruana e que registrei no capítulo anterior.

Neste capítulo, mostrarei a relação de continuidade do quilombo e do cortiço tanto por meio da necropolítica, da estigmatização e da destruição da casa negra; como pela resistência em permanecer como casa negra no centro da cidade – sob a narrativa afrofuturista da São Paulo cidade negra. Mostrarei também a relação de descontinuidade, ou de antagonismo, produzida entre cortiço e vila operária sob a economia política da urbanização e, portanto, sob a epistemologia da branquidade.

A casa negra sempre escapa às ofensivas de estabilização, ontológica e epistemologicamente. Reivindicar o cortiço como origem da luta por moradia, como faz Osmar na fala supracitada, é brincar com o equívoco, ou controlar a equivocação entre o cortiço-quilombo e o cortiço-vila operária. Brincar com o equívoco, ou controlar a equivocação, é um modo da casa negra contornar as tentativas de estabilização. Isso é o que a casa negra tem feito historicamente, também, ao transmutar a nomeação depreciativa em qualidade reivindicada, no caso do quilombo. O capítulo quarto examinará mais detidamente o tema de brincar com o equívoco e controlar a equivocação.

ii. quilombo: do escrutínio à luta

O uso de “quilombo” para definir a moradia negra remete ao uso feito pela Coroa portuguesa no início do século XVIII para designar locais de moradia de negros fugidos que contassem no mínimo com cinco fugitivos, cuja captura pelos capitães-do-mato seria recompensada. Lemos nos registros de Guimarães (1988) sobre o regimento dos capitães-do-mato de 1722:

D. Lourenço de Almeida determinava que ‘pelos negros que forem presos em quilombos formados distantes de povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos, pilões e **modo de aí se conservarem**’, os homens-do-mato receberiam 20 oitavas de ouro. (Guimarães, 1988: 10, grifo meu)

As fontes recolhidas pelo autor explicitam a definição de quilombo, para a Coroa e os capitães-do-mato,

a partir do local onde se reúnem os fugitivos, local este que deve conter determinados elementos que indiquem fixação para que seus ocupantes sejam reputados por quilombolas.

Uma carta régia a Gomes Freire de Andrade, de 6 de março de 1741, ordenava que ‘se repute por quilombo toda habitação de negro fugido que passem de cinco em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem nele se achem pilões’. (Guimarães, 1988: 10)⁴¹

Na São Paulo cidade do século XIX, os quilombos, formados majoritariamente mas não exclusivamente por escravos fugidos, ex-escravos e seus descendentes, são definidos por Rolnik (1989) como “cômodos e casas coletivas no centro da cidade ou núcleos semi-rurais – as roças das periferias urbanas, bastante semelhantes ao que são hoje as roças de periferia dos terreiros de candomblé nas cidades” (Rolnik, 1989: s/n). Essas casas e núcleos conformar-se-iam principalmente nas várzeas e baixios dos rios, especialmente do rio Saracura, no Bexiga, canalizado já nos anos finais do século XIX, correndo por debaixo do que é hoje a Av. 9 de Julho, muito próximo à Avenida Paulista.

Mauro Almeida (2013b) tece considerações sobre como os quilombolas, isto é, habitantes ou descendentes de habitantes de quilombos, existem “para um outro”:

Quilombolas são entes interacionais cuja existência está ligada a uma história de reconhecimento. Mas essa história, como afirmou celeberramente Hegel, começa com a existência “para um outro”. Na história de quilombolas esse curso histórico é familiar: o reconhecimento pelo outro pode significar uma ação do Ministério Público, de organizações políticas, de instituições do Estado. (Almeida, 2013b: 22)

Essa existência a partir da existência “para um outro” mencionada por Almeida não é particular dos quilombolas, especificamente. O movimento é semelhante ao construído por Frantz Fanon ([1952] 2008) em *Pele negra, máscaras brancas*. Em sua investigação sobre os

⁴¹ Mas Guimarães não se satisfaz com a definição de quilombo pelo local: “o princípio definidor do quilombo é o aspecto qualitativo que vai defini-lo em face do escravismo, pelo seu caráter de negação deste sistema” (Guimarães, 1988: 11). Na segunda parte desta tese, desenvolvo uma ideia que leva essa proposta de Guimarães ao extremo: não é que o quilombo não possa ser definido pelo local; mas, sim, que ele partilhe de uma noção de espaço diferente das noções operadas pela Coroa, pelos capitães-do-mato ou pela historiografia moderna.

efeitos psíquicos do racismo e da política colonial, Fanon compartilha sua própria experiência ao afirmar que soube, por um outro, que era negro, ao ser apontado acusatoriamente: “— Olha, mamãe, um negro!, lhe disse uma criança no vagão.” A obra de Fanon nos inspira a pensar acerca da transmutação de categorias acusatórias em categorias de luta como uma das práticas que orientam as lutas das minorias.

Quem também trata do tema da criação de Outros a partir de definições acusatórias é o sul-africano Archie Mafeje. Ao considerar que “os africanos” passaram a existir por indicação e atribuição dos governos coloniais, a partir de uma taxonomia que simplesmente lhes negava qualquer tipo de agência, Mafeje (1971, 2008a, 2008b) propõe a negação da negação: negar que aos africanos seja negada a agência. A crítica de Mafeje é à ideologia do tribalismo: não apenas a crítica à divisão eu-Outro, mas ao suposto de que esse Outro seja passível de escrutínio e passivo diante das investidas da produção de conhecimento acadêmico. Sua crítica à antropologia parte de seu diagnóstico de que toda noção de alteridade seria calcada na ideologia do tribalismo, esse modo de criação de Outros para escrutínio:

Sua crítica, em suma, reverbera contra a constituição institucional e teórica de nossas disciplinas, assentadas sobre premissas como a possibilidade de estilhaçamento do mundo (em tribos) e sua recomposição em um ordenamento que constitui esse Outro como subalterno, em uma relação de conhecimento de mão única, chamada ciência (Borges et al, 2015: 348).

Mafeje parte de uma ontologia atribuída pelo colonizador para ressignificá-la em sua síntese analítica: o conceito de ontologia combativa. A ontologia combativa se opõe a uma ideia de ontologia estável, propõe um ser-no-mundo não acabado, uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas. A combatividade é o caráter fundamental que diferencia a ontologização proposta por Mafeje (2008b) da ontologia performada pelos agentes coloniais. Esse ser-no-mundo em combate se reconhece e se reivindica como tal, ao tornar seus predicados autoatribuídos, e não frutos de uma classificação que lhe é exterior e imposta de forma assimétrica.

Reunindo as contribuições de Fanon (2008) e Mafeje (1971, 2008a, 2008b), é possível entender como a partir do momento da definição esquadrihada exteriorizada de si – negro, africano, tribal, para os autores em questão –, que conduziria a uma ontologia marcada pela definição pelo Outro, é que se erige também a ontologia combativa: afirmar-se no mundo *em combate a e a partir da* histórica negação e outorgas de caráter exterior a si. Engajar-se a

partir da negação para subvertê-la. O movimento é semelhante à máxima apresentada pelo movimento negro atualmente: “Na dúvida sobre se alguém é ou não negro, pergunte à polícia”. Essa máxima parte de uma classificação outorgada – a heteroclassificação racial (recuperando a contribuição de Oracy Nogueira apresentada no capítulo anterior) –, performada por um elemento exterior (o Estado), que possibilita a afirmação de si a partir dessa definição e em combate com ela. Em suma, reivindicar-se negro em combate ao genocídio.

Considerando a investigação sobre os quilombos, a exterioridade imposta engendra dois desdobramentos. O primeiro é a uniformidade do que se denomina quilombo; uniformidade reducionista presumida pelo grupo acusatório – a Coroa, os capitães-do-mato, o Estado. Mas não apenas eles: também a intelectualidade branca se constitui como grupo acusatório nesse caso, ao insistir na homogeneidade do quilombo, como lembra Alex Ratts (2006: 53), em sua biografia sobre Beatriz Nascimento. Ratts (2006) enfatiza como os quilombos eram plurais, e como essa pluralidade estava registrada pela produção de intelectuais negras, a despeito da intelectualidade branca conferir-lhe uma dimensão homogênea:

[L]ideranças dos movimentos negros, alguns e algumas com carreira acadêmica, concebiam de maneira diferenciada os quilombos enquanto reação ao sistema escravista, sociedade alternativa e/ou igualitária, locus da resistência negra que se transpunha no século XX para as favelas, as escolas de samba, as casas de culto afro-brasileiro e as próprias organizações dos movimentos negros. No entanto, como pareceu para uma parte da intelectualidade branca, não se tratava de um pensamento uniforme. (Ratts, 2006: 53)

Stelamaris Coser (2005), em seu trabalho sobre a escrita de Gayl Jones sobre o quilombo de Palmares também refuta a homogeneidade dos quilombos:

De forma semelhante ao "terceiro país" desejado pela escritora chicana Gloria Anzaldúa, o quilombo era um espaço marginal para onde iam os excluídos e pessoas diversas, o que impede qualquer discurso com pretensões a homogeneidade e autenticidade. (...) Décio Freitas, entre outros historiadores, diz que a população de aproximadamente trinta mil pessoas em Palmares tinha maioria negra, formada por escravos fugidos ou livres, misturada a brancos, índios, mamelucos e mulatos.

O segundo desdobramento da exterioridade imposta na definição de quilombo é a subversão do enquadramento e do reducionismo, como na ontologia combativa (cf. Mafeje, 2000), quando o ser-no-mundo em combate subverte a classificação exterior e a reivindica e ressignifica como autoatribuição. Em sua conferência *Historiografia do Quilombo*, na Quinzena do Negro da USP de 1989, Beatriz Nascimento reafirma o uso que o movimento negro passa a fazer de quilombo, como elemento ideológico de luta pelo reconhecimento de humanidade:

Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, **no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa** que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida **desde o momento em que faz parte dessa sociedade** (Nascimento, 1989 apud Ratts, 2006: 53, grifos meus)

Antonio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, ativista, quilombola e militante de movimentos de luta pela terra, retifica a proposição de Beatriz Nascimento: “O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas” (Santos, 2015: 95).

Aprofundarei as considerações sobre subversão no capítulo seguinte, quando também retomarei, dentre outras, a proposta de Anzaldúa à qual Coser (2005) se refere e o tema da transmutação das categorias acusatórias em categorias de luta, reivindicando o fazer parte da sociedade, como destacado na fala de Nascimento (1989 apud Ratts, 2006), ou o quilombo como organização de direito, como elabora Santos (2015) também na fala supracitada. Essas duas formulações nos dão pistas para o que será desenvolvido no capítulo seguinte: a produção de relacionalidade, isto é, fazer relações de amizade na ameaça, alianças na morte, para escapar da morte. Para o escopo deste capítulo, seguindo uma abordagem da história das casas atenta à branquidade, ou melhor, dos modos de morar em São Paulo orientada para pensar o racismo, é preciso mencionar, além dos quilombos, um segundo Outro cuja existência parte da existência “para um outro”, para usar o termo supracitado de Almeida (2013b), e que também passa por equivocação controlada: os cortiços.

iii. cortiço: casa negra sob banimento racial

Em 1930, um projeto da Rede Sara Brasil mapeou a hidrografia de São Paulo. Uma sobreposição de mapas na base Geosampa⁴² que inclua o mapeamento da Rede Sara Brasil e um mapeamento dos cortiços na cidade de acordo com o censo de 2003 nos chama atenção: as áreas com maior incidência de cortiços coincidem com as áreas onde originalmente eram os meandros, os baixios e as várzeas de rios – áreas onde se formaram, na segunda metade do século XIX, os quilombos.

Na cidade de São Paulo, nomear a moradia negra cortiço tem sido prática de Estado pelo menos desde 1875, quando o Código de Posturas define normas para construção de cortiços, seguido do Padrão Municipal publicado pela Câmara em 1886 e do Relatório Municipal de 1893 sobre as habitações operárias e cortiços de Santa Ephigênia. Em 1893, o Relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito da Santa Ephigenia caracterizou os cortiços como:

1º pela má qualidade e improbidade das construcções; 2º pela falta de capacidade e má distribuição dos aposentos, quasi sempre sem luz e sem a necessária ventilação. 3º pela carência de prévio saneamento do terreno onde se acham construídos; 4º finalmente pelo desprezo das mais comensais regras de hygiene domestica. (Relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito da Santa Ephigenia, 1893)

O Código Sanitário do Estado de 1894 proíbe a construção então de cortiços e exige a demolição das chamadas habitações insalubres. Em 1896, a Lei 286 define cortiço:

Art. 13 – Entende-se por cortiço o conjunto de duas ou mais habitações que se comuniquem com ruas públicas por uma ou mais entradas comuns para servir de residência a mais de uma família.

Parágrafo único: cada um das habitações do cortiço chama-se quarto ou cubículo.

⁴² A Geosampa é uma base de dados georreferenciados da cidade de São Paulo mantida pela prefeitura municipal.

Art. 14 – Compreende-se também como cubículos de cortiços os cômodos de casas que não sejam cortiços, mas que estejam divididas em diferentes fogões, e os que forem acrescidos nestas condições.

Em 1898, a Lei 375 passa a determinar a demolição dos cortiços infectos ou insalubres, reforçada pela lei 493 de 1900 (cf. Bonduki, 1998; Pasternak, 2016). Em 1900 e 1908 as recomendações legais reforçam: demolir os cortiços e construir vilas operárias (cf. Paterniani, 2016a). As justificativas para demolições eram sempre desenhadas sob os supostos da necessidade de políticas de sanitização e higiene. Refutando o argumento das políticas higienistas sanitaristas, Bonduki conclui:

De fato, entre 1895 e 1899 a taxa de mortalidade caiu de 30, 53 por mil habitantes para 16,45; ficando, entre 1899 e 1930, na faixa de 15 a 19 por mil, com exceção do ano da gripe espanhola. Esse desempenho, porém, deve ser atribuído mais à expansão da rede de água e esgotos, às obras de saneamento e a uma melhoria relativa nas condições gerais de vida da população do que ao conjunto das medidas agressivas e controladoras pertinentes ao autoritarismo sanitário. (Bonduki, 1998: 42)

Mais de um século depois das definições supracitadas do Código de Posturas e do Relatório da Santa Iphigênia, cortiços continuam a ser comumente definidos tanto por parte de documentos estatais como na literatura específica como habitações coletivas precárias, com cômodos compartilhados, tendo a precariedade do saneamento e o pagamento do aluguel como características fundamentais (cf. Kowarick, 1994; Pasternak, 2016). A Lei municipal 10.928, de 1991, novamente define cortiço:

Art. 1o. Define-se cortiço como a unidade usada como moradia coletiva multifamiliar, apresentando, total ou parcialmente, as seguintes características:

- a) constituída por uma ou mais edificações construídas em lote urbano;
- b) subdividida em vários cômodos alugados, subalugados ou cedidos a qualquer título;
- c) várias funções exercidas no mesmo cômodo;
- d) acesso e uso comum dos espaços não edificados e instalações sanitárias;
- e) circulação e infraestrutura, no geral precárias;
- f) superlotação de pessoas

Andrea Piccini (1999), em sua icônica pesquisa sobre cortiços na cidade de São Paulo, apresenta as definições de cortiços utilizadas ao longo dos anos 1990 por institutos de pesquisa, prefeituras, órgãos públicos e aponta uma conclusão semelhante:

Todas as definições [de cortiço] a que fazemos referência apontam para uma habitação precária coletiva de aluguel, as moradias das classes mais pobres, de baixo preço de aluguel, com específicos problemas de superlotação de moradores e coabitação forçada, localizadas principalmente em áreas próximas ao centro, de alta concentração espacial, sem verticalização e com instalações sanitárias em comum. (Piccini, 1999: 25)

No mesmo intervalo de um século do Código de Posturas e do Relatório da Santa Iphigênia, o estigma do cortiço se mantém:

Vivendo na maioria das vezes em imóveis **sem as mínimas condições de habitação**, com paredes rachadas, forro podre, encanamentos entupidos, em cômodos exíguos, úmidos, muitos sem janelas, cheios de ratos, baratas, sempre à mercê de locatários inescrupulosos, essa significativa parcela da população (moradora nos cortiços) que promete crescer bastante, jamais foi assistida pelo poder político (...) A saúde dos habitantes também piorou. A incidência de tuberculose e de doenças populares, de modo geral, assim como da anemia e de problemas psicológicos, cresceu. As pessoas vêm se alimentando pior e as condições de saúde tendem a se agravar. Além disso, como os imóveis em que vivem nunca foram reformados, estão cada vez mais deteriorados. (Folha de São Paulo, 24/11/1980 apud Kowarick, 1994: 88-9, grifo meu)

Assim, a definição de cortiço como habitação coletiva precária com cômodos compartilhados e problemas sanitários se mantém desde o final do século XIX. Tanto no campo consolidado dos estudos urbanos como na política habitacional, o cortiço é tido como problema. O trabalho de Piccini (1999) afirma ser preciso sanar o problema dos cortiços; a já supracitada lei de 1991 também prevê intervenções para o combate à precariedade para garantir a habitação: “Art. 2o. A Prefeitura fiscalizará as **condições de habitação** nos cortiços e tomará as medidas necessárias para fazer respeitar as exigências da presente Lei e demais normas pertinentes, atendendo as necessidades da população moradora” (grifo meu).

Destaquei, nas últimas páginas, os termos “o modo de aí se conservarem” no que dizia respeito ao modo como os capitães-do-mato referiam-se aos quilombos; e “(sem as mínimas)

condições de habitação”, modo como o Código de Posturas no final do século XIX e a Lei do final do século XX referem-se aos cortiços. Conservar-se em algum lugar é diferente de habitá-lo. É possível habitar um lugar que se encontra “sem as mínimas condições de habitação”? Colocamo-nos novamente diante de um desdobramento do cortiço como equívoco: a equivocação da habitação.

Sob a narrativa dos movimentos de luta por moradia, como a supracitada fala de Omar, é possível habitar um lugar “sem as mínimas condições de habitação”. Sob as normativas estatais, a habitação torna-se um dispositivo similar ao foucaultiano população: uma base de dados gerenciável, que permite tornar modos de morar legíveis, e que os torna e se torna objeto de políticas governamentais. A habitação, portanto, como a população, torna-se um fim e um instrumento do Estado no que diz respeito ao morar e habitar a cidade. O dispositivo habitação é percebido por Rolnik (1994): “Do ponto de vista do poder urbano, a vila [operária] seria identificada como pobre, porém mais organizada, decente e ordeira e portanto menos perigosa do que o cortiço” (Rolnik, 1994: 100).

O controle e o escrutínio se expressam, no caso dos cortiços, na instituição da Polícia Sanitária e na criação, por parte do poder público e da produção acadêmica, de uma “população encortiçada” sobre a qual é possível produzir conhecimento, de modo a estabilizá-la. A estabilização da vida negra passa por enquadrá-la na sujeira, na doença, na loucura, no crime; e passa pela destruição do cortiço-casa negra.

[C]ortiços e encortiçados são imediatamente identificados com sujeira, peste, imoralidade e barbárie. A operação estigmatizante se completará então com a indicação destes territórios e suas populações como sujeitas a controles e leis especiais. Uma das formas de ação sobre o cortiço é a instituição da Polícia Sanitária, órgão criado na última década do século XIX e ligado à Secretaria do Interior, órgão cuja função é penetrar neste local sempre que necessário. Em nome da saúde dos cidadãos, os moradores dos cortiços passam a ser pesquisados, suas casas invadidas e remexidas, seus doentes de toda espécie removidos. Esta ação, capaz de produzir um conhecimento acerca do cortiço (decifrá-lo, enfim!), era utilizada também para operar uma espécie de triagem de sua população. A cada “anormalidade” correspondia um tratamento: estados febris encaminhados para o Hospital de Isolamento, loucuras para o Hospital dos Alienados, criminosos para o Presídio, criminosos-mirins para o Instituto Disciplinar (Rolnik, 1994: 99).

A bagunça, a desorganização, a indecência e o perigo atribuído aos cortiços são modos de expressar a branquidade do dispositivo habitação. Argumentarei adiante, ainda neste capítulo, como isso se dá devido à branquidade simbiótica entre a produção acadêmica e o modo de produção de conhecimento estatal. Essa simbiose se expressa na ausência, no campo consolidado dos estudos urbanos, de trabalhos que explicitem, questionem e discutam o diagnóstico de precariedade e a questão sanitária como problema, isto é, na ausência de trabalhos que as entendam como racistas. Ela também se expressa, no campo da política habitacional, na viabilização de intervenções das mais diversas com vias a combater a vida negra, sob um racismo não-explícito, travestido na ideia incolor de “combate à precariedade”. A não explicitação, aqui, funciona como uma tecnologia de branquidade: supor seu corpo universal e, portanto, supor universais suas prerrogativas, seu modo de vida e outorgar a si mesmo a atribuição de expandir seu modo de vida a todos os Outros.

O estigma do cortiço e o combate à precariedade são características de um dos modos de se exercer a branquidade do Estado: as políticas de banimento racial (cf. Roy, 2017). A permanência histórica de políticas de banimento racial com relação à casa negra em São Paulo é assombrosa. Rolnik (1989) nos fornece pistas para o reconhecimento do banimento racial a partir da operação limpeza, no final do século XIX, e a consolidação do bairro do Bexiga como o que a autora denomina território negro. Ela esclarece que no começo do século XX

[a] operação limpeza foi implacável: para a construção da Praça da Sé e remodelação do Largo Municipal, os cortiços, hotéis e pensões das imediações foram demolidos. Está ligado a esse processo de ‘limpeza’ do Centro a expansão e consolidação do Bixiga como território negro em São Paulo (Rolnik, 1989: 34).

A região do Bexiga é apontada pela literatura específica como essa região com grande presença de cortiços desde 1930 – o que não é tão diferente de dizer que era a região com importantes quilombos no final do século XIX e começo do XX. Ao mencionar os territórios negros em São Paulo, Rolnik (1989) destaca a região dos baixios do rio Saracura, canalizado desde os anos 1950, no Bexiga. Castro (2006) também circunscreve a moradia negra no Bexiga ao que ficou conhecido como o quadrilátero da Saracura, formado pelas ruas Rocha, Almirante Marques Leão e Una (Castro, 2006: 60): o quilombo Saracura.

Em seu clássico *O Cortiço*, publicado originalmente em 1890, Aluísio Azevedo nos traz elementos fundamentais sobre o cortiço: as relações de parentesco, de casamento e de

amizade que desafiavam as normatividades; corpos de homens e de mulheres que também desafiavam as normatividades de gênero e orientação sexual; a presença negra, nos corpos, nas músicas e no trabalho das lavadeiras – o português João Romão não só aluga quartos em seu cortiço; aluga também tinas para as lavadeiras:

As casinhas eram alugadas por mês e as tinas por dia; tudo pago adiantado. O preço de cada tina, metendo a água, quinhentos réis; sabão à parte. As moradoras do cortiço tinham preferência e não pagavam nada para lavar.

Graças à abundância de água que lá havia, como em nenhuma outra parte, e graças ao muito espaço de que se dispunha no cortiço para estender a roupa, a concorrência às tinas não se fez esperar; acudiram lavadeiras de todos os pontos da cidade, entre elas algumas vindas de bem longe. (Azevedo, [1890], 2014: 61)

No cortiço, assim, os tanques desafiavam a privacidade e o confinamento de um espaço privado: iam constituindo um espaço compartilhado por muitos corpos. O mesmo acontecia com os banheiros, que serviam sempre a mais de um quarto. O que vemos, portanto, é uma não domesticação da água como característica definidora da casa negra. Como atesta Rolnik (1981), em sua dissertação de mestrado:

O que caracteriza a casa-cortiço, diferenciando-a das demais formas de habitação popular, é a presença de banheiros e tanques que servem a mais de uma unidade de habitação, a exiguidade dos cômodos perfilados e, portanto, a constância do uso de um espaço semi-público para as atividades de cozinhar, lavar, comer, ficar. (Rolnik, 1981: 58)

Imigrantes italianos e portugueses compartilhavam da moradia nos cortiços; geralmente, no entanto, o negro ocupava os espaços mais insalubres dos casarões, e era o imigrante, para obter um capital a mais no orçamento, quem alugava parte dos cômodos da casa (cf. Lucena, 1984: 49). É assim que Oliveira e Oliveira (2015) recuperam Bernardo (1998) ao apontarem que

durante as três primeiras décadas do século XX na capital paulista, brancos e negros viveram diferentes realidades: para a população negra, a vida na cidade significava o histórico exercício do lugar de negro, que diz respeito às habitações, mercado de trabalho, posições sociais, educação, serviços de saúde e bem estar social, renda e rendimento, em geral, sempre

inferiores ao cenário da população branca. A maior parte da população negra vivia nos bairros populares, em cortiços e porões, dividiam a habitação com o imigrante. O branco imigrante, em geral, na parte superior dos cortiços; e o negro, na parte inferior.

Ou Antonio Candido, em seu prefácio a *O Cortiço* (Azevedo, 1890), que observa as aproximações e os afastamentos entre o negro e o português:

Penso no brasileiro livre daquele tempo com tendência mais ou menos acentuada para o ócio, favorecido pelo regime de escravidão, encarando o trabalho como derrogação e forma de nivelar por baixo, quase até a esfera da animalidade (...). O português se nivelaria ao escravo porque, de tamanco e camisa de meia, parecia depositar-se (...) na borra da sociedade, pois ‘trabalhava como um burro’. Mas, enquanto o negro escravo e depois liberto era de fato confinado sem remédio às camadas inferiores, o português, falsamente assimilado a ele pela prosápia leviana dos ‘filhos da terra’, podia eventualmente acumular dinheiro, subir e mandar no país meio colonial (Candido, 2014: 16).

Ainda que brancos e negros compartilhassem moradia no cortiço, entendemos o cortiço como casa negra, cuja ontologia se opõe à ontologia da vila operária e do conjunto habitacional. Novamente Candido (2014) chama atenção para como “o mestiço, (...) sendo pobre e desvalido é assimilado a ele [o negro]. (...) Rita Baiana, a arraia-miúda dos cortiços, (...) mesmo quando etnicamente branca é socialmente negra” (Candido, 2014: 20). Vamos acumulando elementos para perceber como fazer casa é um modo também de fazer corpos racializados.

iv. embranquecer a água

É também no final do século XIX que ocorre a chamada primeira crise hídrica da cidade de São Paulo. Até então, o abastecimento da cidade se dava diretamente dos rios Anhangabaú e Tamanduateí. Sob a chave da economia política da urbanização, os principais impulsionadores da crise teriam sido “[a] poluição dos cursos d’água, o acelerado crescimento demográfico e as prolongadas estiagens anuais”, como aponta a urbanista Maria Lucia Refinetti Martins (2006: 48), ao se dedicar a pesquisar os conflitos entre as áreas de proteção aos mananciais e a efetivação do direito à moradia. A solução partiria da iniciativa privada,

que criaria a Companhia Cantareira de Águas e Esgotos em 1875, cujas obras do sistema Cantareira seriam concluídas em 1881; e ao longo dessas duas últimas décadas do século XIX milhares de chafarizes seriam construídos por toda a cidade. Estes seriam abastecidos pela empresa em questão, que seria estatizada em 1892. O motivo para a estatização repete a crise de vinte anos antes: problema da distribuição de água, devido a condições climáticas que oscilavam entre chuvas torrenciais e longas estiagens e a um adensamento populacional vertiginoso (cf. Martins, 2006; Victorino, 2002).

A preocupação com o saneamento, com o tratamento da água e com o abastecimento da cidade e a distribuição de água torna-se, portanto, um ponto nodal na política paulistana do final do século XIX e se estende pelos primeiros trinta anos do século XX. O debate técnico sanitaria⁴³ pode ser sumarizado da seguinte maneira: de um lado, defensores da solução de captar águas “de cabeceiras, em bacias vestidas de florestas”, conforme o que mandava o Código Sanitário de 1894; de outro, partidários do uso de técnicas de purificação para o aproveitamento em grande escala das águas baixas do rio Tietê (cf. Victorino, 2002).

Havia, no entanto, dois consensos compartilhados pelas duas partes engajadas no debate: o diagnóstico da insalubridade das águas baixas dos rios e sua conseqüente ameaça à higiene pública; e a canalização dos rios como principal solução. Assim que, em 1892, foi nomeada uma Comissão de Saneamento para organizar e implementar projetos de retificações nos rios Tamanduateí e Tietê e, em 1894, o governo do Estado decretou de utilidade pública uma faixa de 60 metros para a canalização do rio Tamanduateí desde o Ipiranga até sua foz. (cf. Moros-Caccia Gouveia, 2006) Os processos de retificação e canalização subterrânea (tamponamento) do rio Anhangabaú também começam em 1893. Alvos dos mesmos processos são os afluentes Saracura e Bexiga, o que possibilita, em 1906, a implantação da Rua Anhangabaú e do Vale do Anhangabaú.

A literatura dos estudos urbanos paulistana concentrou suas análises no vínculo entre as discussões e práticas acerca da questão sanitária e a intensa urbanização, o adensamento demográfico e a especulação imobiliária, chamando atenção para as práticas fundamentais de canalizações de rios e aterros de várzeas, como é exemplar no trabalho de Moroz-Caccia Gouveia (2006: s/n):

⁴³ Utilizo aqui o termo sanitaria para designar um grupo de profissionais que estavam engajados em pensar a distribuição de água na cidade, isto é, pensando soluções em larga escala.

À medida que a cidade de São Paulo **começa a se expandir**, avançando sobre áreas de topografia irregular, cuja ocupação demandava obras dispendiosas como **viadutos**; as áreas de várzeas, apesar de periodicamente encharcadas, passaram a atrair a atenção, tornando-se uma opção lucrativa à **especulação imobiliária**. Através de um **discurso de “saneamento”** e combate às enchentes, a cidade foi criando novos terrenos através do aterro de várzeas e **retificações dos rios**.

Desejo, aqui, adicionar uma leitura racializada por sobre esse debate técnico. Denise Sant’Anna (2004: 198) chama atenção para o higienismo presente no discurso sanitarista, vinculado à economia política da urbanização: “A higiene como ‘apanágio do progresso e vitalidade de um povo’ parecia rimar perfeitamente com o desejo de transformar a cidade em capital favorável aos interesses dessa crescente especulação”. A questão sobre a qual me debruço é: quanto da política sanitarista expressa também uma branquidade do Estado na política urbana? Entendendo as relações sociais como racializadas e, portanto, os corpos como não-incolores, quais são os corpos-alvo desse higienismo?

A investigação dessa questão conduziu-me a olhar de maneira mais detida para os chafarizes e os baixios dos rios. Mais especificamente, no exercício da transtopia afrofuturista, olhemos ao chafariz do Piques, onde é hoje o Largo da memória, e ao tanque do Reúno, também conhecido como largo do Bexiga, na região homônima, atual praça da Bandeira. O chafariz do Piques foi construído ainda no começo do século XIX, mais precisamente em 1814, muito perto de onde corria o Anhangabaú depois de nele desaguar o Saracura. Construído junto com a estrada do Piques, que facilitaria a comunicação entre São Paulo e as cidades do interior do estado, pelo chafariz os moradores das imediações se abasteceriam de água potável e os animais poderiam descansar das longas caminhadas. O tanque do Reúno foi formado muito próximo ao chafariz, a partir do represamento das águas do Saracura e da construção do largo do Bexiga. (cf. Moroz-Caccia Gouveia, 2016)

Considerando a atividade econômica predominante na São Paulo da época – o cultivo do café numa economia escravocrata –, podemos facilmente depreender que a estrada do Piques seria utilizada por colonizadores brancos, em suas viagens exploratórias, que ali encheriam seus cantis e dariam de beber a seus animais de carga. Podemos especular também sobre o uso por barões de café e escravos negros a serviço de seus senhores brancos. O chafariz, por sua vez, ao longo dos anos foi se tornando o chafariz mais utilizado da cidade, não só pelos moradores locais, mas também dos das adjacências para se abastecerem de água.

O sistema parece equivalente ao que Benchimol denominou, em sua pesquisa sobre o Rio de Janeiro, de “sistema colonial-escravista de distribuição de água”, precisamente descrito por Cabral (2011: 164-165):

O abastecimento era realizado através de duas redes interconectadas. A primeira delas, encargo da Coroa e, posteriormente, do governo imperial, era a rede “técnica”: a materialidade fixa composta pelos encanamentos que conduziam a água das altas nascentes até pontos de coleta dentro do espaço urbano (bicas e chafarizes, estes últimos os mais importantes em razão da maior vazão). A outra rede era movimentada pelos corpos humanos orquestrados pela instituição da escravidão: negros domésticos e de ganho que coletavam a água, nas bicas e nos chafarizes, e a transportavam em barris para os seus senhores ou as vendiam pelas ruas da cidade.⁴⁴

Assim, vemos que, como as ruas, os chafarizes eram locais de encontro e presença negra, que reuniam escravos, quitadeiras, negras moradoras dos cortiços e quilombos, como já explorei no capítulo um desta tese. Rolnik (1997) endossa os chafarizes e as bicas como território negro, que concentravam encontros a partir das atividades de buscar água e lavar roupas:

O espaço das fontes, bicas d’água e rios, onde os escravos domésticos iam buscar água e escravas e forras iam lavar roupa, constituía também nódulos de um território feito de múltiplos pontos de conexão, que acabavam por desenhar um fio invisível ao redor do espaço das casas senhoriais: sul da Sé, largo da Forca, paredão do Piques, bica do largo do Carmo, várzea do Carmo, mercado do Acu, largo do Rosário, tanque do Zunega (Rolnik, 1997: 62-63).

A água do Piques, assim, derivava do encanamento geral do tanque do Reúno, também chamado tanque do Bexiga, que ficava na área homônima, um baixio, onde foi estabelecido também o quilombo da Saracura. Era lá também que ficava o matadouro municipal, “instalado inicialmente na Rua Santo Amaro, nas imediações da Capela de Santa Cruz e Rua Jacaré”

⁴⁴ Com a diferença de que, no caso paulista, não seriam a coroa nem tampouco o governo imperial os responsáveis pela primeira parte técnica mas, sim, o governo local – como mencionado acima, no caso da construção do chafariz do Piques –, com um período de interstício em que a administração é transferida para a Companhia Cantareira, de 1875 a 1892, quando esta é estatizada.

(Lucena, 1984: 28) – vinculado a ele está uma das hipóteses acerca da origem do nome da região, atrelada ao comércio de bexiga de boi, como mencionei no capítulo anterior.

São abundantes os registros que vinculam as áreas de baixios dos rios com sujeira, falta de higiene, focos de doença a ser debelados, mau cheiro, estorvos sanitários e promiscuidade. E a tônica da literatura dos estudos urbanos paulistana é incorporar como inquestionáveis os problemas da higiene e da qualidade sanitária das águas, bem como a necessidade de políticas sanitárias intervencionistas para sanar esses problemas. A isso chamo eco de branquidade. Como lemos em Lucena (1984: 28), sobre o matadouro do Bexiga:

O matadouro provocava uma imundície nas imediações, pois não havia nenhuma preocupação com higiene. O antigo jornal *O Paulista* noticiava, em 26 de junho de 1832, que o cólera morbo grassava principalmente naquelas praças onde havia menos limpeza e que o matadouro (...) empestava os ares com insuportável mau cheiro.

Esse equacionamento dos baixios dos rios com sujeira, doença e mau cheiro também são exemplares em registros sobre a várzea do Carmo – local onde se concentravam as lavadeiras – e os baixios do Tamanduateí:

Relatos que remontam às primeiras décadas do século XIX revelam que a várzea do Carmo era então considerada um problema de higiene, uma doença a ser debelada, um grande estorvo sanitário. O rio Tamanduateí deveria ser canalizado evitando-se assim os incômodos do seu regime de cheias e a presença dos dejetos nele lançados (MORSE, 1954) (Moroz-Caccia Gouveia, 2016).

Lemos, ainda, em Sant’Anna (2007: 143), endossando a insalubridade das águas como problema incontornável:

E não demoraria muito, também, para que vários abaixo-assinados de moradores das imediações desse córrego pedissem providências para combater o mau estado do que restava do tão mal afamado rio, o que demonstra a persistência do antigo problema da insalubridade de suas águas. Em 1882, foi feito um orçamento para cobrir o Anhangabaú com tijolos, desde a ladeira Santo Amaro até a Ponte do Piques.

E, finalmente, em Bonduki (1998), em citação que recupero do capítulo um desta tese: “Não há dúvida quanto ao empenho normalizador dos higienistas. Porém, havia de fato em São Paulo, no final do século, um evidente processo de deterioração das condições sanitárias, problema que tinha de ser enfrentado pelo poder público” (Bonduki, 1998: 29).

Ambos os trechos supracitados de Bonduki (1998) e Sant’Anna (2007), ao tomar como inquestionável e incontornável o problema da “insalubridade das águas”, ou o da “deterioração das condições sanitárias”, fazem eco à branquidade presente nesses diagnósticos, uma vez que estes se vinculam à desqualificação, estigmatização e destruição da vida negra, como Rolnik (1997) já apontara, denominando-os “territórios negros”:

No caso específico de São Paulo, importava politicamente aos novos dirigentes da nação – banqueiros, industriais, comerciantes e cafeicultores – inscreverem-se como classe vitoriosa no espaço físico, além de, evidentemente, transformá-lo em fonte de lucro nos novos termos definidos pela economia urbana. Isso se deu por meio de reformas urbanas que (...) **deslocaram territórios negros e bloquearam seus circuitos, bem como através de ampla desqualificação e estigmatização desse território, em nome da luta contra a promiscuidade.** (Rolnik, 1997: 66, grifos meus)

Assim, não nos deve passar despercebido que os primeiros alvos das intervenções sanitaristas foram os territórios esquadrihados como os territórios negros. Conforme escreveu Sant’Anna (2004: 198), “[a] primeira parte do Anhangabaú a ser colocada dentro de uma galeria foi aquela da região do largo do Piques, entre a rua Asdrúbal do Nascimento e a ladeira do Piques (trecho inicial da atual Nove de Julho)”, área tradicional de quitanda negra (cf. Rolnik, 1997: 76). Novamente Rolnik continua:

O desmonte do chamado Centro Velho, que era simbólica e concretamente um território negro, fonte de sobrevivência física e espiritual da comunidade, começou com tensões advindas das tentativas de retirar as quitadeiras do Largo do Palácio ainda em 1877. Há notícias de que em 1893 novos conflitos surgiram porque os moradores do Largo do Rosário e muitos populares se opuseram à retirada do chafariz - que havia sido ali instalado em 1874 – forma de obrigar os moradores a instalar em suas casas a rede de água encanada. Foi necessária a intervenção policial para a remoção ser executada. (Rolnik, 1997: 67)

Vê-se como se vincula, portanto, o diagnóstico de doença, mau-cheiro, sujeira, problema sanitário e promiscuidade à presença negra nos espaços assim diagnosticados. Rolnik (1994: 98) chama atenção à outra principal questão do início do século XX na cidade: o que fazer com os cortiços, vistos como “‘focos’ de onde emanam perigos de toda natureza: para corpos e espíritos”. A autora também menciona que “a idéia de que a proximidade de um cortiço pode contagiar a ‘saúde’ de toda uma região está presente nas falas de técnicos higienistas (...) [e] de moradores de zonas fronteiriças” (idem).

Epidemias de febre amarela, de tuberculose e a grande epidemia de gripe espanhola de 1918, que matou mais de 5 mil pessoas (cf. Rolnik, 1994: 108, n8) também aparecem como vinculadas ao cortiço – e, portanto, à moradia negra. O registro encontra-se tanto em jornais de grande circulação como em jornais como o *Fanfulla*, jornal operário italiano branco. Vejam-se os excertos que seguem; o segundo ainda clama pelo exercício da branquidade do Estado.

A tuberculose ceifa suas vítimas: a insuficiência de ar e de luz, o dia-a-dia com numerosas pessoas em ambientes muito pequenos, mal ventilados, úmidos e baixos, produz a clorose, a anemia, etc. (...) [A]s moradias coletivas e os cortiços se transformam em verdadeiros pombais humanos, onde se vive numa promiscuidade de gente e sexos. (*Fanfulla*, 23/03/1906 apud Kowarick, 1994: 73)

e

Oh! os cortiços (...) Ora, depois da gripe, era de se esperar que nossas autoridades não perdessem de vista os cortiços, e, ou tratassem de acabar com eles ou exigissem dos seus proprietários uma higiene rigorosa, rigorosamente fiscalizada. Entretanto, nada ou quase nada foi feito nesse sentido, e os cortiços continuam a aumentar de número (...). (*O Estado de São Paulo*, 04/02/1921 apud Kowarick, 1994: 78)

Valério Victorino (2002: 53) recupera um editorial do jornal *O Diário de São Paulo*, de 15 de setembro de 1886, no qual chamo a atenção para o vínculo entre as negras lavadeiras de roupa nos rios e “a peste bebida pela população”:

[o] desenvolvimento de nossa população faz com que nessa água [do rio Tamanduateí] se lave cada vez mais roupa; todas essas circunstâncias unidas às péssimas condições de um rio de longo curso, de pouca correnteza e de nenhum trato, concorrem para que, sem remédio, a população beba a peste. É verdade que por ali rolam pipas soberbas, que se propõem a matar nossa sede; todavia, apesar dessa virtude evangélica, que tanto as honra por fora, por dentro nada são senão o Tamanduatehy, com a diferença de ser a dinheiro e mais prejudicial à saúde, porque passa pelo lodo, pelas imundícies intestinas das pipas, quando estas não sejam cheias no rio, o são em pântanos e aguadouros imundos, piores que as águas correntes que qualquer rio que temos. Já não queremos apelar para o direito que tem a municipalidade para obter um melhoramento destes; já pedimos, rogamos, imploramos em nome dos pobres que não podem comprar água a 50 réis cada barril, que não podem vir das extremidades da cidade apanhá-la no Tamanduatehy, a graça do governo providenciar decididamente sobre isso.

O diagnóstico da insalubridade para promover intervenções é muito semelhante ao que observei em minha pesquisa de mestrado (2013), na relação cracolândia-Nova Luz: um diagnóstico de precariedade, ou de ausência de vida, que serve de justificativa para um projeto de revitalização, isto é, para promover um modo específico de vida, um tipo específico de corpo – asséptico, dos dominantes, branco, do fe(i)tiche moderno, do esquadrinhamento do planejamento urbano. Nesses casos, tanto o diagnóstico como a intervenção representam interesses de pessoas que não vivem naqueles espaços, e se tornam instrumentos de colonização do espaço a seu favor. Essa lógica também replica o projeto gestado e proclamado no regionalismo paulista, já mencionado no capítulo um desta tese: a criação de um projeto de nação no qual os paulistas se reconhecem como brancos e modernos⁴⁵ (cf. Weinstein, 2017). Esse projeto, por sua vez, retroalimenta epistemologicamente a grande narrativa da economia política da urbanização, promovendo corpos incolores e subsumindo a criação de população e habitação à questão de classe. Teresa Caldeira (2000) registra as intervenções aos cortiços, sem no entanto apreendê-las como expressão de branquidade, promovendo a equivocação da ideia de trabalhador:

⁴⁵ Vale mencionar o modernismo de Paulo Prado, investigado por Carlos Berriel (1994; 2013), e o destaque que Prado dá a São Paulo como, diferentemente do restante do Brasil, formado pelo português da dita raça heróica, e não o dito português ibérico degenerado. De acordo com Berriel (2013) Prado observa que São Paulo, protegido pela Serra do Mar, teria sido fundado pelos portugueses de antes de 1580, a dita raça heróica. Após 1580, São Paulo torna-se inacessível aos portugueses ibéricos degenerados, que chegam pelo litoral e se espalham pelo Brasil. Amalgamado com a depravação do escravo negro e a lascívia do índio, o brasileiro teria sido calamitosamente formado. O paulista, por sua vez, seria o único elemento a escapar desse destino: o índio em São Paulo, na visão de Prado, é o índio que têm perfeito domínio pela natureza; e o negro não comparece na mescla racial. Daí surgiria o bandeirante, o português destemido, ávido pelas navegações e com o domínio pela natureza.

A elite paulista diagnosticou as desordens sociais da cidade em termos de doença, sujeira e promiscuidade, idéias logo associadas ao crime. Em 1890, o estado de São Paulo criou o Serviço Sanitário, seguido pelo Código Sanitário de 1894. Logo em seguida, agentes do estado começaram a visitar as moradias dos pobres, especialmente os cortiços, procurando por doentes e mantendo estatísticas e registros. Essas visitas geravam reações negativas: era clara para as classes trabalhadoras a associação de serviços sanitários com controle social. Além de controlar os pobres, a elite começou a separar-se deles (Caldeira, 2000: 214).

Se o problema da qualidade da água parecia incontornável, há, no entanto, outra atividade bastante lucrativa: a venda de água em caminhões-pipa, pelos comerciantes então chamados aguadeiros. A água armazenada e comercializada nesses caminhões tinha a mesma origem das águas dos chafarizes: o rio Tamanduateí, para onde corre o Bexiga, para onde corre o Saracura:

A população crescia, o abastecimento de água continuava precário e defasado. Houve momentos em que a já pouco recomendável água do Tamanduateí era oferecida em pipas, à porta de casa, por preços que variavam de 40 a 80 réis o barril de vinte litros. A atividade dos aguadeiros numa cidade de 20 mil habitantes não poderia ser pouco rendosa. Os chafarizes viviam danificados, com constantes atritos entre negros escravos e aguadeiros. Estes queriam prioridade, afinal comerciavam. Entre eles, muitos portugueses, ganhando, ao que parece, bom dinheiro, a se considerar um relato enviado à Corte no qual um deles comentava as facilidades encontradas: “As águas são boas; o povo é burro; as águas são deles e nós lhas vendemos”. (SABESP, 2003: 19)

O armazenamento de água no caminhão-pipa, bem como a canalização dos rios, nos saltam aos olhos, então, como técnicas de embranquecimento da água, ou, dito de outra maneira, técnicas de branquidade para com o transporte e o uso da água, que visam expurgar a água, simbolicamente e por meio da técnica, da presença negra, do contato negro, do ranço negro, do visco do sangue negro. É assim que proponho um adendo e uma reformulação do trecho supracitado de Bonduki (1998): “Não há dúvida quanto ao empenho normalizador dos higienistas. Porém, havia de fato em São Paulo, no final do século, um evidente processo de deterioração das condições sanitárias, problema que tinha de ser enfrentado pelo poder público” (Bonduki, 1998: 29) para: “Não há dúvida quanto ao empenho normalizador dos

higienistas. Havia de fato em São Paulo, no final do século, um evidente processo de políticas de branquidade sob a economia política da urbanização, por meio da justificativa do enfrentamento da deterioração das condições sanitárias pelo poder público”.

v. uma palavra sobre as vilas operárias

Além da estabilização pela nomeação quilombo e cortiço, a casa negra também tem sido alvo historicamente, de demolição – ou, mais precisamente, de investidas para transmutá-la: em vila operária, em conjunto habitacional, em habitação de interesse social. As vilas operárias – e, no caso de São Paulo, também as vilas ferroviárias – eram conjuntos residenciais criados por fábricas ou empresas, e constituíam um dos modos de fazer a casa, o corpo e a vida negra encaixarem-se no sistema classificatório da branquidade.

As vilas ferroviárias eram projetadas e construídas pelas empresas responsáveis pelas construções das ferrovias para abrigar os trabalhadores junto ao espaço produtivo da empresa. Ela consistia, também, um elemento fundamental para criar o trabalhador branco fe(i)tiche da economia política da urbanização: a vida do trabalhador era circunscrita ao espaço do trabalho, e seu corpo, marcado pelas tentativas de disciplinação, com vias a torná-lo produtivo a submisso sob o interesse da fábrica⁴⁶. Podemos ler na pesquisa de Claudia Plens:

A vila operária, em geral, não permitia uma grande locomoção dos operários e seus familiares, com o objetivo de mantê-los o maior tempo possível em função do trabalho. Para as horas de lazer (...), estabeleceram-se centros religiosos, desportivos, de lazer, localizados dentro, também, da visualização do superintendente (...). (Plens, 2010: 142)

A São Paulo Railway, responsável pela construção de uma das principais ferrovias do estado na segunda metade do século XIX, que ligaria a cidade de Jundiaí ao porto de Santos, construiu uma grande vila ferroviária, a Vila de Paranapiacaba. Atualmente considerada patrimônio material, a Vila pode ser lida como uma amostra da tecnologia e do padrão de urbanização ingleses, com a ocupação do solo com traçado regular; casas de madeira geminadas com recuo para jardins; equipamentos de saneamento, como provisão de água

⁴⁶ Marcelo Góes Tavares (2016), em sua pesquisa sobre uma vila operária em Maceió – AL, mostra como as moradoras da vila a todo o tempo escapam, resistem e subvertem as tentativas de disciplinação.

potável e eliminação de resíduos; e equipamentos de lazer e de serviços, como mercados, serviços de assistência médica, escolas e transporte urbano (cf. D’Agostini e Abascal, 2014).

A fixação dos trabalhadores na Vila de Paranapiacaba se fazia por meio de um sistema semelhante aos das cidades fabris inglesas; equipava-se o local com toda infraestrutura necessária, para que não houvesse necessidade do trabalhador se deslocar para fora do núcleo evitando contatos externos, pois dessa forma se poderiam evitar greves trabalhistas, tal como ocorriam nos países europeus. (D’Agostini e Abascal, 2014: 139)

Até 1946, a concessão ferroviária permanece nas mãos da companhia inglesa. Em 1947, no entanto, é inaugurada a Rodovia Anchieta, alternativa rodoviária para o transporte de cargas para o litoral paulista. Ao longo da segunda metade do século XX, o rodoviarismo torna-se prioridade quase absoluta na política de transportes brasileira e, em 1996, o trem que corria levando passageiros pela via de Paranapiacaba até Santos é desativado e a empresa passa a transportar apenas carga. Com isso, muitos funcionários são demitidos pela companhia ferroviária e deixam o local. Em 2002 e 2003, a Vila é tombada e reconhecida como patrimônio histórico e cultural pelos respectivos órgãos municipais e federais (D’Agostini e Abascal, 2014).

Na cidade de São Paulo, a Vila da Fiat-Lux, a Vila dos Ingleses, a Vila Maria Zélia e a Vila Itororó são algumas realizações de vilas operárias. A Maria Zélia, da Cia. Nacional de Tecidos, de Jorge Street, e a Vila Clark, da Cia. De Calçados Clark, são as duas únicas vilas-cidadelas, “um bairro completo”, nas palavras de Rolnik (1994):

[As] “vilas-cidadelas” [são] conjunto[s] de moradias e equipamentos coletivos edificadas pelas próprias fábricas para seus operários. A cidadela é um ‘bairro’ completo: casas, escola, creche, armazém, praça, campo de futebol, igreja, gerido pelo proprietário da indústria para seus operários (Rolnik, 1994: 100).

Sobre a Vila da Fiat-Lux, tradução do modelo cidade-jardim, Telma de Barros Correia (2014) escreve:

A vila da fábrica de fósforos Fiat-Lux, situada ao lado do rio Tietê, em Pirituba, na cidade de São Paulo, é outro exemplo de tradução do desenho de viés cidade-jardim ao contexto de

uma vila operária. Está implantada em uma encosta, entre o rio e um barranco, cuja base delinea uma via sinuosa. Inadequada à construção, a parte mais acentuada dessa encosta é coberta de farta vegetação, funcionando como um cinturão verde parcial. Suas 72 casas estão dispostas em cinco quadras de formas variadas, articuladas por três ruas – duas retilíneas e uma sinuosa – que convergem para uma área verde de uso coletivo. Situada na entrada da vila essa área profusamente arborizada, é composta por três praças dotadas de coreto e de quadra esportiva. Bangalôs, na quase totalidade dos casos, geminados e dotadas de pequenos jardins, compõem a maior parte das casas. A meia encosta, ao longo da via sinuosa, foram implantados bangalôs mais amplos e providos de jardins mais generosos. Outras moradias são sobrados de arquitetura moderna, geminados ou agrupadas em pequenos blocos, nos quais os jardins são reduzidos a um pequeno recuo. (Correia, 2014: 165)

Jardins, recuos. Em Minas Gerais, na cidade de Ouro Preto, a Alcan Alumínio do Brasil Ltda. construiu a “vila dos engenheiros”, que contrastava com a vila operária:

Suas construções [da “vila dos engenheiros”] – casas e equipamentos de uso coletivo – distribuem-se em ruas sinuosas, contornando uma encosta. São moradias isoladas em meio a amplos jardins, de tamanhos e formatos diversos. A maioria delas é composta por bangalôs com telhado em quatro águas e amplo terraço. Amplas áreas verdes permeiam estas construções, estabelecendo um acentuado contraste com a vila operária, onde blocos de casas desprovidos de jardins são dispostos em vias paralelas em terreno de forte declividade (Correia, 2014: 186-7).

Rolnik (1994) já atentara para as diferenças e similaridades entre os cortiços e as vilas operárias. Ela observa que os moradores das vilas e cortiços não estavam separados: circulavam por ruas comuns, utilizavam os mesmos meios de transporte, freqüentavam os mesmos botequins. A autora reconhece que do ponto de vista econômico não havia uma clara demarcação entre quem morava em cortiço e quem morava na vila operária. No entanto, a falta do léxico racial não permite qualificar a diferença como vinculada ao racismo; ela limita-se em reconhecer uma diferença entre a “miséria permitida” e a “miséria ilegal”, sem apontar exatamente quais seriam os elementos que definiriam a aceitação ou a ilegalidade, ou subsumindo-os a critérios pouco objetivos como o de “trabalhador não-qualificado”. Sob a economia política da urbanização, não se qualifica a miséria permitida de branca e a ilegal, de negra:

Embora possamos afirmar que a grande maioria dos trabalhadores não qualificados (constituída sobretudo por negros e mulatos) e da chamada marginalidade (biscateiros, vagabundos, criminosos, artistas, prostitutas – composta, principalmente, por negros, mulatos e migrantes do Sul da Itália) era habitante dos cortiços, do ponto de vista econômico a fronteira entre “encortiçados” e “moradores de vilas” não era claramente demarcada. No entanto, do ponto de vista ideológico, ela é fundamental, opondo de um lado “perigosos marginais” e do outro “pobres trabalhadores”. A fronteira é o limiar da clandestinidade: um lado é a miséria permitida, útil, explorada, o outro, a miséria ilegal, perigosa (Rolnik, 1994: 100).

A miséria ilegal e perigosa é a negra, moradora do cortiço. O argumento ecoa o de Gloria Anzaldúa (2013) sobre a *mestiza*: um corpo que é frequentemente alvo de extermínio, em nome de uma ideia de que seja possível sanar – e que, não obstante, como a casa negra, sempre escapa, não cessa de existir:

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) (Anzaldúa, 2005: 707).

Por fim, em contraponto à intensa presença dos tanques e das lavadeiras nos cortiços e da água que não cessa de transbordar e se fazer presente, na vila operária o que se vê é precisamente oposto: um esforço em organizar a água, canalizá-la, em conjunto com a organização do espaço. Novamente lemos na dissertação de mestrado de Rolnik:

[H]á uma diferença fundamental [entre a vila e o cortiço]: a localização das áreas de cozinhar, comer e lavar roupas, situadas no fundo da casa da vila definem como ‘região íntima’ os locais destinados para estas atividades, o que no cortiço constitui exatamente a região mais ‘pública’. (Rolnik, 1981: 66-67)

Trata-se do embranquecimento da água, via sua canalização e organização vinculada à criação de espaços de privacidade, desfazendo a acusatória “promiscuidade” dos cortiços presente no cômodo único compartilhado e desfazendo também a suposta bagunça, sob o olhar do

planejamento urbano – tributário da economia política da urbanização – entre corpos, casas e famílias.

vi. cortiço como produção de conhecimento estatal

Um elemento que nos permite reconhecer a branquidade na produção acadêmica dos estudos urbanos tem sido tomar os cortiços como categoria de escrutínio para pesquisa, incorporando sem mediação crítica as narrativas e categorias estatais. Essa forte simbiose entre a produção acadêmica e o léxico e a gramática estatais está presente no livro *As lutas sociais e a cidade - São Paulo: passado e presente*, organizado por Lucio Kowarick (1994) e cujo ano de publicação original é 1988; a republicação de 1994 é revista e ampliada. A obra reúne nomes que se tornaram referência nas últimas décadas nos estudos urbanos sobre São Paulo: André Singer, Clara Ant, Laís Wendel Abramo, Milton Campanário, Nabil Bonduki, Raquel Rolnik, Silvio Caccia Bava e Vera da Silva Telles.

Em seu artigo no livro, Kowarick (1994) apresenta uma narrativa para a origem dos cortiços incorporada sem mediação alguma da formulação da Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas de 1916. Seu argumento parte da vila operária como caracterizada por “melhores condições de habitabilidade”, e segue considerando, no entanto, que a maioria dos trabalhadores não podia arcar com o aluguel ou compra da moradia nas vilas, o que os empurraria para os cortiços. Sua narrativa, focalizada em classe e renda, endossa o trabalhador-fe(i)tiche, não-racializado, e desvincula o cortiço do quilombo:

[A]s vilas operárias, caracterizadas por melhores condições de habitabilidade, alojavam número ínfimo de proletários. (...) Isto porque o aluguel de habitações adequadas correspondia, na melhor das hipóteses, a mais da metade da remuneração auferida pelos trabalhadores: “casas desse preço há muitas, e quem mora nelas não são operários: são os pequenos empregados; os operários moram nos cortiços”. Desta forma, só se constroem moradias para grupos mais abastados, excluindo-se a maioria da população de São Paulo da habitação “higiênica e unifamiliar”: “daí nasceram os cortiços”. (Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1916 apud Kowarick, 1994: 75-76)

O prefácio do livro organizado por Kowarick (1994) é escrito por Dharam Ghai e Mathias Stiefel, então diretor e ex-coordenador do Projeto de Participação Popular,

respectivamente, do Instituto de Pesquisa sobre o Desenvolvimento Social das Nações Unidas (UNRISD), financiador da pesquisa, em conjunto com a Inter American Foundation. Também consta no prefácio que a pesquisa que dá origem ao livro fora realizada por 14 pesquisadores de três instituições: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), Centro Brasileiro de Análises e Planejamento (CEBRAP) e Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

A pesquisa, intitulada Projeto de Participação Popular, buscava estudar “ações e reivindicações organizadas dos “excluídos” – camponeses, trabalhadores, grupos étnicos, moradores de bairros carentes – que visavam aumentar seu controle sobre recursos, processos de decisão e instituições que abarcam o conjunto de uma sociedade” (Ghai e Stiefel, 1994: 14). A agenda de pesquisa era, portanto, estudar “as populações urbanas pobres”, ou “marginalizadas dos benefícios sócio-econômicos” (Ghai e Stiefel, 1994: 13). Para isso, era preciso criar o “pobre”, o “marginal”, “a massa”. O próprio prefácio endossa a narrativa da economia política da urbanização, com a dupla industrialização-urbanização:

A coletânea inicia com uma análise histórica do crescimento da indústria em São Paulo, a concomitante expansão da cidade e a crescente demanda por moradias e benfeitorias urbanas, por parte de uma ainda maior força de trabalho industrial. A seguir aborda tanto as lutas dos trabalhadores das principais indústrias para conseguir organização sindical autônoma, como os esforços das massas urbanas para melhorar seu acesso a serviços e benefícios urbanos e proteger-se contra os contínuos aumentos no custo de vida (Ghai e Stiefel, 1994: 14).

Pobres, excluídos, massas urbanas: novamente corpos incolores, definidos pela ausência a partir do repertório de quem cunha a definição: agência internacional, instituições internacionais de pesquisa, pesquisadores brancos laudatários da epistemologia branca da economia política da industrialização e urbanização como grande narrativa, isto é, narrativa englobante das vidas, da cidade de São Paulo.

Recentemente, em balanço bibliográfico para relatório de pesquisa sobre a Operação Urbana Bairros do Tamanduateí, Santo Amore et al (2016) escreveram:

As pesquisas sobre cortiços mostram que esta é uma realidade difícil de captar de forma precisa por pesquisas de caráter qualitativo, mas um traço comum das pesquisas é que todas apontam para situações em que a vulnerabilidade social se faz em quadro de precariedade

urbana. A vulnerabilidade se apresenta em áreas com baixas condições de salubridade, alagadiças, de inundação; bem como em áreas cujas normativas proibiram novas construções. (Santo Amore et al, 2016: 32)

Esse modo de definir os cortiços como habitações precárias coletivas e mantendo a simbiose com as definições estatais, bem como a dificuldade de acúmulo e produção acadêmica sobre o tema, como apontam Santo Amore et al (2016), decorre também da obliteração da questão da raça em sua definição, ou, novamente, a subsunção da questão racial à questão de classe: o cortiço acaba definido como moradia pobre. Desse modo, a nomeação cortiço foi e é, atualmente, um modo específico de nomear a moradia negra, buscando justamente esvaziá-la de racialidade, portanto, sob a lógica da branquidade.

Nabil Bonduki (1998: 21), em seu estudo seminal sobre as origens da habitação social no Brasil, considera que: “Se as habitações populares não representassem perigo para as condições sanitárias da cidade, nada se saberia sobre elas, pois as únicas informações sobre as mesmas nos chegaram através dos técnicos preocupados com a saúde pública”. Nessa narrativa, portanto, o que se sabe sobre essa tornada população escrutinizável o é a partir do enquadramento branco. O cortiço enquanto casa negra, aqui transmutado em “habitação popular”, é equacionado com o perigo: novamente a branquidade como produção de conhecimento estatal aparece, sob o racismo sem, no entanto, falar explicitamente de raça.

As políticas sanitaristas intervencionistas são criticadas pelo arquiteto urbanista, mas não o é sua necessidade. Mais adiante, na mesma obra, o autor analisa as diretrizes das intervenções estatais e pondera:

Como se vê, nem sempre as características habitacionais, em sentido estrito, orientavam a classificação dos higienistas, mas sobretudo o fato de essas moradias serem ocupadas por trabalhadores pobres. As casinhas descritas [no Relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Districto de Santa Efigênia (Motta, 1894)] são semelhantes às existentes nas vilas operárias – sem o controle exercido nestas – que foram consideradas o modelo de habitação para trabalhadores. Sob o olhar dos delegados sanitários, entretanto, tornavam-se cortiços. (Bonduki, 1998: 25)

Nesse trecho fica evidente a ausência de um repertório de crítica racial e um problema decorrente dessa ausência: a pressuposição de que cortiços e vilas operárias sejam incolores.

A isso denomino branquidade. Proponho o seguinte exercício de reescrita do trecho supracitado, destacando minhas intervenções em itálico: “Como se vê, nem sempre as características habitacionais, em sentido estrito, orientavam a classificação dos higienistas, mas sobretudo o fato de essas moradias serem ocupadas por trabalhadores *negros* pobres. As casinhas descritas [no Relatório da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito de Santa Efigênia (Motta, 1894)] são semelhantes às existentes nas vilas operárias *brancas* – sem o controle exercido nestas – que foram consideradas o modelo de habitação para trabalhadores. Sob o olhar dos delegados sanitários, entretanto, *as moradias negras* tornavam-se cortiços”. Na falta da gramática racial, assim, é que a produção, análise e compreensão dos cortiços esbarram nos limites de uma abordagem estritamente sócio-econômica, importando sem maiores mediações a produção estatal sobre o tema – o que inclui a definição de cortiços e as orientações para intervenções e demolições: a produção da morte, o banimento racial, a necropolítica.

vii. remoções e ontologia do conjunto habitacional

Concebido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe (2003), o conceito de necropolítica se engaja com e contra a noção de biopolítica de Michel Foucault (2006) e Giorgio Agamben (2010). Partindo da conceituação foucaultiana acerca das práticas estatais biopolíticas, isto é, das competências estatais na gestão da vida e da morte, Mbembe (2003) racializa o conceito, a partir de sua reflexão sobre o colonialismo, e enfatiza a produção da morte de determinados corpos. A necropolítica expressa a produção do extermínio de populações nos sistemas de *plantations* coloniais. A contribuição de Mbembe (2003) nos conduz a pensar a necropolítica como também produção de territorialidades, ao enfrentar o debate acerca da produção da morte sob uma perspectiva do fazer cidades, como propõem Noguera (2018) e Alves (2018).

No escopo desta pesquisa, duas possibilidades coexistem no modo da branquidade relacionar-se com a casa negra: destruí-la e controlá-la. Ambas as orientações coexistem, a todo o tempo, o que nos conduz a compreender a branquidade de Estado como um modo parasitário, que combina destruição e manutenção – pois a manutenção da casa negra controlada também garante a existência da branquidade. Tanto as remoções como as nomeações – práticas que separo muito mais analítica do que politicamente – são modos de

estabilizar a casa negra. A orientação da branquidade é fazer a casa negra encaixar-se na taxonomia da branquidade, o que implica em controlá-la e escrutinizá-la. Nomear a casa negra cortiço cria a justificativa para a remoção, assim como nomear o Projeto Nova Luz de projeto de “revitalização” também cria a justificativa para a intervenção⁴⁷. Na remoção, há um par que anda junto: demolição e destruição.

a) canalização da casa negra

Na política urbana, a branquidade se expressa na construção de vilas operárias e em suas atualizações, como a urbanização de favelas e a construção de conjuntos habitacionais; e nas remoções, atreladas a ambos os processos. A expressão da branquidade na política urbana, portanto, se vincula à ontologia do conjunto habitacional. A ontologia do conjunto habitacional é estável e, antagônica à ontologia combativa da casa negra e dos corpos negros, atualiza a ontologia do colonizador. Segue a mesma linha do humanismo criticado por Cesaire (1978) – “a Europa é indefensável” –, no qual cabem apenas corpos brancos. Hal Rothman (2004), em sua pesquisa em Las Vegas, indica como há políticas urbanas constituídas segundo a ideia de liberdade – ou de melhorias –, mas que a própria noção de liberdade é direcionada a corpos específicos que buscam “estar livres de” (pobres, negros, protestos). Janice Perlman (2003), em sua pesquisa sobre as melhorias de infraestrutura no Rio de Janeiro, mostra como elas podem coexistir com a necropolítica – o que nos remete novamente aos arcos do Jânio, seu descobrimento e a demolição das casinhas, como contado no capítulo anterior.

Na pesquisa de campo que dá origem a esta tese, a branquidade expressa na destruição da casa negra apareceu sem cessar. Em uma reunião da Rede Comunidades Espreada⁴⁸, Elisabeth Araújo e Nazaré, moradoras da região, lembraram-se de quando

“a polícia veio e disse pra tirar fogão, geladeira, querendo derrubar os barracos. Isso não é ameaça para quem mora em casa de bloco, mas é uma ameaça pra gente que mora nos

⁴⁷ Anelise Gutterres (2016) argumenta como a produção de ruínas é concomitante a processos denominados de revitalização no Rio de Janeiro.

⁴⁸ A Rede Comunidades Espreada é uma rede formada por moradoras afetadas por obras de infraestrutura na região da Água Espreada. Reúne moradoras de favelas, de quadras e ruas regularizadas; moradoras em casa de bloco (alvenaria) e em barracos. Enquanto pesquisadora do Observatório de Remoções, acompanhei reuniões, assembleias e atividades da Rede, ao longo dos anos de 2015 e 2016, e me envolvi em sua consolidação enquanto espaço de troca de experiências entre moradoras removidas e sob ameaça de remoção; elaboração de estratégias para resistência; demandas perante os órgãos competentes; e criação de uma contranarrativa das remoções. Os resultados dessas atividades estão registrados no relatório final de pesquisa do Observatório de Remoções (Rolnik et al, 2017).

barracos ali na frente, que é de madeira. Chegaram derrubando tudo, amedrontando criança, e falaram que iam tocar o terror. Falaram que iam tirar as 25 famílias dos barracos.” (fala de Nazaré, caderno de campo, 2016)

Os barracos de Nazaré e de Elisabeth não foram as únicas casas destruídas na região da Água Espraiada. Também os foram as casas vizinhas à casa de Sônia, que avistei pela primeira vez em 2015, após descer do ônibus, caminhar até a passarela e atravessar a avenida Prof. Dr. Roberto Marinho. Desci os degraus da passarela e caminhei até a Rua Estêvão Baião. O cenário distópico que avistei era o de uma única casa, com a alvenaria machucada, em meio a um grande terreno de escombros e por sob monumentais pilastras. A casa era de Sônia; os escombros eram a favela do Buraco Quente.

O que acontecia no Buraco Quente também acontecia na favela do Comando, distantes poucos metros uma da outra. Como a demolição das casinhas da Rua da Assembleia, nos anos 1980, sob o auspício do projeto viário teve o terror da demolição escamoteado pela descoberta dos arcos do Jânio, as favelas do Buraco Quente e do Comando também foram destruídas, sob o auspício de um projeto viário: o monotrilho da linha 17-Ouro do metrô.

O monotrilho, também conhecido como monotrilho da Copa, foi concebido sob a justificativa de ligar o Morumbi a Congonhas para a Copa do Mundo de Futebol sediada no Brasil, em 2014. As pilastras que assombravam a casa de Sonia em meio aos escombros eram os supostos pilares de sustentação do monotrilho. O ano era 2015. A poucos metros da casa de Sonia, em meio aos escombros da favela do Buraco Quente, viam-se as obras do Conjunto Residencial Estêvão Baião, que seria construído para reassentar as famílias removidas das favelas do Comando e do Buraco Quente – três blocos de 14 andares de apartamentos, cujas obras começaram em 2010, na gestão de Gilberto Kassab (2006-2013), sofreram sucessivas paralisações na gestão Fernando Haddad (2013-2017) e foram retomadas na gestão Dória (2017-2018) a ritmo lento.

As favelas distavam poucos metros uma da outra e, se o que acontecia não era algo inédito na história de São Paulo, tampouco o era na região da Água Espraiada, zona Sul da cidade. Mariana Fix (2001) acompanhou o processo de remoção de alguns moradores da favela Jardim Edith, uma área de 68 mil metros quadrados, em 1995, no mesmo ano da inauguração da Avenida Águas Espraiadas. A Avenida, por sua vez, foi construída por sobre o córrego Água Espraiada, canalizado nos anos 1980, e que deságua no Rio Pinheiros. Desde os anos 1990, as margens do Rio Pinheiros nessa região têm concentrado um retrato da

desigualdade: na margem direita, empreendimentos imobiliários vultosos nos quais têm se instalado corporações brasileiras e transnacionais de setores de ponta da economia; hotéis de luxo; e centros de consumo de alto padrão. Na margem esquerda, favelas e ocupações, como a do Jardim Edith, a do Comando, a do Buraco Quente que, embora demolidas, se espraiam na Levanta Saia e no Canão, como veremos no capítulo adiante.

Em sua pesquisa, Fix (2001) registrou a fala de um estagiário da Empresa Municipal de Urbanização (Emurb), sobre suas táticas: “As pessoas vão saindo por elas mesmas. Nós trabalhamos com uma estratégia. Quando uma família sai, o barraco é derrubado, e assim abre-se uma frente de trabalho. Outros vão ficando isolados e acabam querendo sair”. (Fix, 2001: 47). A autora continua, acerca da tática de guerra utilizada para a remoção:

Essa era a estratégia básica para apressar a remoção. Para derrubar um barraco, os tratores precisavam passar rente aos outros. Os riscos de ter seu barraco derrubado “acidentalmente”, o entulho entre as casas, a saída dos familiares e amigos e o medo de ser “o próximo” faziam com que uma parte dos favelados aceitasse logo a oferta da Prefeitura e deixasse o local. (Fix, 2001: 47).

É assim que se nota algo como uma contiguidade entre cada casa da favela Jardim Edith. Similarmente, no Buraco Quente e no Comando, podemos argumentar que a casa de Sônia não era apenas as vigas de sustentação, as janelas, esquadrias, telhas, móveis, adornos, eletrodomésticos e pintura da casa de Sônia. A casa de Sônia era também a casa de Francisca, que chegou no Buraco Quente depois de ter morado por dez anos na favela do Piolho, desde sua chegada em São Paulo, em 1992. Francisca veio do Maranhão e construiu sua casa no Buraco Quente. Ela conta:

Construí minha casinha, fiz dois cômodos embaixo. Quando eu comecei a construir em cima, falaram que iam tirar. Aí parei a construção, começaram a tirar as casas. Eles derrubavam as casas, aí toda a sujeira das casas que tavam sendo derrubadas vinham descendo pros canos da casa da gente. Então era tudo entupido. Às vezes entupia, não tinha água no chuveiro, não tinha nada. Então eu fechei a minha casa e saí. Quando cheguei, tinham invadido a minha casa, roubaram tudo, eu saí só com a minha roupa. Eles ofereceram 50 mil pela minha casa. Onde eu acho uma moradia por 50 mil? Então optei pela moradia. Eu sou daqui e quero voltar

pra cá. Eu criei meus filhos aqui, criei cinco filhos aqui. Hoje tô morando no Taboão, recebo auxílio de 430 e pago 650 de aluguel (Francisca, em depoimento ao OR⁴⁹).

Novamente, na narrativa de Francisca, a água aparece racializada: para a canalização do córrego Água Espriada, a serviço da branquidade, canos se entupiam, como também se entupia o chuveiro de dona Francisca. A canalização do córrego atrapalha a vida negra: a branquidade produzindo a canalização da casa negra.

A casa de Sônia é também a casa de Esmeralda, e é também a casa de Lucilene, que também morou no Piolho e morou no Buraco Quente por 31 anos. Ao contar sobre a demolição da casa, afirma: “Nunca quis sair do meu lugar, eu não pedi pra eles virem tirar a gente.” (Lucilene, em depoimento ao OR⁵⁰). Muito semelhante à fala da liderança indígena Santiago Manuín registrado em De la Cadena (2018) e mencionada no capítulo anterior, que reproduzo novamente:

O governo está tirando nosso território, o território do povo AwajunWampi, para que nos tornemos dependentes de sua forma de desenvolvimento. O governo nunca perguntou: vocês querem se desenvolver? Eles não nos consultaram. Respondemos: “anulem os decretos legislativos que afetam nossa existência como povo”. Em vez de ouvir nossa queixa, o governo queria nos punir – outros povos se renderam, nós não. O governo ordenou nosso despejo forçado. (Manuín, apud De la Cadena, 2018: 97).

É assim que a contiguidade dessas casas pode ser percebida em processos de destruição e morte, como os das casinhas-cortiços da rua da Assembleia, as casas do Buraco Quente e as casas do Jardim Edith. É possível entender essa contiguidade percebida na destruição e na morte pelo viés da necropolítica.

A demolição das casas, transformar tijolo em pó e porta em entulho, destruir os barracos de Nazaré e de Elisabeth, é destruir a favela, a ocupação, o cortiço, a casa negra – é produzir *desabitação*. Empresto o conceito de *desabitação* de Anelise Gutterres (2016, 2017) que o propõe a partir de sua pesquisa com famílias removidas e sobre a construção de territórios de vulnerabilidade, por parte do Estado, na zona portuária do Rio de Janeiro e na cidade após o fim da era dos megaeventos⁵¹. A autora propõe a *desabitação* como uma das tecnologias que subjaz uma razão de Estado que enquadra e estabiliza corpos, locais, casas e

⁴⁹ No vídeo *Deslocamentos e resistência na água Espriada* (Observatório de Remoções, 2015).

⁵⁰ Idem nota anterior.

territórios sob a racionalidade de reformas urbanas, grandes projetos, obras de urbanização⁵² e das assim chamadas revitalizações⁵³. Numa palavra: a desabituação como produzida sob o escopo da política urbana e, para os interesses desta tese, da política habitacional. Como também já desenvolvi no capítulo anterior e em outro lugar (Paterniani, 2016a), entendo que essa destruição, endossada pelo que os movimentos negros têm chamado de genocídio da juventude negra, é uma das expressões do que tenho denominado branquidade de Estado – expressão, por sua vez, de uma necropolítica (cf. Mbembe, 2003; Alves, 2014).

Na mesma reunião em que Nazaré e Elisabeth falaram sobre a violência policial e a destruição de suas casas, Dona Nadir também contou sobre sua casa:

“Antes de começar essas obras [do monotrilha] minha casa não tinha rachadura. Nem a dela e nem a minha, mas a minha tem mais. Parece que o chão tá flutuando ou afundando. Tá afundando a minha casa, na realidade. E eu chamei o pedreiro, né, ele falou: sua casa vai ter que derrubar e fazer outra. Como que eu vou derrubar a minha casa e fazer outra?” (Dona Nadir, depoimento ao OR⁵⁴)

Dona Nadir mora em casa de bloco, regularizada. Não mora na favela. Mora sobre um rio, como moram os paulistanos. A diferença que torna algumas casas mais habitáveis que outras, sob o ponto de vista sanitário, é quão visível está o rio. Semelhante é a diferença que torna alguns corpos mais humanizáveis do que outros: quão visível está a raça, ainda sob o ponto de vista sanitário, que assume o branco como não-raça, isto é, incolor. As medidas sanitárias e de urbanização, como a orientação de demolição de cortiços e criação de vilas operárias, supõem a não-contiguidade. Supõem que tudo que uma casa deve ter vá interromper o fluxo dessa casa com outras casas, isto é, produzir casas discretas. O corpo e a

⁵¹ “Era dos megaeventos” é como alguns jornalistas, pesquisadores e ativistas convencionaram denominar o período de cerca de quinze anos em que o Rio de Janeiro foi palco de eventos esportivos internacionais. A “era dos megaeventos” “se inicia com a escolha e divulgação do Rio de Janeiro como sede de grandes eventos esportivos. Uma ‘era’ que incluiria os Jogos Pan-Americanos, anunciados em 2002 e realizados em 2007 no Rio de Janeiro; a Copa do Mundo, cuja escolha do país sede fora divulgada em 2007, para realização em 2014, no Rio de Janeiro e em mais 11 cidades brasileiras; finalmente os Jogos Olímpicos e Paralímpicos, que foram anunciados em um grande evento na praia de Copacabana, em 2009, e realizados entre agosto e setembro de 2016, também na cidade do Rio de Janeiro” (Gutterres, 2017: 570).

⁵² Luiz Antonio Machado da Silva e Ademir Figueiredo (1981) ressaltam como as urbanizações de favelas no Rio de Janeiro vinham atreladas às remoções. Os autores propõem a reflexão nos anos 1980; Gutterres (2016) a retoma, ainda para o caso do Rio de Janeiro e, a partir da pesquisa para esta tese, endosso a reflexão para o caso de São Paulo, pois observamos a mesma concomitância entre urbanização e remoções em nossa pesquisa no Observatório de Remoções (Rolnik et al, 2017).

⁵³ Já discuti o problema das chamadas políticas de revitalização em minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013).

⁵⁴ Idem nota 49.

casa de Dona Nadir, porque dotados de cor, sob a branquidade, são dotados de contiguidade, via necropolítica, com os barracos de Nazaré e das famílias que foram destruídos. Essa contiguidade é tal que se coaduna com o reconhecimento de consubstancialidade entre as casas e os corpos que as habitam e produzem.

Não por acaso, no caso dos cortiços, essa consubstancialidade é enquadrada como promiscuidade: compartilhamento de corpos e casas inaceitável sob a ótica da ontologia do conjunto habitacional. O corpo podia contaminar toda uma região, toda uma cidade – a água, se não encanada, espalharia o visco de seu sangue. Conforme escreveu Rolnik (1994: 98-99):

[E]m São Paulo, no início do século, a questão mais insistentemente discutida pelo poder urbano é “o que fazer com os cortiços”, vistos como “focos” de onde emanam perigos de toda natureza: para corpos e espíritos. A idéia de que a proximidade de um cortiço pode contagiar toda a “saúde” de toda uma região está presente na fala de técnicos higienistas, mas também provém de moradores de zonas fronteiriças. Nestas, os palacetes vêem os cortiços, de certa forma convivem com eles. O que os diferencia? O cortiço é a longa fila de cômodos geminados, que dão para o pátio ou corredor comum e que tem banheiro, cozinha e tanque coletivos. Alta intensidade de vida social em espaço exíguo. (...) O palacete é a casa unifamiliar-tesouro: um espaço para cada atividade, a privacidade e seletividade sociais garantidas por uma sucessão de paredes e muros, os bens acumulados em exposição. Pouca intensidade de vida social, nenhuma mistura em grandes espaços. Para o palacete, a ordem reinante no cortiço, a forma de organização específica ali existente é desordem, caos, promiscuidade indesejável e malsã. (Rolnik, 1994: 98-99)

Palacetes e cortiços eram o que se via no Bexiga do início do século XX – a versão paulista dos sobrados e mucambos de que fala Freyre (1936), em Pernambuco. O conflito entre a ontologia-palacete e a ontologia-cortiço se estende ao longo do século. Ela atualiza-se nos conflitos entre ontologia-cidade e ontologia-cortiço, como é o caso da construção dos arcos do Jânio mencionados no capítulo anterior, com a demolição sob auspício de construção de obra viária enquanto benfeitoria para a cidade como um todo. Atualiza-se também no conflito entre a ontologia-favela (ou a ontologia-ocupação, ou a ontologia cortiços) e a ontologia-conjunto habitacional. O elemento que permite essas atualizações de conflitos entre ontologias é a raça: são conflitos de ontologia entre a casa branca e a casa negra, ser-no mundo em combate e o ser estável.

b) conjuntos habitacionais: para *trabalhadores*

O conjunto habitacional pode ser o destino de Sonia, Anaede, Francisca, Lucilene, Nazaré e Elisabeth. O metrô, responsável pelas remoções, deve promover o atendimento às famílias. A criação de conjunto habitacional é um dos atendimentos possíveis, juntamente com o auxílio-aluguel e a indenização, das quais falaremos no capítulo 4. Por hora, vamos nos deter a investigar a gênese do conjunto habitacional.

Imagine a leitora sair para trabalhar em 1948, deixando, ao amanhecer, sua casa, bastante próxima ao cortiço da Rua Jandaia. Ao voltar, a crônica da morte anunciada, que se repetirá nos anos 1980 com as casinhas e os arcos do Jânio: encontra sua casa demolida. Imagine que sua casa ficasse no chamado Navio Parado, cortiço que, junto com o Vaticano, o Pombal e o Geladeira, formavam o conjunto de cortiços do Sr. Francisco Barros, ao lado da rua Jacaré. Nos anos 1940, Prestes Maia teria implantado ali o Viaduto Jacaré. Após a implantação da obra viária, o Navio Parado foi demolido para dar lugar ao Conjunto Residencial Japurá, do Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Industriários (IAPI) (cf. Bonduki, 1998: 56).

Os Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAPs), criados durante o Estado Novo (*1930-1945) a partir de fundos de pensão⁵⁵, tornaram-se um dos principais elementos da política habitacional entre as décadas de 1930 a 1960, produzindo diretamente, com recursos estatais, conjuntos habitacionais. (cf. Bonduki, 1998). Os IAPs vinculavam-se ao corporativismo como modo de organização política sindical, e dividiam-se de acordo com as categorias dos trabalhadores. Em 1932, é criada a carteira de trabalho, com a qual o empregado terá assegurado os direitos trabalhistas que se consolidarão ao longo da década e sem a qual, por outro lado, deles ele não poderá se beneficiar. Bonduki (1998) chama atenção para o caráter corporativo dos IAPs, que definem quem poderá e quem não poderá ser beneficiado pela moradia no conjunto:

⁵⁵ Os IAPs foram precedidos pelas Caixas de Aposentadorias e Pensões (CAPs), criadas pela gestão Getúlio Vargas na presidência do país (1930-1945), com o intuito de organizar o setor previdenciário, a partir da consolidação das leis trabalhistas e das categorias profissionais. Marta Ferreira Farah (1983) apresenta a leitura de que a criação das CAPs sucede a criação das Carteiras Prediais que, por sua vez, teriam sido fomentadas para conter os ânimos das greves operárias desde 1910.

[...] [M]erece exame mais aprofundado o caráter corporativo dos institutos, que estabelecia uma distinção entre quem podia e quem não podia ser beneficiado, não pelo aspecto social, mas pela associação a uma corporação. Traçou-se, com isso, uma linha divisória entre os cidadãos com direitos sociais, entre os quais os trabalhadores assalariados, e os subcidadãos, que não tinham lugar na nova ordem social (Bonduki, 1998: 109).

Os trabalhadores assalariados de que fala Bonduki (1998) são precisamente os integrantes dos sindicatos: brancos fe(i)tiches. Os subcidadãos, negros. Os IAPs atendiam os trabalhadores formalmente registrados de acordo com suas categorias profissionais – o trabalhador branco.

A criação dos IAPs vem de um debate europeu, quando os arquitetos e formuladores de política pública preocupam-se em produzir moradia em larga escala, a partir da denominada intensa urbanização das cidades europeias no período da Revolução Industrial. Especialmente as cidades inglesas com as políticas de cercamentos e expulsão dos trabalhadores rurais de suas terras fez criar o problema de muitos trabalhadores sem moradia nas cidades industriais. É dessa época o debate entre os chamados socialistas utópicos e suas sugestões como os Falanstérios de Fourier; a Teoria dos Paralelogramos de Owen; a cidade industrial de Garnier; e os ideais de cidade-jardim de Howard⁵⁶. Essas proposições, apresentadas frequentemente a partir da consideração das funcionalidades das cidades, eram defendidas pelas vanguardas europeias do entreguerras e pautavam as diretrizes dominantes nos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAMs). Conta-nos Bonduki (1998: 145) que a temática é trazida

pelos profissionais brasileiros que estudaram ou estagiaram no exterior (...); pela influência trazida diretamente, com grande destaque para Le Corbusier, que deixou profundas marcas na produção de habitação econômica realizada pelos arquitetos brasileiros e, finalmente, através do estudo do tema através de livros, revistas e publicações, que eram importados com grande atualidade. (Bonduki, 1998: 145)

O que tais proposições europeias têm em comum é o ponto de partida: o diagnóstico do problema da provisão habitacional nas cidades pós-industriais do final do século XVIII e

⁵⁶ Há uma extensa bibliografia, especialmente no campo da arquitetura e urbanismo, sobre os debates acerca da provisão habitacional na cidade pós-revolução industrial, especialmente nas cidades inglesas. Como esse tema foge ao escopo imediato desta tese, deixo a possíveis leitoras interessadas a referência à cuidadosa revisão bibliográfica da dissertação de Caliane Christie Oliveira de Almeida (2008).

início do século XIX, a partir do reconhecimento da formação de duas classes industriais – a do proletariado e a do burguês – e da necessidade de produção habitacional em massa. As proposições, no entanto, são importadas ao Brasil sem maiores mediações, no rastro da importação da mesma chave analítica para entender as grandes cidades brasileiras: consolidação de mundo do trabalho; urbanização; separação em duas classes sociais. Já discuti a insuficiência analítica dessa importação no capítulo anterior, a partir da ideia da equivocação de trabalhador. Um desdobramento dessa importação, portanto, é a influência dessas proposições na produção da moradia em massa no Brasil, seguindo as diretrizes dos CIAMS e suas reivindicações de ciência e de previsão e controle do futuro da cidade.

Essa concepção sobre a necessidade de respostas em larga escala, escalas industriais e soluções para provisão habitacional em massa tem nos conjuntos habitacionais uma de suas realizações mais emblemáticas. No caso da cidade de São Paulo, essa necessidade é endossada pela grande narrativa sociológica do pós-abolição e da consolidação de um mundo do trabalho branco com um aumento populacional que teria desencadeado a primeira grande crise de habitação na cidade. Completa o quadro o entendimento de que essa tal crise da habitação devia ser resolvida pelo Estado, a partir do diagnóstico de que, segundo Cristina Perissinotto Baron (2011), “a iniciativa privada, que até então produzia habitações para serem alugadas, se mostrou incapaz de atender a demanda e os valores dessas habitações eram incompatíveis com os salários dos trabalhadores” (Perissinotto Baron, 2011: 110).

Os IAPs seguiam um padrão no que dizia respeito às operações imobiliárias, baseando suas ações em três planos: o Plano A equivalia à locação ou venda de unidades habitacionais adquiridas ou construídas pelos Institutos; o Plano B era referente ao financiamento para construção de moradia em terreno próprio; e o Plano C referia-se aos empréstimos hipotecários concedidos a pessoa física ou jurídica e a todas as outras operações imobiliárias pertinentes aos IAPs, com o objetivo de intensificar a captação de recursos. Foi precisamente o sistema de concessão de créditos para a realização de obras de diversos tipos e edificações pelo país, cujos provimentos eram garantidos pelo Plano C, que possibilitou aos IAPs tornarem-se os maiores detentores individuais de terra urbana do país na década de 1940 (cf. Bonduki, 1998)⁵⁷.

⁵⁷ Os conjuntos residenciais dos IAPs seguiam as seguintes diretrizes, estabelecidas pelo arquiteto Rubens Porto:

1. A edificação de conjuntos habitacionais isolados do traçado existente, como forma de evitar o contato das novas moradias com os cortiços existentes;
2. A construção de blocos, buscando economia através da fabricação e estandardização dos elementos construtivos;

No entanto, frente aos IAPs terem se tornado os principais detentores individuais de terra urbana no país, a Frente Negra Brasileira, ao longo dos mesmos anos 1930 e 1940, se engajou na compra de lotes, como registra Rolnik (1997):

[E]ra preciso sair dos cômodos e porões para organizar um novo território negro, familiar. Essa foi uma das palavras de ordem da Frente Negra Brasileira, agremiação política fundada em 1931, que promovia, entre outras ações, a compra de terrenos em loteamentos recém-abertos nas periferias da cidade, fundando núcleos negros constituídos por casas próprias. Casa Verde, Vila Formosa, Parque Peruche, Cruz das Almas e Bosque da Saúde são exemplos dessa nova forma de territorialização (Rolnik, 1997: 90-91)

Minha discordância com Rolnik (1997) no trecho supracitado diz respeito ao modo como a autora constrói a justificativa para a compra de lotes. Proponho que não seja lido na chave da necessidade de “organizar um novo território negro, familiar”, mas, sim, em disputar a construção de enclaves brancos e a propriedade da terra racialmente, a partir do reconhecimento de que os IAPs também sejam expressão de políticas de branquidade do Estado em seu formato de banimento racial (cf. Roy, 2017) de modos de vida. Banimento racial da casa negra: do cortiço, do quilombo.

A branquidade de Estado no que diz respeito à posse de propriedade remete, inclusive, à Lei de Terras de 1850, divisor de águas da questão fundiária e, portanto, racial no Brasil, que estabelece que a propriedade passa a ser definida por compra. Isso vincula a terra e a casa à emergência do mundo do trabalho e do trabalho assalariado. Mundo do trabalho branco, trabalhador branco. A Lei de Terras é um mecanismo fundamental na divisão de posse de propriedade de terras entre brancos e negros no Brasil, como já exposto no capítulo anterior.

3. A limitação da altura dos blocos, até 4 pavimentos, sendo desnecessário o uso de elevadores que encareceriam a construção;

4. O uso de pilotis, permitindo que todos os apartamentos tivessem visibilidade e contato com a natureza, além da utilização do térreo para atividades de lazer;

5. A adoção dos apartamentos dúplex, que além de reduzir em 20% as despesas com corredores, móveis e iluminação e oferecer uma economia de 15% de espaço, divide as áreas de uso diário com as de uso esporádico que, necessitam de maior privacidade;

6. Os processos de construção racionalizados e a edificação de conjuntos autônomos, os primeiros garantindo processos realizados em série e o segundo que os habitantes do conjunto deveriam encontrar tudo o que iriam precisar no próprio conjunto: escolas, igreja, lazer e comércio; menos o trabalho;

7. A articulação dos conjuntos habitacionais com planos urbanísticos, pois as habitações econômicas deveriam fazer parte de um plano maior de organização dos espaços da cidade;

8. A entrega da casa mobiliada de forma racional, buscando desta forma vantagens de ordem econômica e higiênica, com móveis compatíveis com as dimensões dos espaços. (cf. Bonduki, 1998)

c) bnh, favela e conjunto habitacional

Se, nos anos 1930 e 1940, a Frente Negra Brasileira organizou-se na trincheira da compra de lotes, para disputar a posse de propriedade nessa guerra ontológica com os IAPs, a batalha também se expressa epistemologicamente. Bonduki (1994) afirma que no início da década de 1940 é que começaram a aparecer as primeiras favelas em São Paulo: as casas autoconstruídas pelos migrantes que chegavam à cidade. A casa negra é enquadrada no quilombo, no cortiço e na favela. Na ausência de repertório racial, a casa negra é enquadrada como a favela – moradia pobre – muito próxima ao centro.

Formam-se em terrenos públicos localizados em áreas bastante próximas ao centro, onde famílias recém-chegadas a São Paulo ou que tivessem sido despejadas constroem casas precárias. Algumas vezes, durante o período mais agudo da crise de habitação, no pós-guerra, a própria prefeitura construiu barracões edificadas em série para serem ocupados pelos “sem-teto” (...). (Bonduki, 1994: 123)

Em 1942, o governo Vargas (1930-1945) interfere no mercado de aluguéis, tabelando-os e controlando os despejos. As arquitetas e urbanistas Paula Santoro, Luciana Ferrara e Marussia Whately (2009) endossam a leitura de Bonduki (1998), que pondera que a medida teve efeitos contraditórios: se, por um lado, houve queda no mercado de locações e um forte crescimento do crédito - “o que indicaria um aumento na formalização e melhora na qualidade das habitações” (Bonduki, 1998: 36) –, por outro, o que se viu foi o início das primeiras favelas em São Paulo:

Instaladas em áreas desocupadas no interior do tecido urbano, eram uma forma de resistência dos inquilinos em deixar as áreas mais centrais ou até de eliminar o custo da moradia no orçamento familiar. A propriedade do imóvel começou a substituir gradualmente o aluguel na forma de acesso à moradia, enquanto que o modelo da moradia na periferia – “própria”, mas muitas vezes irregular – tornou-se a “solução” habitacional para a metrópole paulistana que se formava. (Santoro et al, 2009: 36)

O que essa narrativa oblitera é a continuidade entre a casa negra quilombo e cortiço e a casa negra que se forma na favela: a permanência da casa negra no centro da cidade.

Compostas por escravos e ex-escravos e sua descendência, por um lado, e nordestinos migrantes, por outro, ao longo dos anos outras pessoas se somam a esses dois grupos: migrantes de outras cidades paulistas, migrantes do Paraná e de Minas Gerais, pessoas nascidas na própria capital paulista. Essas pessoas insistem na equivocação do conceito de trabalhador. Elas não compõem o grupo coeso pretendido ser nomeado sob o jugo de trabalhador branco, ou trabalhador fe(i)tiche: a seus corpos não é permitido habitar determinadas regiões da cidade – seja por terem sido forçosamente removidas sob a alegação de intervenções estatais que trariam “melhorias para a cidade como um todo”; seja por não conseguirem mais pagar aluguel; seja por se sentirem motivadas a “tentar a vida” em São Paulo, esse em outro lugar que não sua cidade natal –, são removidos e no entanto permanecem. O que desejo enfatizar é a permanência do corpo negro no centro da cidade, a despeito da narrativa englobante da periferização.

Evidentemente que isso não implica negar o surgimento e crescimento das periferias; mas, sim, repito, questioná-la como narrativa englobante. Concomitantemente à permanência do corpo negro no centro da cidade há as tentativas de estabilização da casa em conjunto habitacional – nas periferias. Ainda de acordo com Santoro et al (2009) a aparição do que as autoras denominam “bairros populares” na zona sul conecta-se com o que ficou conhecido como o “Projeto Interlagos”: “abertura das Avenidas Washington Luís e Interlagos, construção do Aeroporto de Congonhas e a implantação do loteamento ‘Cidade Satélite de Interlagos’”. (Santoro et al, 2009: 35).

Inspirada nos modelos de bairro-jardim planejados pela Cia. City, a “Cidade Satélite de Interlagos” integrava a produção de conjuntos habitacionais – muito mais parecidos com as vilas operárias do que com as casas de autoconstrução:

Na década de 1940, aparecem os primeiros bairros populares na zona sul, associados às moradias de trabalhadores da indústria ou de empresas prestadoras de serviços. É o caso do bairro popular em Cidade Dutra, ao lado da Cidade Satélite, que se destinava à moradia de funcionários de companhias prestadoras de serviços públicos como a Light, Companhia Municipal de Transporte Coletivo – CMTCC, Cia. de Gás e os ferroviários (Santoro et al, 2009: 35-36).

A Cidade Satélite de Interlagos já prefigura o que se consolidará, nos anos 1960, como o padrão periférico de crescimento urbano, como enfatizado pela antropóloga Teresa Caldeira

(2017): a construção de conjuntos habitacionais nas periferias. Para povoá-los, eram feitas remoções, mas, como veremos mais detidamente no capítulo quatro, as remoções, ao mesmo tempo, não povoam o conjunto – seja porque ele não é construído, seja porque as pessoas não têm sorte para ocupá-lo, seja porque as pessoas que nele devem morar o abandonam, por diversos motivos, dentre eles o de não conseguir arcar com os custos que ele demanda. Em São Paulo, além de Interlagos, é exemplar o caso de Cidade Tiradentes. No Rio de Janeiro, Cidade de Deus. Em Brasília, Ceilândia – cujo nome vem do acrônimo C.E.I., Campanha para Erradicação de Invasões, e que levou para fora do Plano Piloto de Brasília, no Distrito Federal, as pessoas que a construíram (cf. Borges, 2003).

Em 1964, são criados o Banco Nacional de Habitação (BNH) e o Sistema Financeiro de Habitação (SFH)⁵⁸, com objetivo declarado de “estimular a construção de habitações de interesse social e o financiamento da aquisição da casa própria, especialmente pelas classes da população de menor renda”⁵⁹. A primeira presidente do BNH, Sandra Cavalcanti, declarava: “a casa própria faz do trabalhador um conservador que defende o direito de propriedade” (cf. Rolnik, 2015: 282). O BNH foi conclamado a resolver então o que já se instaurara como “o problema do déficit habitacional brasileiro”. O tripé estratégias monetárias e fiscais; combate ao déficit habitacional; e fomento à atuação de um setor orienta a política habitacional brasileira desde a criação do BNH até os dias de hoje. Nas palavras de Rolnik:

[D]esde a criação do BNH até nossos dias, estabeleceu-se um campo de convergência (...) entre as três dimensões decorrentes da definição de um organismo financeiro como locus de formulação e implementação da política habitacional e da opção originária de fazer de cada brasileiro um proprietário. Em primeiro lugar, a política depende e incide sobre as estratégias monetárias e fiscais do país. Em segundo lugar, está ideológica e politicamente alicerçada na ideia de combate ao “deficit habitacional”, ou seja, na ideia de que as necessidades habitacionais correspondem a uma demanda reprimida de “casas próprias” a serem construídas. Em terceiro lugar, trata-se de um instrumento de fomento à atuação de um setor – a indústria da construção civil –, além de, evidentemente, ser um dos motores do próprio setor financeiro. (Rolnik, 2015: 282)

⁵⁸ Outro órgão, criado em 1946 também para arcar com o denominado problema de provisão habitacional foi a Fundação Casa Popular (FCP). Os princípios modernistas presentes nas orientações para construção dos conjuntos dos IAPs também orientavam as construções dos conjuntos da FCP. Para as diferenças no modo de financiamento e obtenção de recursos entre os IAPs e a FCP, veja Bonduki (1988). A FCP foi o primeiro órgão centralizador de política habitacional no Brasil que, vinte anos depois, seria extinto, em 1964, substituído pelo BNH.

⁵⁹ Lei nº 4.380/64 de 21 de agosto de 1964.

Estimulando os setores associados à construção civil, a avaliação de urbanistas é que o BNH tenha priorizado a quantidade de unidades produzidas em detrimento da qualidade arquitetônica e urbanística dos conjuntos construídos, bem como a construção para famílias de classe média. Os conjuntos seriam, segundo Nabil Bonduki e Maria Leite (2008),

localizados nas franjas urbanas, onde a terra era barata, mais distante do trabalho e desprovida de infra-estrutura e equipamentos, uma opção que agravou os problemas urbanos e ambientais, estendeu desmesuradamente a urbanização e criou áreas descontínuas, vazias ou ociosas. Em consequência, os investimentos para permitir a mínima inserção urbana foram elevadíssimos. (Bonduki e Leite, 2008: 93).

Além disso, já nos anos 1980 era possível verificar que a atuação política do BNH não fazia diminuir, percentualmente, o déficit habitacional. Vejamos o que diz Gabriel Bolaffi (1982), a partir de análise de relatório anual do BNH de 1971:

Segundo o relatório anual do BNH de 1971 ‘os recursos utilizados pelo Sistema Financeiro da Habitação só foram suficientes para atender a 24 por cento da demanda populacional’ (urbana). Isto significa que, seis anos após a criação do BNH, toda a sua contribuição para atender ou diminuir o déficit que ele se propôs eliminar constituiu em que esse mesmo déficit aumentasse em 76 por cento. De acordo com as previsões do BNH, em 1971 o atendimento percentual teria sido de 25,3 por cento e, embora deva aumentar ligeiramente em cada ano até 1980, o déficit deverá exceder 37,8 por cento do incremento da necessidade. (Bolaffi, 1982: 53).

Assim que os também arquitetos urbanistas Renato Cymbalista e Tomás Moreira (2006) apontam que, considerando-se todo o período de atuação do BNH, menos de 6% das unidades habitacionais produzidas foram destinadas a famílias com renda de zero a três salários mínimos (cf. Cymbalista e Moreira, 2006). Ao longo das duas ou três primeiras décadas de atuação do BNH, Bonduki (2004) avalia: “[a]s favelas cresceram mais de 1000% entre 1973 e 1987, atingindo quase um milhão de favelados em mais de 1600 núcleos [em São Paulo]”. (Bonduki, 2004: 74)

Nos anos 1970, uma remoção em massa oficializada como política de Estado tomou corpo na criação do Conjunto Habitacional Cidade Tiradentes, na zona Leste de São Paulo. Para lá foram removidos moradores da região da Mooca, da Barra Funda, do Brás, e também do Bexiga. Pouco documentada na literatura específica, em uma reportagem do jornal Folha de São Paulo há um depoimento de Gilson Negão, da Sociedade Comunitária Fala Negão, sobre a medida: “Houve casos de pessoas que ficaram dias perdidas. O sujeito saía para trabalhar e depois não conseguia encontrar a própria casa” (Folha de São Paulo, 21/09/2003).

Um pouco antes, na década anterior, em 1960, é criado o conjunto habitacional Cidade de Deus, no Rio de Janeiro. Não por acaso, Cidade Tiradentes e Cidade de Deus se tornaram, ao longo dos anos 1990, duas das principais favelas em São Paulo e no Rio de Janeiro, respectivamente.

A Cidade de Deus, situada na Zona Oeste carioca, começou a ser construída e ocupada no decurso dos anos 60 do século XX. Décadas depois, em meio aos debates gerados em torno da exibição do filme homônimo, Mauro Magalhães, líder do governo Carlos Lacerda na Assembleia Legislativa na época do então Estado da Guanabara, afirmou que o conjunto habitacional, deixado por Lacerda em fase final de construção, não era destinado a abrigar população favelada. Esta teria sido contemplada com as vilas Kennedy, Aliança, Esperança e demais outras, sendo a Cidade de Deus construída com o propósito de abrigar os funcionários públicos da antiga cidade-estado. Segundo Magalhães, no início de 1966, no governo Negrão de Lima, aconteceu uma grande enchente na cidade, e os edifícios, ainda inconclusos, foram invadidos pelos flagelados, que neles fixaram residência. (Lima e Silva, 2014)

Uma história semelhante é contada no filme homônimo, de Fernando Meirelles (2002), pelo personagem-narrador:

“A gente chegou na Cidade de Deus com a esperança de encontrar o paraíso. Um monte de famílias tinha ficado sem casa, por causa das enchentes e de alguns incêndios criminosos em algumas favelas. A rapaziada do governo não brincava: não tem onde morar, manda pra Cidade de Deus. Lá não tinha luz, não tinha asfalto, não tinha ônibus... Mas pro governo e os ricos, não importava o nosso problema. Como eu disse, a Cidade de Deus fica muito longe do cartão-postal do Rio de Janeiro”. (Meirelles, 2002)

Medidas como a criação da Cidade de Deus, Cidade Tiradentes, Ceilândia nos chamam a atenção enquanto abraçam ideários modernistas que se irmanam com ideologias socialistas – ou orientações de combate a desigualdades sociais – empregadas em processos violentos. Esses processos envolvem a fixação e a não-fixação de corpos específicos em lugares específicos da cidade, e tem o Estado como peça fundamental nesse jogo de xadrez. Como Nelson disse certa vez, em reunião de base do MMRC: “A cidade é um globo que tem peças que não podem ser ofendidas, mas outras podem ser mexidas. E são vocês. Para onde vocês vão, se forem atendidos? Carapicuíba?” (Diário de campo, 13/09/2015) A lógica do jogo de xadrez envolve peças que vão sendo eliminadas. É a isso que estou chamando de ontologias combativas: conflitos acerca da existência de entes. No caso, a casa negra e o corpo negro. A ontologia-conjunto habitacional em combate com a ontologia-casa negra.

d) liberalismo tardio e financeirização da habitação

A violência das remoções está intimamente relacionada às suas gestações como projetos modernistas e humanistas, no sentido de, respectivamente, ansiar por soluções de larga escala homogeneizantes e restringir a humanidade a corpos específicos. Epistemologicamente, isso se vincula à criação de grupos de pessoas definidos pela ausência, pela miséria, e condenadas à urgência do presente, ou a um presentismo, para usar o termo de François Hartog (2014). Se, por um lado, a crítica a essa epistemologia é basal nos cursos introdutórios de antropologia, sua reprodução, por outro, parece incansável. A construção dos pobres, dos *global poor*, do trabalhador de baixa renda, cria populações geríveis pelo Estado, grupos definidos pela pobreza colocados sob uma mesma categoria. Desse modo, tornam-se factíveis “explicações unívocas e soluções universais”⁶⁰, conforme argumenta Akhil Gupta (2010, 15, tradução minha) – como o conjunto habitacional. É nesse sentido que se faz o engodo do conjunto habitacional: ele existe para que as pessoas sejam transmutadas em populações e, portanto, deixem de ser quem são.

O progressismo enfatiza a miserabilidade da existência e se orienta pelo cálculo de que o mínimo é melhor do que o nada da miséria. Essa crítica é refinadamente feita por Akhil Gupta em *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India* (2012). A partir de sua pesquisa na Índia, ao se deparar com a pobreza galopante e a indiferença da burocracia,

⁶⁰ No original: “unitary explanation and universal solutions”.

Gupta (2012) traça o reconhecimento de que, se o Estado desenvolvimentista se coloca como preocupado com a pobreza e os pobres, e, ao mesmo tempo, esses pobres se engajam na política, é por meio da violência estrutural e das estruturas do Estado, no entanto, que as políticas de *care* são impedidas de chegar a quem seriam efetivamente destinadas. Etnograficamente, Gupta demonstra que *empregar na política*, para usar a expressão de Antonádia Borges (2006), pessoas que seriam o alvo dessas políticas de *care* engendra uma perversidade. Essa perversidade política é algo semelhante, mas com um passo além na crítica da *confluência perversa* proposta por Evelina Dagnino (2004). Se, para Dagnino (2004), a confluência perversa diz respeito ao mal-encontro entre a participação política, especialmente de pessoas que lutam por direitos, e as políticas neoliberais que desresponsabilizariam o Estado neoliberal; a crítica de Gupta (2012), oriunda de sua comparação etnográfica de dois programas – um, mais próximo a um programa de política de *welfare*; outro, de política neoliberal – é de que não é possível hierarquizar tais programas no que diz respeito à avaliação acerca de melhorar ou piorar as vidas das pessoas. Semelhante avaliação faz Isabelle Stengers (2005), nas palavras de Thiago Ranniery (2018): “Por mais que os percursos pareçam moralmente atraentes, não comportam menos violência ao sucumbir ontologias às vezes de espantinho de um projeto de pacificação e harmonia social” (Ranniery, 2018: 9).

Gupta (2012) recusa, portanto, a grande categoria “neoliberalismo” como explicação para as mazelas sociais, especialmente, globalmente, a partir dos anos 1990, criticando, também, as políticas de *care* ou de *welfare*. Também o faz, ainda que sob outro argumento, Elizabeth Povinelli (2011), com sua proposta de *late liberalism*, definido como

a forma que a governamentalidade liberal assume conforme reage a uma série de crises de legitimidade perante o avanço de novos movimentos sociais, anticoloniais, e novos movimentos islâmicos. Num sentido mais amplo, o liberalismo tardio é uma resposta atrasada ao desafio da diferença social e aos mundos e projetos sociais alternativos potencialmente gestados nessa diferença.

(...)

Na esteira do reconhecimento, por parte do Estado liberal, dos danos causados no passado, a crise não é mais uma crise da legitimidade liberal, mas, sim, uma crise acerca de como permitir às culturas um espaço dentro do liberalismo sem romper a estrutura central da justiça liberal. Em suma, no liberalismo tardio, cuidar da diferença é criar um espaço para a cultura

cuidar da diferença sem perturbar aspectos chave de imaginar a experiência – verdades habituais comuns. (Povinelli, 2011: 25-26, tradução minha⁶¹)

Por fim, Stengers (2005) elabora a proposta cosmopolítica, enquanto cuidado para não criar soluções universais a partir de experiências particulares. Retomarei o tema da cosmopolítica no capítulo quarto desta tese.

A inspiração que desejo reter da leitura de Povinelli é acerca do reconhecimento dos esforços de estabilização presentes em Estados no liberalismo tardio, entendendo-o como um momento histórico em que as crises centrais não são as mesmas do liberalismo – crises acerca da legitimidade liberal –, mas, sim, crises acerca de como permitir espaço para a diferença sem romper com os parâmetros da justiça liberal, isto é, sem permitir a desestabilização pela diferença. Chama-se crise porque é impossível que a diferença não desestabilize; daí atentar às ficções modernas. Para esta tese, a leitura de Povinelli (2011) endossa o argumento acerca das estabilizações da casa negra pelo Estado, inclusive porque, argumenta a autora, para os fins dessa diferença estabilizada, só aquele Outro genérico é que funciona⁶². Só o Outro orientalizado. Só o Outro tornado o pobre, de baixa renda, trabalhador incolor.

Se, por um lado, o problema da simbiose entre o léxico estatal e os estudos urbanos endossou o reconhecimento e a mimetização do Outro orientalizado, tornado incolor, há, por outro lado, uma importante contribuição que a agenda dos estudos urbanos laudatória do marco da economia política da urbanização traz. Trata-se do reconhecimento do Estado brasileiro como patrimonialista e das investigações que conduzem ao reconhecimento da financeirização da habitação como face atual do *late liberalism* do qual trata Povinelli (2011).

O diagnóstico da financeirização da habitação opera num movimento com e contra a economia política da urbanização: com, porque ele decorre das abordagens simbióticas entre a compreensão da cidade do ponto de vista acadêmico e o modo de produção estatal; contra porque o diagnóstico da financeirização da habitação permite expandir a crítica da economia política da financeirização para a própria crítica da economia política da urbanização.

⁶¹ No original: “the shape that liberal governmentality has taken as it responds to a series of legitimacy crisis in the wake of anticolonial, new social movements, and new Islamic movements. But in a broader sense late liberalism is a belated response to the challenge of social difference and the alternative social worlds and projects potentially sheltered there. (...) In the wake of liberal state’s recognition of past harm, the crisis would no longer be a crisis of liberal legitimacy but a crisis of how to allow cultures a space within liberalism without rupturing the core framework of liberal justice. In short, in late liberalism, to care for difference is to make a space for culture to care for difference without disturbing key ways of figuring experience – ordinary habitual truths.”

⁶² No original: “Only a specific kind of other will do – the general other, the other that complies with the rules” (Povinelli, 2011: 26).

Rolnik define a financeirização como resultado e expressão de um “longo processo de desconstrução da habitação como um bem social e de sua transmutação em mercadoria e ativo financeiro” (Rolnik, 2015: 26). Trata-se, segue a autora,

da conversão da economia política da habitação em elemento estruturador de um processo de transformação da própria natureza e forma de ação do capitalismo em sua versão contemporânea – era de hegemonia das finanças, do capital fictício e do domínio crescente da extração de renda sobre o capital produtivo (Rolnik, 2015: 26-27).

Essa versão contemporânea do capitalismo conta com uma literatura internacional específica sobre o tema da financeirização, como conceitua Manuel Aalbers (2015: 214, tradução minha): “[A financeirização é] o domínio crescente de atores, mercados, práticas, medidas e narrativas [financeiras] em várias escalas, que resulta na transformação estrutural de economias, empresas (inclusive instituições financeiras), Estados e unidades familiares”⁶³.

Em ascensão desde o final dos anos 1980 e começo dos anos 1990, essa versão do capitalismo é chamada de rentismo por autores como David Harvey (2004), que argumenta que, sob esse modo de reprodução do capital, é o título de renda da terra que se converte em capital fictício. Nesse sistema, argumenta Harvey (2004), o padrão de acumulação de capital se dá por espoliação, isto é, a terra se torna ativo financeiro.

Leda Paulani (2016) caracteriza a financeirização como a especificidade do modo de produção capitalista em que “os imperativos do capital como propriedade se sobrepõem aos imperativos do capital como elemento funcionante na produção de bens e serviços”. A autora avalia que a motivação para essa conversão teria sido a necessidade de novas possibilidades de investimentos a partir dos anos 1970 devido à alta quantidade de capital não reinvestido na produção, somado aos dólares advindos da exploração do petróleo. No Brasil, esse movimento seria explicitado especialmente a partir da segunda metade dos anos 1990, na liberalização de mercados, na especulação e na transferência de riqueza da produção para os mercados, especialmente para atender interesses de credores e investidores externos.

Rolnik (2015) investiga três grandes formas de financeirização da moradia: sistemas baseados em hipotecas; sistemas baseados na associação de créditos financeiros a subsídios governamentais diretos para compra de unidades produzidas pelo mercado; e esquemas de

⁶³ No original: “the increasing dominance of financial actors, markets, practices, measurements and narratives, at various scales, resulting in a structural transformation of economies, firms (including financial institutions), states and households”.

microfinanciamento. Todas essas formas vemos no Brasil, especialmente, após a crise do *subprime*⁶⁴, no Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV). Se, conforme a crítica de Gupta (2012) supracitada, não é possível escalonar políticas de cuidado e políticas neoliberais em termos de melhorias nas vidas das pessoas, temos no PMCMV um grande exemplo que encarna essa contradição e a impossibilidade desse escalonamento. O PMCMV foi um programa massivo de produção habitacional, criado em 2009 pelo governo federal e operado pela Caixa Econômica Federal (CEF), que promoveu outra confluência perversa: a reunião do argumento do enfrentamento do déficit habitacional com o do aquecimento da economia após a crise econômica de 2008, a crise do *subprime*.

Assim, se o PMCMV aqueceu a indústria da construção civil e gerou empregos, ele manteve padrões perversos que marcaram a produção de moradia pelo Estado brasileiro: a segregação racial e sócio-territorial, a baixa qualidade das moradias destinadas às chamadas famílias de baixa renda e a dissociação entre a produção das moradias e o direito à cidade (cf. Lago, 2012), sob a lógica do conjunto habitacional construído nas periferias das periferias para famílias de renda de zero a três salários mínimos, a chamada Faixa 1. Essa faixa 1 concentraria, no desenho do Programa, a provisão habitacional; no entanto, já se avalia que as famílias com renda igual a zero ou muito próximas de zero não foram atendidas pelo Programa.

Um ponto importante destacado por Rolnik (2015), ainda, é a transferência da dívida do Estado-nação para o indivíduo. De inspiração de políticas orientadas pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), a financeirização transfere as dívidas das nações da América Latina, forjadas desde o acordo de Bretton-Woods, para as pessoas, por meio, especialmente, da crise hipotecária.

Nesta tese, a leitura da financeirização da habitação adiciona uma camada importante para a compreensão da destruição das favelas do Buraco Quente e do Comando, da casa de Sônia, da demolição dos barracos de Nazaré e Elisabeth, bem como da Favela Jardim Edith, na região da Água Espraiada: a expansão do capital imobiliário por sobre o vetor sudoeste da cidade de São Paulo, ratificando a análise de Villaça (1978). No século XXI, essa expansão

⁶⁴ A crise do *subprime* foi uma crise financeira desencadeada em 24 de julho de 2007, a partir de uma excessiva concessão de empréstimos hipotecários de alto risco nos Estados Unidos, que levou instituições financeiras à falência e repercutiu mundialmente. O número 24 da revista *American Quarterly*, publicado em 2012, foi dedicado a pensar a crise do subprime a partir de um enquadramento racializado. Em especial, o artigo de Paula Chakravartty e Denise Ferreira da Silva (2012), aponta para o que as autoras denominam a lógica racial do capitalismo global.

tem como um de seus ícones a criação da Ponte Estaiada, inaugurada em 2008. A urbanista Mariana Fix (2001) aponta como a construção da Ponte triplicou o valor do metro quadrado na região e ocorreu simultaneamente à remoção da favela Jardim Edith, num movimento coadunado com a consolidação da região como “nova centralidade”, como propõe Heitor Frúgoli Jr. (2001).

Assim, na formulação da financeirização da habitação, o equacionamento entre Estado e capital se torna evidente. Recuperando a citação de Rolnik, o movimento retrospecto que o diagnóstico da financeirização da habitação permite é precisamente investigar o que significa ou significou a habitação como bem social, e como ela fomenta a branquidade, canalizando a casa negra. Torna-se possível, portanto, entender a “habitação como bem social”, ou a “habitação de interesse social” precisamente como fe(i)tiche moderno e, como tal, vinculada à branquidade, à ontologia do trabalhador incolor e com pretensão à universalidade, sob um humanismo que exclui alguns corpos, algumas condições e algumas propriedades da humanidade.

considerações finais

Este capítulo e o capítulo anterior compuseram um primeiro bloco diagnóstico e investigativo da branquidade, tanto na produção acadêmica como na política habitacional. Este capítulo mostrou também como a canalização dos rios, vista pela literatura como vinculada a um processo de especulação e industrialização, é também expressão de uma política de branquidade, que visa embranquecer a água e os territórios. Seja na canalização dos rios, seja nos caminhões-pipa, seja na destruição de chafarizes, a água é embranquecida por meio da técnica.

O capítulo também enfatizou o cortiço que se vincula a uma epistemologia do conjunto habitacional e a uma ontologia da casa branca ou, dito de outro modo, uma ontologia do cortiço-vila operária. Tratou do cortiço que é nomeado acusatoriamente como tal e como, a partir desse diagnóstico, é dada a permissão para sua não existência – transmutando-se em vila operária, transmutando-se em casa branca. No momento em que a casa negra se transmuta em casa branca, no entanto, as pessoas que habitam a casa negra se vêem ameaçadas de existir como pessoas. Na epistemologia do conjunto habitacional, a casa negra

não existe, isto é, a ontologia do conjunto habitacional entra em conflito com a ontologia da casa negra.

Busquei, neste capítulo, argumentar como quilombo e cortiço são, num primeiro momento, maneiras brancas de se nomear e estabilizar a casa negra. A contiguidade entre elas se evidencia pelo escrutínio e pela necropolítica aos quais ambas têm sido historicamente submetidas. Não obstante, a literatura específica sobre os estudos urbanos em São Paulo mantém um grande hiato acerca da relação entre quilombos urbanos e cortiços, vinculada que está a uma epistemologia branca, especificamente à epistemologia (e à ontologia) do conjunto habitacional. Chamei atenção para como o quilombo é subvertido em categoria de luta e como o cortiço é uma categoria de equívoco.

Além da nomeação e da remoção, há um terceiro duplo modo de estabilizar a casa negra, que mescla os níveis da nomeação e da remoção, ou os universos da enunciação e do efeito político da enunciação, ou a ontologia e a epistemologia: a construção e a não-construção de vilas operárias e de conjuntos habitacionais. A não construção de conjuntos habitacionais será objeto de investigação do capítulo quarto. Mais do que supostamente evitar greves trabalhistas, entendo que o argumento acerca da criação de vilas operárias se expressa como medida de confinamento e como medida de produção de transparência – produção do trabalhador incolor, também enquanto expediente estatal. Seguindo uma lógica de segregação racial, numa cidade ocupada pelos corpos negros, é preciso criar enclaves brancos para além da casa grande, das chácaras, das igrejas, dos edifícios públicos – a vila operária, o conjunto habitacional. O embranquecimento da casa negra espalha e espelha a criação desses enclaves brancos, que adquire concretude tanto na ficção de criação dos conjuntos habitacionais e na ideia de habitação de interesse social; quanto nos condomínios fechados de classe média e na ideia da casa própria.

A dualidade centro-periferia como orientadora da produção acadêmica pensa nas políticas que vão removendo os corpos negros e as famílias negras para a periferia. Nas famílias migrantes nordestinas no começo do século que chegam e constituem suas casas nas periferias. Apesar dessas remoções, esses corpos negros, essas famílias negras permanecem no centro. A casa negra permanece no centro. A lógica centro-periferia, ao enfatizar a invisibilidade da permanência da casa negra no centro, opera como uma lógica hermética. Para que ela funcione, é preciso invisibilizar. Pensar a formação de São Paulo na lógica centro-periferia expressa um mecanismo epistemológico-analítico parecido com o

mecanismo do faccionalismo e do tribalismo em pesquisas feitas no continente africano na história da antropologia e que foi fortemente criticado por Mafeje (1971); da antropologia que reivindica como conceitos fundamentais a alteridade, o etnocentrismo, o relativismo cultural: a reivindicação de uma lógica hermética.

Essa lógica hermética, ao reivindicar a dualidade centro-periferia, pensa nas políticas que vão removendo os corpos negros e as famílias negras para a periferia; nas famílias migrantes nordestinas no começo do século XX que chegam e constituem suas casas nas periferias. Essa lógica não permite reconhecer que, ao mesmo tempo, esses corpos negros e essas famílias negras permanecem no centro; é preciso enfatizar essa invisibilidade para reivindicar uma lógica hermética que funcione. Interessa a esta tese justamente o que escapa a essa narrativa englobante. Não é a toa que a literatura sobre cortiços insiste em dizer que "é muito difícil registrar o número de cortiços", "é muito difícil empreender pesquisa em/sobre cortiços". Porque o cortiço não cabe. O cortiço é justamente o elemento que desafia a epistemologia colonial tal qual tem sido praticada nos estudos urbanos em geral.

Mas, afinal de contas, a leitora talvez se questione, o conjunto habitacional seria enclave branco ou casa negra? A resposta rápida é: ambos, ou nenhum dos dois. A ideia de conjunto habitacional, como a de vila operária, expressa a branquidade de Estado enquanto estabilização da casa negra. As próprias vilas operárias já constituíam a ficção da estabilização da casa negra: foram poucas as vilas operárias efetivamente construídas, e "alojavam número ínfimo de proletários" (Kowarick, 1994: 75).

E a casa negra segue existindo. As pessoas que a habitam seguem existindo. A casa negra sempre escapa às investidas estabilizadoras, ainda que o esforço de criação de enclaves brancos e de ausência de cor esteja a todo o tempo se fazendo. O capítulo seguinte tratará do outro par que compõe o cortiço como equivocação; o cortiço que não existe a partir da ficção cortiço-vila operária; a casa negra como existência afrofuturista. O capítulo seguinte e o último capítulo compõem, portanto, a partir de agora, a segunda parte da tese, que trata da epistemologia e da ontologia da casa negra.

O que desejei mostrar nesses itens é que a relação de territorialização e desterritorialização define a casa negra tanto sob a perspectiva do Estado como sob a perspectiva subversiva de quem vive na casa negra. A perspectiva do Estado para definir a casa negra sob essa chave se expressa por três modos de estabilização da casa negra: nomeação; remoção (que envolve a destruição e a demolição) e o duplo reassentamento e não-

reassentamento, que retornará no capítulo quarto sob o duplo habitação-*desabitación*. Por outro lado, a perspectiva da casa negra que se mantém numa relação de territorialização e desterritorialização, mas que subverte a chave em que essa relação é compreendida pelo Estado entende essa relação a partir de outro entendimento de lugar. Dito de outra forma: o lugar deixa de ser um conceito sobre um real único, e se torna um conceito a partir de uma relação específica entre o passado e o futuro, ou entre a história e o sonho. Esse outro entendimento de lugar evoca a contiguidade das casas por outra coisa que não a necropolítica: como escreveu Putuma (2017) no poema citado no capítulo anterior, a história negra na qual a alegria não é um mero acidente. É esse outro entendimento que irei apresentar no capítulo terceiro: as transtopias afrofuturistas.

PARTE II

3. Transtópias afrofuturistas: para além da necropolítica

Aqui neste lugar, nós somos carne; carne que chora, ri; carne que dança descalça na relva. Amem isso. Amem forte. Lá fora não amam sua carne. Não amam seus olhos; são capazes de arrancar fora os seus olhos. Como também não amam a pele de suas costas. Lá eles descem o chicote nela. E, ah, meu povo, eles não amam as suas mãos. Essas que eles só usam, amarram, prendem, cortam fora e deixam vazias. Amem suas mãos! Amem. Levantem e beijem suas mãos. Toquem outros com elas, toquem uma na outra, esfreguem no rosto, porque eles não amam isso também. Vocês têm de amar, vocês! E não, eles não amam sua boca. Lá, lá fora, eles vão cuidar de quebrar sua boca e quebrar de novo. O que sai de sua boca eles não vão ouvir. O que vocês gritam com ela eles não ouvem. O que vocês põem na boca para nutrir seu corpo eles vão arrancar de vocês e dar no lugar os restos deles. Não, eles não amam sua boca. Vocês têm de amar. É da carne que estou falando aqui. Carne que precisa ser amada. E, ah, meu povo, lá fora, escutem bem, não amam o seu pescoço sem laço, e ereto. Então amem o seu pescoço; ponham a mão nele, agradem, alisem, endireitem bem. E todas as suas partes de dentro que eles são capazes de jogar para os porcos, vocês tem de amar.

Toni Morrison, *Amada*, 1987

Numa tarde quente do verão de 2016 na capital paulista, juntamente com outras pesquisadoras do Observatório de Remoções, conversávamos no portão da casa de Dona Maria, na favela do Canão, zona Sul. Conversa vai, conversa vem, Maria me convidou a entrar para ver álbuns de fotografias. Sentamos no sofá e, dentre as fotografias, uma me chamou a atenção: ao centro da imagem, em meio a muito verde, uma estrutura tubular de concreto, o “canão”, com uma criança que o havia escalado e, sentada sobre ele, acenava para o clique. O nome da favela vem dessa estrutura que cruzava o córrego Água Espraiada antes de sua canalização e da pavimentação de uma avenida de cerca de 5km de extensão, ligando a Marginal Pinheiros até a região do Aeroporto de Congonhas. Muitas pessoas que moram na Água Espraiada se lembram de como era a vida antes e depois da Avenida, batizada inicialmente de Águas Espraiadas, rebatizada de Jornalista Roberto Marinho e hospedeira da

Ponte Estaiada⁶⁵. Maria, ao ver a fotografia, lembrou-se de quando tomava banho no córrego, comia peixe pescado na hora e disse que era tudo muito lindo. A fotografia contava com muito verde, especialmente de uma frondosa copa, que rendeu suspiros a Maria: “Deu saudade da árvore.”

A criança que acenava para a foto não era, mas poderia ser Mauro Mateus dos Santos, o Sabotage, rapper nascido na favela e conhecido na cena musical como o maestro do Canção. Seu álbum de estreia, “Rap é compromisso”, é considerado um álbum excepcional por referências do rap nacional, como Mano Brown, dos Racionais, cujo videoclipe *Marighella - Mil faces de um homem leal* foi gravado na ocupação Mauá, em 2012 (cf. Paterniani, 2013). Sabotage foi brutalmente assassinado em 2003, aos 29 anos, ao deixar a esposa no trabalho, no bairro Bosque da Saúde, na Zona Sul, com quatro tiros.

Dez anos e a extensão norte-sul da cidade de São Paulo separam o brutal assassinato de Sabotage do assassinato do jovem Douglas Rodrigues, em 28 de novembro de 2013. Morador da Zona Norte da cidade de São Paulo, ele foi alvejado por um policial militar, enquanto passava em frente a um bar na rua Bacurizinho, esquina com a Av. Mendes da Rocha. A Polícia teria sido acionada por ocorrência de perturbação de sossego, porque um carro estaria tocando funk em um volume muito alto. O disparo partiu do policial. Segundo o irmão de Douglas, de 13 anos, o policial deu o tiro de dentro do carro. Em nota, a corporação afirmou que “por motivo a esclarecer, houve disparo acidental, que atingiu um adolescente, de 17 anos, no tórax”. O pai de Douglas concedeu entrevista dizendo que o rapaz saiu à rua com o irmão à procura de um chaveiro, porque seu carro, um Gol 93 que ainda estava sendo pago, estava com problema na maçaneta da porta. A fala registrada do pai do rapaz em reportagem: “Ele tinha tirado o dia pra cuidar do carro. Lavou, encerou, e tava procurando um chaveiro pra arrumar a porta” (Paulo, 2016). Antes de morrer, Douglas perguntou ao policial: “Por que o senhor atirou em mim?”. O acontecimento repercutiu entre movimentos sociais, especialmente entre movimentos negros, que produziram materiais audiovisuais e realizaram atos de rua, endossando o que se vem denunciando como o genocídio da juventude negra nas periferias.

⁶⁵ Como já contei no capítulo anterior, o córrego Água Espriada foi canalizado no final dos anos 1980. A Avenida foi inaugurada em 1995, mesmo ano das remoções do Jardim Edith (das quais também tratei no capítulo anterior), e rebatizada em 2003, após o falecimento do jornalista Roberto Marinho. Em 2004, estudantes e ativistas envolvidos com a bandeira da democratização da mídia e críticos ao apoio de Marinho à ditadura militar no país fizeram um protesto rebatizando a avenida de “jornalista Vladimir Herzog”, assassinado durante o governo militar. A manifestação foi reprimida pela polícia. A Ponte Estaiada, por sua vez, cujo nome oficial é Ponte Octávio Frias de Oliveira, teve a construção iniciada em 2005 e a inauguração em 2008.

A São Paulo anti-negra, como a caracteriza Alves (2014), tem como uma de suas práticas na governança necropolítica o extermínio de corpos negros. Em sua pesquisa, o autor parte da prática de grupos paramilitares que desmembram corpos de suas vítimas, jovens negros, e as enterram espalhadas em periferias da cidade de São Paulo. Ele investiga como essa prática de criação de espacialidades macabras engendra uma feitura do espaço e da topografia da São Paulo-necrópole, por ele experienciada ao caminhar pela cidade com dona Maria à procura de reminiscências do corpo de seu filho, Betinho.

Como já apresentado nos capítulos anteriores, o conceito de necropolítica, concebido por Mbembe (2003), parte da conceituação foucaultiana acerca das práticas estatais biopolíticas, isto é, das competências estatais na gestão da vida e da morte, para racializá-lo, enfatizando a produção da morte.

A compreensão da dimensão geopolítica da necropolítica também está de alguma maneira presente nos estudos urbanos no Brasil que têm se dedicado a pensar a vida militarizada, especialmente nas favelas do Rio de Janeiro, sob a política de segurança pública dos anos 2000. Marielle Franco (2014) analisa o que acontece com a favela carioca quando essa política reduz a favela à gestão militarizada, por meio das Unidades de Polícias Pacificadoras (UPPs), popularmente conhecida como “passa e fica a dor”. Juliana Farias (2014) endossa a produção e gestão de populações sob as políticas de execução e de produções de legibilidades para mortes na “guerra às favelas”, também analisada por Márcia Leite (2014), a partir da proposição de Lícia Valladares (2005) da construção do “problema da favela”. Para a autora, a política da “pacificação de favelas” recupera a retórica da missão civilizadora do Estado e “reedita, de certa maneira, a proposta dos parques proletários de civilizar os moradores de favelas” (Leite, 2014: 637), criando “margens disciplinadas e ‘integráveis’”, ainda nas palavras da autora. Podemos associar ao movimento apresentado no capítulo anterior acerca da proposição estatal de demolição de cortiços e construção de vilas operárias, na São Paulo do começo do século XX, sob a branquidade, criando casas estáveis e populações geríveis.

Nas pesquisas sobre São Paulo, a relação entre a legalidade e a ilegalidade, as fronteiras e a transitividade de pessoas, bens e mercadorias entre o formal e o informal e os jogos de poder inscritos nas tramas dos ilegalismos têm sido o enfoque das pesquisas de Vera Telles (2009, 2010, 2015). Esse trânsito tem sido entendido também pela autora como “a arte do contornamento” dos constrangimentos, ameaças e riscos, que engendra uma constante

negociação de parâmetros do aceitável e de limites do intolerável na relação com a lei e a ordem (Telles e Hirata, 2010; Telles, 2010). Reconhecer as pessoas como engajadas na arte do contornamento é, reivindica Telles (2015: 56), diferente de reconhecê-las engajadas na “viração”. A ideia da vida na viração vem de Gregori (2000), ao analisar a vida de meninos e meninas em situação de rua, que precisavam lutar pela sobrevivência. Na visão de Telles (2015), a vida na viração apresenta um mundo social algo pacificado; na arte do contornamento, a transitividade entre o legal e o ilegal acionaria e criaria campos de forças, diagramas de relações presentes nas cidades – em suma, reconhecer as pessoas como engajadas na arte do contornamento é reconhecer a apreensão do conflito.

Entretanto, tanto a conceituação da viração quanto o recurso analítico do campo de forças para conceituar as (i)legalidades têm em comum o Estado como referencial de onde se parte, para onde se olha e como orientador da análise, pois compartilham da apreensão dos corpos e das pessoas como pobres, cidadãos ou alvos. Vera Telles (2010: 166) reflete sobre o movimento feito pela produção acadêmica sobre o espaço urbano entre os anos 1980 e 2000:

Perguntávamos, e era a pergunta que eu própria fazia quando lidava com essas realidades: quais as potências que permitem transformar o “pobre” (personagem) em “cidadão” (o outro personagem)? Ou, então: quais as mediações que permitem traduzir as circunstâncias da vida na medida pública dos direitos e de um mundo comum? (Telles, 2010: 166).

Assim, ambas as perspectivas, da viração e dos (i)legalismos, esbarram na distopia presentista e não abrem espaço para linhas de fuga, criações, capacidades inventivas ou outras racionalidades que não a moderna, que pressupõe, inclusive indivíduos, porque ambas vinculadas a epistemologias brancas. Quando afirmo “distopia presentista” estou tanto me baseando na produção afrofuturista, sobre a qual falarei ao longo deste capítulo, quanto na historiografia. A escritora de ficção especulativa Nalo Hopkinson (2017) propõe que reconheçamos a distopia como algo que acontece diariamente no mundo, e não algo num futuro distante. O historiador François Hartog (2014) denomina de presentismo a tirania do instante, à qual alguns grupos são confinados. Achille Mbembe (2017) chama atenção para o que caracterizaria a relação senhor-escravo: o monopólio que o senhor acreditava ter sobre o futuro. Frantz Fanon (1967) afirma que o que ele chama de desalienação dos pretos nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva.

Rejeitar o presentismo, o monopólio branco sobre o futuro e a atualidade como definitiva são modos de não sucumbir à morte. Como se escapa da morte? Imediatamente na sequência do texto supracitado, Vera Telles (2010) esboça uma autocrítica da produção acadêmica dos estudos urbanos. A autocrítica parte da escuta atenta ao que sempre esteve sendo dito fora do ambiente acadêmico, mas ao que a academia tem feito ouvidos moucos:

Pois, agora, a pergunta é outra. A pergunta que esses personagens estão nos sugerindo é: como escapar da morte matada ou da infelicidade do pobre coitado? É esse o deslocamento que o primado da “vida nua” parece operar. Mas a vida nua não é o vazio, pois é justamente aí que o jogo da vida está sendo jogado e as tramas do mundo estão sendo tecidas (Telles, 2010: 166)

Desse modo, reconhecer (i)legalismos, campos de força (cf. Telles, 2015) e vidas nuas (cf. Agamben, 2010) é um movimento analítico do qual parto e com e contra o qual me engajo para propor o reconhecimento da criação de relacionalidades, vínculos, alianças, instabilidades, *kin*. Proponho, de alguma forma, qualificar isso que Telles (2010) define como “a vida nua que não é vazio”, buscando, portanto, uma resposta diferente, ainda que partindo da mesma pergunta: como escapar da morte? Ouvindo o que as pessoas com quem me engajei na pesquisa têm a dizer, e não as reduzindo ao meu problema inicial de tese – como a situação dos gatinhos no portão na ocupação Douglas Rodrigues, contada na Introdução desta tese, evocou⁶⁶. Sugiro que seja por meio da criação de relacionalidades que, embora reconheçam, não sucumbem à distopia presentista, e que permitem a operação da dobra passado-futuro, sob a forma da dobra escravidão-afrofuturismo. Desenvolverei, neste e no próximo capítulo, o argumento sobre a produção de relacionalidades para escapar das investidas estabilizadoras, homogeneizantes; da necropolítica e da distopia presentista, portanto. É porque diferente de uma epistemologia que pressupõe indivíduos que, também, me dedicarei a pensar o corpo.

Se o corpo da necropolítica é o corpo esartejado e espalhado na cidade, criando a geografia da morte, é também por meio de corpo – ou da corporificação de um outro corpo – que uma outra geografia é feita. Em contraposição e em resistência à São Paulo-necrópole,

⁶⁶ Retomo a passagem da Introdução desta tese: “[E]u caminhava pelas ruas da ocupação Douglas Rodrigues, em 2015, poucos dias após a ocupação ter sido notificada de uma liminar de reintegração de posse. Conforme eu caminhava, ela [Judite] se aproximou do portão de sua casa e disse “Bom dia”, ao que eu respondi, “Bom dia, tudo bem?” e ela respondeu: “Ah, não muito, estou muito preocupada”. Eu respondi: “Ah, é, né, que situação difícil essa da reintegração de posse”, e ela respondeu, indo para os fundos da casa e voltando com uma caixa: “Ah, não, menina, não é essa minha preocupação, não, é que ontem essa gatinha deu cria, e agora tenho todos esses filhotinhos e não sei o que fazer com eles, não posso ficar com eles, não”.

Alves (2014) propõe a praxis espacial negra como prática que transmuta a necrópolis em negrópole, fazendo e reivindicando a São Paulo-negrópolis [*blackpolis*]. O autor identifica especialmente as práticas espaciais das Mães de Maio como fundamentais nessa praxis, e narra um ato de rua na Praça do Patriarca, em memória ao aniversário dos crimes de maio⁶⁷. Nele, as manifestantes desafiam o nome de batismo da praça, José Bonifácio de Andrada e Silva, figura do movimento pela independência nacional, ao decidirem rebatizá-la de Dandara, liderança do quilombo de Palmares. Na performance, espalham fotografias de seus entes queridos assassinados, trazendo para o centro da cidade a denúncia das práticas necropolíticas da branquidade do Estado: uma contra-representação da nação que a denuncia enquanto “comunidade imaginada” branca num espaço tornado espaço negro (cf. Alves, 2014). Na narrativa do autor:

Um grupo de jovens mulheres atravessava a praça enquanto duas delas subiam uma escada para cobrir a estátua do patriarca com uma bandeira do movimento negro. “De agora em diante”, uma das mulheres gritava à multidão, “essa é a praça da nossa líder, a matriarca Dandara, a praça da luta pela liberdade, a praça de denúncia do genocídio do nosso povo e da nossa história”. Então, uma das mães nos conduziu a uma performance coletiva. Fotografias dos mortos e velas foram distribuídas entre os manifestantes, e ela pediu que acendêssemos as velas conforme ela chamava os nomes dos centenas de mortos nos Crimes de Maio, seguidos pelos nomes das favelas onde as mortes aconteceram. Ela concluiu explicando o porquê de estarmos naquela praça naquela noite: “A morte dos nossos filhos não pode ter sido em vão. Estamos aqui pelos mortos de ontem, pelos mortos de hoje, e pelos mortos de amanhã. Crimes de Maio, crimes, de junho, crimes de sempre.” Outra jovem mulher negra entoou uma canção enquanto um grupo de mães cravava cruzeiros por sobre os cartazes com as fotografias de seus filhos (Alves, 2014: 332, tradução minha⁶⁸).

⁶⁷ Mães de Maio é um movimento social formado a partir de mães que tiveram seus filhos assassinados ou desaparecidos pela polícia em São Paulo entre os dias 12 e 20 de maio de 2006, na chacina que ficou conhecida como Crimes de Maio. No dia 12 de maio, uma rebelião em 74 presídios organizada pelo Primeiro Comando da Capital (PCC) contra os abusos carcerários e os homicídios policiais orientou o que ficou conhecido como “os ataques do PCC”, e se estenderam pelo dia seguinte. A partir do terceiro dia, os policiais iniciaram o revide e a chacina em retaliação aos ataques fez mais de 500 mortos e dezenas de desaparecidos. A atuação das Mães de Maio promoveu uma importante mudança na narrativa que se consolida sobre o mês de maio de 2006, enfatizando a brutalidade da violência policial contra a juventude negra. Nas palavras de Débora Maria da Silva, uma das fundadoras do movimento: “O Mães de Maio é um movimento de mulheres donas de casas, mas que aprendeu, ao longo desses anos, a trabalhar com esse sistema. E quando as donas de casa saem de suas casas e começam a militar perante o Brasil, acabam ultrapassando as fronteiras. O nosso grito é um grito que tem que ecoar porque nosso país é um país omissivo. É inaceitável que em maio de 2006, no espaço de uma semana, se matem mais de 600 pessoas” (Brito, 2016)

⁶⁸ No original: “A group of young women crossed the crowd, and two of them climbed a ladder to cover the Patriarch statue with a flag from the black movement. “From now on”, one of the women shouted to the

Em 28 de agosto daquele mesmo 2013, exatos três meses antes da execução de Douglas Rodrigues, algumas pessoas tinham ocupado um terreno entre a zona Norte e a zona Leste da cidade, no bairro da Vila Maria. A ocupação, com seus barracos de lona e casas de madeirite, ainda sem nome, foi então batizada de ocupação Douglas Rodrigues: também prática espacial de fazer a cidade negra.

Nos capítulos anteriores, debrucei-me sobre a branquidade do Estado e atentei à continuidade entre quilombos urbanos, cortiços e ocupações via necropolítica, via políticas de banimento racial, isto é, às estabilizações da casa negra. Atentar apenas à branquidade do Estado e às práticas racistas coadunadas no corpo negro como alvo reduz a relação de territorialidade e desterritorialidade produzida e vivida à condição da necropolítica. O mesmo se passa com a resistência orientada por regimes de urgência. Essas abordagens mimetizam o que faz o Estado em suas práticas de branquidade: a branquidade do Estado seria justamente um modo de funcionamento que faz a necropolítica. A fim de dar prosseguimento a essa crítica, neste capítulo busco atentar a outra dimensão que a existência dessas casas engendra.

Este capítulo é uma contribuição para o avanço da percepção analítica da São Paulo cidade negra, ao entender que tanto práticas performativas como as das Mães de Maio, como práticas de nomeação como a do batismo da ocupação Douglas Rodrigues, quanto, ainda práticas cotidianas, como apresentarei ao decorrer do capítulo, engendram transtópias afrofuturistas. Inspirada na proposição de Zacca (2018) sobre a transtopia, incorporo o conceito para enfatizar o *topos* no afrofuturismo. Essas transtópias engendram uma noção trans-histórica de tempo e espaço.

A fim de reconhecer que a racialidade é territorializada – ou espacializada – e que a territorialidade – ou o espaço – é racializada, torna-se necessário reconhecer uma territorialidade e uma racialidade relacional e, igualmente, uma relacionalidade territorial e racializada. Esses duplos reconhecimentos coadunam-se com o argumento do primeiro capítulo, acerca da branquidade do Estado e dos corpos negros que se fazem em relação. Mas

crowd, “this is the square of our leader, the Matriarch Dandara—the square for fighting for liberation, the square for denouncing the genocide of our people and our history”. Then, one of the mothers led us through a collective performance. As candles and photos of the dead were distributed to the demonstrators, she asked us to light the candles while she cried out the names of dozens killed in the May Massacre, along with the names of the favelas where the deaths had taken place. She concluded by explaining why we were in the square that evening: “The death of our children cannot be in vain. We are here for the ones killed yesterday, the ones killed today, and for the ones that will be killed tomorrow. Crimes of May, crimes of June, crimes of always.” Another young black woman sang a sorrowful song, while a group of mothers placed crosses over the banners that displayed photographs of their sons.”

permitem também dois desdobramentos analíticos. O primeiro deles é necessariamente o reconhecimento de que tanto a racialidade como a territorialidade sejam processos relacionais que englobem em si seus contrários: a desterritorialização e a ausência de cor. Para pensar essas duplas, apresentarei uma noção de espaço específica, que trabalharei mais adiante neste capítulo: as transtópias afrofuturistas. A partir dessa noção de espaço específica e etnográfica, encaminharei o argumento para uma discussão epistemológica que conduzirá à teoria etnográfica do Estado como relacionalidade [*relative* e *relative/kin*] e ao imperativo de produzir relacionalidades [*kin*] para escapar da necropolítica. O segundo desdobramento analítico é o reconhecimento de que essas produções de relacionalidades produzem, inclusive, o Estado – assunto de que tratarei no capítulo seguinte.

Para isso, neste capítulo, centro a discussão em dois aspectos: o corpo e o espaço e, como mediação, a casa. Assim como a equivocação controlada de trabalhador conduziu o argumento do capítulo um e a equivocação controlada de cortiço, o do capítulo dois, neste capítulo é a equivocação controlada de corpo que permitirá nossa investigação sobre o espaço. Não se trata de uma compreensão do corpo como discreta, como bios ou como zoé. Não se trata tampouco do corpo como força de trabalho nem como meio de produção. Trata-se de entender o corpo como *outra coisa*, que muda qualquer noção de espaço que seja encontrada na literatura convencional, porque não fundamentado na pressuposição de indivíduos. A equivocação controlada de corpo se estende à equivocação controlada de participação, mediada pela relação entre relacionalidade e territorialidade.

Para expor tais equivocações, primeiramente, trarei uma breve revisão da literatura que apresentará três persistências fundamentais: a) a homogeneização do que se busca denominar “classes populares”, a despeito dos esforços reivindicados de pluralização; b) a simbiose entre produção de conhecimento acadêmica e produção de conhecimento estatal e c) a criação de Outros esquadrinháveis, escrutinizáveis, investigáveis. Isso nos conduzirá à crítica de uma noção de alteridade – porque calcada nas atualizações das cisões nós-eles – como um conceito reacionário e, portanto, a uma crítica da antropologia, à maneira como já o fez Mafeje. Trata-se do movimento apontado na supracitada reflexão de Telles: o de transformar “pobres” em “cidadãos”. Incolores.

i. preâmbulo

A consolidação da antropologia enquanto disciplina, no final do século XIX, é laudatória da oposição proposta por Henry Maine entre sociedades organizadas pelo contrato e sociedades organizadas pelo status, que se desdobra na oposição entre sociedades com Estado e sociedades sem Estado, como escreve Henry Morgan ([1877] 2005). Se as primeiras se constituíram como objeto da também então nascente sociologia, à antropologia ficaram confiados os estudos acerca das segundas. Exaustivamente definidas como sem Estado, primevas, primitivas, selvagens⁶⁹, tais sociedades estariam numa etapa anterior da evolução humana, pois prescindiriam da grande revolução, ainda seguindo a divisão proposta por Maine: a do sangue à terra. Essas sociedades ainda não se organizariam pela propriedade privada, estando ainda na etapa evolutiva da organização social orientada pelo parentesco. Dessas sociedades teria sido expurgada qualquer noção de política e de poder político, sendo eles também retirados, portanto, da própria antropologia. Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman (2003) escrevem, recuperando também o argumento de Adam Kuper (1988) sobre esse grande divisor e seus desdobramentos, especialmente a expurgação da política tanto de sociedades específicas quanto da antropologia:

Encontramo-nos aqui diante de um duplo ato que pretendeu, de um lado, extrair o poder político de uma parte das sociedades, e, de outro, afastar do poder político a antropologia então nascente. É a partir desse isolamento do político (no sentido de delimitação, afastamento e obliteração) que a antropologia se ocupará das sociedades sem Estado, articuladas por relações de parentesco. E é do parentesco, através das mediações sucessivas da exogamia e do totemismo, que ela constituirá seu segundo grande campo de investigação, a religião. E é ainda do parentesco, com a mediação da exogamia, da troca e da reciprocidade, que a economia finalmente virá se decantar como mais um objeto passível de investigação antropológica. (...) Finalmente, com as linhagens segmentares – na medida em que estas puderam ser tratadas como uma forma de conjugar os laços de sangue do parentesco e os vínculos territoriais que caracterizam o Estado – a antropologia estava pronta para incluir a política como mais um domínio de análise. (Lima e Goldman, 2003: 12).

⁶⁹ O evolucionismo era a principal orientação analítica no final do século XIX. Henry Morgan, James Frazer e Taylor são referências desse paradigma na antropologia.

O trecho é do Prefácio ao livro de Pierre Clastres ([1974] 2003), *A sociedade contra o Estado*, e os argumentos são organizados para apresentar a produção do autor e seu projeto intelectual, orientado pela seguinte questão: “em que condições a vida social indígena pode desenrolar-se fora das relações de poder coercitivo?” (Lima e Goldman, 2003: 10) Para empreender seu projeto, Clastres (2003) rejeita a definição das sociedades indígenas pela ausência: sem Estado, sem economia, sem tecnologia, e argumenta a favor de uma positividade política absoluta e por uma definição anti-orientalista, para usar o termo de Edward Said (1990), das sociedades indígenas. Não à toa, sua definição é de sociedades *contra* o Estado.

Clastres (2003) argumenta que a ausência de excedente não faz dessas sociedades miseráveis ou sem economia; pelo contrário, propõe, como Marshall Sahlins (1978), o entendimento de que sejam sociedades da abundância, nas quais todas as necessidades de todas as pessoas são atendidas. Clastres (2003) rejeita a revolução neolítica como mudança tecnológica geradora de mudança política, e argumenta que é a ruptura política – na história da humanidade, o aparecimento do Estado – a grande revolução da história da humanidade. Por fim, argumenta que as sociedades indígenas são sociedades contra o Estado porque não há na chefia indígena quaisquer elementos que poderiam prefigurar o poder do Estado. É Clastres, enfim, o nome que propõe uma transformação epistemológica na antropologia, que permite nela incluir a política em sua dimensão contra o Estado – isto é, não a política das formulações como as das linhagens segmentares dos africanistas britânicos do início do século XX, a que se referem Lima e Goldman (2003) na citação acima.

Na antropologia brasileira vinculada aos estudos urbanos, o passo assim chamado da incorporação da política em seus domínios vem sendo dado desde os anos 1970, com duas principais ênfases analíticas: a politização do cotidiano e a política estrangida pelos regimes de urgência, ou, dito de outra forma, a vida definida pelas movimentações pela carência. Ambas as ênfases partilham de um ponto de partida comum: a economia política da urbanização, apresentada no primeiro capítulo desta tese, de inspiração marxista, caracterizada como centrada na matriz classista, no trabalhador incolor e na pressuposição de indivíduos e seus corpos bio/zoé. Metodologicamente, é a partir dessa base epistêmica que a antropologia urbana, sob o auspício de incorporar a política em seus domínios, define seu objeto de estudo pela ausência: os pobres. Essa definição aparece com a proposição de que os pobres podem, sim, fazer política. Por fim, essa política extrapolaria os modos clássicos e

institucionais: ela era feita nos chamados novos movimentos sociais, que seriam, portanto, objeto privilegiado de análise da antropologia urbana nos anos 1970 e 1980.

Eder Sader e Maria Celia Paoli (1986) reconhecem o problema da definição pela ausência como presente nos “autores que construíram a imagem sociológica e política dos trabalhadores brasileiros urbanos e fabris como classe social” (Sader e Paoli, 1986: 48). Os autores escrevem:

Pesquisando a presença dos trabalhadores na fábrica (Juarez B. Lopes e Leôncio M. Rodrigues), revendo a história da formação dos trabalhadores industriais e do movimento operário (Azis Simão e Fernando Henrique [Cardoso]), analisando o sindicato e o movimento social (Leôncio e Albertino Rodrigues) e pensando a presença dos trabalhadores na sociedade em transição (Alain Touraine), estes autores montaram uma imagem de classe trabalhadora que se tornou paradigmática como representação de um sujeito cujo traço distintivo é a sua negatividade – isto é, a falta de uma identidade social e política coletiva, a falta de uma coerência e racionalidade a partir de sua posição objetiva no processo de produção, a falta de uma consciência adequada de classe, a falta de uma autonomia mínima de movimentação coletiva solidária (Sader e Paoli, 1986: 48-49).

Havia um problema a ser enfrentado: o problema do mundo do trabalho e, por extensão, o problema da categoria trabalhador. Ainda que não formulado nos termos da equivocação, era isso que a literatura enfrentava. Assim, foi o trabalho etnográfico que conduziu a produção desse período, especialmente a dos anos 1980, ao esforço em buscar pluralizar a classe trabalhadora, buscando outras categorias analíticas: povo, pobre, classes populares. Na coletânea de textos produzidos entre o final dos anos 1970 e o final dos anos 1980, Eunice Durham (2004), particularmente, chama atenção para a heterogeneidade da base dos movimentos sociais, composta não somente por operários, mas também por ambulantes, biscateiros, domésticas, funcionários públicos, pequenos comerciantes entre outros, o que conduzia à necessidade de um novo conceito que os abarcasse na análise. Assim, seria necessário substituir termos como “proletariado” por outros mais genéricos como “classes populares”, “classes trabalhadoras”, “o povo”, “os pobres”, “trabalhadores pobres”. Em suas palavras: “Nessa substituição de termos, o que está em jogo é toda uma visão do processo histórico que privilegiava o papel necessariamente revolucionário do proletariado, e que

centrava todas as perspectivas de transformação social na organização política de classe” (Durham, 2004: 286).

Gabriel Feltran (2014) identifica como o esforço da produção dos anos 1980 se estende até os anos 2000 e critica essa busca pela pluralização da classe trabalhadora apontando como termos como “classes populares”, “periferias” ou “pobreza” ainda supõem e promovem uma homogeneização empírica do que se busca estudar. Nas palavras do autor:

Essas palavras abrangem hoje, sem nos darmos conta, da vida de um catador de material reciclável à de um taxista; de uma travesti que faz programa na rua a um pedreiro com três carros na garagem; de meninas do interior trabalhando no Hooter’s para pagar faculdade na capital a um estudante secundarista cumprindo Liberdade Assistida; de uma ingressante por Ação Afirmativa em uma boa universidade pública a um morador de rua, ex-presidiário e usuário radical de crack; de um interno de Comunidade Terapêutica que busca livrar-se da cocaína a um operário têxtil boliviano, quando não um vendedor ambulante nigeriano; de uma Agente Comunitária de Saúde evangélica a um pequeno empreendedor do ramo de automóveis, participante do Rotary Club; de um segurança privado “preto” de 60 anos, nordestino, a um presidiário “pardo” de 19, favelado; de um policial, um mecânico desempregado ou um dono de desmanches clandestinos. Sabemos, entretanto, que todos esses sujeitos poderiam, hoje, morar em uma mesma rua num bairro considerado de periferia e, tomadas as categorias ocupacionais ou de renda, todos poderiam ser considerados “integrantes das classes trabalhadoras” (Feltran, 2014: 2).

Recupero, por fim, a revisão que fiz em minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013):

Em seu balanço crítico sobre as pesquisas sobre movimentos sociais no Brasil, Ruth Cardoso (1983) avalia a postura acadêmica dos anos 1960 e 1970 nos estudos sobre o assunto. As ciências sociais em geral, nos anos 60, articulavam suas análises em torno de dois temas marcantes: a dependência e a marginalidade, enfatizando as especificidades do desenvolvimento latino-americano e criando marcos teóricos para o estudo da industrialização periférica. A ideia de marginalidade social trazia embutida a imagem de sociedades divididas entre os incluídos e os excluídos do sistema; essa era uma expressão da descrença oriunda do não-cumprimento, por parte do proletariado, de seu papel histórico de agente revolucionário, como teria disseminado a leitura marxista que aqui ganhara força nos anos 1950. Se o

proletariado não cumpriu com seu papel histórico, as “massas marginais” tampouco o assumiram, e “o desencanto com o novo esquema também não tardou” (Cardoso, 1983: 314). Na década de 1970, a inspiração foram as obras de Castells (1974), Borja (1975), Lojkin (1981), que discutiam como a luta de classes se desdobrava em lutas urbanas e como as “manifestações libertárias (...) eram uma nova face do povo, que recusava a disciplina produtiva e reivindicava o direito a uma vida melhor” (Cardoso, 1983: 315): atualizar-se-iam, nos conflitos urbanos, os conflitos de classe. O pano de fundo das “novas contradições urbanas” seriam as manifestações da década de 60: estudantes nas ruas em maio de 68, movimento feminista emergente, objetores de consciência, negros, comunidades hippies etc. (Paterniani, 2013: 18-19).

Na monografia de Alba Zaluar (1985) feita no conjunto habitacional Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, também encontramos o registro etnográfico da insuficiência da explicação de matriz classista para buscar fazer jus às vidas dos moradores que se buscava compreender. Nas palavras da autora, em entrevista em que revisita sua produção:

Os trabalhadores pobres constituíam uma categoria bem mais ampla que a de operário. Uma população heterogênea de todos os pontos de vista, da inserção no mercado de trabalho, da formação étnica, racial, tudo. (...) A experiência de vida no local de moradia os unificava. Havia um associativismo impressionante (Zaluar e Torres, 2009: 4).

No capítulo seguinte retomarei essa citação, para investigá-la metodologicamente. Por ora, atentemo-nos ao que essa breve revisão nos indica: que uma revisão sobre a antropologia urbana no Brasil necessariamente engloba alguma revisão sobre o tema dos movimentos sociais.

a) movimentos sociais, ‘politização do cotidiano’ e vizinhança

As revisões da literatura sobre movimentos sociais no Brasil têm priorizado, como fizeram Gabriel Feltran (2014), Carlos Filadelfo (2015) e Paula Bologna (2018), a recuperação das tipologias elaboradas por Sérgio Bairle (1992) e Ana Maria Doimo (1995),

que estabelecem três vertentes de análise: econômico-estrutural, antropológico-estrutural e histórico-política⁷⁰. Recupero a revisão feita por Filadelfo:

Os primeiros estudos, com foco na autonomia e espontaneidade dos movimentos sociais e seu caráter anti-Estado, tiveram duas matrizes básicas. A primeira, estrutural e marxista, identificada como econômico-estrutural (BAIERLE, 1992) ou estrutural-autonomista (DOIMO, 1995), via o papel dos movimentos como fundamental e transformador na luta de classes. A segunda, antropológico-cultural (BAIERLE, 1992) ou cultural-autonomista (DOIMO, 1995) “priorizaria a ênfase nas matrizes e impactos culturais presentes das novas práticas e experiências movimentistas” (FELTRAN, 2005, p. 34), mas também a partir de um diálogo com perspectivas marxistas. Já uma terceira vertente, histórico-política (BAIERLE, 1992) ou enfoque institucional (DOIMO, 1995), mais recente, seria justamente mais crítica à institucionalização dos movimentos sociais, com uma perspectiva mais pessimista, ao avaliar que os movimentos sociais não teriam desenvolvido o potencial transformador celebrado nos anos 1980. (Filadelfo, 2015: 16)

O autor conclui, considerando que

conceitos como direitos, cidadania e democracia eram fundamentais para essa bibliografia que acompanhava o processo de redemocratização brasileiro com o fim do regime militar e os desafios ao aprofundamento democrático a partir do papel dos novos movimentos sociais, tendo na sua relação com o Estado um eixo central de análise (Filadelfo, 2015: 16).

Nessas produções, o Estado é frequentemente reduzido a seu aparato militar e repressivo, num *establishment* acadêmico central e profundamente preocupado com o problema da construção democrática, como atesta a publicação do Grupo de Estudos da Construção Democrática (2000) e, sob uma perspectiva crítica ao próprio Grupo, o balanço de Vera Telles (2010) na Introdução de seu livro *A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal*. A autora recupera o artigo *O Estado e o urbano*, de Francisco de Oliveira (1982), para argumentar como a produção acadêmica se dava no cruzamento entre uma experiência histórica que vinha sendo reinterpretada e um horizonte de expectativas com relação ao futuro do país enquanto Estado-nação. A centralidade do Estado na análise reforça a simbiose da

⁷⁰ Como já mencionado, uma revisão da literatura específica das teorias dos movimentos sociais foi feita por Alonso (2009).

produção acadêmica com o léxico estatal, como tenho argumentado desde o capítulo um desta tese com as equívocas acerca de trabalhador e no capítulo dois, acerca de cortiço. A produção de conhecimento acadêmica se confunde com a produção de conhecimento estatal, especialmente sob a epistemologia da economia política da urbanização.

Ruth Cardoso organiza *A aventura antropológica: Teoria e pesquisa* (1986), e chama atenção para algo semelhante a essa simbiose: a autora critica o uso de categorias que, orientadas por um “pragmatismo confundido com politização”, não só desqualificaria como “ocioso o debate sobre os compromissos teóricos que cada método supõe” (Cardoso, 2004 [1986]: 95) como também geraria impasses metodológicos que se transmutavam em políticas públicas. José Machado Pais (2017), ao investigar a fortuna crítica da autora, endossa:

A própria falácia de algumas políticas públicas no combate à marginalidade social das periferias urbanas, era decorrente de um impasse metodológico: a incapacidade em explicar os ‘comportamentos concretos’ da vida cotidiana dos subúrbios. Uma viragem metodológica se impunha: ‘uma lente de aumento para os comportamentos banais, onde deveriam estar os elos que interligam os processos estruturais e as práticas sociais’ (Cardoso, 2004[1986]: 96-97 apud Machado Pais, 2017: 127-128) (Pais, 2017: 127-128).

Tal crítica de Cardoso disputa a principal linha de análise dos estudos urbanos no Brasil nos anos 1970 e 1980, que endossava a ideia de politização do cotidiano. Esse movimento analítico partia de uma noção de política como restrita à reivindicação de direitos perante o Estado e buscava justamente uma ampliação dessa noção de política, na acepção da luta pelo “direito a ter direitos”, como formula Evelina Dagnino (1994). Buscava-se, portanto, enquadrar demandas como asfalto, iluminação pública, creche, o descontentamento com a carestia e o alto custo de vida, enfim, as “queixas do cotidiano”, para usar os termos de Eder Sader (1988), não apenas enquanto reivindicação por direitos, mas sim, como exercício de cidadania a partir da experiência. Entretanto, tanto a formulação da reivindicação por direitos como a do exercício da cidadania a partir da experiência são formulações referenciadas no Estado. A reivindicação por direitos é direcionada ao Estado; o cidadão só existe enquanto tal em relação ao Estado. Novamente, isso se vincula à preocupação com a construção democrática, o Estado nação e o sujeito de direito. Como escrevi em minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013), Cardoso (1983), inserida na disputa sobre tal perspectiva teórica, problematiza que

os movimentos dos anos 1970 não são de uma espontaneidade mágica, mas sim sujeitos portadores de histórias e relações com o poder público desde a década de 1950. Reivindicar saneamento básico e moradia em meio à ditadura – e obter conquistas – foi algo pouco problematizado na academia nos anos 1970. (Cardoso, 1983: 324) (Paterniani, 2013).

Tilman Evers (1984) também se engaja no debate acerca do que seria essa busca pela politização do cotidiano, indicando uma limitação dessa abordagem: a de ser laudatória de uma compreensão universal de poder. Nas palavras do autor:

Quando falamos em ‘repensar a política’ ou em ‘alargar a esfera do político’, permanece intocada a referência central e definidora da política propriamente dita. Como um último reduto do centralismo conceitual, continuamos a considerar a política como uma esfera especializada, para a qual contribuem as várias manifestações da vida social e a partir da qual estas manifestações podem ser alteradas. (...)

Numa palavra, nossa medida universal continua a ser a do poder: o que representam estas novas práticas convertidas à moeda universal de poder? (Evers, 1984: 13)

A solução apontada por Evers (1984) passa por reconhecer os movimentos sociais como “novos movimentos sociais” e não reivindicá-los como políticos, mas sócio-culturais, engajados numa construção contracultural cujos aspectos centrais poderiam ser entendidos, de acordo com o autor, a partir da dicotomia alienação-identidade.

Uma publicação marcante sob a perspectiva dos “novos movimentos sociais” e também engajada na disputa da produção que refletia sobre a politização do cotidiano é *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*, organizada por Ilse Scherer-Warren e Paulo J. Krischke (1987). Em artigo na publicação, escrito em 1984, Scherer-Warren (1987) atenta a outra dicotomia para a compreensão dos chamados “novos movimentos sociais”: a cooptação-autonomia. A autora vincula os chamados “movimentos sociais tradicionais” ao marxismo-leninismo – novamente sem uma separação clara entre a autotaxação desses movimentos como marxista-leninista e a outorga da análise por parte da produção acadêmica. Sua crítica, então, parte de críticas ao marxismo-leninismo inspiradas em elementos anarquistas que, principalmente, atribui dois fatos ao que a autora denomina a identidade dos “novos movimentos sociais”: o reconhecimento da variedade da opressão

capitalista, irreduzível à contradição capital-trabalho e, portanto, não vinculada a uma especificidade de um suposto proletariado; e a insatisfação com o autoritarismo. Nas palavras da autora:

A identidade nestes “novos movimentos sociais” será construída (...) a partir de dois fatos.

Primeiro, o reconhecimento do povo (num sentido mais abrangente do que classe proletária) das condições materiais do capitalismo contemporâneo e de suas variadas e sobrepostas formas de opressão, bem mais amplas do que os antagonismos que ocorrem no mundo das relações de produção (...).

Segundo, a internacionalização de uma cultura crítica que vem penetrando os movimentos populares. Este pensamento crítico está sendo construído a partir de uma insatisfação quanto às formas de opressão e autoritarismo, tanto do capitalismo quanto das tentativas para a sua superação – o socialismo real. (Scherer-Warren, 1987: 40)

Essas perspectivas enfatizavam a centralidade da vizinhança, ou da comunidade, dos laços de solidariedade na formação de coletividades e identidades, como observado nas revisões da literatura de Gustavo Cavalcanti (2006) e Carlos Filadelfo (2015). Nas palavras de Alba Zaluar: “[é na vizinhança] e não com os colegas de trabalho, que vivenciam formas de solidariedade, de construção de identidades comuns e do sentimento, ainda que fragmentário e frágil, de pertencer a um ‘nós’ distintivo” (Zaluar, 1985: 62n). Segundo a autora, a antropologia urbana, no entanto, teria sido categórica em não buscar substituir o trabalhador e sua promessa revolucionária por uma promessa igualmente revolucionária da comunidade ou da favela: não romantizar nem eleger quaisquer grupos que tenham para si tarefas históricas de emancipação. Novamente, nas palavras da autora, na já supracitada entrevista de 2009:

Nos anos 80, vimos uma explosão de estudos que acabaram por se tornar muito próximos dos estudos de comunidade, só que tomando “comunidade” como vizinhança, favela, bairro. Ao mesmo tempo, a esquerda mais romântica tendia a idealizar a vizinhança como “comunidade de pessoas que se uniam para trabalhar pelo bem comum”. Esta perspectiva aparecia muito na pesquisa participante: as “comunidades” levariam adiante um projeto político do povo, idealizado na sua solidariedade, de oferecer saídas para a situação de desigualdade. Nenhum dos alunos da Eunice Durham adotou esta visão. Teresa Caldeira e José Guilherme Cantor Magnani mostraram todos os conflitos internos destas vizinhanças, destes bairros que

estudávamos. Segundo nosso ponto de vista, era preciso estar atento e não ficar imaginando um povo que, na realidade, não existia (Zaluar e Torres, 2009: 4).

Assim, a primeira crítica que pode se fazer à idéia de politização do cotidiano é que ela reifica tanto o cotidiano quanto a política, ao não se desvincular da ideia da colonização do cotidiano por uma noção de política que, se não passa pelo Estado, busca instituições, práticas ou representações que mimetizem o Estado, ainda que sob o véu da experiência.

b) antropologia urbana como branquidade

Entretanto, ainda que Evers (1984), Cardoso ([1986] 2004), Durham (2004) e Zaluar (1985) se engajem na discordância acerca do que seja a política, a politização do cotidiano ou acerca de como conceituar movimentos sociais, há algo em comum nessa produção: ela se faz sobre Outros escrutinizáveis, objetos de pesquisa – o cotidiano do subúrbio; o associativismo no conjunto habitacional; os conflitos das vizinhanças, nas comunidades, nos “bairros que estudávamos”, como diz Zaluar (Zaluar e Torres, 2009: 4). A “nova noção de política” era atribuída a outros, como destaca a obra de Teresa Caldeira, *A política dos outros* (1984). Fazendo então a crítica ao conceito de periferia – porque confuso entre a territorialização e a organização política de um grupo de pessoas –, a autora busca pluralizar a categoria, fazendo uma etnografia de um bairro em São Miguel Paulista, São Paulo, no melhor dos moldes malinowskiano: buscando apreender, em sua totalidade, as nuances e as características daquele grupo elencado como o Outro.

Esses outros que moravam em conjuntos habitacionais, bairros de periferias, subúrbio e favelas, no entanto, partilham de algo em comum: as cores de seus corpos e a heteroclassificação racial que se lhes é outorgada socialmente, como já discutido nos capítulos anteriores. Assim, para além da crítica acerca da reificação na ideia de politização do cotidiano, a crítica que aqui estabeleço é semelhante à direcionada à produção seminal de Bonduki (1998) no capítulo anterior: a de que os esforços de Durham (2004), Zaluar (1985) e da literatura engajada na reflexão e disputa acerca do que seria a politização do cotidiano ou os eixos de produção da antropologia urbana brasileira esbarram no limite da ausência de um viés racializado. Já vimos nos capítulos anteriores como a não-consideração da raça e das cores dos corpos é característica da branquidade. Trata-se, portanto, de um debate branco –

semelhante à controvérsia acerca da construção dos arcos do Jânio, apresentada no início do capítulo primeiro desta tese, que nomeei de controvérsia de dentro para dentro da branquidade. Noutras palavras, a antropologia urbana como branquidade.

A empreitada da antropologia urbana brasileira nos anos 1980 ressoa o empreendimento dos antropólogos africanistas dos anos 1930 e 1940, tidos na grande narrativa da consolidação da antropologia como disciplina como aqueles que incorporaram a política na antropologia. É exemplar que uma das produções mais basilares da antropologia urbana, então em processo de consolidação, seja *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza* (Zaluar, 1983), da autora cuja formação se deu sob influência direta de Max Gluckman. Seja nas situações sociais de Gluckman ([1958] 1987), seja no campo e arena de Zaluar (1983), o projeto político dos autores busca incorporar o conflito em ato, em contraponto à ênfase representacional como tônica da antropologia até então, especialmente a brasileira. Essa incorporação, no entanto, é feita endossando e reforçando a cisão nós-eles e desde um ponto de vista branco, isto é, que pressupõe corpos incolores, como no trecho de Zaluar:

O revelador era a presença continuada dos conflitos entre as pessoas, da coexistência de idéias contraditórias e de diferentes tendências apresentadas na arena das duas disputas, às vezes pela mesma pessoa. A ‘estrutura’ era a falta de modelos claros e a tensão entre os vários oferecidos pelas práticas institucionalizadas vitoriosas e as que permaneciam como alternativas nos bastidores dos canais de comunicação da fofoca e nas discussões acaloradas, diretas e públicas, quer durante as reuniões fechadas da diretoria, quer no meio da praça, da birrosca ou da rua. Os conceitos mais adequados para estudar esses processos eram (...) os de campo e arena, condizentes com a flexibilidade da entrada de atores na interação e a fluidez dos recursos e significados dos membros participantes (...), bem como a intercambialidade entre palco e platéia (Zaluar, 1983: 26-27).

Em outro trecho, já supracitado da entrevista de Zaluar (2009), a autora menciona que era a experiência de vida no local de moradia que unificava os chamados trabalhadores pobres; falta, no entanto, qualquer consideração sobre o local de moradia enquanto produção de um espaço racializado, produção de espaço negro, praxis negra, casa negra.

A pobreza como definida pela falta, a miséria do presente, a “gestão do conflito”, a vida na viração cria, esquadrinha alguns “Outros”. Novamente cito Feltran (2014), que aponta

como essa prática é uma prática de Estado; que, aqui, identifico como mimetizada pela produção acadêmica: “Esquadrinhar a ‘população’ e essencializar os recortes produzidos, objetivando-os, seria a função primeira da maquinaria de governo; a partir dessa classificação, pode-se produzir valoração seletiva e desigual de recortes populacionais produzidos” (Feltran, 2014: 497).

Outros reproduzidos na produção antropológica como pobres, miseráveis, classes populares, moradores de comunidades, favela, são pessoas negras tornadas populações geríveis, tornadas incolores sob a branquidade, confinadas à urgência do presente, ou a um presentismo, para usar o termo de François Hartog: “O presente único: o da tirania do instante e da estagnação de um presente perpétuo” (Hartog, 2014: 11). Confinar esses outros ao presentismo implica em não dar-se conta do futuro, da utopia, dos sonhos, das ficções. O futuro lido numa chave não-presentista vincula-se a outra noção de tempo, como veremos ainda neste capítulo.

Similarmente, as compreensões da contiguidade das casas negras exclusivamente sob o viés da espoliação (cf. Harvey, 2004), da vida nua (cf. Agamben, 2010) ou da biopolítica (cf. Foucault, 1993), podem acabar por incorrer em um desdobramento de dentro para dentro da brancura: o da descrição pela miséria, pela ausência, a partir de referenciais tornados universais de abundância, plenitude e humanidade. Acaba por atualizar uma cisão nós-Outros laudatória do ranço etnocêntrico e colonialista fundacional da disciplina antropológica, que aposta na alteridade e na moralização da política para reivindicar uma antropologia política, ou uma política da antropologia comprometida. “Comprometida”, aqui, significa engajada em políticas públicas, ou referenciada pelo Estado. Em alguma medida, portanto, partilhando de categorias estatais.

Assim, a produção dos estudos urbanos centrada no escrutínio e na denúncia da necropolítica, ainda que a partir do reconhecimento do conflito, epistemologicamente, pode acabar por não se diferenciar da produção que oblitera o conflito⁷¹. Esses recursos podem conduzir a uma rotina semelhante à do Estado: estabilizar, isto é, reivindicar a ficção do moderno e expurgá-la de quaisquer elementos que possam abalar sua constituição como tal. Trabalhadores incolores, cortiço como moradia precária, viração, luta por direitos: estabilizações da vida negra, estabilizações da casa negra, do conflito racial, do movimento

⁷¹ Acerca da produção que oblitera o conflito, ou que o incorpora com vias a solucioná-lo, lembro que essa é a crítica feita à chamada Escola de Manchester, especialmente por Joan Vincent (1978).

social. Trata-se, então, de mais um equívoco que esta tese busca enfatizar: o equívoco do conflito, como o trecho supracitado de Zaluar sub-repticiamente nos revela.

Partilhar de categorias estatais, ou do modo de produção de conhecimento estatal, além de engendrar a homogeneização persistente, implica, por isso mesmo, em aniquilação de pessoas e modos de vida. Marcelo Rosa (2012), em sua pesquisa sobre os movimentos de luta pela reforma da terra na África do Sul, aponta a insuficiência das categorias estatais para apreender o modo de vida das pessoas do *Landless People's Movement*: inclassificáveis tanto do ponto de vista dos textos das ciências sociais como das políticas públicas. Similarmente, Kena Chaves (2018) e Ana De Francesco e Cristiane Carneiro (2015), em suas pesquisas sobre os impactos da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, no Brasil, registram a aniquilação do modo de vida ribeirinho por meio da remoção compulsória de beiradeiros e pescadores. Aos moradores cadastrados pela Norte Energia durante o processo de remoção eram oferecidas indenizações, reassentamentos ou cartas de crédito – opções que não eram adequadas para garantir a continuidade do modo de vida dos beiradeiros. No *Atlas dos impactos da UHE Belo Monte sobre a pesca* (De Francesco e Carneiro, 2015), as autoras registram a fala de uma moradora de Altamira: “Nós, ribeirinhos, estamos perdendo nossas áreas de pesca, nossas moradias, estamos perdendo a oportunidade de continuar a ser ribeirinho” (De Francesco e Carneiro, 2015: 36).

A casa negra se faz em combate com a branquidade; também as pessoas que a literatura dos estudos urbanos genericamente tem caracterizado como os pobres, os pobres urbanos; que a literatura preocupada com a sociologia das relações raciais denomina de negros; que os movimentos sociais chamam de sem-terra e sem-teto se fazem em combate. Fazem-se em combate com regimes de obliteração de suas construções de si, essas pessoas que frequentemente são definidas por suas ausências, faltas, negativas, e que esta tese propõe reconhecer como em combate (cf. Mafeje, 2008b), produtores de vida e dotados de criar para além do horizonte do escrutínio.

Embora reconheça que sejam pessoas cujas existências em combate desafiam os planos do capital imobiliário, o modo de funcionamento da posse da terra e das propriedades fundiárias e os projetos de financeirização da moradia (cf. Rolnik, 2015), neste capítulo, proponho dar um passo além do reconhecimento desse desafio. Recuso o diagnóstico do presentismo e da terra arrasada como explicação totalizante, como também o faz Donna Haraway (2016), ao enfatizar a importância de se contar histórias para escapar da terra

arrasada. Recuso-me a mimetizar a exclusividade da urgência na teoria etnográfica. Para isso, sigo o conselho de Philippe Pignarre e Isabelle Stengers (2005, 191, tradução minha): “Face à urgência, não podemos nos permitir outra coisa que não aprender a pensar, contra a tentação de deixar a sensação de urgência nos dominar”⁷². Aqui, chamo tudo o que escape ao confinamento pela distopia presentista de transtópias afrofuturistas. No item que segue, no entanto, apresentarei ainda um modo de homologia entre conhecimento estatal e produção acadêmica, inserindo um terceiro elemento nessa homologia: a própria narrativa dos movimentos sociais de luta por moradia sobre a construção da casa. Na sequência, apresento a narrativa de Maria do Planalto sobre o Movimento Terra de Nossa Gente; a noção de espaço afrofuturista; e concluo esse longo trecho com algumas considerações sobre a coetaneidade dos tempos da distopia presentista e da transtopia afrofuturista. Seguem compondo o capítulo também os desdobramentos: a discussão sobre parentesco e relacionalidade; corpo e amizade.

c) da ficção da linearidade na construção da casa

Os principais registros de histórias de ocupações de prédios em São Paulo, feitos tanto por lideranças de movimentos de luta por moradia como por pesquisadores acadêmicos envolvidos com o tema, seguem a seguinte narrativa: famílias de trabalhadores que ocupam um prédio abandonado, havia anos sem cumprir a função social da propriedade (prevista na Constituição brasileira); tiram o entulho acumulado no prédio, limpam, retiram fezes de animais, insetos e pragas urbanas; improvisam eletricidade, água e *espaços*⁷³; e, assim, dão ao prédio vida novamente ao fazer dele seu local de morada. Para além dessa fabulação do processo linear, contudo, a etnografia nos mostra que o processo, simultaneamente, não é linear. Antes; a linearidade fabulada e a não-linearidade partilham de uma coetaneidade.

Mais ao sul da casa de dona Nadir, que sofre com as rachaduras e a falta de solidez do chão, como relatei no capítulo anterior, também na Zona sul da cidade de São Paulo, ficava a ocupação Plínio Resiste!, com famílias despejadas da ocupação Plínio de Arruda Sampaio, vinculadas ao movimento Nós da Sul⁷⁴. Fomos, enquanto Observatório de Remoções,

⁷² No original: “Face à l’urgence, nous ne pouvons pas nous permettre quoi que ce soit d’autre qu’apprendre à penser, contre la tentation de laisser le sentiment de l’urgence nous dominer.”

⁷³ *Espaço* é como comumente os moradores de uma ocupação referem-se à sua casa dentro do prédio ocupado. A observação atenta dessa denominação é de Paula Bologna (2018).

⁷⁴ O movimento Nós da Sul nasce a partir da Rede Extremo Sul, quando esta deixa de existir. Em 2016, suas principais ocupações eram a Jardim da União e Novo Recanto, além da Plínio de Arruda Sampaio que deu origem à Plínio Resiste!

conhecer a ocupação Plínio Resiste! em seus primeiros dias, após termos sido informadas da reintegração de posse e despejo das famílias da Plínio de Arruda Sampaio. Ao chegar, fomos muito bem recebidas pela liderança da ocupação, que nos mostrou o terreno. Íamos andando por entre barbantes que delimitavam lotes; cruzando com pessoas carpindo o terreno e vendo outras à distância, até onde a vista não alcançava; e passando por muito, muito mato que, conforme os dias fossem passando e as pessoas por lá caminhando, seria carpido e incorporado ao chão de terra. Nesses lotes, logo em seguida, seriam erguidos barracos de lona preta e muitos deles seriam substituídos por construções de madeira e madeirite que, por sua vez, poderiam ser substituídos por casas de bloco, ou de alvenaria: esse é um processo de construção de casa comum e frequente nas ocupações, invasões e favelas – em situações de luta por moradia: da invasão/ocupação ao lote e ao bairro, passando pelo barraco. Guilherme Boulos (2014), uma das principais lideranças do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), assim resume a história do Pinheirinho, em São José dos Campos:

A ocupação do Pinheirinho iniciou-se em 2004, quando centenas de famílias foram despejadas de suas casas na região sul de São José dos Campos. Sem ter onde morar e sem que o Estado oferecesse qualquer alternativa ocuparam uma parte da imensa área abandonada, que depois se transformou em bairro. (Boulos, 2014: 71)

Helena Rizzatti e Adriana Bernardes da Silva (2017), por sua vez, contam a história dos bairros Parque Oziel e Jardim Campo Belo, ambos também oriundos de ocupações com barracos de lona, em Campinas:

Ambas ocorreram através de prévia organização das lideranças dos movimentos sociais atuantes na cidade de Campinas que tinham conhecimento da ociosidade de grandes loteamentos de terrenos privados. Os líderes tiveram auxílio do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), principalmente, para o momento da ocupação, quando é preciso um alto contingente de pessoas para realizar atividades de muito consumo de energia, como capinar e montar barracos com rapidez. Para a manutenção da estrutura inicial da ocupação, as próprias lideranças organizaram-se e contaram com a ajuda da população ocupante e algumas parcelas da sociedade de Campinas, como, por exemplo, aquelas envolvidas com as redes de distribuição de alimentos, remédios, roupas, entre outras doações. (Rizatti e Silva, 2017: 218).

Assim, o que vemos é que a fabulação da dimensão linear do processo de construção de casa em ocupações é precisamente feita por movimentos de luta por moradia na criação de história e narrativas inteligíveis contemplando interlocuções estatais e acadêmicas e, na toada que esta tese propõe, embranquecimentos. Não muito diferente da narrativa sobre o padrão periférico de crescimento, do padrão centro-periferia (cf. Caldeira, 2017). Tampouco diferente da narrativa identificada por Lygia Sigaud (2000) como a forma-acampamento. A partir de suas pesquisas realizadas com movimentos de luta por moradia na Zona da Mata pernambucana, a autora identificou a forma-acampamento – que inclui elementos como a lona preta e as bandeiras – como a prática por excelência para reivindicar e demandar terras ao Estado. Nashieli Loera (2006) e Marcelo Rosa (2009) ratificam, em suas etnografias, respectivamente, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, a forma-acampamento como prática reivindicatória de reforma agrária.

A narrativa fabulada da linearidade, da dimensão reivindicativa, tem seu paralelo nas ocupações de prédios, também chamadas de ocupações verticais. Filadelfo (2008), Bologna (2018) e eu também já narrei (Paterniani, 2013): escolhe-se um prédio; ele é ocupado; ocupantes retiram entulho, lixo, ratos, baratas; fazem mutirões de limpeza do prédio; revezam-se acordados nas primeiras noites; improvisam rede hidráulica e elétrica; fazem sopa, café; conforme os dias vão passando, vão criando os espaços, a cozinha. Filadelfo (2013) observa algo semelhante, ao contar sobre a formação da ocupação Prestes Maia, em São Paulo:

Esse quadro geral da ocupação foi relatado por muitos moradores, com poucas variações. Pode-se perceber como na construção da narrativa há um esforço de legitimar a construção coletiva de um espaço pelo movimento de moradia, a partir de uma forte organização, capaz de transformar um imóvel abandonado e sem uso, numa região privilegiada como o centro de São Paulo, em algo capaz de melhorar as situações de moradia de seus integrantes (Filadelfo, 2008: 88).

Tanto a prática da forma-acampamento como a das ocupações de prédios são, de alguma forma, sob essa perspectiva, chanceladas pelo Estado. As pesquisas supracitadas sobre a forma-acampamento a identificam como instauradora, a partir de um desentendimento (cf. Rancière, 1996), do cálculo político do possível via reivindicação. Chamo atenção, então, para dois movimentos: além da fabulação da dimensão linear do processo de construção de casa

nas ocupações, o do reconhecimento da simultaneidade de diferentes casas – barraco, madeira, bloco ou reboco – tanto numa ocupação como num bairro. Na pesquisa supracitada, Rizzatti e Silva (2017) destacam que a região do Parque Oziel é composta por quatro bairros, e a do Jardim Campo Belo, por diversos bairros, um deles “totalmente composto por moradias regulares. Os outros são constituídos por residências em diversas situações de construção e legalidade mesclando-se casas completamente construídas e regularizadas com barracos, com casas no reboco, casas em construções, entre outras situações”. (Rizzatti e Silva, 2017: 220-221)

intermezzo: dona glória, maria do planalto e o movimento terra de nossa gente

Dona Glória é de Salvador e gostava de cozinhar para as mulheres da *mansão*, como ela chama sua casa durante o período de quase um ano em que viveu na ocupação da rua Honduras, no bairro dos Jardins, próximo à região central da cidade de São Paulo. Ela diz que tem muitas amigas e essa era a benção lá na ocupação. Enquanto as meninas iam trabalhar, ela cozinhou; tinha muitas amigas lá na ocupação. O que a atrapalhava, ela dizia, era um outro senhor que as incomodava muito: “a gente não podia conversar, a gente não podia fazer uma graça, a gente não podia ficar assim fora, na hora que a gente saía ele saía xingando a gente... Se a gente não tivesse saído de lá e se não fosse aquele velho, eu ficava ali a vida toda”.⁷⁵

No mesmo dia em que conheci Dona Glória, também conheci Seu Abel. Os dois, como a maioria das 27 famílias que moraram na ocupação Honduras por quase um ano, se conhecem desde quando moravam na ocupação do Alto Alegre, na zona leste da cidade de São Paulo. Quem organizava as famílias era Maria do Planalto, liderança do Movimento Terra de Nossa Gente, que conheci no Lord Hotel na mesma manhã em que conheci Dona Glória e seu Abel, após ter acompanhado a retirada de móveis e pertences que ainda restavam na Honduras e sua entrega no Lord Hotel. Foi a ocupação Lord Hotel que acolheu os ex-moradores da Honduras.

Para este relato, intercalo as falas de Dona Glória e de Maria do Planalto: elas compõem a mesma narrativa, partilham de participação, como suas casas – assunto do qual

⁷⁵ Em entrevista concedida a mim e a Lucas Gervilla, enquanto pesquisadores do Observatório de Remoções, em março de 2016. Todas as falas de Dona Glória neste capítulo são dessa mesma entrevista. O Observatório de Remoções (2016) produziu um material audiovisual sobre a ocupação da rua Honduras.

tratarei nos itens adiante. Maria do Planalto veio de Minas, ainda criança, com os irmãos, o pai e a mãe. Ela conta⁷⁶:

“Quando a gente chegou de Minas, meu pai alugou uma casa ali do lado do Cepam. Doze filhos... E a Cepam antigamente era bem pequenininha, era só uma porta⁷⁷. E pagava luz, aluguel e a mulher não podia trabalhar. Porque naquele tempo, a mulher não podia sair na rua de cabelo molhado, fumar na rua era horrível, não podia ir em cabeleireiro... Minha mãe mesmo era quem cortava meu cabelo e de minhas irmãs. E aí meu pai não conseguiu mais [pagar o aluguel na Vila Prudente], e alugou uma casa na Vila Industrial, quarto e cozinha. Ali a gente morou um bom tempo, até que teve um loteamento no Jardim Planalto. Aí meu pai comprou um terreno lá e fez um quarto-e-cozinha, sem banheiro, sem chão, sem porta, sem janela, sem nada. Levou a gente pra lá e a gente foi pro Jardim Planalto. Do Jardim Planalto eu namorei seis meses já com casamento marcado e casei, porque meu pai falava que ‘não podia esquentar banco’. Casei e fui morar mais pra trás. Aí como o aluguel tava caro, eu trabalhava e meu marido trabalhava, já não era mais o tempo do meu pai, né. Aí construí no quintal do meu pai, voltei pro Jardim Planalto, morei lá e em 1987 conheci o movimento de moradia. Meu pai sempre foi malufista e relutante à minha participação no movimento, ele achava que eu não precisava. Mas eu morava num quarto-e-cozinha muito pequeno, era eu ou a geladeira que ficava dentro da casa! Aí entrei no movimento de moradia, participei dez anos do movimento, e em 1997 peguei a chave da minha casa na Fazenda da Juta⁷⁸. E quando eu entrei no movimento, em 1987, eu era Amélia: eu adorava lavar azulejo, adorava lavar a casa à noite, passar roupa, pano de prato... Eu tinha paixão por lavar azulejo! Ninguém mais do que eu gostava de lavar azulejo. Eu chegava sexta-feira cansada, tinha feito faxina, mas eu tinha que lavar meu azulejo. Amaciante, nossa, eu tinha paixão, só faltava beber. Aí depois que entrei no movimento comecei a ver que eu tinha direitos. Que mesmo sendo casada e fazendo faxina, que na época eu era diarista, eu tinha meus direitos. Eu participava das reuniões, ia nos atos, passeatas, plenárias do movimento... Naquela época, ainda era a Leste I. E aí comecei a perceber que eu podia ser casada mas também podia ser militante. Daí vinha o conflito com meu marido e com minha mãe, meu pai, meus irmãos. Mas a minha vida mudou, e a partir desse momento meu casamento começou a melhorar. Porque eu não tinha mais que lavar, passar e cozinhar, ou eu podia fazer tudo isso e também fazer a militância. Podia arrumar minha casa e sair, que minha casa

⁷⁶ Em entrevista concedida a Lucas Gervilla e a mim, enquanto pesquisadores do Observatório de Remoções, em março de 2016. Todas as falas de Maria neste capítulo são daquele dia.

⁷⁷ Cepam é uma grande panificadora de São Paulo, que fica na região da Vila Prudente.

⁷⁸ A Fazenda da Juta foi uma grande conquista dos movimentos de luta por moradia. Edson Miagusko (2008) escreveu sobre a Fazenda da Juta em sua tese de doutorado.

vai ficar ali, ela não vai fugir. Aí me filiei ao PT e comecei a ver nossas conquistas. Então quando peguei a chave da minha casa foi quando conquistei minha independência. Tanto enquanto gente quanto enquanto mulher. E me filiei à Frente de Luta [por Moradia, FLM]⁷⁹, porque percebi que o pouco que eu aprendi eu podia passar para os outros. No dia da fundação da Frente de Luta eu tava lá. E aí, depois que eu peguei minha chave, como eu volto pra trás, pra ser aquela Amélia? Aquela Amélia tinha morrido. E aí junto com seu Agnaldo, hoje já falecido, fundamos o Movimento Terra de Nossa Gente. Era um tempo muito difícil de governo, não saía nada... E foi quando ocupamos o terreno no Alto Alegre, em 2007, final de 2007 pra 2008”.

Dona Glória lembra que logo na chegada no Alto Alegre fizeram um galpão bem grande e ficaram todos juntos no terreno. “Aí depois de uns dois meses, compravam lona, passavam uns pedaços de pau e faziam os barraquinhos. Aí eu tinha fogão, tinha uma caminha, tinha um colchãozinho, umas coisinhas. Aí quando foi de sair, não deu nem tempo, a gente olhou lá pra cima e era polícia pra tudo quanto é lado, cavalaria, a coisa toda, que eu nunca tinha visto. Aí o que foi que eu fiz? Saí do barraco, tocaram fogo nos barracos, foi aquela coisa toda. No final de 2008, após ter morado por um ano e dois meses dentro do terreno, Dona Glória foi uma das oitocentas e quarenta famílias que sofreram uma violenta reintegração de posse, quando viram seus barracos serem destruídos pela Polícia Militar.

Sem receber atendimento da Prefeitura e removidas de suas casas, as famílias montaram um acampamento no linhão da Eletropaulo, próximo à área de onde tinham sido removidas, como continua contando Maria do Planalto:

“Não tinha pra onde ir, ocupamos debaixo da torre da Eletropaulo e moramos ali quatro meses. Foi dali que começou a sair a primeira negociação, o primeiro cadastro do Minha Casa, Minha Vida. Essas famílias do Alto Alegre seriam a número um do Minha Casa, Minha Vida, pela situação de vulnerabilidade que elas tavam vivendo naquele tempo. E a gente acreditou nisso. Aí as famílias receberam um cheque de três meses, pra sair da calçada, e o compromisso de sair o Parceria Social. Aí o pessoal foi, alugou a casa... Mas com três meses, foram despejados”.

⁷⁹ A Frente de Luta por Moradia (FLM) é uma organização que reúne diversos movimentos de luta por moradia em São Paulo.

Essas famílias receberam um atendimento habitacional provisório que consistiu em três meses de auxílio-aluguel, no valor de R\$400,00 mensais. Vencido o auxílio-aluguel, as famílias estavam sem conseguir pagar aluguel e sem conseguir conversar com o governo: “Por mais que a gente fizesse reunião com o governo, por mais que a gente viesse nas negociações, nada se andava. Então o que a gente precisou fazer? A gente ocupou a Prefeitura, a porta da Prefeitura, onde moramos por 23 dias. Fizemos um favelão mesmo lá na porta”, lembra Maria. Seu Abel conta que ficaram quase um mês acampados, sob sol e chuva. “Quando tava chovendo, a gente tinha que pegar as lonas e amarrar lá. Quando terminava a chuva, os guardas já vinham de um lado e do outro para tirar a lona. Aí batia o sol. Foi sol, chuva e frio que a gente enfrentou ali”. Dona Glória também lembra: “Quando era cinco horas da manhã, os guardas mandavam a gente levantar, tivesse criança ou não tivesse. A gente tinha que descer a lona toda pro chão. A gente botava assim uns cabos de vassoura, pegava uns tacos de pau, botava a lona de plástico em cima e dormia. Tinha hora que caía até na cabeça da gente, ó o sofrimento”.

“Daquele favelão na Prefeitura, saiu um acordo. De que a Prefeitura atenderia as famílias por trinta meses de [auxílio-]aluguel e seriam cadastradas de novo no Minha Casa, Minha Vida”, continua Maria. Mas Dona Glória não pegou o atendimento pra si; deu para uma de suas filhas

“porque em qualquer lugar eu fico, qualquer lugar dá pra mim. Passo um dia aqui, passo um mês ali, e agora tô aqui no Lord para ver o que é que vai ser resolvido com a gente. E eu falei: ‘eu não quero bolsa aluguel, não. Eu quero uma moradia direto. Porque dá o bolsa-aluguel, aí quando inteira trinta meses, corta. Aí vai lá, a Prefeitura não quer dar e a gente torna a voltar pro mesmo sofrimento”.

Maria retoma a lembrança:

“Nesse dia, 29 de abril de 2010, esse protocolo foi assinado no Martinelli, com os três níveis de governo. Vieram três pessoas de Brasília, veio Inês Magalhães, a secretária nacional de habitação, e ela assinou esse compromisso, de que as 840 famílias seriam atendidas. Porque dia primeiro de maio teria uma grande festa, e os pobres tavam acampados na porta da Prefeitura, coisa horrível. Esse compromisso durou apenas um ano e três meses, quando a Prefeitura cortou de novo [o auxílio-aluguel]. Foi aí que ocupamos o prédio da Camargo

Correia, na Av. Ipiranga, 924. Moramos nesse prédio por três meses, até vir a reintegração de posse. Sem nada. Prefeitura não ofereceu nem água. Saímos desse prédio e ocupamos a porta da Câmara Municipal, onde moramos por 25 dias. Desses 25 dias morando na porta da Câmara, das 840 famílias, 111 foram atendidas. E era assim: ou pegava o atendimento, ou levava cacete. O cata-bagulho já não dava mais sossego. A gente pedia ajuda para tudo quanto era pessoas da Câmara Municipal, nem o banheiro da Câmara Municipal a gente podia usar: porque pobre vai entrar dentro da Câmara pra usar banheiro? Isso é um pecado, né? Com esse atendimento de 111 famílias, a gente saiu da Câmara Municipal. Ainda faltava o restante das famílias, e o que a gente fez? A gente ocupou o prédio da 708, na Av. Ipiranga. Moramos lá por um ano e três meses, até nova reintegração de posse. A reintegração de posse foi no dia da primavera, 22 de setembro. A gente foi despejado desse prédio, a Prefeitura de novo forneceu pra gente ou a calçada, ou o albergue. Foi bem clara: ou a calçada ou o albergue. A gente escolheu a calçada, foi quando fizemos uma favela em frente a HABI, na Av. São João, 288. Nós moramos lá por quatro meses e quinze dias. Saímos da rua com o compromisso assinado de que 97 famílias pegariam os trinta meses de [auxílio-]aluguel e seriam atendidas na Ponte da Vila dos Remédios. Aí voltamos pra Zona Leste e na sequência ocupamos esse prédio aqui [o Lord Hotel] com o restante das famílias que faltava. E aí estamos aqui já há quatro anos, vai fazer quatro anos agora dia 28 de outubro [de 2016], e aí abriu-se uma negociação de um edital da Prefeitura e a nossa entidade agora vai ter o direito de reformar o Lord, e ele vai ser transformado em Minha Casa, Minha Vida faixa 1, pra quem ganha até 1600 reais. E aí, feita a negociação, o Parceria Social dos idosos venceu. Foi aí que nós, com 27 idosos, passamos lá e vimos aquela mansão abandonada há mais de dez anos. E a gente entrou, a porta tava aberta! E moramos lá desde abril do ano passado, ia fazer um ano agora. E com isso voltaram as negociações com a Prefeitura e conseguimos até agora 24 atendimentos. Faltam a Gilneide, a Érica e o Abel serem atendidos.”

Então, os ex-moradores do Alto Alegre moraram para ocupações da Frente de Luta por Moradia na rua Ipiranga, 708; na rua da Consolação; ocuparam a Câmara e a av. São João, na altura do número 288 – que rendeu atendimento para alguns na Vila dos Remédios –; no Lord Hotel, pela primeira vez; na Rua Honduras, 175; e, finalmente, de volta ao Lord. Dona Glória sumariza: “É assim a vida, e agora saiu a Honduras e agora tô aqui. Um dia eu tô num canto, outro dia tô em outro. Eu vivo igual cigana”.

ii. a noção afrofuturista de espaço

Costumo dizer que concentrei meu trabalho de campo de mestrado (Paterniani, 2013) na ocupação Mauá. Assim digo para torná-lo inteligível para minhas colegas antropólogas, de acordo com uma compreensão malinowskiana de etnografia. Malinowski, se não esquadrinhou um polígono e o chamou de Ilhas Trobriand, seguiu um esquadrinhamento tão aleatório quanto o dos barbantes que delimitavam os espaços na ocupação Plínio Resiste!, e endossou esse esquadrinhamento político-estatal para criar sua ficção de espaço e de trobriandeses. A antropologia urbana, em sua definição, partilha de um esquadrinhamento semelhante: *urbe* vem do verbo que significa demarcar com arado a delimitação da cidade.

Na verdade, o que eu fiz durante grande parte de meu trabalho de campo do mestrado foi seguir o Nelson. Encontrá-lo na Mauá e com ele sair da Mauá. É isso que, me parece, os movimentos, as lideranças, e as pessoas que lutam por moradia fazem: caminham pela cidade. Transitam pela cidade para trabalhar, para comprar comida, encontrar um amigo, ir a reuniões, ir a um samba. Caminhávamos até o Fórum João Mendes, até a Defensoria Pública, até a Câmara, até o Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, até o Martinelli, para reuniões na Secretaria de Habitação, ao Sindicato dos Arquitetos (SASP). Num sábado, Nelson me levou até o Jaçanã, na Zona Norte, na casa de Seu Severino, como contei na Introdução.

Transitar pela cidade à pé, de ônibus, de carro, de metrô. Para encontrar Nelson, bastava ir até a Mauá; mas ele também sempre estava em outros lugares. Nelson morava e ainda mora na Mauá, mas ele também “vive na luta”, como ele diz. Viver na luta, morar na luta, habitar a luta. Nesse modo de articular vida e política parece não caber uma noção de espaço estritamente objetiva, com seus perímetros bem delimitados. Morar e viver em mais de um lugar ao mesmo tempo: como pode ser possível? A política de Nelson encompassa movimentos de feitiçaria e de arte. Caminhamos pela cidade muito frequentemente ao longo de 2012. E foram nessas caminhadas que também Nelson e eu criamos nossa ficção – que, diferente da de Malinowski, não parte de um espaço esquadrinhado, mas precisa de outra noção de espaço.

Houve um dia em que fui até a Mauá encontrá-lo. Iríamos acompanhar uma audiência pública na Câmara de Vereadores. Nossa rota fora caminhar da ocupação Mauá até a Câmara. Caminhamos por toda a Av. Cásper Líbero, cruzamos o Viaduto do Chá e a Praça do Patriarca. Chegamos ao Terminal Bandeira, e descíamos suas rampas olhando para o céu, os altos

prédios espelhados, os prédios antigos com muito pixo. Nossa rota não foi a mais curta para chegar a nosso destino. Caminhávamos e ele me apontava os prédios, sugerindo que eu imaginasse como seria se eles fossem ocupados: “Imagina, Stella, a gente botando nosso pessoal todinho nesses prédios?”. Numa espécie de ficção científica futurista, éramos comparsas no desenho de outra cidade, imaginando nossa cidade ocupada.

Até que Nelson me apontou um prédio e disse: “imagina os sem-teto naquele prédio, Stella. Quer dizer, nem imagina, não, que eu vou te contar que a gente já ocupou aquele prédio”. E, como numa “visão profética do passado”, conforme a formulação de Édouard Glissant (1989: 64)⁸⁰, me contou de como foi organizar para as pessoas entrarem, para impedir a entrada da polícia, como foi fazer café, chá e um sopão pra esquentar, passar a noite em claro na primeira noite, limpar o prédio nos dias e noites seguintes, tirar entulho, tirar rato e pomba, sofrer com pulgas e o cheiro do mofo, estender colchõezinhos pras crianças dormirem e revezar em turnos quem ficava, quem dormia e quem precisava sair pra trabalhar.

Nossa caminhada poderia ter se estendido até a praça da Liberdade, e Nelson poderia ter me dito: “imagina, Stella, quer dizer, nem imagina, não, que vou te contar como já ocupamos a praça”. E me contaria como reis e rainhas de pele retinta teriam ali se reunido para pensar os rumos de seus reinados, séculos atrás, desfazendo as forcas e os castigos exemplares. A atual Praça da Liberdade é onde ficava o Largo da Forca, onde escravos eram condenados à morte por enforcamento: num ponto topograficamente alto da cidade, a vida negra era condenada à morte sem disfarces, sem esconderijos. Nelson me contaria que o nome, Liberdade, veio de um escravo que teria desafiado a seu destino ao não morrer quando enforcado, levando pessoas a aclamarem-no com gritos por liberdade e as forcas se desmantelarem, matéria não resistindo ao entrelaçamento do tempo e do espaço. Teríamos passado pela Praça João Mendes, onde por sobre o pelourinho era agora coltan⁸¹, e não mais chibatadas, que marcavam os corpos negros. Pararíamos em qualquer casa-cortiço na Praça da Sé para tomar um cafezinho.

Nossa caminhada poderia também ter se estendido ao Largo do Paissandu, onde está atualmente a Igreja do Rosário dos Homens Pretos e a estátua da Mãe Preta. A Igreja, como dito no capítulo primeiro desta tese, ficava onde hoje se localiza a praça Antônio Prado. Ele

⁸⁰ A visão profética do passado, para Glissant (1989), é um modo de produzir memória que define o futuro fora de quaisquer prescrições fornecidas pelas histórias nacionais.

⁸¹ O coltan é composto por um dos minerais fundamentais para a fabricação de smartphones. A região da atual República Democrática do Congo é uma região abundante em coltan, e o trabalho da exploração tem ocorrido de maneira intensa e predatória.

não me contaria que a igreja original fora desapropriada e demolida, no final do século XIX, como as casinhas dos negros que moravam em seu entorno. Diria que a Igreja sempre estivera ali, ainda que demolida e reconstruída em sua localização atual. Lembraria que ao lado da Igreja original havia também um cemitério, onde os negros eram enterrados com cerimônias com músicas, cantos e tambores, com pilões de madeira socando a terra das covas, e diria que se não há mais cemitério ao lado da Igreja, isso não quer dizer que seus mortos não continuem se aglomerando, dançando e se escorando ali na estátua da Mãe Preta. Nelson faria questão de me lembrar que, no terreno da Igreja demolida, foi construído o chafariz do Rosário, em 1874, demolido em 1893 para forçar os moradores a usar a água da Companhia Cantareira.

Em nossa caminhada poderíamos ter descido pelo bueiro do cruzamento das ruas Una e Almirante Marques de Leão, onde um pedestre atento, se ousar desafiar os carros, pode agachar, ouvir e ver pela fresta minúscula do bueiro, correndo, o Saracura canalizado. Poderíamos ter descido para nadar de braçadas e, com o peso de nossos corpos, fazer a água do rio transbordar por sobre o asfalto da Rua Rocha, inundando o Bexiga. Tornaríamos o Navio Negreiro, um dos principais cortiços de São Paulo no início do século XX, embarcação pirata, surfando pelo rio 9 de Julho. Teríamos que tomar cuidado com nossas cabeças ao cruzar a Rua da Assembleia. Certamente os Arcos do Jânio provocariam ondulações na água impiedosa e experimentaríamos manobras e acrobacias por entre os tijolos.

O relato de Nelson sobre os primeiros dias de uma ocupação, durante nossa caminhada-ficção científica, se mistura em minha memória com diversos relatos que já ouvi, dele ou de outras pessoas: da ocupação Margarida Maria Alves, da Plínio Ramos, da Prestes Maia, da Mauá. Com suas variáveis – prisões, mortes, feridos, truculência da polícia, portão soldado; café, sopa, chá, pão, frutas, água, colchão, limpeza, retirada de entulho, baratas, ratos, pombas, pulgas; crianças, bebês, grávidas, partos; revezamento de turnos, noites insones, gente que precisa sair pra trabalhar –, as narrativas de ocupação têm uma estrutura mítica, o que faz bastante sentido se lembrarmos que, para Claude Lévi-Strauss ([1962] 1989), os mitos são elaborações analíticas plenas, porque não tolhidas pelo confinamento conceitual e pela linearidade narrativa do pensamento científico.

Míticas ou não, essas narrativas são formadas por uma materialidade: o prédio, a cidade existente, a cidade fabulada. Nessa cidade, imagine a leitora, o rio não-canalizado corre solto seu curso. Capitães-do-mato não ganhariam mais dinheiro pela captura de corpos negros encurralados e, embora já tivessem visto à exaustão suas casas serem demolidas,

ninguém teria mais medo de ver sua casa fugir, como tinha Maria do Planalto. Dona Glória talvez fizesse muito macarrão e morasse num cortiço ainda na rua da Assembleia. Talvez surfasse conosco no Navio Negreiro. Talvez morasse na Rua Jandaia.

É na Rua da Assembleia que se localizam os arcos do Jânio, mencionados no capítulo primeiro desta tese. Mas é o cortiço da rua Jandaia, atualmente, um dos principais cortiços muito perto de onde outrora corria, antes de ser canalizado, o rio Saracura. A Rua Jandaia não é exatamente paralela à rua da Assembleia; tampouco é perpendicular a ela. A ortogonia do traçado dessas ruas, em desrespeito às possibilidades nomeadas de paralelismo ou perpendicularidade, é exemplar do movimento que farei neste capítulo. Não serão traçados paralelos ou perpendicularidades, tampouco transversalidades; meu intuito é traçar outras ortogonais, linhas outras, criar outros polígonos que não os pré-moldados ou pré-definidos.

Alguém que não Dona Glória nem sempre teria morado no cortiço da rua Jandaia. Ou no da Assembleia. As casinhas-cortiços da rua Jandaia não foram demolidas nos anos 1980 sob o auspício do projeto de reformulação viária que interligaria a Av. 23 de Maio e a Brigadeiro Luís Antônio com a recém-inaugurada Radial Leste. As casas efetivamente demolidas ficavam na rua da Assembleia, como mencionado no capítulo anterior. Não obstante a demolição das casinhas, o cortiço-casa negra permaneceu ali pelos arredores do Bexiga. Permaneceu muito perto, como forma de habitação que está para além da casa que o contém e pode se espriar em outras casas. O cortiço da Rua Jandaia, onde moraria alguém que não Dona Glória, é uma casa que permanece, a casa negra que permanece.

Sophie Oldfield e J. Boulton (2007), em sua pesquisa sobre relações entre políticas habitacionais e dinâmicas familiares na Cidade do Cabo, África do Sul, observam um entendimento das casas como resistentes às desestabilizações que as remoções promovem, e que não são subsumidas às fronteiras materiais: “Essas formações reúnem pessoas da família e pessoas que não são da família em uma série de relacionalidades que se espriam para além das fronteiras físicas de uma casa”⁸² (Oldfield e Boulton, 2007: 2, tradução minha). Essa compreensão permite entender a casa negra como simultaneamente territorializada e desterritorializada, a partir de duas condições: a da racialização e a da relacionalidade. Essa proposição permite compreender a casa negra como feita em relação e em combate. Entendendo as casas como ocupações que resistem à desestabilização que as remoções promovem, não fica difícil reconhecer como, com a demolição das casinhas-cortiços e a

⁸² No original: “These formations draw together family and non-family in a range of relationships that span beyond the physical boundaries of a house.”

aparição dos arcos do Jânio, os cortiços permaneceram, indo para trás dos arcos, na Rua Jandaia. Assim como os cortiços permaneceram e ao mesmo tempo mudaram de lugar, também os prédios ocupados que Nelson me aponta permanecem virtualmente ocupados, embora as ocupações vão mudando de lugar. E não são apenas os prédios que já foram ocupados que são virtualmente ocupados: ser ocupação é uma possibilidade inerente a todo prédio do centro de São Paulo. Todos os prédios são virtualmente ocupações. É a São Paulo cidade negra.

Caminhávamos, Nelson e eu, pela região do centro velho, por sobre o já canalizado-embranquecido Rio Anhangabaú. Caminhávamos como que no seu contra-fluxo. Eu acompanhava aquele corpo negro retinto. Nossos corpos, caminhando lado a lado, acusavam a qualquer um que cruzasse nosso caminho a inexistência da ausência de cor: éramos um corpo branco e um corpo negro. Dois corpos com cores. Pensando em retrospecto, é inevitável, hoje, não pensar que o corpo de Nelson, invisibilizado, orientalizado e tornado escrutinizável e estabilizado epistemologica e ontologicamente era quem guiava meu corpo por sobre o também invisibilizado rio. Invisibilizado porque não a céu aberto. Invisibilizado porque, como nas casas de alvenaria ou nos condomínios fechados, canalizado. A diferença entre o Anhangabaú e o córrego do quintal de Seu Severino, onde Nelson me levou para um churrasco, como contei na Introdução, é a domesticação, a contenção, a canalização: ambos são esgotos; um a céu aberto e o outro, não.

O que significa ser comparsa num *tour* futurístico-heterotópico na cidade, nessa cidade, nesse caminho por sobre esse rio? Significa não operar com uma concepção de espaço linear, chata, com perímetros oficiais e limites estatais. Significa partilhar de uma concepção de espaço onde coadunem-se tempos e histórias. Significa, portanto, não partilhar de uma política moderna que se calca na dicotomia cortiço-vila operária, como discutido no capítulo anterior. É esse convite que Nelson me faz, e é esse convite que ele reivindica anos depois, ao voltarmos de uma aula na Escola Margarida, então tarde da noite, passando por baixo do Viaduto que, horas antes, atravessáramos para ir até o SASP, onde a escola acontecia. Ele novamente me narra um episódio de reintegração de posse e, diante do meu lamento sobre o ocorrido, me diz: “a gente precisa ser contra todo esse sistema que está aí!”.

“Ser contra todo esse sistema que está aí”: a convocatória de Nelson é feita à maneira como propõe o livro-convocatória sobre a política da luta como ficção científica *Octavia's Brood: Science Fiction Stories from Social Justice Movements*, organizado por Walidah

Imarisha e adrienne maree brown (2015). A premissa da obra, de inspiração em Octavia Butler, Ursula Le Guin, W. E. B. Du Bois, Marge Piercy, Nalo Hopkinson é a de que todo movimento social coletivo é uma ficção científica: é ela que nos permite imaginar possibilidades para além do que existe, ou melhor, o que existe para além da distopia presentista. E, portanto, é preciso lutar contra “todo esse sistema que está aí”. Não basta lutar unidirecionalmente, ou contra um elemento do sistema que está aí; é preciso lutar a luta englobante. Para chegar a essa formulação, a autora menciona bell hooks, que diz a mesma coisa que Nelson da Cruz e Souza, e Audre Lorde. Nas palavras da autora:

Toda articulação política é ficção científica. Quando falamos sobre um mundo sem prisões; um mundo sem violência policial; um mundo onde todo mundo tem comida, roupas, abrigo, educação de qualidade; um mundo livre da supremacia branca, patriarcado, capitalismo, heterossexismo; estamos falando sobre um mundo que não existe atualmente. E sonhá-lo coletivamente significa que podemos começar a trabalhar para fazê-lo existir.

(...)

Sabemos que não lutamos contra um sistema de opressão unidirecional – nós estamos lutando contra um sistema branco supremacista hétero-patriarcal e capitalista (bell hooks está certa) – então nossa resposta deve ser abrangente e englobante de tudo. Como Audre Lorde disse, “não há luta unidirecional porque não vivemos vidas unidirecionais”. Devemos reimaginar tudo desde o início. (Imarisha, 2015: 3; 7)

Diametralmente oposta à parceria futurística-heterotópica à qual sou convocada por Nelson está o presente miserável-distópico ao qual sou apresentada em outra ocasião. Desta vez não estou com Nelson, mas, sim, com Tieta, Nazaré e seu Loureira, sentadas em cadeiras brancas de plástico conversando em frente ao comércio de Tieta, na entrada da Favela Levanta Saia, no Jardim Aeroporto, região da Água Espraiada, zona Sul de São Paulo, também próxima à Favela do Canão, onde nasceu Sabotage, mencionado na abertura do capítulo. De ambos os lados do comércio de Tieta há casas, que tem mais casas geminadas até o final da rua. Alguém chega com um panfleto, puxa uma cadeira e se junta a nós. O panfleto circula de mão em mão. Trata-se de uma propaganda de um empreendimento habitacional, o Viaza 400. Observamos que ali, onde estamos, na Rua Ipiranga, 286, não há mais casas, nem comércio, nem cadeiras de plástico: “Pela planta do prédio, aqui já era jardim”, observa seu Loureira, matogrossense que mora na região há trinta anos e que acompanha nossa conversa.

Recentemente, em maio de 2018, durante a escrita desta tese, uma tragédia chamou a atenção dos meios de comunicação no Brasil e no mundo para o problema habitacional em São Paulo: um prédio ocupado por movimentos de luta por moradia pegou fogo e desabou no Largo do Paissandu, centro da capital paulista. O prédio ficava entre a Igreja do Rosário dos Homens Pretos – reconstruída que fora, já que sua primeira edificação fora destruída no final do século XIX na toada das políticas de banimento racial – e o escritório da Secretaria de Habitação. O desabamento da torre de vidro, também chamada de edifício Wilton Paes Leme, foi lamentado por toda sorte de arquitetos urbanistas paulistas, símbolo que era de um projeto modernista. Muitas pessoas que moravam no prédio foram vítimas fatais do desabamento, incluindo crianças. Numa propaganda de um empreendimento habitacional chamado ADG-83, que circulou depois da tragédia, mas que fora feita antes, o prédio já não existia, como lê-se na seguinte matéria de jornal:

Um anúncio do empreendimento residencial ADG-83, condomínio com apartamentos de 34 a 54 metros quadrados lançado recentemente na Rua Antônio de Godói, traz uma "premonição" sobre a tragédia com o prédio ocupado na mesma rua, que pegou fogo e desabou no último dia 1º [de maio]. O prédio fica na esquina com a Rua Santa Ifigênia, no mesmo quarteirão em que ficava a ocupação do antigo edifício da Polícia Federal, em esquina oposta. O folheto de propaganda eliminou digitalmente o prédio, "limpando" a vista da região onde fica o ADG-83, anunciado como o "metro quadrado mais vantajoso do centro", com o custo em torno de R\$ 5.500 por metro quadrado. (Rede Brasil Atual, 2018)

Essas ausências, tanto no panfleto do Viaza 400 como no do ADG-83, são apagamentos e obliterações de existências. Mas não são apenas isso. Não se trata, tampouco, de disputa de narrativas. São expressões da realidade branca paulistanocentrada, na qual a torre de vidro não existe, não existe o comércio de Tieta, as cadeiras de plástico e as casas geminadas. Em comparação a essa realidade, em comparação a esse mundo é que o tour futurista-transtópico pelo qual Nelson me conduz se torna ainda mais forte: são mundos em disputa, ontologias em combate: a ontologia dos empreendimentos habitacionais *versus* a ontologia dos corpos-casas negras. Uma só se faz na relação em combate com a outra.

Por isso, experimento chamar a noção de espaço que Nelson me apresenta de afrofuturista, tomando emprestado o termo consolidado no mundo das artes⁸³, respaldada, no

⁸³ O termo afrofuturismo é cunhado por Mark Dery (1994), para caracterizar criações artísticas que exploram futuros possíveis para pessoas negras por meio da ficção especulativa, isto é, que abordem temáticas e

entanto, pela já supracitada publicação de Walida Imarisha (2015) e sua reivindicação de que é via ficção científica que se pode imaginar o mundo para além da miséria do presentismo. Seu argumento remonta ao reconhecimento da imaginação das

gentes Pretas escravizadas, a quem foi dito que seria ‘irrealista’ imaginar um dia em que elas não seriam chamadas propriedade. Essas pessoas Pretas recusaram a confinar seus sonhos ao realismo, e em vez disso elas nos sonharam. Assim elas curvaram a realidade, reformularam o mundo, para criar-nos (Imarisha, 2015: 8).

Fabio Kabral (2018) apresenta algumas acepções acerca do afrofuturismo:

Afrofuturismo é esse movimento de recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro através da nossa própria ótica. (...) [Afrofuturismo é] a mescla entre mitologias e tradições africanas com narrativas de fantasia e ficção científica, com o necessário protagonismo de personagens e autores negras e negros.

[O afrofuturismo trata de] contar novas histórias, novas possibilidades de futuro para além do ‘eurofuturismo’ que é imposto como padrão.

(...)

Afrofuturismo é lembrar do que esquecemos.

(...)

Kênia Freitas diz que ‘é um movimento que abrange diversas narrativas de ficção especulativa – aquela que se propõe a especular sobre o futuro ou o passado – sempre da perspectiva negra, tanto africana quanto diaspórica’. (Kabral, 2018: s/n)

Por fim, Kabral (2018: s/n) conclui: “[P]recisamos de meios para ir além da distopia na qual estamos imersos”. O autor ressoa a formulação de Samuel Delany (1984) de que o afrofuturismo é a necessidade de imagens do amanhã, a partir do diagnóstico de que as pessoas negras foram sistematicamente privadas de imagens de seus passados. Nas palavras de Delany, agora citado por Dery (1994):

A razão histórica de termos sido tão empobrecidos em termos de imagens do futuro é porque, até muito recentemente, quaisquer imagens do nosso passado eram proibidas a nós, enquanto

preocupações afro-americanas no contexto do avanço das tecnologias computacionais e da cibercultura, no final dos anos 1980 e 1990.

povo. Não faço idéia de onde, na África, meus ancestrais negros vieram porque, quando chegaram ao mercado de escravos de Nova Orleans, registros como esses foram sistematicamente destruídos. Se eles falassem suas línguas de origem, eram espancados ou mortos. (...) Quando dizemos que, de fato, esse país [os Estados Unidos] foi fundado na escravidão, devemos lembrar que queremos dizer, especificamente, que ele foi fundado na destruição sistemática, consciente e massiva das reminiscências culturais africanas. (Delany apud Dery, 1994: 190-191, tradução minha⁸⁴).

Uma das principais referências no pensamento afrofuturista é Cheikh Anta Diop (1954; 1967; 1977), que em seus escritos buscou argumentar como o Egito foi uma civilização negro-africana, disputando a história a partir da crítica ao paradigma da história europeia. Otávio Velho (2013) aproxima a crítica de Diop às de Jack Goody (2008), que fala em roubo da história, e à convocação de Dipesh Chakrabarty ([2000] 2008) para provincializar a Europa. Mas o afrofuturismo de Nelson parece divergir do chamado de Chakrabarty. Nelson não nos faz o apelo a uma história alternativa, como o faz Chakrabarty (e aqui estou endossando a leitura de Ashis Nandy (2012) e Velho (2013) acerca de Chakrabarty), mas sim faz uma alternativa à história. Me convoca a um tempo e um espaço alternativos ao tempo e espaço histórico modernos. A crítica da história de Nelson, por não ser moderna, não é história; é outra coisa. De maneira semelhante à crítica feita por Nandy (2012: 90): “Todas as críticas da história de dentro da visão de mundo moderna também têm sido, em última instância, históricas”. A crítica de Nelson não é histórica, nem a-histórica: é transtópica, afrofuturista, recusa o esquadrinhamento do tempo histórico.

Kênia Freitas e José Messias (2018) recuperam duas autoras referências na retomada e na redefinição do afrofuturismo sob a perspectiva da artista negra, africana ou da diáspora: Ytasha Womack (2015) e Lisa Yaszek (2013), que enfatizam a dimensão da ficção especulativa do afrofuturismo na criação de um futuro, em histórias de ficção científica, onde pessoas negras estejam vivas e que sejam inspiradores para outras vozes do amanhã. Freitas e Messias (2018) ressaltam a “relação contínua dos regimes temporais [como] uma constante nas definições do afrofuturismo, assim como uma perspectiva de construção de um futuro

⁸⁴ No original: “The historical reason that we’ve been so impoverished in terms of future images is because, until fairly recently, as a people we were systematically forbidden any images of our past. I have no idea where, in Africa, my black ancestors came from because, when they reached the slave markets of New Orleans, records of such things were systematically destroyed. If they spoke their own languages, they were beaten or killed. (...) When, indeed, we say that this country was founded on slavery, we must remember that we mean, specifically, that it was founded on the systematic, conscientious, and massive destruction of African cultural remnants.”

negro utópico (ou ao menos, positivo)” (Freitas e Messias, 2018: 408). Antonio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, quilombola, ativista e militante em movimentos de luta pela terra, também se pergunta: “onde começam e terminam o passado e o presente e onde começa o futuro?” (Santos, 2015: 19).

É assim que a observação de seu Loureira, “aqui já era jardim”, nos fornece a dobra histórico-temporal (ou a dobra no espaço-tempo) onde coabitam a escravidão e o afrofuturismo; a distopia e a criação. Freitas e Messias (2018) também afirmam, sobre as obras artísticas afrofuturistas:

[A]cessar o universo narrativo das obras afrofuturistas é lidar concomitantemente com a sua dupla natureza: a da criação artística que une a discussão racial ao universo do sci-fi e a da própria experiência da população negra como uma ficção absurda do cotidiano: uma distopia do presente (Freitas e Messias, 2018: 411).

Mbembe (2017) também afirma um duplo semelhante de criação e morte, que ele atribui ao dualismo da negritude:

(...) há, também, um dualismo manifesto na negritude. Em uma reversão espetacular, ela se torna o símbolo de um desejo consciente de vida, uma força que brota, vigorosa e plástica, plenamente comprometida com o ato de criação e capaz de viver em meio a diferentes temporalidades e várias histórias coetaneamente. (Mbembe, 2017: 6-7, tradução minha⁸⁵)

“Aqui já era jardim” nos convoca tanto a um presente atemporal e distópico no qual apenas a alguns corpos é outorgada a humanidade quanto à refutação dessa distopia, ao situá-la no esquadramento do projeto desenhado naquele panfleto. As dobras no espaço-tempo da escravidão e do afrofuturismo engendram ontologias (a do conjunto habitacional, a da casa negra, a do corpo negro, a do cortiço...) e epistemologias. São tanto ações como representações: sob a perspectiva dos projetos, aquelas pessoas nunca estiveram ali, seus corpos não existem e nunca existiram; sob a perspectiva de Seu Loureira, eles sempre estiveram e nunca saíram dali e sempre sofreram investidas para não estarem. É fundamental reter que o que chamo da perspectiva afrofuturista não nega o passado da violência colonial;

⁸⁵ No original: “(...) there is also a manifest dualism to Blackness. In a spectacular reversal, it becomes the symbol of a conscious desire for life, a force springing forth, buoyant and plastic, fully engaged in the act of creation and capable of living in the midst of several times and several histories at once”.

nem tampouco parte dele para propor um futuro utópico onde essa violência não seja mais replicada ou atualizada. A perspectiva afrofuturista engendra o reconhecimento da colonialidade enquanto distopia do presente, isto é, da violência colonial do passado como existente para além do tempo cronológico, e se engaja na produção de um passado, presente e futuro que reconheça esses elementos históricos mas que, no entanto, se recuse a reduzir a história a tais elementos. A perspectiva afrofuturista opera, assim, na coetaneidade dos tempos da distopia e da utopia; da colonialidade e do quilombismo.

O que aqui chamo de coetaneidade de tempos no afrofuturismo pode ser orientada pelos dois princípios observados em Antônio Bispo dos Santos (2015): o da confluência e o da transfluência. Nas palavras do autor:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta (Santos, 2015: 89).

Após anunciar essas leis, Nêgo Bispo registra um diálogo entre um Yanomami e um repórter:

- Você acredita que o mundo vai acabar?
- Acredito que tudo que começou um dia se acaba, inclusive o mundo. Porém, o mundo não vai acabar nem quando, nem do jeito que você está me perguntando.
- Como e quando então o mundo vai se acabar?
- O mundo vai se acabando aos poucos, por espécie, então o mundo acaba sempre. E quem vai acabar com as espécies são os brancos, vão acabar inclusive com os Yanomami, até ficarem só eles, os brancos. E aí então eles vão se autodestruir. O mundo até pode continuar, mas acabou-se para as espécies do tempo dos brancos. (Santos, 2015: 90)

Assim, para o argumento desta tese, usurpando os termos supracitados de Santos (2015), o afrofuturismo seria a perspectiva confluyente – de pessoas negras, africanas ou da

diáspora – que reconhece a transfluência como operadora na organização das cidades sob a herança colonial, isto é, a herança de um mundo que acaba sempre⁸⁶.

iii. coetaneidade dos tempos

Sob a perspectiva afrofuturista, também há a coetaneidade dos tempos de situações de moradia, coetaneidade de casas e de modos de morar; coetaneidade da presença da casa negra e da narrativa linear da casa. Boas expressões da coetaneidade dos tempos de situações de moradia e criações de narrativas lineares para produção de inteligibilidade podem ser encontradas na história de Maria do Planalto, Dona Glória, Seu Abel e o Movimento Terra de Nossa Gente. Sob a perspectiva da razão prática (cf. Sahlins, 2001; 2003), na fabulação de linearidade de Maria do Planalto, a permanência das ocupações se justificaria pela existência das famílias que não são atendidas. Mas, conforme Maria vai contando que as famílias pertencentes ao Movimento Terra de Nossa Gente vão sendo atendidas em diferentes momentos, o momento da ocupação nunca é abandonado. Assim, as ocupações vão acontecendo num tempo espiralado, conforme escreveu Loera (2006). Essa narrativa que expressa o tempo espiralado das ocupações brinca⁸⁷ com o tempo estatal-linear, ao mesmo tempo em que também ratifica a proposição de que o tempo estatal não é puramente linear, ou, melhor dizendo, reconhecendo que a não-linearidade está também presente no tempo estatal: a ocupação acontece e os lotes vão sendo divididos por barbantes.

Numa ocupação, fazer casa começa com fazer espaço, como bem observa Paula Bologna (2018), em sua dissertação fruto também de um trabalho de campo na ocupação Mauá:

Uma ocupação é reivindicada como uma moradia, como uma casa para quem a ocupa. Contudo, no cotidiano, o usual era que minhas interlocutoras e interlocutores declinassem do termo casa e reivindicassem os seus locais de habitação enquanto um “espaço”. Quando alguém ia embora de uma ocupação, dizia-se que tal pessoa estava “deixando o espaço”. Quando um morador infringia gravemente as regras de convivência – como trazer pessoas para morar na ocupação sem aviso e negociação prévia com coordenadores, ou brigas

⁸⁶ “Ser contra todo esse sistema que está aí” também pode ser entendido sob a chave do fim do mundo: é preciso que esse mundo termine. Há uma versão do afrofuturismo que alguns autores têm chamado de afropessimismo. Fugiria ao escopo desta tese uma revisão sobre o debate, bastante prolífico entre acadêmicos do continente africano, sobre o afropessimismo. Deixo a indicação para pesquisas futuras.

⁸⁷ À maneira como Couto (2016) propõe a política como brincadeira. Voltarei a isso no capítulo seguinte.

domésticas que envolvam violência, abuso do uso de álcool ou de drogas, entre outras coisas – este era convidado a “retirar-se do espaço”. Se alguém chegasse à ocupação em busca de um local para morar, dizia-se que “tal pessoa veio aqui pedir um espaço”. Em raras ocasiões ouve-se a referência a estes “espaços” com o termo casa, exceto em situações de trato com um público externo, tal como a imprensa ou outros meios de comunicação, em situações de conflito envolvendo algum órgão do poder público ou o proprietário do imóvel, ou ainda através de expressões corriqueiras, como convites para tomar um café “lá em casa”. (Bologna, 2018: 84)

A coetaneidade dos tempos (cf. Fabian, 2002) das casas é convergente com a pluralidade de *coisas que as lideranças fazem* – ou, dito de outro modo, a pluralidade que é fazer casa, fazer moradia, ou, de acordo com Bologna (2018), *fazer espaço*. Ao perceber como as pessoas que moram na ocupação Mauá referem-se a todo o tempo à sua casa na ocupação não como casa, mas como *espaço*, Bologna (2018: 90) entende que o espaço é o local habitado, num sentido bastante próximo ao habitar proposto por Tim Ingold (2011), como a ação de quem habita na produção do seu mundo e, ao mesmo, é produzido por esse mundo. Vejamos os dois excertos a seguir, registros de meu caderno de campo:

Avenida Paulista, 15 de abril de 2015. Caminho rumo à ocupação do prédio da Caixa Econômica Federal (CEF), organizada por movimentos de luta por moradia reivindicando celeridade nos processos do Minha Casa, Minha Vida. Algumas quadras antes de chegar à ocupação, cruzo com Nelson, caminhando no sentido oposto. Pergunto onde ele vai. “Buscar um fogão.” “Fogão?”, questiono. “É, vai deixar o povo sem comer?” Sigo meu caminho até a ocupação, onde muitas pessoas se reúnem sob lonas, naquela noite fria na capital paulista. O fogão que Nelson traz é recebido sob uma salva de palmas, e logo há chá, café e sopa para quem se aproximar. (Caderno de campo, 2015)

Ocupação Mauá, agosto de 2016. Reunião do terceiro andar. Uma inflamada discussão entre uma mulher que reclamava que a escala de limpeza do banheiro coletivo não estava sendo cumprida por alguns moradores, acarretando sobrecarga de trabalho aos que se dispunham a cumpri-la. A discussão terminou com uma retificação da escala e do engajamento de todos os moradores do andar em cumpri-la. (Caderno de campo, 2016)

Nelson coordena ocupação – o que implica, por vezes, em confrontar a polícia, levar bomba de gás, ser preso⁸⁸ –; procura mediações para briga entre vizinhos por conta do não-cumprimento da escala de limpeza do banheiro; carrega um fogão pela Avenida Paulista; visualiza a cidade afrofuturista transtópica enquanto caminha até a Câmara dos Vereadores para uma audiência pública. Chamei tudo isso (Paterniani, 2013, 2016b) de política, composta por três dimensões: resistência, reivindicação e prefiguração. Agora, atento à coetaneidade das casas, do fazer casa, do *fazer espaço*.

Fazer casa, *fazer espaço*, é delimitar os lotes com barbantes, como faziam os moradores da Plínio de Arruda Sampaio; construir os barracos de lona, como fizeram os ocupantes da CEF, e trazer o fogão, como fez Nelson no mesmo dia; construir uma laje e um segundo andar sobre as casas de bloco, como fez Jackson em um final-de-semana na Douglas Rodrigues, com tempo, ainda, dum churrasco no final do domingo para comemorar o feito.

O par ocupação-barbante também é uma expressão de coetaneidade dos tempos e das casas (a casa branca-barbante e a casa negra-ocupação). Expressão de que as casas coexistem e se contém; e os modos de conhecer a cidade, também: a caminhada afrofuturista que fiz com Nelson aconteceu enquanto íamos a uma reunião na Câmara de Vereadores. Os tempos se entremeiam, como a dobra escravidão-afrofuturismo na supracitada fala de Seu Loureira acerca do empreendimento Viaza 400.

O tempo estatal é por excelência o tempo linear – segundo o qual a fabulação da linearidade na construção das casas se dá. O tempo estatal pode se travestir, no entanto, de tempo não-linear. No entanto – e este é um ponto fundamental – a natureza da não-linearidade presente no tempo da espiral das ocupações difere da natureza da não-linearidade que o tempo estatal pode evocar, ou da qual pode se travestir. Como simulacro de permanência, a não-linearidade que o tempo estatal evoca é do tempo estático, da não-mudança, da reificação, da ausência de história. É a não-linearidade que visa justamente estabilizar a casa negra, expurgá-la de história, torná-la hermética. Essa não-linearidade que aqui estou chamando de estatal é demonstrada exemplarmente na fala do prefeito na etnografia de Antonádia Borges (2013: 109) sobre os lugares-eventos da política no Recanto das Emas, Distrito Federal. Durante um encenamento público de política, após uma inauguração, o prefeito afirma: “Voltarei sempre para inaugurar o asfalto”, entendendo que o asfalto sempre precisará ser

⁸⁸ Como já contei em Paterniani (2013).

inaugurado, portanto, pois naquele lugar o enquadramento daquelas vidas pela precariedade é perene.

A diferença entre os tempos afrofuturista e estatal-distópico se materializa na diferença entre o jardim previsto no projeto do Viaza 400, que circulou de mão em mão na conversa no bar na rua Ipiranga, e os jardins que saltam aos olhos e se espraiam quando se caminha pelas favelas, casas, assentamentos precários, comunidades e becos da região da Água Espraiada. Nestes, orquídeas, gerânios, azaléias, bromélias e muitas flores se misturam com ervas, espadas de são jorge e de iansã, comigo-ninguém-pode, arruda e muito abre-caminho. Durante meu trabalho no Observatório de Remoções, não raro após visitar algumas casas em favelas da Água Espraiada, voltava para casa com mudas ou maços de temperos. Certa vez, dona Cecília me ofereceu uma muda de abre-caminho que, a meus olhos, brotava de um imperceptível vão do concreto. Ela, de fala baixa, pele do rosto muito enrugada e o andar comprometido pela idade, a retirou do chão sem fazer força alguma, o que me causou espanto. Quando dona Cecília a levantou e a ofereceu a mim foi então que entendi que ela não nascera ali; estava apenas apoiada, desenraizada.

Já o jardim previsto no empreendimento Viaza 400 é um jardim planejado, com um amplo gramado. Jonathan Cane (2016), ao escrever sobre obras artísticas que investigam gramados na África do Sul, sintetiza que são notáveis a coerência discursiva e a persistência do gramado por sobre o tempo e espaço. O gramado, assim, seria uma concretização de dois elementos fundamentais na noção de espaço à qual ele se alia: a pasteurização e a perenidade que busca esvaziar-se de história – precisamente a definição da estabilização da casa negra. Não obstante, a persistência implacável do gramado traz consigo outra característica fundamental: a obliteração do trabalho intermitente do jardineiro, cujo principal atestado é, justamente, não deixar que no jardim se percebam as mudanças.

Nesses casos, o trabalho do jardineiro só se nota quando ausente, que é quando se pode notar a grama crescendo de maneira pouco uniforme. Muito diferente da marca dos jardins da Espraiada, onde a presença do dono é inseparável da existência de seu jardim e as histórias de cada planta ganham destaque. As histórias e as plantas são tão enraizadas nesses jardins que não foi casual meu espanto quando dona Cecília me ofereceu a muda de abre-caminho.

O planejamento urbano, sob a lógica do projeto modernizador do Estado, funciona como o jardineiro: o que se vê é rua limpa, ou o asfalto, ou mesmo a terra; não se vê o rio

soterrado, os peixes mortos, nem mesmo os pedaços dos dedos que Marcelo perdeu empinando pipa. Na cidade de São Paulo o jardineiro foi implacável: tornou a cidade branca. Na praça da Liberdade, se vê a tradição japonesa; não se vê a história da força e do pelourinho; tampouco se sabe que o nome Liberdade originalmente veio de um escravo que teria desafiado a seu destino ao não morrer quando enforcado, levando pessoas a aclamarem-no com gritos por liberdade. A política habitacional não faz caber Dona Glória, que vive igual cigana. Para a cidade-gramado, importa que sem-teto estejam ocupando um prédio nos Jardins: “é muita ousadia do pobre”, lembra Maria do Planalto. As 27 histórias das 27 pessoas que ocuparam aquele prédio não importam; tornam-se pasteurizadas na coletividade homogênea, na narrativa da política habitacional, segundo a qual eles podem ou não receber atendimento a partir de algumas propriedades.

O Terra de Nossa Gente incorpora a narrativa oficial enquanto constrói uma coletividade não-homogênea, como já discuti (Paterniani, 2013) sobre a ocupação Mauá⁸⁹. Sob a lógica do gramado, qualquer coisa distoante fica facilmente enquadrada como a flor que nasce do asfalto, na beleza da resistência; na exceção, no território negro, na resistência. O que surpreende é justamente a planta ancorada, como alguém à espreita prestes a uma revelação, que pode ser o reposicionamento de uma existência – como a planta revelada ancorada – ou a reivindicação de uma monstruosidade – como faz Kelly, ao negar trabalhar registrada por precisar cuidar de seus filhos, como relatado no capítulo 1. O item seguinte desenvolve essa ideia de reposicionar as existências, a partir de contribuições de estudos do parentesco sobre a instabilidade das relações de parentesco. O item seguinte a ele desenvolve a ideia da revelação de monstruosidades por meio de uma outra noção de corpo, vinculada à noção de espaço afrofuturista.

iv. relacionalidades: amizade na ameaça e outra história

O conceito de ontologia combativa (Mafeje, 2008b), como apresentado já desde o início desta tese, propõe um ser-no-mundo não acabado, a partir de uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas, opondo-se, assim, a uma ideia de ontologia (ou de ser-no-mundo) estabilizada. A combatividade é o caráter fundamental que

⁸⁹ Voltarei ao tema dos enquadramentos para se relacionar com a lógica estatal no capítulo seguinte.

diferencia a ontologização proposta por Archie Mafeje (2008b) da ontologia estabilizante performada pelos agentes coloniais, contra os quais o autor se levanta.

É esse conceito que permite precisamente coadunar a relacionalidade com a racialidade – fazer-se pessoa em relação de combate que é imprescindível para o fazer-se pessoa, e que só pode ocorrer na relação, ou via relacionalidade. Beatriz Nascimento (1989 apud Ratts, 2006) já afirmava isso, na citação já registrada no capítulo 2 desta tese, mas que reproduzo novamente:

[A] utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, **no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa** que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida **desde o momento em que faz parte dessa sociedade** (Nascimento, 1989 apud Ratts, 2006: 53, grifos meus)

A partir desse trecho, podemos entender que o quilombo se erige como casa negra a partir de uma relação de combate com o quilombo-escrutinado-alvo dos capitães do mato, e que esse quilombo em combate reivindica “fazer parte da sociedade”.

Outra inspiração para pensar a relação entre produção de relacionalidade e racialidade são os estudos de parentesco, ao se atentarem à instabilidade da criação de vínculos, alianças e relacionalidades – parentes afins e consanguíneos são constantemente construídos, são processos, nunca são um dado. Consanguinidade e afinidade não são pares de oposição, como pode ser lido em Viveiros de Castro (2002) e suas assunções sobre 'afinizar um consanguíneo' ou 'consanguinizar um afim':

Na Amazônia, um consanguíneo próximo ou real (o que não quer dizer ‘biológico’, e menos ainda ‘etnobiológico’) é talvez mais consanguíneo que um consanguíneo distante ou classificatório - mas um afim classificatório é certamente mais afim que um afim real. Isso sugere que a consanguinidade e a afinidade amazônicas não são categorias taxonomicamente descontínuas, mas zonas de intensidade de um mesmo campo escalar. (Viveiros de Castro, 2002: 421, grifos do original suprimidos).

Filadelfo (2015), em sua pesquisa sobre modos de construir família em movimentos de luta por moradia, atenta para como as participações nos mutirões produzem relacionalidades, no sentido proposto por Janet Carsten (2000). A ideia de relacionalidade, para Carsten (2000), permitia sair da dicotomia biológico *versus* social nos estudos de parentesco. Assim que as famílias dos mutirões onde Filadelfo fez sua etnografia eram compostas e recompostas; casamentos e filiações eram arranjados e rearranjados de modo e não caber nos esquemas clássicos de parentesco; como também não cabiam as relações entre família e casa. Mas, mais do que transpor a dicotomia clássica dos estudos de parentesco, a ideia de relacionalidade permitia não constranger as pessoas às limitações de regimes de urgência, e reconhecer seu material imaginativo, suas capacidades de sonhar, criar futuro. Como diz a autora em entrevista:

[P]ara a maioria das pessoas – contemporâneas, modernas, “tradicionais”, rurais, urbanas –, parentesco é realmente onde se produz boa parte do seu material imaginativo. Enfim, é também onde elas vivem suas vidas, mas é onde elas pensam sobre o futuro, o passado, onde elas especulam sobre o que poderia ser se tudo fosse maravilhoso, mas também o que é terrível em suas vidas. Porque as famílias na maioria dos lugares também são fonte de dor, dificuldade e sofrimento. Então eu acho que é o trabalho imaginativo a partir do qual algumas pessoas escrevem romances, pintam quadros e compõem sinfonias. Mas, de forma ordinária, todos os dias as pessoas utilizam muito do seu trabalho imaginativo através do parentesco ou relacionalidade. Em outras palavras, eles pensam sobre os relacionamentos que têm (Carsten, 2014: s/n).

O conceito de relacionalidade tal como proposto por Carsten (2000) foi criticado especialmente por Ladislav Holy (1996), por não ter seus limites explicitados: tudo podia ser parentesco, tudo podia ser relacionalidade. Para escapar dessa armadilha é que proponho a racialidade como o limite da relacionalidade. Racializar a relacionalidade é um modo de “cortar a rede” (Strathern, 1996), isto é, funciona como constructo metodológico para situar historicamente a casa negra e o corpo negro, isto é, a ontologização em combate. É uma operação teórico-epistemológica similar à que realizam Alexander Weheliye (2014) ou Achille Mbembe (2015) ao racializar, cada um à sua maneira, a ideia de vida nua de Agamben (2010) e Foucault (1993). É também o que possibilita não reduzir o corpo a bios ou zoé e, ao mesmo tempo, negociar sua aparição como tal, do mesmo modo como o afrofuturismo opera pela

perspectiva da confluência e reconhece a transfluência, para usar os termos de Nêgo Bispo (Santos, 2015) ou negocia sua operação como transfluente.

A propriedade funda uma história que remonta à Lei de Terras; o parentesco, no sentido de criação de relacionais, coadunado com a racialidade, no sentido da casa negra, funda outra. Essa outra história não remete, no entanto, a história fundacional do parentesco como sangue; a outra história que o parentesco enquanto relacionais coadunado com a racialidade funda é uma história diferente da história-propriedade fundada pela Lei de Terras que, não obstante, a contém. Racializar a relacionais, portanto, é operar na coetaneidade dos tempos da distopia e da utopia, ou na dobra da escravidão-afrofuturismo. É a história afrofuturista que a) não reduz o corpo a sua dimensão bios-zoé, mas não obstante negocia sua aparição como tal; b) não reduz a existência a dinâmicas de urgência ou a estratégias de lidar com a morte, não obstante negocia essas dimensões; e c) reconhece o Estado como produtor da necropolítica; disputa sua relacionais, portanto, modos também de produzir Estado; e entende que fazer *kin*, isto é, produzir relacionais, é resistir à diáspora.

Em conversa com os estudantes da Unesp que foram comigo visitar a ocupação Mauá⁹⁰, Nelson insistiu na importância de se tornar amigo dos vizinhos:

Vocês já tiveram problemas com seus vizinhos? Sei que todo mundo aqui já teve algum problema com vizinho. Agora vocês imaginem só 237 famílias morando junto, o quanto de problema que não pode dar. E aí na formação a gente conversa com as pessoas também sobre nosso regulamento, sobre as coisas que são inaceitáveis aqui dentro: violência é inaceitável, arma é inaceitável, bater em mulher, bater em criança, o camarada precisa saber que isso é inaceitável. Mas é também mais do que isso. Eu preciso conhecer meu vizinho. Saber que ele passou por coisas parecidas com as que eu passei. E por coisas diferentes também, né, gente, que a história de cada um é a história de cada um. Eu não posso ficar inimigo do meu vizinho. Eu preciso ser amigo do meu vizinho. (Nelson, caderno de campo, junho de 2018)

⁹⁰ No primeiro semestre de 2018, como atividade de encerramento das disciplinas de Antropologia e de Cultura, Meio Ambiente e Desenvolvimento, que ministrei para os cursos de graduação em Geografia e Engenharia Ambiental na Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Rio Claro, fomos visitar a ocupação Mauá e conversar com Nelson. Nelson nos recebeu e, muito generosamente, fez uma fala inicial para cada uma das turmas para, na sequência, responder as dúvidas e questões colocadas pelas estudantes. As narrativas que seguem que remontam a esses momentos são elaborações minhas a partir de suas falas nesses três encontros, que sucederam no intervalo de uma semana.

Nelson conta a quem quiser ouvir que gosta muito de receber estudantes na Mauá, sua casa, e também de ir até a Universidade, “a casa de vocês”, conversar. Rememorou um episódio em outro campus da Unesp, que ele havia recém-visitado:

Ah, e vocês sabem que eu não me controlo e quando começo a falar fico mesmo inflamado. Então fui falando, falando, falando pra aquele povo, que se a gente fosse esperar a revolução vir da Universidade a gente tava era perdido, que a Universidade que ensina é a Universidade da vida, a Universidade da luta é aqui fora, e falei tanto que no final já tava todo mundo em pé querendo sair pra fazer a revolução [ele ri]. (Nelson, caderno de campo, 16/06/2018).

Algumas visitas não são tão agradáveis como estar entre estudantes universitários sedentos pela revolução. Quando uma reintegração de posse vai acontecer, o Batalhão da Polícia Militar marca uma reunião com as lideranças: “A PM vem chamar para ir na reunião com Batalhão. Você vai na casa dos caras.”, contou Nelson. Nessas reuniões, a polícia chama as lideranças pelo nome. Também já ouvi, diversas vezes, em diversos atos de rua que acompanhei, policiais e lideranças dos movimentos se cumprimentando, chamando pelo nome ou apelido, negociando trajeto.

Algumas vezes, o Estado em sua forma de branquidade e necropolítica visita a casa de maneira mais explícita. E os movimentos, os moradores da Mauá, buscam escapar da ameaça. Só no mês de maio de 2018, Nelson também contou a mim e às estudantes da Unesp, a ROTA já entrara na ocupação Mauá três vezes, policiais de arma em punho. Nelson contou que perguntou o porquê:

“Perguntei o que queria, o que ele procurava, que ele tinha invadido a minha casa, ele disse: ‘Aqui é Rota, aqui eu entro a hora que eu quiser’. Mas não deixamos barato. Fomos na Ouvidoria da Polícia, fomos na ALESP, marcamos audiência pública. Vão abrir procedimento junto à Defensoria. Estamos trabalhando para que expliquem por que vieram aqui três vezes em um mês.” (Nelson, caderno de campo, junho de 2018)

Tanto na Douglas Rodrigues como na Mauá como em muitas ocupações, a energia e a água não são regularizadas. Não por falta de esforço dos moradores. Assim que a Mauá foi ocupada, como é de praxe nas ocupações, os moradores improvisaram a energia elétrica – fizeram gato. Nelson conta que a Eletropaulo, companhia responsável pelo fornecimento de

energia elétrica na cidade de São Paulo, exigiu o documento da escritura do imóvel para regularizar a eletricidade. Sem a posse do documento, a energia foi cortada – o que novamente remonta à institucionalização da posse de propriedade por meio de um papel, instaurada pela Lei de Terras de 1850.

Seja no corte da energia elétrica e no cafezinho aos funcionários da Sabesp e da Eletropaulo; seja na invasão da ROTA; seja via Lei de Terras; seja via compra de lotes pela Frente Negra Brasileira, estratégia desenvolvida ao longo dos anos 1940, como apresentei no capítulo anterior, para fazer frente à consolidação dos IAPs como maiores proprietários (brancos) de terra; seja na demarcação dos lotes com barbantes na ocupação Plínio Resiste!; seja na rachadura da casa de Dona Nadir, relatada no capítulo anterior; seja na demolição das casinhas-cortiços da rua da Assembleia, como contei no capítulo um; seja na demolição dos cortiços e na criação das vilas operárias e dos IAPs, como contei no capítulo dois, e na não-criação dos conjuntos habitacionais, como contarei no capítulo seguinte; seja na remoção em massa do Bexiga para a criação do conjunto habitacional Cidade Tiradentes; de todos esses modos, o Estado visita a casa negra e a casa negra se relaciona com a branquidade do Estado. Essa visita é sempre virtualmente uma ameaça, um constante perigo, porque traz consigo as estabilizações de corpos, de casas e de regimes de conhecimento.

A casa negra se recusa, no entanto, a ser esquadrinhada, delimitada e reduzida a alvo pelas políticas de Estado. A vida não é definida pela necropolítica. A casa negra imputa outra dimensão relacional à sua constituição, conjugada com a dimensão racial; uma dimensão que engendre o entendimento de que o Estado constantemente visita a casa negra e a relação que se desenvolve aí, para além da necropolítica, é a de amizade na ameaça. Essa dimensão relacional da visita abarca a consideração de que, se a ontologia-casa negra se forja em relação com a necropolítica, não se reduz a ela; e, mais do que isso, se a necropolítica produz morte e ruína, não faz da vida terra arrasada.

Como se safar do perigo da homogeneização, da destruição, da morte, da necropolítica, do embranquecimento, do direito? Fazendo relacionalidades, precisamente fazendo a casa negra. Além de não se reduzir à necropolítica, a casa negra enquanto ontologia combativa torna o Estado relação; produz relacionalidade; enfim, também produz o Estado como *kin*, como relacionalidade. Por isso, demarcar o lote com barbante na ocupação é, ao mesmo tempo, visita do Estado e fazer *espaço*: é a expressão da coetaneidade dos tempos, da dobra escravidão-afrofuturismo. Faz-se também corpo e amigos de maneiras diferentes do

corpo, da casa e da relação de amizade estabilizadas. Nelson já havia me dito isso durante minha pesquisa de mestrado, repetidamente: “é preciso corpo, consciência e compromisso” (cf, Paterniani, 2013) – como Sabotage, o maestro do Canão, que afirma que rap é compromisso.

Fazer parente [*kin*] ou amigo é resistir à diáspora que condiciona as relações aos constrangimentos territoriais. Não é à toa, também, que Nelson anda muito por São Paulo: vai visitar famílias na Zona Sul, na Zona Leste, na Zona Norte. E Nelson também sai muito de São Paulo; gosta muito de ir à Escola Nacional Florestan Fernandes, em Guararema, e visitar acampamentos e assentamentos do MST. Nelson frequentemente me conta de suas visitas a pessoas de outros movimentos, ou que não estão organizadas em movimentos. Certa vez me contou de quando foi visitar famílias que tinham sido removidas de uma ocupação no centro da cidade de São Paulo e foram levadas para um galpão lá na zona Leste, cheio de ratos. No galpão, ele contava, tinha toque de recolher e para chegar precisava andar numa rua de terra. Se fosse à noite, perigava encontrar cobra.

Fazer parente [*kin*] e fazer amizades é disputar a história a partir do reconhecimento de que a história não-afrofuturista é a história desistoricizada do capital. Se a propriedade privada funda uma história que se proclama eterna e universal, a relacionalidade funda outra. O vínculo jurai que funda a propriedade privada a partir da Lei de Terras de 1850 é o mesmo vínculo que faz parentes-*relative*. O vínculo experiencial, consubstancial, das casas e dos corpos que se participam pela necropolítica e pelo afrofuturismo, o vínculo de fazer amigos, é vínculo que faz relacionalidades, outro tipo de parente, o parente-*kin*. Numa disputa radical com uma história desistoricizada, fazer parentes-*kin* é o outro modo de escapar, de se safar do perigo da homogeneização, da destruição, da morte, da necropolítica, do embranquecimento, do mundo do direito.

v. (re)formação do corpo negro

A noção de espaço afrofuturista urge outra noção de corpo, entendido não como bios ou zoé, mas como outra coisa. É preciso corpo, consciência e compromisso, me diz Nelson: produzir o conhecimento sem se desvincular do corpo; se o conhecimento que buscamos é sobre a cidade, e se reconhecemos epistemologicamente a São Paulo cidade negra, é preciso reconhecer epistemologicamente o corpo negro.

No capítulo primeiro desta tese, ao apresentar e discutir a equivocação controlada de trabalhador, destaquei como o trabalhador escravo se torna meio de produção, como seu corpo é deformado, confundido com a enxada, com a terra, o arado; como o corpo-escravo é tornado não-humano, desumanizado, marcado pelos hieróglifos da carne (cf. Spillers, 1987). Registrei como Spillers (1987) chama atenção para como o corpo tornado carne [*flesh*] caminha em conjunto com o aparato jurídico, isto é, o vínculo jural que torna pessoas, propriedades. Weheliye (2017) demonstra como a dominação política e seu braço jurídico ativam um excedente carnal [*a fleshly surplus*] que sustenta e, ao mesmo tempo, desfigura a brutalidade. É no reconhecimento da carne – desumanizada – que a brutalidade encontra legitimidade e expressa e conduz ao corpo desfigurado. Helena sumariza, na fala que também registrei no capítulo primeiro:

João nasceu, da pele preta. O pai de João diz a ele: nem pise nessa terra, daqui até Guarulhos é de Bruna. Vá para o engenho trabalhar. Você não vai receber salário, você nasceu para trabalhar. Você e a enxada é a mesma coisa, a diferença é que você fala e a enxada, não. Pois é assim que começa a nossa história. (...) (Caderno de campo, 10 de abril de 2016)

Assim como ocorre com a casa negra, a nomeação é um mecanismo pelo qual a estabilização do corpo negro se dá. Grada Kilomba (2010) escreve sobre as experiências coloquiais de racismo, implodindo a divisão histórica entre o tempo da *plantation* e o de pessoas negras na Universidade; evocando suas experiências de mulher negra de origem em São Tomé e Príncipe, criação lisboeta e vida na Alemanha; para chamar atenção para a palavra proibida: *N.* A palavra-estigma, a palavra que por excelência torna o Outro, Outro. Não casualmente, Kilomba (2010) abre seu livro *Plantation memories* com a referência à máscara que a Escrava Anastácia era obrigada a utilizar, seguida de seu retrato. A máscara a impedia de falar, a tampava a boca, esse órgão que simboliza o discurso e a enunciação e que, sob o racismo, é o órgão de opressão por excelência, por representar o órgão que os brancos querem e precisam controlar, diz a autora. Em suas palavras:

Há uma máscara sobre a qual ouvi falar muitas vezes durante minha infância: a máscara que a Escrava Anastácia era obrigada a usar. Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas

em nossa psique, de prontidão para serem contadas. Hoje, quero re-contá-las. Quero falar sobre a brutal *máscara do silenciamento*.

Tal máscara era uma peça concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada por senhores brancos para evitar que africanas escravizadas comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura.

Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das chamadas ‘Outras’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2010: 16)

A máscara explicita o controle epistêmico e carnal do colonialismo sobre a enunciação. Assim, sob perspectivas de-coloniais, possibilidades acerca de enunciação e, portanto, de nomeação do corpo negro, reconhecendo a dobra escravidão-afrofuturismo e endossando a decolonialidade do saber, não cessam de aparecer. Antonio Bispo (Santos, 2015) propõe o corpo afropindorâmico, a partir da expressão pindorama, que, em tupi-guarani, designa todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul (cf. Santos, 2015: 20, nota 2). Lélia González (1988) reconhece a ontologia combativa, por sua vez, no que denomina do corpo amefricano:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. (González, 1988: 77)

Glória Anzaldúa (1987), feminista chicana, propõe o corpo *mestizo*, a partir do corpo produzido pela invasão colonial no atual território mexicano. A *mestiza* continuamente sai de uma cultura para outra:

Nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores, *la mestiza* enfrenta uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior.

(...)

A nova *mestiza* enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprende a equilibrar as culturas. (Anzaldúa, 2005: 705)

A autora continua: “E se ter uma casa me é negado, então vou ter que me levantar e reivindicar o meu espaço, fazendo uma nova cultura – *una cultura mestiza* – com a minha própria madeira, meus próprios tijolos e argamassa e minha própria arquitetura feminista” (Anzaldúa, 1987: 22, tradução minha⁹¹).

Essas autoras nos mostram que a reação ao escravo tornado não-humano, deformado, destituído de si não é a humanização tomando o branco como referência, tampouco a propriedade. Reivindicar a humanização conhecida e reivindicar-se proprietário seria buscar a legitimidade do vínculo jural e vincular-se ao humanismo branco e colonizador – o que faria o negro deixar de ser quem é. Por isso é que a reação à desumanização, partindo do corpo deformado, é fazer e reivindicar o corpo negro necessariamente como um corpo em combate com o corpo moderno, o corpo da economia política da urbanização. Fazer uma nova cultura, uma nova cidade, imaginar a cidade afrofuturista, fazer *espaço*, viver na ocupação, viver igual cigana, corpo afropindorâmico, corpo *mestizo*, hieróglifos da carne: tudo isso compõe o corpo não-moderno, ou o corpo em combate com a ontologia-corpo moderno. Vejamos como ele aparece etnograficamente.

Foi na ocupação Douglas Rodrigues que conheci Nilda Dias, a partir de meu trabalho no Observatório de Remoções quando, incentivadas por Dito e procuradas pelo Movimento Independente de Habitação da Vila Maria, comecei, juntamente com outras pesquisadoras do Observatório, a frequentar a ocupação. Nilda mora ao lado da ocupação, que ajudou a

⁹¹ No original: “And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture”.

organizar no dia 28 de agosto de 2013, depois de tanto ver o terreno cheio de mato e um monte de famílias precisando de moradia, como nos contou. Nilda veio da Bahia para São Paulo com dez anos para ajudar a tia a cuidar de seu filho, para que a tia pudesse trabalhar. Passou um período em Piracicaba, no interior do Estado, para acompanhar o marido que foi transferido do trabalho, e por lá também moraram em ocupação. Ela conta que gosta de brigar: por creche, por moradia, por asfalto. Uma vez, caminhávamos até a entrada da ocupação, ela apontou para uma faixa de pedestres e um semáforo. “Antes deles, muita criança se acidentou e morreu aqui. Foi muita briga para conseguir. Ainda falta outro semáforo mais ali adiante, a briga não para, não”.

Marcelo, morador, rememora sua infância na ocupação Douglas Rodrigues – que, se ainda não era assim nomeada, sempre foi sua casa. Novamente, como vimos no capítulo anterior, o tema da canalização da água como embranquecimento da casa e destruição da vida negra aparece:

“Eu, criança, entrava nesse terreno aqui com a rapaziada pra gente brincar, na década de 1990 a prefeitura veio passando tubulação e virou uma lagoa, antes dos galpões, eu nadava aqui dentro, na lagoa, eu lembro que em 1987 tinha uma lagoa de água nascente perto da saída aqui do terreno, água bem limpinha. Aí virou uma transportadora, até que a transportadora faliu e virou uma lagoa de novo. Tem uma lagoa debaixo desse galpão aí, uma diversão de muitos e muitos anos. Até que a prefeitura veio, jogou entulho aqui, e hoje é o recomeço, antes eu vinha aqui brincar e agora tô aqui morando. E tem um amigo meu que quando esse terreno faliu, a gente caminhava aqui e ele dizia o seguinte: se um dia invadirem aqui, vou pegar uma casa pra mim e minha casa vai ser ali, lá em cima. Você vê? Antes da invasão! E hoje ele mora ali em cima mesmo. Você vê, como se ele tivesse **profetizado a moradia dele aqui dentro do terreno. Ele falou mesmo, e hoje ele mora ali em cima da lanchonete do Baixinho. Tenho muito orgulho de estar aqui dentro, pra mim isso é como se fosse um pedaço de mim. **Sem demagogia, eu vi isso aqui acontecer, eu tô pisando em algo que tem sangue meu aqui dentro. Quantos pedaços do dedão eu não perdi aqui correndo atrás de pipa? Quantas vezes não viemos aqui pra caçar passarinho, caçar preá? Eu luto aqui pela casa de verdade, porque desde pequenininho eu estive aqui dentro. Esses lugares onde a gente corria pra caçar passarinho hoje é casa do pessoal, hoje eu entro pra tomar café, é moradia de muita gente.** E eu gostaria que as pessoas de fora não olhassem isso aqui como só uma perturbação. Não, isso é o sonho de muita gente, é o berço de**

muita criança. É o futuro, de verdade. É uma cidade dentro de uma cidade. Falta aqui um pequeno cinema, porque a gente tem quase tudo.” (Marcelo, depoimento ao OR)

O amigo de Marcelo, assim como Nelson em nosso tour afrofuturista, também faz uma visão profética do passado: vai morar na ocupação, porque nunca deixou de morar lá.

Kelly, que já forneceu uma contribuição fundamental para esta tese registrada no capítulo um, sobre a equivocação controlada de trabalhador, é também moradora da ocupação Douglas Rodrigues. É cearense, e nas muitas vezes em que foi questionada por pesquisadoras brancas ansiosas em reforçar o argumento da vinda de nordestinos a São Paulo em busca de uma vida melhor, desestabilizava nossas expectativas: respondia que viera passear em São Paulo, de férias. O plano era ficar quinze dias, mas foi gostando e foi ficando. Já faz treze anos. Era solteira, conheceu seu marido, teve seus três filhos, que hoje têm quatro, cinco e onze anos, e decidiram ir morar no bairro do Belenzinho. Sempre moraram na região do Brás e do Belenzinho. Pagou muito aluguel, até que não dava mais, e foi para uma ocupação lá no Brás, uma ocupação de uma casa, onde morou por cerca de dois anos: “Porque aqui em São Paulo, se você for trabalhar para pagar aluguel, você só paga aluguel e não come”. A ocupação foi despejada e ela foi com a família para a Douglas Rodrigues, em 2013. Não consegue trabalhar registrada, porque precisa cuidar de seus filhos. Kelly fala muito de sua mãe, que perdeu a capacidade de andar após sofrer um trágico acidente de carro no interior do Ceará. Estavam ambas no carro, de carona com um vizinho, Kelly então com quatro anos e, no caminho, o acidente. Kelly e as outras duas irmãs tiveram que cuidar da mãe ao mesmo tempo que a mãe cuidava delas: foi assim que cresceram.

Por que Kelly falava tanto de seus filhos e de sua mãe? Por que Kelly falava tanto de seus filhos e de sua mãe, enquanto nós, enquanto OR, estávamos preocupadas com a situação de insegurança da posse da ocupação e com a ameaça de reintegração de posse? No capítulo seguinte desenvolverei considerações aprofundadas sobre as propostas da interlocução autêntica, de Archie Mafeje (1991) e de vulnerabilidade radical, de Richa Nagar (2014). Por ora, é suficiente indicar que ambas as propostas têm em comum questionar os modos de produção de conhecimento estabelecidos e entender as contações de histórias como produção de conhecimento. O que a insistência da fala de Kelly sobre seus filhos e sua mãe está nos dizendo?

O conhecimento branco e a epistemologia da economia política da urbanização pressupõem indivíduos e corpos discretos. Sob esse enquadramento, Kelly é suposta como

indivíduo separado de outros indivíduos: seus filhos, sua mãe, sua irmã. Mas o que Kelly insiste em dizer é que seu corpo não é esse corpo que se quer discreto, mas sim dotado de participação com outros corpos. O corpo de Kelly carrega o corpo de sua mãe e o corpo de seus filhos. Como uma espécie de ciborgue afrofuturista, o corpo de Kelly contém seus filhos acoplados. Um corpo feito *transformer* de ficção científica, uma possibilidade para além da distopia presentista. Um corpo dotado de algo como um princípio radioativo⁹².

Nas concepções da terra de Nilda e Marcelo estão a vida do terreno. Ela também está presente na concepção de Maria, que mora na viela do Canão, na Água Espraiada, mesma região onde mora Dona Nadir. O córrego, o rio, a água que permeia as lembranças das vidas de Maria e Marcelo nas regiões onde hoje fazem suas moradas foi sistematicamente encapsulada, canalizada, domesticada, como tem sido seus corpos, suas casas, sua presença. Assim como a casa não é hermética ou estável, tampouco são seus corpos. Tanto o corpo de Douglas quando o corpo de Nilda são corpos que, alvos da necropolítica e do genocídio da juventude negra, incomodam. Incomodam por abalar a assunção sobre a ausência de cor no corpo de quem trabalha, por carregarem em seus corpos a afronta ao incolor, por atrapalharem a visão branca.

Em uma das conversas com estudantes da Unesp, uma estudante quis saber um pouco mais sobre a vida de Nelson, e perguntou como fora sua vinda para São Paulo, ao que ele respondeu destacando as dificuldades, o sofrimento e modos de embranquecer – como tirar um RG de São Paulo para substituir o RG da Bahia – e uma série de pessoas com quem ele se relacionou:

Estudante A: Seu Nelson, gostaria de conhecer mais a sua pessoa, como o senhor se tornou quem o senhor é. O senhor disse que é da Bahia, né, como foi que veio para São Paulo, conheceu o movimento, se tornou essa liderança...?

Nelson: Olha, minha filha, eu não gosto muito de falar da minha história, não, que dói. Mas vamos lá, já que você perguntou, eu vou tentar te responder. Sim, sim, eu sou de Santo Amaro da Purificação, **a cidade do Caetano Veloso e da Maria Bethânia, inclusive a casa de minha mãe ficava muito perto da casa deles**. Eu tinha um bom emprego lá. E aí você sabe como é a Bahia, né, no carnaval. Vira aquele carnaval de gente, mas é muita gente mesmo. E teve um carnaval em que um pessoal resolveu acampar na Praça da Matriz. Aí me falaram

⁹² Como Rafael Zacca (2018) identifica nos corpos presentes na poesia de Tomaz Amorim (2018).

para dar um jeito; eu levei eles para casa, era carnaval. Aí foram ficando, foram ficando, até que voltaram para São Paulo. E insistiram para que eu fosse a São Paulo. Que era melhor, que aqui o cara fazia e acontecia. Eu fiquei com a pulga atrás da orelha. Tanto insistiram, tanto insistiram, que eu fui! Com uma mão na frente e outra atrás.

Aí fui morar de favor em Perdizes. **Você já morou de favor? Olhe, minha filha, se eu puder te dar um conselho é esse: nunca more de favor.** Se tem uma coisa que é ruim é morar de favor. Tinha dia que o pessoal tava com uma cara comigo, tinha dia que tava com outra. Aí saí de lá e fui pagar aluguel. Trabalhava de segurança na Av. Paulista. Foi um sofrimento esse trabalho, eu peguei nojo de patrão. **Me fizeram tirar outro RG, de São Paulo, porque com o RG da Bahia, ninguém me empregava, não.** Quando saí desse trabalho, ficava procurando trabalho. **Morava com uma mulher,** e teve um dia que eu acordei, vi ela fazendo o café, indo trabalhar, aquilo não dava mais pra mim, não, sem trabalho, sabe a sensação de ser um estorvo na vida de alguém? Fiz uma trouxinha de roupa e **fui parar na Praça da Sé. Morei três meses na rua.** Minha companheira era a cachaça. Mas eu tomei muita cachaça mesmo. Para dormir, eu ia até o Tietê, fingia que estava esperando alguém chegar, porque se percebem que você tá indo lá pra dormir, não deixam, não, e dormir lá na Praça eu não gostava, não. Cheguei mesmo no fundo do poço, viu? Aí conheci o movimento, foi o movimento que me tirou do fundo do poço (Nelson, caderno de campo, junho de 2016).

Nelson morou de favor com um grupo de pessoas paulistas brancas que tinham acampado na Praça da Matriz no carnaval em Santo Amaro da Purificação. Por que é que foi tão ruim morar de favor com elas? Podemos especular que é porque aquelas pessoas operavam sob a lógica do parente-*relative*, sob a cosmopolítica do vínculo jural, e Nelson buscava a produção de relacionalidade pela experiência de fazer casa, a produção do parente-*kin*. Morar de favor, nesse caso, não deixava espaço possível para a reciprocidade.

Na sequência, outra estudante perguntou como foi entrar no movimento e como é viver no movimento, e em sua resposta Nelson evocou diversos corpos:

Estudante B: E como foi entrar no movimento, como é viver no movimento e morar na ocupação?

Nelson: Ah, minha filha. Vocês, para chegarem aqui, viram pessoas deitadas na rua, não viram? Pois eu já vi muito **pessoas que moram na rua** sendo acordadas com jato d'água. Já vi muito colchão sendo recolhido no centro pela GCM, pela Prefeitura mesmo. Semana

passada fui visitar umas **famílias lá na Zona Sul**. E sabe daonde eles pegam água? De um poço, minha filha, eu vi com esses meus olhos aqui o pessoal pegando água de poço. Sabe, é por isso que eu gosto muito de falar na **Margarida Maria Alves**. Eu nem lembro, pra te dizer a bem da verdade, quando foi que ouvi seu nome pela primeira vez, mas quando soube de sua história pensei: oxii! Êta mulher arretada! E aí foi que fizemos a ocupação lá do Instituto Lula que batizamos de Margarida Maria Alves, que era num terreno da COHAB. Se era um terreno da COAB é pra fazer **casa pro povo**, e não esse museu da democracia para homenagear o **Lula**, não é não?

Nelson conecta seu corpo ao corpo de Caetano Veloso e Maria Bethânia; ao corpo dos moradores de rua cujos cobertores são retirados pela GCM; às famílias do movimento da Zona Sul que bebem água de poço; aos seus companheiros de cachaça da Praça da Sé; ao de Margarida Maria Alves.

Tanto o corpo de Nelson como o de Nilda, de Marcelo e de Dona Glória são corpos não-discretos, ou participativos, corpos que não terminam nem cabem em si mesmos. Corpos muito diferentes dos corpos-indivíduos criados pelo Estado e pela economia política da urbanização. São corpos que se movimentam em caminhadas afrofuturistas, e que, na temporalidade da dobra escravidão-afrofuturismo, também se movimentam em exaustivas vias-crucis, como a de Sonia e Anaede, que veremos no capítulo seguinte, entre diferentes sedes de braços do Estado para evitar suas remoções. A noção de corpo participativo se espalha na noção de casa participativa, que nesta tese já apareceu via necropolítica, como nas casas demolidas do Buraco Quente e nas demolições de cortiços; mas aparecerá também no capítulo seguinte, a partir de um incêndio na ocupação Douglas Rodrigues.

considerações finais

Epistemologicamente, a estabilização da casa negra facilmente se alinha ao diagnóstico da terra arrasada e da política constrangida pelos regimes de urgência. Nesta tese, busco entender radicalmente a política para além de definida, constrangida e esquadrihada pelos regimes de urgência. Este capítulo partiu da investigação da branquidade na antropologia urbana, que conduziu ao diagnóstico da antropologia urbana como branquidade para, depois, propor a noção de espaço afrofuturista e a noção de corpo que se vincula a essa noção de tempo e espaço.

Não se trata, evidentemente, da negação da existência de regimes de urgência, de biopolítica (cf. Foucault, 1993), da necropolítica (cf. Mbembe, 2003) ou de produção de precariedades (cf. Gupta, 2012), que estão a todo o tempo a produzir morte de corpos negros e reproduzir enquadramentos que estabilizam, definem o que escapa ao controle, e define vidas passíveis de luto (cf. Butler, 2015). Entretanto, se, historicamente, a guerra foi um elemento fundamental para o urbanismo moderno pensar as supostas reconstruções das cidades europeias, o que fazer quando a guerra não pára de cessar? A proposta é reconhecer a vida nas ruínas e aprender a viver nelas; permanecer com o problema [*stay with the trouble*]; abraçar a bagunça; ir além de binarismos fáceis; reconhecer a vida como tentacular; reconhecer a existência e a vida como *não apenas* [*not only*] humana, ruína, devastação, urgência, precariedade. (cf. Haraway, 2016; Tsing, 2015; De la Cadena, 2010; Povinelli, 2011). Fundamentalmente, trata-se de não replicar universalismos, tampouco definir pelas ausências. Trata-se, também, e portanto, de recusar uma racionalidade universal moderna ou ocidental. Barbara Glowczewski (2015: 158) considera, de maneira sagaz:

[S]eria arrogante imaginar que o Ocidente previu todas as respostas políticas, sociais e culturais dos povos indígenas colonizados. Nós podemos ser cínicos; porém, não seria intelectualmente vantajoso supor que o Ocidente sabe e controla tudo justamente num momento em que tantas coisas não vão bem, quando conflitos incontroláveis estão eclodindo e quando a violência está aumentando, mas acima de tudo quando – apesar de todo esse mau funcionamento – as pessoas sobrevivem, individual e coletivamente, e não param de criar coisas surpreendentes (...).

Algumas dessas coisas surpreendentes, para o escopo desta tese, são uma horta num prédio abandonado; um *espaço* a partir de um barbante ou de um fogão; uma coletividade a partir de diversas estratégias e modos de coletivização (cf. Filadelfo, 2008); uma noção de política que combine resistência, reivindicação, prefiguração (cf. Paterniani, 2013, 2016b, 2016c).

A simultaneidade de diferentes casas não é uma simultaneidade no mesmo tempo-espaço ou uma simultaneidade que incorre num presentismo expurgado de história; é, antes, uma simultaneidade trans-histórica, uma simultaneidade que coaduna diferentes modos de fazer sentido, diferentes tempos. Ela coaduna a) o reconhecimento das investidas estabilizadoras para a casa negra e a resistência enquanto necessidade e acontecimento com b)

a recusa à definição da casa negra como resistência às investidas estabilizadoras. A casa negra sempre escapa. Essa simultaneidade combina o cortiço do par cortiço-vila operária com o cortiço casa negra. E, com eles, o quilombo e o barraco e a casa de bloco. É uma simultaneidade, portanto, de existências tanto materiais – a casa de bloco, o barraco – quanto epistemológicas – o cortiço casa negra, o cortiço do par cortiço-vila operária – num tempo trans-histórico, ou numa história não-moderna.

A casa negra não se reduz às suas estabilizações modernas; no entanto, convive com elas. A vida de quem mora nessas casas coaduna os modos de fazer sentido e fazer espaço-tempo que parecem contraditórios sob um exame moderno. A simultaneidade trans-histórica de existência das casas, enquanto desafiadora do modernismo, existe como afrofuturismo e como cortiço, e se vincula a uma noção de corpo que, assim como a de casa, desafia o hermetismo e precisa lidar com ele. Desafio a casas e corpos discretos, herméticos, esgotados em si mesmos e, ao mesmo, o conhecimento de que é preciso lidar com as ficções de estabilização. Desafio tanto aos corpos epistemicidas tornados alvo da branquidade do Estado quanto aos corpos epistemicidas reivindicados como sujeitos de direitos. Trata-se do desafio epistemológico a epistemicídios.

Veremos, no capítulo seguinte, como fazer espaço, na mediação entre o afrofuturismo e a distopia, é também criar alicerces. Fabular narrativa linear também é criar alicerce – na medida em que estabelece relações com o Estado, ou se busca produzir o Estado como relacionalidade. E tudo isso são modos da casa negra existir enquanto ontologia combativa.

Esses modos de fazer a casa negra se vinculam à noção afrofuturista de espaço, proposta nesta tese a partir da caminhada com ares de ficção científica com Nelson pelo centro da cidade de São Paulo. A noção afrofuturista de espaço engendra outra compreensão temporal, na dobra escravidão-afrofuturismo, e se opõe à distopia do presente. Exemplarmente, os prédios, a cidade e também os panfletos de empreendimentos e o que se elabora a partir deles – ausências e “aqui já era jardim”, a fala de Seu Loureira – demonstram essa dobra e os engajamentos de pessoas em histórias que concorrem.

Neste capítulo, sugeri estender a equivocação controlada (de trabalhador e de cortiço, nos capítulos anteriores) para movimento social, conflito e corpo. Já me dediquei, em minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013), a refutar uma compreensão de movimento social que o reduzisse à sua dimensão de reivindicação perante o Estado, e sugeri a compreensão dos movimentos sociais como compostos por três dimensões: reivindicatória, de resistência e

prefigurativa. Sugeri, inclusive, estender essa compreensão à ação política (cf. Paterniani, 2013). Ao estender a equivocação para a ideia de corpo, busco enfatizar uma ideia de corpo anti-moderna e, portanto, que não pressuponha indivíduos; reconhecendo os corpos das pessoas que povoam esta tese como corpos afropindorâmicos (cf. Santos, 2015); *mestizos* (cf. Anzaldúa, 1987); amefricanos (Gonzalez, 1988); ciborgues (cf. Haraway, 2016). O que todas essas propostas de compreensão do corpo têm em comum? O reconhecimento desses corpos como não confinados conceitualmente pelo arcabouço da economia política da urbanização, assim como a casa negra, e, nas palavras de González, a superação, na produção do conhecimento, de uma condição de ser “cativo de uma linguagem racista” (González, 1988: 76).

As coisas surpreendentes que as pessoas fazem misturam temporalidades. Na ocupação, misturam-se política e sílica; fabulação e fiação. Os jogos sonoros aqui buscam reverberar a proposta de Haraway (2016) de um arcabouço conceitual que não asfixie, e que contemple algo como a ficção científica, o feminismo especulativo e os jogos de barbante (também conhecidos como cama-de-gato): SF⁹³. Sob essa inspiração de Haraway (2016), encerro o capítulo com o que se conta sobre duas equivocações, diretamente relacionadas com o escopo e o interesse desta tese.

A primeira se conta acerca das remoções no Rio de Janeiro imperial, quando a família real portuguesa chega ao Brasil, em 1808. À época, dez mil casas foram marcadas com as letras PR, de Príncipe Regente. A pintura significava que o morador teria que sair de sua casa para dar lugar à realeza e sua parentela. Rapidamente, a sigla PR ficou bastante conhecida como Ponha-se na Rua. Há registros, também, de quem a tenha transmutado em Prédio Roubado (Paulo, 2013).

A segunda, também no Rio de Janeiro, agora às vésperas dos megaeventos esportivos. As casas cujas famílias seriam removidas passaram a ser pintadas com a sigla SMH, referente à Secretaria Municipal de Habitação. Quem circulou pelos Comitês Populares Contra a Copa e entre as famílias removidas e ameaçadas de remoção conheceu outro significado para o acrônimo: Saia do Morro Hoje (Birman, Pierobon e Fernandes, 2014).

SMH e PR são equivocações controladas (cf. Viveiros de Castro, 2004) que expressam duas diferentes ontologias em combate. Não são meros enquadramentos para um mesmo acontecimento; são acontecimentos diferentes que, portanto, repousam em histórias

⁹³ SF: Science fiction, speculative feminism, string figures.

diferentes, cidades diferentes, funções de Estado diferentes. Assim como a definição de cortiços permanece, perante o Estado, passado mais de século, mais de duzentos anos separam a era do PR da era do SMH. Talvez também seja por isso que Nelson muitas vezes se confundia ao me contar sobre eventos que teriam acontecido no começo dos anos 2000 ou no final de 2010 – o que são dez ou vinte anos perto de permanências seculares de políticas de Estado, esquadrinhamento, demolições e estabilizações? De séculos de epistemologias em combate?

A variação afropessimista do afrofuturismo tangenciou este capítulo, e deixo aqui a indicação para trabalhos futuros, especialmente a partir da análise de Weheliye (2014) da humanidade, inspirado em Wynter (1994) e em Spillers (1987). Cyrill Lionel Robert James, historiador de Trinidad e Tobago, citado em Weheliye (2014), alude à necessidade do fim do mundo. Kênia Freitas e José Messias (2018) apresentam o fim do mundo como programa, inspirados também em Aimé Césaire (1947), na tradução dos autores:

- Que é que você pode fazer?
- Começar!
- Começar o quê?
- A única coisa no mundo que vale a pena começar: o fim do mundo, porra! (Césaire, 1947 apud Freitas e Messias, 2018: 419)

Assim, o programa do fim do mundo é o fim do homem branco, o fim das noções de corpos laudatárias da economia política da industrialização, o fim de um modo de produção de conhecimento linear, progressista, asfixiante.

4. Cosmopolítica e brincadeiras com a produção de (i)legibilidade

*Sentei-me ao sol para escrever. A filha da Silva, uma menina de seis anos, passava e dizia: -
está escrevendo, negra fedida!*

Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo, 1955

Imagine a leitora que adentra o Martinelli para acompanhar um evento da Secretaria de Educação. O auditório, compartilhado com gestores públicos e movimentos sociais, adquire nova decoração conforme as bandeiras vão sendo instaladas, uma a uma, sob aplausos: Movimento de Moradia do Centro (MMC), União dos Movimentos de Moradia (UMM), Central de Movimentos Populares (CMP) e outras siglas que vão se desdobrando e aparecendo. A leitora toma seu lugar no auditório e, sentada, ouve gestores públicos destilarem números sobre o déficit habitacional, a provisão e a produção de unidades habitacionais. O então secretário de habitação, José Floriano, afirma que há 28 mil famílias na cidade de São Paulo recebendo bolsa-aluguel, e que, durante sua gestão, pelo Minha Casa Paulistana, a meta é produzir 96 mil unidades habitacionais⁹⁴.

Imagine ainda a leitora que, passadas duas semanas desse evento, ela sai e se dirige a uma reunião de seu grupo de pesquisa. Na reunião, o primeiro informe é o de que, em São Bernardo do Campo, pessoas estavam sendo removidas de áreas de mananciais para serem reassentadas em um empreendimento do Minha Casa, Minha Vida... em área de manancial! O informe seguinte é o de que outra ocupação sofria reintegração de posse. As famílias removidas da ocupação receberiam um cheque no valor de R\$900,00 e um bolsa-aluguel de R\$300,00.

Imagine também a leitora que, em qualquer momento entre o evento no auditório e a reunião do grupo de pesquisa, ao ler as notícias cotidianas, depara-se com a seguinte:

“Moradores ateiaram fogo em barracos durante reintegração de área em SP

A Polícia Militar cumpriu na manhã desta terça-feira (24) uma ação de reintegração de posse de um terreno ocupado por sem-teto na região do Parque Bristol, zona sul de São Paulo.

⁹⁴ Em evento em 2015, no auditório da UNINOVE.

A área invadida está localizada entre as ruas Farid Miguel Haddad e Giácomo Cozzarelli e pertence à CDHU (Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano), do governo do Estado.

Para tentar impedir a entrada do oficial de Justiça e da PM, os moradores atearam fogo em barracos, mas segundo a companhia não houve registro de pessoas feridas ou confronto.

Em junho, o terreno tinha em torno de 50 famílias, segundo a CDHU. Nesta terça, parte dos barracos já estava desocupada, quando ocorreu a reintegração. A companhia estadual não soube informar qual será o destino do terreno.

Equipes do Corpo de Bombeiros foram acionadas para combater o fogo por volta das 7h. A Defesa Civil e a Eletropaulo também foram acionadas.

Com a reintegração de posse, ao menos duas linhas de ônibus da região foram afetadas durante a manhã, de acordo com a SPTrans (empresa que faz a gestão do transporte).” (Folha de São Paulo, 24/10/2017).

Talvez a leitora se questione sobre quem de fato é o responsável pelo fogo; se o Estado ou se os moradores. Se quem ateou fogo sobre os próprios barracos foram os moradores ou o Estado. Talvez a leitora conclua que o responsável é o Estado, ainda que o fogo venha das mãos dos moradores. Mas essa controvérsia é mais um desdobramento de dentro para dentro da brancura, que separa “moradores” e “Estado” em entidades, comunicáveis ou não. Esse desdobramento tem longas raízes, que, na epistemologia das ciências sociais, podemos remeter a debates e cisões como a entre indivíduo e sociedade; ação coletiva disruptiva e ação institucional; redistribuição e reconhecimento etc. Essas cisões são desdobramentos dentro da brancura, monstruosamente retroalimentada, por entenderem os acontecimentos históricos como eventos singulares, e não como expressões de uma singularidade, no sentido apontado por Christina Sharpe (2016) ao mencionar a escravidão nos Estados Unidos:

Nos Estados Unidos, a escravidão é imaginada como um evento singular, mesmo que tenha mudado ao longo do tempo e mesmo que sua duração se expanda para além da suposta emancipação. Mas a escravidão não foi singular; antes, foi uma singularidade – um evento temporal ou fenômeno provável de ocorrer sob um momento, uma data ou um conjunto de circunstâncias específicas. A emancipação não tornou a vida negra livre, livre; a emancipação continua a nos atar a essa singularidade. A brutalidade não foi singular; foi a singularidade da anti-negritude (Sharpe, 2016: s/n, tradução minha⁹⁵).

⁹⁵ No original: “In the United States, slavery is imagined as a singular event even as it changed over time and even as its duration expands into supposed emancipation and beyond. But slavery was not singular; it was,

Ao invés de pensar em eventos singulares, a autora propõe o uso da noção de singularidade enquanto conceito cosmológico, isto é, vinculado a circunstâncias históricas e temporais específicas. Na citação acima, Sharpe (2016) chama atenção para como a abolição legal da escravidão não libertou a vida negra da escravidão enquanto singularidade. Coadunando seu pensamento com os afrofuturismos explorados no capítulo anterior, podemos entender que a libertação não ocorreu porque a temporalidade da singularidade-escravidão faz parte deste cosmos, deste mundo distópico que habitamos. É, portanto, à anti-negritude enquanto ideologia-cosmologia que segue presa a vida negra pós-abolição da escravidão. Só num mundo além-cosmos, na ficção científica, no afrofuturismo é que a singularidade-escravidão talvez possa ser abandonada.

No entanto esse mundo além-cosmos pode se prefigurar neste mundo distópico, e assim o faz. Nelson o prefigura quando organiza uma ocupação; quando me convoca a seu tour afrofuturista; quando inflama os presentes numa assembleia; quando intercede para resolver um conflito entre vizinhos sobre a escala de limpeza do banheiro; quando aceita o cargo de Conselheiro na Defensoria Pública; quando diz que sempre negou sua casa, mas que agora que tem um filho pequeno pensa nele, então vai, sim, pegar o benefício. A vida de Nelson não gira em torno da distopia, mas da transtopia. Sua vida é vivida sob uma cosmopolítica que não a ideologia-cosmologia da sintaxe dos eventos singulares, mas sim a cosmopolítica que reconhece a dobra da escravidão e do afrofuturismo como singularidade.

A proposição cosmopolítica vem especialmente da filósofa da ciência Isabelle Stengers (2005; 2018), e ela vem face à urgência, para desviar-se do risco de reproduzir a replicabilidade de soluções, o risco de tornar universais proposições oriundas de experiências particulares. Endosso novamente a leitura de Thiago Ranniery (2018), que aponta que a autora tem insistido, especialmente, nas limitações existentes em denunciar o mundo em nome de um ideal ou da busca por uma paz transcendental para, ao invés disso, propor a criação de um espaço de hesitação. Na cosmopolítica, o cosmos é o mundo constituído por mundos múltiplos e divergentes, que se articulam entre si e cujas constituições finais são desconhecidas, abertas, imprevistas (Stengers, 2005). Nesse sentido, Marisol de la Cadena (2010) diz que a cosmopolítica é a política pluriversa, inspirada também na afirmação de

rather, a singularity—a weather event or phenomenon likely to occur around a particular time, or date, or set of circumstances. Emancipation did not make free Black life free; it continues to hold us in that singularity. The brutality was not singular; it was the singularity of anti-blackness.”

Rancière (1999) de que a política é feita não de relações de poder, mas, sim, de relações entre mundos. A proposição de Stengers (2018) encontra uma afinidade com o idiota de Deleuze, tomado por ele emprestado do idiota de Dostoiévski:

[O idiota de Deleuze] é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque ‘há algo de mais importante’. (Stengers, 2018: 444)

Pensar em termos de responsabilidade pelo fogo na ocupação é, por isso, um pensamento interno à ideologia-cosmologia anti-negritude, que, portanto, despreza tanto a singularidade-escravidão quanto o afrofuturismo. Despreza a história e o sonho, o registro e a criação. Pressupõe sujeitos individuais aos quais se atribuiria responsabilidades singulares, descoladas da história, ao invés do reconhecimento de singularidades e de cosmologias que permanecem. Esse modo de pensamento vincula-se ao que tenho chamado de moderno ou branco ao longo desta tese e que se expressa sob a produção do trabalhador incolor e do trabalhador branco fe(i)tiche; a branquidade do Estado como necropolítica; as estabilizações da casa negra; a antropologia urbana como branquidade; a distopia do espaço escrutinizável; uma noção de corpo discreta. Todos esses aspectos foram trabalhados nos capítulos anteriores. Foram apresentadas perspectivas brancas como as tônicas dos estudos urbanos paulistas, e perspectivas que enfatizam a necropolítica para, então, apresentar a transtopia afrofuturista, a noção do afrofuturismo como espaço produzido na dobra escravidão-afrofuturismo. Essa noção fundamentalmente anti-moderna de espaço e de tempo, em combate com a economia política da urbanização, se coaduna com uma noção anti-moderna de corpo, também apresentada no capítulo anterior.

A branquidade apresenta uma faceta que até agora não foi apresentada explicitamente: a ideia de que o Estado se apresenta como legível, criando populações também legíveis (cf, Foucault ([1978] 2008), como mostrado nos dois primeiros capítulos desta tese), corpos e casas tornados estáveis pela branquidade – criação de habitação sendo, assim, um duplo da criação de população. Cristina Patriota de Moura (2013: 13) reflete como, “no processo de definir territórios e populações, a lógica do Estado intervém de maneira mais ou menos violenta, com diferentes graus de sutileza e regulamentação burocrática”.

A produção de populações legíveis se conecta com a produção de populações geríveis: a primeira obra de Archie Mafeje, escrita em conjunto com Monica Wilson (Wilson e Mafeje, 1963), nos mostra como as classificações coloniais (produção de população legível) eram fundamentais para a organização do território (gerenciamento da população). Michel Foucault (2010) argumenta como o racismo de Estado é estratégia biopolítica, desenvolvido com a colonização e com o genocídio colonizador; dito de outra forma, como as criações de classificações raciais (produção de população legível) foram fundamentais para a conquista colonial (produção de população gerível).

As experiências coloniais, especialmente as do colonialismo de povoamento [*settler colonialism*], são experiências históricas emblemáticas para explicitar o vínculo entre a produção de população legível e gerível, como o é também o regime do *apartheid* na África do Sul. A partir da experiência histórica do país, Antonádia Borges (2011) e Marcelo Rosa (2012) têm apontado como mulheres e homens, na política de reforma da terra, têm sido classificados pela linguagem estatal em categorias que não fazem jus a seus modos de vida. Essas classificações imbricam condições de moradia e regimes de trabalho, produzem insegurança fundiária e as relações das pessoas com a terra são impactadas a ponto de gerarem batalhas para que as pessoas possam enterrar seus mortos sob as terras que cultivam e que, no entanto, não são suas propriedades de vínculo jural. Muitas vezes, o parente negro vence a batalha e o enterro acontece na propriedade do fazendeiro branco. (cf. Borges, 2011). A partir dessa observação e de arguta investigação etnográfica, Borges (2011) observa como, ao reconhecer a existência de ancestrais, o Estado possibilita que a terra não seja restrita ao seu caráter de propriedade produtiva, mas, sim, torne-se propriedade intelectual.

Enfim, parto, neste último capítulo, da explicitação à leitora de um modo de exercício da branquidade na produção de conhecimento: os números como o “fato moderno”, isto é, a “unidade epistemológica que organiza a maior parte dos projetos de conhecimento nos últimos quatro séculos” (Poovey, 1998: xiii, tradução minha). Os números, assim, são um dos instrumentos que, de acordo com a branquidade, produzem essa legibilidade estatal. Este capítulo debruça-se sobre dois modos de produção de legibilidade: os mapeamentos e os atendimentos habitacionais.

A ideia de que o Estado moderno incessantemente busca se produzir como legível foi trabalhada especialmente por James Scott (1998), em seu livro *Seeing like a State*. O autor insiste que o Estado busca incessantemente reduzir a realidade social, cuja natureza seria

caótica e desordenada, a qualquer coisa mais próxima de um padrão que seja mais facilmente monitorado. É por meio de um esforço de simplificação dessas caóticas e ilegíveis práticas sociais que o Estado busca constantemente se produzir como legível, e tais práticas de legibilidade aumentariam a capacidade estatal e tornariam possíveis intervenções no formato que hoje denominamos política pública. Pesquisas cadastrais e registros populacionais, padronização da linguagem, desenho das cidades são modos dessa prática de legibilidade. Essa produção, no entanto, ao mesmo tempo que incessante, é também incessantemente frustrada.

Isabele Bachtold (2016), em sua pesquisa sobre a estratégia de Busca Ativa como política desenvolvimentista brasileira nos anos 2010, aproxima a prática de produção de legibilidade pelo Estado ao que venho chamando de estabilizações. A autora também aproxima a prática à prática dos cientistas, pelo que Bruno Latour chama de *metrologia*:

Por meio da burocracia, o Estado empenha-se em classificar o que é ‘de fora’ para ‘dentro’, em tornar o não conhecido em legível, em conhecer e codificar tudo o que ocorre no seu território – e em suas margens. Bruno Latour (2000: 409), ao analisar semelhante esforço realizado pela ciência, denomina esse processo de metrologia, por meio do qual ‘os cientistas constroem suas redes iluminadas conferindo ao mundo de fora a mesma forma de papel que têm seus instrumentos no mundo de dentro’ (Bachtold, 2016: 278).

Uma das principais críticas à abordagem de Scott (1998) é à sua apreensão do Estado como um todo coeso, homogêneo e monolítico, sustentada especialmente por Veena Das e Deborah Poole (2004). As autoras, em sua proposta etnográfica de realizar uma antropologia das margens do Estado, argumentam como a produção de estatísticas, a criação de populações e as práticas documentárias do Estado objetivam o controle sobre sujeitos e territórios. Sua linha argumentativa, seguida pelos trabalhos publicados no livro que organizam, *Anthropology in the Margins of the State*, é a de que o Estado é um projeto sempre incompleto, constantemente vivido, produzido e imaginado por meio da relação entre legibilidade e ilegibilidade. Ao mesmo tempo em que baliza a criação de ilegalismos e selvageria, o Estado também é produzido em suas margens, por meio da produção de sua própria ilegibilidade, ou da ilegibilidade de suas práticas e seus documentos. As margens, assim, seriam espaços de criação onde o direito e outras práticas estatais seriam colonizadas por outras formas de regulação, que emanariam das necessidades urgentes da população para

assegurar sua sobrevivência econômica e política. As práticas estatais seriam, assim, apropriadas, reformuladas e colonizadas por outras formas de ideias legais ou jurídicas que seriam, também, constitutivas do próprio Estado. Assim, a legibilidade do Estado se coadunaria com a produção de sua ilegibilidade⁹⁶. A ilegibilidade é apresentada, compreendida e interpretada como a dificuldade de leitura e compreensão das regras e regulações estatais, como observa Araújo (2016), ao reconhecer a ideia da ilegibilidade do Estado em sua pesquisa sobre desaparecimentos no Rio de Janeiro. Nas palavras do autor:

A dificuldade de acessos às práticas documentárias, às estatísticas e aos documentos oficiais do Estado no caso dos desaparecimentos no Rio de Janeiro cria uma atmosfera de ilegibilidade de algumas práticas estatais e alguns fenômenos objetos de ação estatal. É o Estado produzindo sua ilegibilidade, ora através da forma como interpreta, classifica fenômenos e dados e faz circular explicações, ora através do recurso ao segredo, evitando a liberação e publicização dos dados (Araújo, 2016: 43).

O que observei em minhas pesquisas e que este capítulo buscará também mostrar, para além das produções de ilegibilidades por parte do Estado, são as contra-produções de legibilidade, ou, melhor dizendo: as brincadeiras com a (i)legibilidade, por parte das pessoas que lutam por moradia. A ideia de brincadeira da qual faço uso aqui é inspirada no trabalho de Gustavo Belisário (2016) com as crianças sem-terrinha do acampamento Canaã, no Distrito Federal. Para o autor, a experiência etnográfica no acampamento permitiu incorporar a brincadeira tanto como método e epistemologia quanto como orientação da política agrária: brincando com os conceitos, fazendo política com faz-de-conta e, assim, não opondo verdade e mentira ou realidade e ficção, mas, sim, inventando:

Brincando com os conceitos, nossas pesquisas podem ser mais parecidas com o faz-de-conta de Caetano. Uma invenção que não é concebida partindo das oposições entre verdade e mentira, realidade e ficção. Elaborações conceituais em que caibam a criatividade dos sonhos. As pesquisas podem abdicar das explicações causais para muito expressar. Isso não quer dizer ter menos potência política. (Belisário: 2016, 103)

⁹⁶ Há uma agenda de pesquisa que busca investigar o Estado como ator heterogêneo, ou como ator-rede, no campo das Ciências Sociais. Veja especialmente Camila Penna de Castro (2013); Rebeca Abers, Lizandra Serafim e Luciana Tatagiba (2011) e Ana Cláudia Teixeira (2013).

Atentar às brincadeiras com a legibilidade, assim, nos permite ir para além do dualismo legal/ilegal ou legível/ilegível. Permite-nos, também, girar o ponto de vista de observação: não partindo exclusivamente da produção do Estado como (i)legível, mas, sim, observando como as pessoas brincam com essa produção. São, sobretudo, as produções de relacionalidades presentes em relações de (i)legibilidade que nos dão lastro para desenvolver o argumento iniciado no capítulo anterior a partir das contribuições dos estudos de parentesco, isto é, de que a produção de relacionalidades é um modo de escapar do confinamento da distopia. Essas produções de relacionalidades, aqui, vinculam-se à cosmopolítica da transtopia afrofuturista, em combate ontológico com a distopia da política habitacional, como veremos.

É assim que, se nos capítulos anteriores, debrucei-me sobre as construções dicotômicas ou pareadas (exemplarmente, a cortiço-vila operária) como baluartes da branquidade como lógica moderna, ou como fe(i)tiches modernos, para, na sequência, endossar o argumento de uma miríade de trabalhos produzidos fora e contra a perspectiva acadêmica branca de que o corpo negro e a casa negra não cabem nessa lógica (cf. Alves, 2018; Anzaldúa, 1987; Azevedo, 1987; Carneiro, 2005; Cesaire, [1955] 1978; Davis, 2011; Diop, 1967; Fanon, 2005, 2008; Freitas e Messias, 2018; Glissant, 1989; Gutierrez, 2017; Hopkinson, 2017; Imarisha, 2015; Kabral, 2018; Mafeje, 2008b; Mbembe, 2003; Moura, 1983; Nagar, 2014; Nandy, 2012; Nascimento, 1978; Nascimento e Larkin Nascimento, 2000; Ndebele, 1986; Ratts, 2016; Sharpe, 2016; Weheliye, 2014; Wynter, 1994; Yaszek, 2013), neste capítulo busco apresentar considerações sobre modos de relacionar tecnicamente a epistemologia da urgência (moderna) com a epistemologia da casa negra; ou modos de relacionar a distopia com o afrofuturismo; modos de produzir relacionalidades. Modos, enfim, de escapar do confinamento da distopia. Essa apresentação se dará a partir da brincadeira na (e com a) produção de (i)legibilidade; e com a subversão de rumores em surpresas. Sigo a discussão a partir de trabalho desenvolvido pelo Observatório de Remoções na ocupação Douglas Rodrigues e na região da Água Espreada.

i. mapas e mapeamento

A primeira tecnologia de estabilização e produção de legibilidade da qual parto são os mapas. Historicamente usados para ordenação e domínio de colonizadores sobre colonizados,

os mapas são laudatários da racionalidade científica, que reivindica para si a representação de uma verdade objetiva da realidade. André Mesquita, em sua pesquisa sobre mapas, reflete:

Muitos mapas reproduzem-se como ‘espelhos da verdade’ porque existem instituições que há séculos trabalham para que isso possa acontecer – estados, especialistas, elites políticas e acadêmicas. E em geral, os valores que os mapas elaborados por essas instituições e agentes defendem estão diretamente ligados a interesses de vigilância, autoridade e governança promovidos por impérios, estados, exércitos e corporações. Todas essas organizações colaboram para manter o *statu quo* apagando ou tornando invisíveis as experiências de vida de comunidades que se apropriam livremente dos espaços para formar seus territórios, para limitar determinados conhecimentos entre as pessoas e para oprimir as forças sociais que atuam sobre o mundo visando a transformá-lo. Nas mãos do capitalismo e de suas instituições, mapas têm sido usados para ordenação e domínio dos colonizadores sobre os colonizados, para a consolidação do poder de blocos econômicos, para validar o controle privado dos espaços públicos, para a legitimação de fronteiras e a exploração de recursos naturais e bens comuns. (Mesquita, 2013: 10-11)

A partir da reflexão supracitada, Mesquita (2013) propõe investigar as inflexões e mudanças nos processos de criação e produção de mapas, enquanto processos de produção de conhecimento, quando promovidos por artistas, ativistas e coletivos. Inspirado em considerações do geógrafo Claude Raffestin (1993) sobre a relação entre relações de poder, formação de território e manipulação de fluxos de energia, Mesquita (2013: 11) entende os mapeamentos como “atos da cognição humana de descrição e registro de um espaço com suas informações e relações de poder”⁹⁷.

O ramo da cartografia crítica e social endossa a relação entre mapas, mapeamentos e dominações coloniais e pós-coloniais, bem como projetos de construção de nação. Note-se o paralelo com a consolidação da antropologia enquanto disciplina, em que tiveram destaque os estudos em contextos africanos, bem como a proeminência de pesquisadores anglo-saxões no continente africano, cujos trabalhos, segundo Mariza Peirano (1999), somaram-se a um esforço de *empire-building* (Peirano, 1999), fazendo convergir a antropologia e os interesses

⁹⁷ Foge do escopo desta pesquisa uma genealogia da crítica cartográfica. A título de indicação, endosso a revisão de Mesquita (2013) e sugiro Harley (2001); Crampton e Krygier (2006); Denis Cosgrove (1999) dentre outros que abrem espaço para o que viria a ser chamado de cartografia crítica.

dos Estados coloniais. Mafeje (2008a) pondera que, para os fundadores do estrutural-funcionalismo britânico,

a antropologia era para ser uma ciência que estabelecesse conexões causais através de observações diretas, ao passo que a história pertenceria às humanidades e estabeleceria conexões causais indiretas e através da extrapolação. Assim, a história não foi e não poderia ser parte integral da antropologia. (...) Claro, todo antropólogo era ciente do tempo e da mudança, mas para o estrutural-funcionalismo o problema era como incorporá-la [a história] neste construto teórico.(...) Isso tinha implicações desconstrucionistas, as quais não poderiam ser enfrentadas sem transformações radicais da própria disciplina. (Mafeje, 2008a: 91, tradução minha⁹⁸).

Mafeje (2008a) identifica o problema da falta de historicidade nas monografias estrutural-funcionalistas e seu projeto de construção de mapas estabilizadores. Será a partir de produções de antropólogos que se dedicaram a pesquisas no continente africano após o início dos processos de independência que a perspectiva histórica será introduzida na etnografia, especialmente entre os anos de 1950 e 1970, com movimentos e guerras de independência nas e das colônias. Esses movimentos lançaram as bases para uma literatura pós-colonial, que reivindica que o conhecimento deva ser produzido ativamente por grupos historicamente subalternos.

No Brasil, desde os anos 1990, com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Alfredo Wagner de Almeida (2013a; 2018) tem proposto e trabalhado as cartografias sociais, cujo principal eixo epistemológico é a produção de mapas por moradores de comunidades tradicionais ou que ocupam territórios onde há conflito fundiário, registrando suas referências – ou, no linguajar mais comumente empregado na geografia, seus processos de territorialização – numa base cartográfica. Nos mapas são colocados igarapés, cemitérios, casas, grotas, locais de práticas sociais específicas que não constam em mapas tradicionais. A cartografia social tem sido um modo, ou uma ferramenta, da luta por direitos territoriais, elaborada quando uma comunidade se vê sob ameaça ou em conflito com interesses de

⁹⁸ No original: “Anthropology was meant to be a science which established causal connections from direct observation, whereas history belonged to the humanities and established casual connections indirectly and through extrapolation. So, history was not and could not be an integral part of anthropology.(...) Of course, every anthropologist was aware of time and change but for structural-functionalism the problem was how to incorporate it into its *theoretical-construct* (...). This had deconstructionist implications which could not be faced without radically transforming the discipline itself.”

mineradoras, projetos de hidrelétricas, projetos estatais ou do capital privado. Trata-se da primeira mediação entre o afrofuturismo e a distopia: a reivindicação por direitos.

Durante minha atuação como pesquisadora no Observatório de Remoções, fizemos muitas reuniões com lideranças e moradoras da ocupação Douglas Rodrigues para decidir o que poderíamos fazer em conjunto, a partir de uma frente de pesquisa do OR que denominamos “Observando de perto”⁹⁹: nós, um grupo de pesquisa da universidade, com as melhores intenções, buscando mapeamentos colaborativos, sociais e insurgentes, politicamente comprometidos com a bandeira da luta pela reforma urbana e as bandeiras do campo democrático-popular; eles, um grupo de moradores de uma ocupação. Havia em nosso trabalho, portanto, o pressuposto da divisão nós-eles, subjazendo a criação de sujeitos pesquisadores e objetos a serem pesquisados.

Partindo da cisão como elemento fundacional dessa relação com a Universidade, no entanto, os moradores já encontram uma mediação que permite o encontro e brinca com os impulsos modernistas desenvolvimentistas enquanto um dos elementos que denuncia a simbiose entre Estado e Universidade como produtores de conhecimento: o movimento social. Assim, a relação se deu entre um grupo da universidade e um movimento social. O movimento social, então, como trato de agora em diante neste capítulo, é um elemento de mediação para tornar legíveis perante a Universidade as vidas daquelas pessoas que moravam na ocupação Douglas Rodrigues a partir da definição, pelo projeto de pesquisa do qual participei, de suas vidas como definidas pelo problema da insegurança da posse¹⁰⁰.

⁹⁹ Durante minha atuação no OR, dividimos nosso trabalho em duas frentes: a do mapeamento colaborativo das remoções e ameaças de remoção na cidade de São Paulo e em cidades do ABC; e a frente que denominamos “Observando de perto”, na qual pensamos e desenvolvemos diversas atividades em conjunto com comunidades atingidas por remoção ou ameaça de remoção. Para uma explicação mais detalhada sobre as frentes de atuação, ver o relatório do Observatório de Remoções (Rolnik et al, 2017).

¹⁰⁰ À primeira vista, uma formulação possível para o projeto que conduziu a esta tese poderia ser: investigar a relação entre movimentos sociais e Estado. Jenkis e Klandermans (1995) foram os primeiros autores a sistematizar a relação entre movimentos sociais e Estado, ao propor um esquema que relaciona o sistema de representação política; os movimentos sociais; o Estado e os cidadãos como elementos em uma teia de relações que se intercambiam. A partir desse esquema, desenvolveram-se as teorias das oportunidades políticas e do processo político (cf. Tarrow, 1998). Além dela, a literatura específica sobre movimentos sociais apresenta outras duas grandes matrizes analíticas: a teoria da mobilização de recursos e a teoria dos novos movimentos sociais. Angela Alonso (2009) fez um excelente balanço bibliográfico sobre cada uma dessas teorias. Rebecca Abers, Marcelo K. Silva e Luciana Tatagiba (2018) organizaram o dossiê da *Revista Lua Nova* intitulado *Movimentos sociais, Estado e políticas públicas: abordagens e casos*. Essa literatura específica que se preocupa com a interação entre movimentos sociais e Estado é ampla, densa e rigorosa, e eu, inclusive, me engajei com ela em meu percurso de pesquisa que conduz a esta tese, inclusive indicando, em minha dissertação de mestrado (Paterniani, 2013), seus limites, apontando para uma predileção pela teoria etnográfica. Há cada vez mais uma distância entre o que a lente da literatura específica sobre movimentos sociais me permitia observar e o que busco observar nesta tese; o problema de pesquisa, agora, é outro, e priorizei a literatura antropológica e dos estudos urbanos na interlocução nesta tese, ainda que o problema dos movimentos sociais tenha aparecido tangencialmente no capítulo anterior e neste. Para esta

a) douglas rodrigues: mapeamento

Depois de reuniões e discussões com moradores da ocupação sobre como poderíamos desenvolver a relação entre movimento social e Universidade, decidimos por fazer uma atividade de mapeamento e cadastro da ocupação e de seus moradores, que supostamente ajudaria o movimento a pleitear um terreno no Programa Minha Casa, Minha Vida¹⁰¹. A coordenação do movimento alegava que o mapeamento seria muito importante como instrumento de resistência perante o Estado – a Prefeitura, o Judiciário, o proprietário do terreno – muito embora o conhecimento estatal que tínhamos – e que nos chegava pela Defensoria Pública e pelos juízes com quem conversamos – sugerisse que o mapeamento em nada interferiria nas decisões jurídicas sobre a posse da propriedade do terreno da ocupação.

O problema da posse de propriedade vincula-se ao processo de reconhecimento de posse por meio de titularidade, o que novamente nos remete à Lei de Terras de 1850 e à instauração de legitimidade da posse por meio de título de compra e venda, já discutido nos capítulos anteriores. O terreno onde fica a ocupação Douglas Rodrigues

é atualmente propriedade de uma empresa do ramo de empreendimentos imobiliários e antes de sua ocupação em 2013 esteve abandonado por mais de vinte anos (...). Segundo a matrícula do terreno (...), a empresa proprietária, denominada Ideal Empreendimentos Imobiliários, recebeu o terreno de outra empresa do mesmo ramo de atividades; porém, em decorrência de dívidas fiscais desta e das proprietárias anteriores, a matrícula foi bloqueada e foi registrada a penhora, por ordem da Justiça Federal do Estado de Pernambuco. Isto significa que o imóvel torna-se garantia para pagamento da dívida fiscal em processo de execução promovido pela Procuradoria da União.

Contudo, como não há acordo com a empresa proprietária, o poder judiciário não garante segurança para os moradores permanecerem no imóvel; ao contrário, é ponto pacífico na

tese, a opção foi, ao invés de munir-me conceitualmente para enquadrar processos, movimentos e pessoas em esquemas analíticos coesos, debruçar-me sobre etnografias e documentos que as pessoas que estão na luta produzem. Por isso, o projeto não poderia ser uma investigação sobre a relação entre movimentos sociais e Estado. Uma crítica da branquidade na literatura específica sobre movimentos sociais fica como indicação para desdobramentos futuros, bem como a investigação de mediações entre a distopia da política habitacional e as transtopias afrofuturistas a partir dessa literatura. Uma indicação para pensar essa mediação, ainda partindo das lutas por moradia, é a bandeira da autogestão e sua incorporação na agenda da política pública.

¹⁰¹ Uma discussão sobre os resultados finais do mapeamento está presente também no segundo link supracitado e é retomada e aprofundada em Observatório de Remoções (Rolnik et al, 2017). Sobre um balanço crítico do PMCMV e do PMCMV-E, ver Santo Amore et al (2015).

justiça brasileira que, pela condição de titularidade do imóvel, a empresa tem legitimidade para pedir a reintegração de posse. Desse modo, o juiz do caso, focalizando apenas na titularidade do imóvel e desconhecendo a situação dos ocupantes, assim como o abandono do imóvel e suas dívidas com o Estado, pode acolher e conceder a medida liminar, como é prática no Judiciário nestes casos (Carvalho et al, 2017: 104-105).

Enquanto pesquisadora do Observatório de Remoções, escrevi uma descrição do que consistiu a atividade de mapeamento, que reproduzo a seguir:

O mapeamento consistiu na elaboração de um mapa georreferenciado da Ocupação, vinculado à aplicação de questionários em cada residência. Para realizar o mapeamento, primeiro organizamos pré-campos e aplicações testes com os questionários, bem como uma análise inicial da Ocupação a partir de imagens de satélite. Depois, organizamos um mutirão de uma semana, em março de 2016, do qual participaram moradores da Ocupação e voluntários estudantes de arquitetura. Em duplas, compostas por um estudante e um morador, os pesquisadores percorreram toda a Ocupação, vinculando cada família, suas histórias, características e anseios à casa onde mora.

Desse modo, foi possível identificar os usos dos imóveis e os perfis das famílias residentes; entender a razão de terem saído da moradia anterior e de terem chegado à Ocupação; mapear de onde vieram, se desejam continuar ali e por que; se recebem benefícios do governo; se trabalham e qual é o tipo de vínculo empregatício; se estudam e onde; e, de modo geral, os vínculos, atividades e equipamentos públicos utilizados no bairro.

Na tabulação inicial dos dados levantados, foram trabalhados o uso dos imóveis (usos residencial, comercial ou outro); a demografia da Ocupação; os tipos de material construtivo dos imóveis; de onde vieram os moradores e a razão de suas chegadas; e a quantidade de estudantes nas escolas do entorno. Um primeiro resultado dessa leitura foi apresentado aos moradores, o que gerou uma discussão produtiva sobre o trabalho até então e as possíveis análises futuras. (Observatório de Remoções, 7 de junho de 2016)

Para o pré-campo do mapeamento, partimos de uma imagem aérea de satélite obtida com a Digital Globe, numa aposta em que ela teria uma melhor resolução do que a disponível no Google Earth. A partir dela, nas visitas seguintes à ocupação, sob a orientação de um dos arquitetos da equipe, tentamos percorrer todos os caminhos, desenhando por cima da imagem onde estariam as ruas, vielas e becos (inclusive dentro dos galpões) e marcando alguns pontos

de referência para que não nos perdêssemos. Depois, toda a ocupação foi dividida em setores mais ou menos aleatórios, para que pudéssemos ter desenhos numa escala mais aproximada e detalhada, e fomos tentando dividir a imagem que dispúnhamos da melhor forma possível, a partir de caminhada pela ocupação e com o auxílio de um GPS para tentar demarcar os lotes – a precisão do GPS, no entanto, não foi suficiente para isso. Fizemos, ainda, algumas aplicações-testes do questionário e conferência nos mapas com a equipe do Observatório para, finalmente, seguir o trabalho com os voluntários, no qual cada dupla percorreu um setor da ocupação, tratando de fazer caber nele todas as casas do perímetro delimitado. Com tudo isso finalizado, foram passadas a limpo todas as informações, gerando o mapa final da ocupação.

A atividade de mapeamento, assim, durou alguns meses, e englobou atividades de reconhecimento do terreno, desenho da ocupação e aplicação de questionários. Durante a aplicação de questionários, a equipe do OR, junto a pessoas participantes do movimento, foi de casa em casa, numa espécie de mutirão. Acompanhavam-nos dois tipos de papéis, que criamos para nosso controle: um, de agradecimento, que entregávamos aos moradores após terem respondido ao questionário de cadastro; outro, que deixávamos sob as portas ou entre as correntes que seguravam cadeados nas casas onde não encontrávamos ninguém, com o recado de que nos procurassem por telefone ou comparecessem à sede do movimento, em uma das ruas da ocupação. Em ambos os bilhetes escrevíamos o número da casa – uma numeração que atribuímos provisoriamente, seguindo uma organização setorial que a equipe do OR desenvolveu para que conseguíssemos vincular os moradores de uma casa específica a uma localização específica no mapa. Optamos pelos bilhetes, e não por adesivar ou escrever a numeração nas casas, porque queríamos evitar o ranço colonizatório e violento dos processos de remoção por parte do Estado, como o que tem acontecido no Rio de Janeiro, onde as casas alvo de remoção são pintadas com a sigla SMH que, se inicialmente significava Secretaria Municipal de Habitação, passou também a significar Saia do Morro Hoje, como contam Birman, Fernandes e Pierobon (2014), e como também mencionei no final do capítulo anterior.

Mas os papéis geraram furor. Depois dos primeiros dias, ao andar pela ocupação, éramos frequentemente interpeladas por pessoas aflitas nos dizendo que não tinham recebido o papel de aviso. Recebemos, na sede do Movimento, pessoas preocupadas por terem perdido o papel de agradecimento. Ao mesmo tempo, elas pareciam não levar aquilo muito a sério: algumas pessoas compareciam ao atendimento para preencher o cadastro com o papel de

alguém que já tinha respondido ao questionário, mas insistindo que aquele era o papel que alguém de nossa equipe teria deixado debaixo da porta de sua casa. Ainda, alguns parentes de pessoas que já tinham respondido ao questionário apareciam para retificar informações cadastrais acerca de quem morava na casa – munidos, dessa vez, com outros papéis, expedidos por órgãos público-estatais: RGs; registros de estrangeiro; documentos que comprovavam algum problema de saúde ou atendimento feito na Defensoria; comunicados da CDHU. Esses papéis nos eram apresentados em meio a relatos que continham relações de parentesco difíceis de serem estabilizadas em uma noção de casa presa a uma ideia estanque e estatal de mapeamento e de família, como um casal que tinha se separado e alegava que, embora dormissem sob o mesmo teto, não moravam na mesma casa.

Há uma literatura antropológica que explica o furor causado pelos documentos sob a chave da produção de legibilidade: que esta é produzida perante o Estado e que os documentos são fundamentais nesse processo, como afirma Annelise Riles (2006), por serem artefatos paradigmáticos para as práticas de conhecimento moderno. Eles funcionam como uma espécie de modelo epistemológico e se constituem como paradigma de interpretação que prevalece em diversos campos de saber – das ciências humanas às burocracias estatais. Sob a branquidade, daí, inclusive, a simbiose entre o conhecimento estatal e a produção acadêmica à qual nos debruçamos nos dois primeiros capítulos desta tese.

Por meio dos documentos, criam-se indivíduos cidadãos, sujeitos de direitos e deveres, conforme analisa Mariza Peirano (1986; 2006). Bachtold (2016) endossa:

Por meio dos documentos os indivíduos tornam-se cidadãos, legíveis e identificáveis pelo Estado, com direitos e deveres próprios (Peirano, 1986, 2006; Peirano et al., 2002; Pinto, 2007; Poole, 2004). Há, portanto, um elemento mágico no pedaço de papel, que contém informações escritas referentes a uma pessoa e reconhecidas como oficiais pelo Estado: o poder de transformar o indivíduo em cidadão de um determinado Estado nacional, de criar um cidadão ao anunciar sua existência (Peirano et al., 2002). Por outro lado, se um indivíduo não tem documentos, ele é considerado invisível, ilegível ao Estado (Poole, 2004) (Bachtold, 2016: 289)

Em muitas anotações, nas margens e nos versos das folhas que usávamos com os questionários, tentávamos fazer caber as histórias que não cabiam ali, mas que estavam sendo contadas. Partimos de uma imagem de satélite localizado numa atmosfera que compõe um

cosmos prefigurado sobre a relação senhor-escravo, isto é, sobre a singularidade da escravidão, e fizemos uso de instrumentos que buscavam a exatidão da linha – sem, no entanto, encontrá-la, como me contou Gabriel Negri (comunicação pessoal), pesquisador à época envolvido com o OR, quando o questionei, durante a escrita dessa tese, sobre o porquê, à época, do uso do GPS:

“Quanto ao GPS, eu iria utilizar para marcar os pontos dos vértices do lote de cada casa e daí poder fechar um polígono, como se faz para cadastros em geral. Mas o aparelho que tínhamos não era suficiente para isso: imagina que ele tem uma margem de erro de alguns metros, enquanto os aparelhos utilizados por empresas que só fazem isso têm erros de centímetros ou milímetros (e custam muitos mil reais).”

Se nosso GPS não dava conta, fizemos, à maneira de uma carta náutica ou de um croqui, nosso rascunho cartesiano da ocupação e o preenchemos com o que cabia. Confrontavam-nos o traço do mapa e as histórias contadas. Novamente encontro convergência com a reflexão de Bachtold (2017: 25), que toma emprestada a noção de “caixa-preta” de Bruno Latour para pensar as grandes bases de dados do governo federal. As caixas-pretas, para Latour, são “um conjunto de comandos (...) a respeito do qual [da caixa-preta,] não é preciso saber nada a não ser o que nela entra e o que dela sai” (Latour, 2011: 4). Para Latour, tanto a dupla-hélice do DNA como o computador são caixas-pretas: dados fechados, que não levantam dúvidas sobre sua legitimidade e autoridade científica. As caixas-pretas são abertas para serem investigadas quando há elementos suficientes para desestabilizá-las, para questionar sua autoridade científica. A economia política da urbanização e a grande narrativa classista dos estudos urbanos são as principais caixas-pretas desta tese; nosso mapeamento era a principal caixa-preta na relação entre o OR e a Douglas Rodrigues.

As margens e os versos das folhas que preenchíamos durante a atividade de mapeamento na Douglas Rodrigues com tudo o que não cabia no questionário, mas transbordava, não entraram nos produtos finais da pesquisa. Há um caso exemplar que me recordo de ter escrito: uma pessoa que pediu para que eu anotasse que ela tinha um filho cadeirante, portanto pessoa portadora de necessidades especiais e que por isso tinha prioridade no atendimento. A pessoa era ciente de que não tínhamos relação com a prefeitura, como informávamos exaustivamente, mas mesmo assim ela disse: “mas escreve aí para garantir”.

Para garantir, afinal, o Estado produz arbitrariedades, esse modo de relacionar moderno e bruxaria sob um véu de aparato de racionalidade. Akhil Gupta (2012), em sua já mencionada pesquisa sobre políticas no capitalismo tardio na Índia, escreve: “o suposto aparato racional do Estado toma decisões cruciais acerca do recebimento ou não de uma pessoa pobre de um auxílio que pode salvar sua vida. No entanto, os procedimentos para essas tomadas de decisão estão longe de serem racionais” (Gupta, 2012: 14, tradução minha¹⁰²).

Estar na DR como pesquisadora do OR, preocupada com mapeamentos e taxonomias também é aproximar-se da ocupação como Estado. Os mapas e os dados demográficos gerados foram muito elogiados e levados a reuniões com a Secretaria de Habitação. Nossos corpos brancos e nosso lugar na Universidade exaustivamente nos evocam como Estado; mais de uma vez, lideranças e moradores nos disseram que fizemos um trabalho muito mais competente do que qualquer *selagem* que a Prefeitura já tinha feito.

A selagem é um processo que ocorre em casos de remoção, regularização ou urbanização de favelas. Funcionários da Assistência Social da Prefeitura percorrem a favela atribuindo uma numeração às casas e indicando quais serão removidas, quais serão desmembradas em mais de um núcleo familiar e quais não. Penso ser inevitável pensar na comparação com a selagem em processos de pintura, quando a selagem é necessária para impermeabilizar material poroso ou para proteger contra oxidação devido a agentes ambientais. Outra referência possível diz respeito ao ato de selar, chancelar, atribuir um selo, uma certificação, algum elemento comum que, de alguma maneira, torne legível um grupo, um processo ou qualquer coisa que não seja estável.

Como o que também não cabe, embora ao mesmo tempo seja contido e transborde, ouvimos muito dos moradores durante o mapeamento que a ocupação tinha um grave problema de drenagem; as moradoras insistiam no problema da água que não escoava com a chuva e na precariedade das instalações de esgoto. Nosso mutirão de mapeamento, num mês de fevereiro, foi feito sob fortes chuvas e alagamentos, assim como parte de nossos pré-campos. Em algumas tardes, tivemos que suspender o trabalho, devido ao alagamento de ruas e da sede da associação, que nos fazia as vezes de QG.

Um dos pesquisadores do Observatório de Remoções, Gabriel Negri, teve a ideia de sobrepor o traçado atual daquela região da Vila Maria ao mapa da Rede Sara Brasil de 1930,

¹⁰² No original: “the allegedly rational apparatus of the state makes crucial decision such as whether a poor person receive what may be lifesaving aid. However, the procedural bases for these decisions were far from rational”.

com o traçado original do Rio Tietê. O mapa gerado nessa sobreposição mostra como, claramente, a ocupação fica numa área que era, originalmente, área de várzea do Tietê, ocupada pelas águas em época de cheia. A ocupação Douglas Rodrigues, assim como o quadrilátero do Saracura e assim como toda a cidade de São Paulo, se forma por sobre um rio canalizado. O rio foi retificado ao longo das décadas de 1930, 1940 e 1950 (cf. Seabra, 1987), mas a sobreposição do mapa do traçado original do rio com o atual arruamento da cidade, com destaque para a localização da ocupação, endossa o que observamos especialmente nos meses chuvosos de verão em São Paulo: a difícil drenagem das águas pluviais e o consequente e fácil alagamento das ruas e casas.

Assim, uma das ações que se seguiram ao mapeamento foi a elaboração de um plano alternativo de medidas emergenciais na ocupação, visando alternativas de drenagem e de saneamento. A Sabesp havia iniciado um projeto de implantação de rede de abastecimento de água na ocupação e se comprometido a construir três pontos para conexão da coleta de esgoto nos acessos ao terreno. A construção desses pontos de conexão fazia surgir a necessidade de uma rede interna de esgoto, a ser conectada nesses coletores da rede pública. Foi a partir dessa avaliação, colocada pelo movimento ao Observatório de Remoções, que um engenheiro ambiental especialista em tratamentos alternativos de saneamento foi convidado a participar do plano de melhorias das moradias do assentamento, para definir a solução mais adequada, barata e rápida, dada a emergência, e elaborar um estudo para essa rede (cf. Observatório de Remoções, 25 de agosto de 2016). No entanto, antes do contato com o engenheiro, quando ainda estávamos tentando entender quais seriam os desdobramentos do mapeamento, um trágico incêndio assolou a ocupação. Apresento a seguir alguns desdobramentos a partir do exposto neste item para, na sequência, debruçar-me sobre o incêndio e um episódio de equivocação controlada de produção de conhecimento oriundo desse acontecimento.

b) douglas rodrigues: uma disputa cosmopolítica, uma brincadeira

Se na ocupação havia o que transbordar por não caber, havia, também, o que destruir, também por não caber. A Douglas Rodrigues sofreu um incêndio devastador em julho de 2016, com duas vítimas fatais, não sem antes os moradores terem se engajado no combate às chamas. Esse combate foi feito com água sendo carregada em baldes. O “sistema colonial-escravista de distribuição de água” (Cabral, 2011), mencionado no capítulo dois desta tese,

permanece: mais uma expressão da coetaneidade dos tempos da escravidão e do afrofuturismo, como desenvolvi no capítulo anterior. Retomo a descrição de Cabral sobre o sistema:

O abastecimento era realizado através de duas redes interconectadas. A primeira delas, encargo da Coroa e, posteriormente, do governo imperial, era a rede “técnica”: a materialidade fixa composta pelos encanamentos que conduziam a água das altas nascentes até pontos de coleta dentro do espaço urbano (bicas e chafarizes, estes últimos os mais importantes em razão da maior vazão). A outra rede era movimentada pelos corpos humanos orquestrados pela instituição da escravidão: negros domésticos e de ganho que coletavam a água, nas bicas e nos chafarizes, e a transportavam em barris para os seus senhores ou as vendiam pelas ruas da cidade. (Cabral, 2011: 164-165)

Não presenciei o combate àquelas chamas, mas assisti a outro combate, também na Douglas Rodrigues, que na verdade, então, pela lógica da coetaneidade de tempos, é o mesmo, ou, para usar o supracitado conceito de Sharpe (2016), expressa a dobra escravidão-afrofuturismo como singularidade:

Novamente incêndio na ocupação Douglas Rodrigues. Eu, em Brasília, trabalhando na escrita desta tese, fico sabendo do ocorrido por meio de um vídeo que me chega via outra pesquisadora do Observatório de Remoções. O vídeo, gravado por uma moradora da ocupação, tem duração de 7 minutos e alguns segundos e, durante todo o tempo, o que se vê são as chamas e uma movimentação incessante de pessoas carregando baldes e jogando, com os baldes, água para tentar apaziguar as chamas. De vez em quando, um descuido e o balde é atirado às chamas pelo seu combatente. (Caderno de campo, 25/10/2017).

Além de Kelly e Nilda, que apresentei no capítulo anterior desta tese, na Douglas Rodrigues também conheci Márcia, que gosta muito de dançar, e Gilda, sempre muito elegante. Foram Márcia, Gilda e Nilda que abracei logo que cheguei à Douglas Rodrigues na manhã após o incêndio. Nilda e Gilda disseram algumas vezes: 'vem ver', 'vamos lá?'. Senti o convite à coragem – um convite impossível de negar; algo semelhante à convocatória de Nelson ao *tour* futurista. Não se trata de um convite para adentrar um espaço; mas para reconhecê-lo; ampliar o escopo dos modos de conhecer. Na Douglas, fui caminhando com uma colega de trabalho do OR, sem saber se pisava sobre o que antes era parede, mobília ou

brinquedo. Passamos por um gato carbonizado e por um cobertor que encobria o que minhas vísceras souberam ser um corpo humano. Tapei o nariz com o cachecol e, mais tarde, soube que o IML viria recolher aquele e mais um corpo das duas vítimas fatais do incêndio: Breno e Seu Severino¹⁰³.

Um senhor revirava o que restou de sua casa. Muita gente sentada, fumava, observava estarrecida o cenário de destruição. Muitas crianças e muitos adolescentes e jovens estavam por ali. Alguns cães e gatos, também. Alguns estavam sentados, alguns, parados em pé; muitos caminhavam. Alguns carros chegavam com sacolas de roupas e doações. Colchões iam aparecendo. Ao ir embora, margeando a ocupação até a marginal Tietê, notei algumas pessoas passando carregando aqueles colchões embalados e, dobrando a esquina, uma fila. Era a Defesa Civil que *atendia* as pessoas ali, havia metros de distância da ocupação, num galpão, o que fazia com que os moradores da Douglas Rodrigues tivessem que caminhar rua acima com seus colchões na cabeça, e cobertor e cesta básica. Mulheres grávidas, gente com criança, criança pequena, idosos, pessoas recém-operadas. Nilda e uma outra moça da coordenação foram questionar a Defesa Civil, perguntar por que aquelas pessoas estavam sendo atendidas ali, e não na frente da ocupação. O homem da Defesa Civil gritava muito.

A Defesa Civil armou uma mesinha e a orientação foi: cada família que tinha perdido sua casa e/ou suas coisas no incêndio devia ir até ali, a mesinha, dar o nome. Feito esse cadastro, essas famílias recebiam um kit providenciado pela Secretaria de Assistência Social: um colchão, um cobertor e uma cesta básica. “E onde as pessoas vão colocar o colchão e o cobertor, e cozinhar os alimentos da cesta básica?”, a mesma colega do OR perguntou a uma funcionária da Defesa Civil. A resposta foi um sorriso amarelo e a informação de que aos moradores fora oferecido acolhimento provisório em albergues da Prefeitura, os mesmos abrigos que tentam acolher os moradores de rua. Ninguém quer ir pro albergue. Ninguém tem garantia de dormir mais de uma noite seguida no albergue. E, como os abrigos são separados por gênero, as famílias são separadas, e as crianças podem ser separadas de seus adultos responsáveis. Naquele dia, ninguém da Secretaria de Habitação apareceu por lá.

Enquanto uma das lideranças da ocupação nos contava, a mim e outra pesquisadora do Observatório, de como a estratégia seguiria sendo a pressão pela desapropriação da área, duas moças se aproximaram de nós, em sequência, para perguntar coisas a ele. A primeira, Sara,

¹⁰³ A leitora atenta certamente deduzirá que não se trata do mesmo Seu Severino mencionado na Introdução e no capítulo anterior, que mora no Jaçanã. No entanto, tudo o que sei sobre essa vítima fatal do incêndio na Douglas Rodrigues é que ela se chamava Severino, o que evidencia, também, minha inserção na branquidade da economia política da produção de conhecimento acadêmica.

disse que sua casa tinha sido destruída; ficava embaixo do galpão, e ela queria saber se ia dar para reconstruir, ao que a liderança disse que precisavam avaliar, precisavam de um perito, e ela disse que podia ficar na casa da vizinha, mas que não dava pra ficar muito tempo lá, né... e ele disse que ela ficasse tranquila que o movimento ia fazer uma reunião naquela noite para organizar e ver como fazer, mas que todas as famílias que perderam suas casas seriam acolhidas. A segunda interrupção de nossa conversa veio de uma mulher que trazia uma adolescente. A mulher que trazia a jovem disse que ela tinha perdido o irmão, que o irmão dela era uma das vítimas do incêndio, e ela não sabia o que fazer, porque todos os documentos dela tinham sido queimados, ela não sabia o que fazer, estava sem qualquer orientação. A liderança perguntou o nome dela. Brenda. E o nome do irmão. Breno. A liderança a orientou a procurar a Defesa Civil, e antecipou que ela teria que ir ao IML fazer o reconhecimento do corpo; a Defesa Civil também poderia orientá-la sobre o que fazer com os documentos; provavelmente um posto emergencial do Poupa Tempo seria instalado ali na ocupação, para reemitir os documentos destruídos. Brenda saiu atrás de alguém da Defesa Civil.

Ao final da manhã, Mateus veio correndo ao meu encontro, me abraçou e riu, perguntando o que era aquilo enrolado no meu pescoço, eu disse que era para deixar o pescoço quentinho, alguém disse: 'chama cachecol', ele disse, pai, compra um pra você, pro seu pescoço ficar quentinho. Eu o abracei e beijei, ele se dependurou no meu pescoço e disse que era forte, eu disse é mesmo, menino, você tá muito pesado, eu não te aguento mais não, tá comendo muito arroz com feijão, né? E o mesmo alguém que tinha nomeado o cachecol disse: 'arroz até come, mas feijão não tá dando, não'.

O rescaldo são as medidas tomadas para evitar que um incêndio se reative e volte a se propagar. Alguns dias depois dos bombeiros terem realizado o rescaldo, a Prefeitura encarregou-se de demolir a estrutura conhecida como galpão, pois ela teria ficado condenada após o incêndio, o que impossibilitava as famílias de reconstruírem suas casas sob ela. Uma vez destruído, os entulhos do galpão foram feitos de alicerces, utilizados para renivelar o chão, e as pessoas puderam começar a reconstruir suas casas.

Algumas das casas seriam construídas não pelas moradoras, mas pela ONG Teto¹⁰⁴. A principal frente de atuação da ONG é construir casas em 2 dias, chamadas “casas de

¹⁰⁴ Anteriormente chamada de “Um teto para o meu país”, a ONG foi fundada no Chile em 1997 e teve sua atuação expandida para outros países da América Latina subsequentemente, até os primeiros anos da década de 2000. No Brasil, ela se estabelece formalmente em 2007, com a fundação da sede em São Paulo. A atuação da ONG é sempre por meio de mutirões de trabalho voluntário para construção de casas emergenciais, reformas de quadras e áreas de lazer, com ênfase na produção de casas emergenciais.

emergência”, por meio de mutirões com voluntários. Na DR, as casas eram cascas herméticas de madeira pré-fabricada de 25 m², com um cômodo, duas janelas e uma porta. Cada casa tinha um custo de 5 mil reais, que foi liquidado por meio de doações de pessoas físicas após uma campanha de divulgação online do incêndio e da ação do Teto.

A atuação do Teto segue os princípios do que Didier Fassin (2012) chama de razão humanitária, baseada, fundamentalmente, no paradoxo da política da compaixão, que combina desigualdade e solidariedade, ou propõe algo como uma solidariedade entre desiguais. A política orientada por uma relação de compaixão tem uma premissa: a impossibilidade de reciprocidade. É assim que as políticas humanitárias atuam na manutenção das vidas tornadas precárias, fundamentais para a manutenção da compaixão, num ciclo que se retroalimenta.

Depois do incêndio, tivemos um conflito com os moradores. Como tínhamos já feito o trabalho do mapeamento, tínhamos, portanto, todas as casas da ocupação precisamente desenhadas num mapa georreferenciado com um *survey* aplicado a cada família moradora de cada casa. Depois do incêndio, na hora de contarmos quantas casas haviam sido destruídas pelo fogo, partindo do mapa que havíamos elaborado, os moradores discordaram de nós, afirmando que o número de casas destruídas era, na verdade, muito maior do que o número que o mapa, com sua precisão cartesiana georreferenciada, nos oferecia. Nós apontávamos nosso mapa, feito caravelas num croqui náutico, buscando justificar como não havia espaço para discordar de nossos números.

O que pensar desse embate? O mapa que produzíamos era um mapa que produzia legibilidade para o Estado e que contava com as casas visíveis a partir de uma noção de lugar discreta, hermética, chata, como aquela contra a qual Nelson me convoca, como escrevi no capítulo anterior. Ao reivindicar um outro número de casas, as moradoras da Douglas Rodrigues reivindicam as casas de pessoas com as quais se relacionam, a partir de uma noção de lugar que engloba pessoas que têm importância nas suas vidas. Trata-se de um embate cosmopolítico. A postura das moradoras da Douglas Rodrigues expressa contiguidade entre casas de um modo para além da necropolítica, como vimos no capítulo segundo. A contiguidade das casas, aqui, se vincula à contiguidade dos corpos de um ponto de vista não-cartesiano, isto é, transtópico – como o corpo de Kelly, apresentado no capítulo anterior, partilha de contiguidade com o corpo de seus filhos, que moram com ela, mas também com o de sua mãe, que mora no Ceará.

Filadelfo (2015) identificou em sua pesquisa com movimentos de luta por moradia em São Paulo noções semelhantes de lugar e de casa:

Conceição disse que morou 40 anos na mesma casa em Itaquera, uma casa que estava sendo inventariada após a recente morte de sua mãe. Qual não foi minha surpresa quando ao longo da entrevista descobri que ela estava se referindo à casa de seus pais e que ela, efetivamente, havia morado lá por apenas 18 anos. Os 40 anos na verdade se referiam à casa como moradia de um sujeito coletivo, a sua “família”, cujos integrantes (pai e mãe, filhos e filhas, genros e noras e netos e netas) não necessariamente chegaram a residir todos juntos, mas a “casa” era referência para se pensar a “família” como uma unidade, mesmo que não estivesse em regime de coabitação. (Filadelfo, 2015: 44-45)

e: “Marina afirma que agora tem “três casas”: o apartamento do mutirão do Unidos Venceremos, a de sua filha que mora com marido e filho e a de sua mãe” (Filadelfo, 2015: 49).

Filadelfo (2015), no entanto, interpreta o que dizem as pessoas sobre suas casas sob a perspectiva da vicinalidade, como João de Pina-Cabral e Emília Pietrafesa de Godoi (2014)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ No âmbito da relação entre parentesco e casa, o conceito de vicinalidade assumiria a coexistência de lógicas distintas para a agregação territorial, não assumindo a casa pós-medieval europeia como norma universal. Nas palavras de Pina-Cabral e Pietrafesa de Godoi (2014): “De fato, na longue durée da África do Sudeste, os espaços de morada não se constituíam enquanto “casas” (households) organizadas em aldeias espacialmente demarcadas, mas sim enquanto kraals (domicílios plurifamiliares, homesteads), num nexu político de feição linhageira. Como categoria analítica, portanto, o conceito de “vicinalidade” assume que os espaços de morada (casas, domicílios, tendas, etc.) tendem a se agregar territorialmente segundo lógicas plurais (p.ex., amizade, homonímia, interesse político, geração, afinidade, matrilateralidade, etc.), formando assim conglomerados abertos com importantes implicações para a ação social, que coexistem e interagem com outras formas mais instituídas de agrupamento (tais como aldeias, linhagens, partidos, etnicidade, classes etárias, etc.) sem nelas se dissolverem. Cada uma das entidades familiares que forma uma vicinalidade reproduz-se em rede a partir das participações constitutivas entre as pessoas que nelas habitam (no Brasil do Nordeste dir-se-ia que estas casas são “puxadas” umas das outras)”. (Pina-Cabral e Pietrafesa de Godoi, 2014: 12).

Nas palavras de Filadelfo (2015): “Casa, portanto, não é só uma materialidade, muito menos o lugar onde efetivamente se mora, mas os lugares constituídos por partilha de laços de filiação – são três gerações unidas por uma linha de descendência feminina –, de três mulheres que já coabitaram em momentos distintos, mas que nem por isso deixam de se sentirem afetivamente próximas, o que torna as três casas comuns às três mulheres. As relações familiares, uma vez que se parte do princípio de que ainda há uma unidade entre pais, filhos e netos, mesmo que não estejam mais coabitando no quintal, são nesse arranjo de casas passíveis de serem visualizadas, mas não se limitam ao quintal. Há uma verdadeira configuração de casas (Marcelin, 1996), uma vez que laços de solidariedade e afetividade se configuram continuamente não só entre as casas de parentes do quintal, mas também dessas casas com as de Marina, de seus irmãos e de seus filhos, mesmo localizadas em outros bairros da cidade de São Paulo. Muitas outras narrativas permitem pensar que as relações familiares não se restringem a uma casa específica ou a um quintal. Conceição, por exemplo, residia no fundo do terreno de seus pais e agora em um apartamento do mutirão, mas ela continua apoiando financeiramente a casa de sua filha, que atualmente reside na Bahia, onde também passa algumas temporadas com seu marido. Seu marido, que trabalha como embalador de frutas costuma chamar seu filho, que está desempregado, quando é necessária mais mão de obra para as atividades que desempenha. Há

Proponho que a noção de casa que emerge nessa pesquisa não seja enquadrada unicamente sob a continuidade via vicinalidade, isto é, por laços de solidariedade ou afetividade. Como desenvolvi no capítulo anterior, entendo a noção de casa como semelhante à noção afrofuturista de lugar da qual Nelson me convoca a participar, ou da que Seu Severino aciona ao não ceder à casa. Ainda, proponho que a reivindicação dos moradores da Douglas Rodrigues acerca do número de casas destruídas no incêndio seja um modo de brincar com a produção de (i)legibilidade por parte do Estado, forjando a (sua) racionalidade dos números.

primeiro arremate: política sem garantias

Durante a atividade de mapeamento na DR, um dos maiores incômodos apontados pelos moradores foi a falta de um sistema de saneamento e de drenagem adequados. Já discuti o saneamento como embranquecimento da água no capítulo dois desta tese; uma leitora desavisada poderia argumentar que a reivindicação de saneamento por parte dos moradores contesta o argumento desenvolvido sobre o embranquecimento da água e canalização da casa negra. Proponho, no entanto, uma visão mais cuidadosa. O saneamento, na DR, era reivindicado a nós, pesquisadores do OR: brancos, da universidade pública, equacionados com o Estado. Estávamos nós replicando conceitos; estávamos nós buscando o fazer caber as vidas daquelas pessoas nos formulários da atividade de mapeamento. Formulários categorizam o mundo de acordo com as possibilidades previstas (cf. Gupta, 2012: 146).

A replicabilidade de conceitos fixos e reificados, esse fazer caber que buscávamos, é um dos principais problemas daquilo que Eduardo Restrepo e Arturo Escobar (2005) denominam antropologia dominante¹⁰⁶. Esta, por sua vez, tem um *modus operandi* semelhante ao daquilo que Marx (2010) caracteriza como a ideologia burguesa, ou Latour (2008) identifica como o pensamento moderno, ou, ainda, Sahlins (2001) identifica como a lógica da causalidade. Tal *modus operandi* tem no fe(i)tiche sua principal realização, isto é, um mundo

também exemplos de mutirantes ajudados por seus filhos, tios, irmãos e mesmo avós. Há, portanto, uma ampla rede de mútua solidariedade conectando casas que nem sempre são próximas geograficamente, cujo critério de conexão são mesmo as relações de parentesco que produzem uma “família” mesmo que não coabite uma mesma casa.” (Filadelfo, 2015: 49)

¹⁰⁶ A antropologia dominante é marcada pela modernidade europeia e tem como referências a Reforma, o Iluminismo, a Revolução Francesa e seus ideais de clareza, liberdade, razão (Dussel, 1993). Essa modernidade, como afirma Dussel (1993), cria um centro – a Europa: “Nunca houve empiricamente História Mundial até 1492” (Dussel, 1993: 44), isto é, até então, os impérios ou sistemas culturais existiam e se relacionavam uns com os outros. A partir do final do século XVI, período do Renascimento e das grandes navegações, cria-se, política, econômica e culturalmente, a Europa enquanto centro. Esse arranjo geopolítico ressoa na antropologia dando proeminência à Europa enquanto lugar de fala (Dussel, 1993).

simultaneamente criado e assumido como realidade inquestionável. O fe(i)tiche, como propõe Latour, é, ao mesmo tempo, feito e feitor. Por um lado, a noção se aproxima à do fetichismo da mercadoria de Marx (2010), quando o produto do trabalho torna-se estranho ao trabalhador e destituído de história perante todos os envolvidos na cadeia da produção e do consumo. Por outro lado, o fe(i)tiche denuncia que a fantasmagoria é precisamente produzida por aqueles que insistem em desvelar seu caráter fantasmagórico, ou de fetiche. No caso desta tese, o uso de fe(i)tiche tem caído como uma luva para pensar o trabalhador assalariado sob a narrativa da economia política da urbanização. Seguindo esse raciocínio, a antropologia urbana também pode ser entendida como fe(i)tiche da branquidade, como apresentado no capítulo anterior.

A ideologia burguesa, a lógica da causalidade, o pensamento moderno, a branquidade têm em comum a universalização e a desistoricização como duas de suas principais orientações, que se expressam, na prática das ciências humanas, na replicabilidade de conceitos e na ausência de historicidade. Novamente evoco o pensamento de Mafeje (1991) que conjuga o problema da replicabilidade de conceitos reificados com a ausência de historicidade nas monografias estrutural-funcionalistas. A desistoricização da existência, dos produtos, das relações humanas e dos resultados delas tende a gerar abstrações e transformar a história em natureza: para os propósitos desta tese, corpos, casas e modos de construir e de conceber corpo, casa e espaço.

Talal Asad (1975) afirma que a antropologia social é um mero fragmento da consciência burguesa, e justamente por isso “sempre conteve em si profundas contradições e ambiguidades – e, portanto, as potencialidades para transcender a si mesma” (Asad, 1975: 18, tradução minha¹⁰⁷). Uma tentativa e expurgação é a proposta das “antropologias nativas”: experiências de pesquisa e produção que partem do reconhecimento de que aqueles a quem restava a pecha de “objeto de pesquisa” podem ocupar outro lugar nessa relação pesquisadora/pesquisada; a saber, o lugar também de pesquisadora¹⁰⁸.

¹⁰⁷ No original: “Bourgeois consciousness, of which social anthropology is merely one fragment, has always contained within itself profound contradictions and ambiguities – and therefore the potentialities for transcending itself”.

¹⁰⁸ Há uma extensa literatura e debate sobre a ideia de antropologia nativa, ou antropologias nativas, que giram em torno do não-abandono da ideia de alteridade como elemento central da produção antropológica. O debate entre Sahlins e Obeyesekere (Sahlins, 2001) pode ser lido sob esse prisma. Fahim e Helmer (1982) problematizam a proposta da antropologia nativa enquanto epistemologia: levantam o debate sobre se se deve desenvolver uma ampla base teórica não-ocidental, de amplo alcance, nativa (ou *indigenous*), ou se isso seria replicar o *modus operandi* da antropologia dominante; questionam também se a antropologia nativa só pode ser feita em sociedades não-ocidentais. Ainda, e se assim o for, questionam: o que define uma sociedade (ou um grupo social) como não-ocidental?

Não obstante, a rubrica da “antropologia nativa” enquanto proposta epistêmica não se desvencilha completamente da cisão pesquisador/pesquisado, uma vez que os rótulos nativo/não-nativo, especialmente em contextos pós-coloniais podem ser dotados de arbitrariedade e essencialismos. Nyamnjoh (2012) afirma que os sul-africanos brancos (portanto e à primeira vista nativos), por exemplo, pesquisam os sul-africanos negros e conceitualizam as questões que julgam relevantes como se eles (os pesquisadores) não fossem parte da sociedade (Nyamnjoh, 2012: 71).

Outra proposta de expurgação do ranço colonial é a pesquisa-ação, que não se restringe ao campo disciplina da antropologia. A pesquisa-ação é uma epistemologia que integra o que se tem chamado de epistemologias do Sul, isto é, epistemologias que trabalham com a ideia de que o universalismo europeu é, na verdade, um particularismo que, através do poder – muitas vezes militar –, logrou transformar todas as outras culturas em particulares. Um entusiasta da pesquisa-ação é Orlando Fals-Borda (1991), que a esmiúça em três aspectos, não necessariamente consecutivos: pesquisa, educação de adultos e ação sociopolítica. A pesquisa-ação participante, segundo Fals-Borda (1991), é um processo contínuo de vida e trabalho politicamente orientado para empoderar os oprimidos e explorados, via técnicas de pesquisa coletiva; a recuperação crítica da história; a valorização da cultura nativa; e a produção e difusão de novo conhecimento (Fals-Borda, 1991).

A epistemologia da pesquisa-ação, assim, partilha de princípios metodológicos e analíticos modernos, com inspiração humanista-iluminista, laudatários da economia política da industrialização e urbanização: a definição de grupos sociais pela ausência, como oprimidos e explorados; a pressuposição de indivíduos; a ideia de pesquisa coletiva e agir coletivo; a ideia do nativo. Tais princípios fundamentam-se no princípio antropológico da alteridade, enfatizando, portanto, a cisão nós-eles e, portanto, também não possibilitando a expurgação do ranço colonial.

Finalmente, tanto a proposta etnográfica de Archie Mafeje quanto sua formulação acerca da interlocução autêntica permitem escapar da armadilha colonial da clausura conceitual, sua replicabilidade e da separação unívoca entre pesquisadores e pesquisados. Como já apresentado na Introdução desta tese, Mafeje recusa ratificar categorias analíticas perenes, e entende que não são apenas os antropólogos produtores de etnografias, pelo contrário: há produções constantes de etnografias, especialmente fora dos constrangimentos

disciplinares. Mafeje aposta no reconhecimento dessas múltiplas etnografias sendo feitas, e em como elas tanto revisam quanto suspendem conceitos preexistentes.

Além disso, se a preocupação da teoria social é não ser hermética nem endógena, isto é, é articular a história universal e a história local, ou, dito ainda de outra forma, é ter, sim, pretensões universais sem perder de vista especificidades, Mafeje indica uma maneira para tanto: a interlocução autêntica. A interlocução autêntica com pessoas que a antropologia tem historicamente denominado nativos, informantes e interlocutores é a saída para implosão entre universal e particular. No escopo desta tese, a interlocução autêntica se abre como o caminho para ver a emergência da vida em combate, a ontologia combativa, que não se resume à resistência, mas que à dimensão da resistência acrescenta o além, o sonho, o futuro, a transtopia afrofuturista: uma vida para além do que é admitido, prescrito e esperado para e das pessoas que lutam por moradia.

Na relação DR-OR, no entanto, trabalhamos com o mapeamento, vinculado à pesquisa-ação, laudatária da narrativa da economia política da urbanização, como o método de produção de conhecimento. Nas categorizações que apresentávamos e com as quais trabalhávamos, era o saneamento que cabia. A todo o momento, no entanto, as pessoas estavam nos contando histórias e nos dizendo outras coisas, para além dos enquadramentos da escrita-formulário. Estavam incessantemente nos dizendo que suas vidas não deveriam ser reduzidas ao problema da insegurança da posse ou da falta de saneamento adequado, o que, no entanto, apenas ficou registrado nas margens dos questionários aplicados. Na hora de tabularmos os dados e produzirmos os resultados, esse para-além do escrutínio não entrou. Sob nosso afã de buscar fazer caber e de ratificar o saneamento como problema emergencial da ocupação, não foi realizada uma relação de interlocução autêntica.

Tampouco é possível observar a interlocução autêntica nas pesquisas da antropologia brasileira que endossavam a politização do cotidiano, como discutido no capítulo anterior. Recupero um trecho de Zaluar e Torres (2009), já mencionado no capítulo anterior, em que a autora afirma que os antropólogos dos anos 1980 que se engajavam criticamente com a perspectiva da vizinhança não romantizavam o que buscavam estudar; pelo contrário, buscavam mostrar os conflitos internos dessas vizinhanças, para “não imaginar um povo que, na realidade, não existia”. À luz das conclusões do capítulo anterior e das considerações acerca da interlocução autêntica e da vulnerabilidade radical, observa-se que a postura de esmiuçar os conflitos internos a uma vizinhança aproxima-se muito mais de um voyeurismo

de classe, que busca escrutinar um objeto elencado, com seu perímetro bem definido, laudatário de uma noção de espaço malinowskiana, cartesiana – e não afrofuturista.

Da mesma maneira, o espanto que a antropóloga expressa (Zaluar e Torres, 2009: 4) acerca da experiência do associativismo – “impressionante” – não nos deve passar despercebido: impressionante porque não previsto pela branquidade acadêmica. Isso fica ainda mais evidente quando a autora diz que a antropóloga deve se precaver para não imaginar “o povo que não existe”. É preciso qualificar essa afirmação: o povo que não existe de acordo com a distopia presentista, da qual a antropologia que esquadrinha a vizinhança para esmiuçá-la é também laudatária. A interlocução autêntica, ao contrário, propõe que se imagine e que se reconheça como existente o que existe para além da distopia presentista.

Nesse sentido, a ideia de interlocução autêntica aproxima-se da proposta de vulnerabilidade radical (*radical vulnerability*) de Richa Nagar (2014). Por meio da vulnerabilidade radical, a autora evoca a ética e o método dos encontros, das anedotas, das conversas e das contações de histórias (*storytelling*), para alcançar, na prática de pesquisa, uma política da indeterminação, uma política “sem garantias” (*a politics without guarantees*), semelhante ao “marxismo sem garantias” proposto por Stuart Hall (1984), isto é: sem respostas prontas, aberto, a partir da reflexão sobre a própria práxis, o que se aproxima ao máximo de uma agenda política de-colonial. A ideia de Mafeje de interlocução autêntica é a garantia da antropologia “sem garantias”, isto é, da antropologia que não oblitera conceitos endógenos diante do afã classificatório da ciência colonial.

Em texto bastante incomodado com a ideia de “antropologia nativa”, Kirin Narayan (1993) pondera que as linhas que nos aproximam ou separam daqueles que estudamos são múltiplas, fluidas e flexíveis. Para a autora, é importante considerar as pessoas com quem fazemos pesquisa como sujeitos com vozes, visões e dilemas – e que podem, inclusive, ter críticas à própria empreitada da antropóloga:

devemos nos atentar à qualidade das relações com as pessoas que buscamos representar em nossos textos: elas estão sendo vistas como mera forragem para declarações que servem a si mesmas sobre um Outro genérico, ou elas estão sendo aceitas como sujeitos com vozes, visões e dilemas – pessoas a quem estamos conectados com laços de reciprocidade e que

podem, inclusive, ter críticas com relação à nossa própria empreitada profissional? (Narayan, 1993: 672, tradução minha¹⁰⁹)

Daí as epistemologias feministas negras e indianas como inspirações fundamentais para a autocrítica antropológica. Narayan (1993) evoca epistemologias feministas que questionam a construção da mulher enquanto Outro unívoco a partir, especialmente, do reconhecimento da existência de diferenças entre mulheres, como também o fazem bell hooks ([1984] 2015), Patricia Hill Collins (1986) e Lélia González (1988). Lila Abu-Lughod (1991) enfatiza que foi a teoria feminista que percebeu o perigo de tratar “selves” e “others” como dados: é o problema da diferença que gera a crise na teoria feminista, quando mulheres lésbicas, negras, latinas, ladinas insurgem-se contra a categoria mulher como categoria tornada universal a partir da experiência específica da mulher branca de classe média universitária ocidental. Nas palavras da autora:

A teoria feminista oferece dois lembretes importantes à antropologia: 1. O ‘self’ sempre é uma construção. 2. O processo de criar um ‘self’ por meio de oposição a um outro sempre engendra a violência de reprimir ou ignorar outras formas de diferença (Abu-Lughod, 1991: 155, tradução minha¹¹⁰).

Podemos reunir, portanto, as críticas de hooks ([1984] 2015), Narayan (1993) e a proposta de Nagar (2014) para considerar um projeto intelectual que exige que a pesquisadora se engaje em reconhecer modos de produção de conhecimento bastante distintos dos modos consolidados, incluindo-se aí os modos de produção de (i)legibilidade por parte do Estado. Até aqui, neste capítulo, vimos uma brincadeira com a (i)legibilidade, ou uma disputa cosmopolítica, após o incêndio e o conflito entre pesquisadores do OR e moradores da DR acerca do número de casas destruídas pelo fogo na ocupação. Agora, na sequência, transitaremos entre *a*) desvelar alguns modos de produção de conhecimento do Estado – a desabitação e a política habitacional como cadastro; *b*) desvelar modos de produção de (i)legibilidade – os atendimentos habitacionais; e *c*) mediações entre a cosmopolítica do

¹⁰⁹ No original: “what we must focus our attention on is the quality of relations with the people we seek to represent in our texts: are they viewed as mere fodder for professionally self-serving statements about a generalized Other, or are they accepted as subjects with voices, views, and dilemmas – people to whom we are bonded through ties of reciprocity and who may even be critical of our professional enterprise?”

¹¹⁰ No original: “Feminist theory can offer anthropology two useful reminds: 1. the self is always a construction. 2. the process of creating a self through opposition to an other always entails the violence of repressing or ignoring other forms of difference”.

afrofuturismo transtópico e a distopia da política habitacional – a auto-ajuda contra o auto-ódio; a reivindicação de atendimento por parte do Movimento Terra de Nossa Gente e a formação política.

ii. listas e atendimentos habitacionais

a) água espreitada: remoções

Se a primeira tecnologia de estabilização e produção de (i)legibilidade da qual parti neste capítulo foram os mapas, a segunda são as listas e os atendimentos habitacionais, sobre os quais dedicarei os próximos itens, a partir de meu trabalho enquanto pesquisadora do OR na região da Água Espreitada¹¹¹. Essa região coincide com a região povoada, a partir dos anos 1940, pelos bairros-jardins, mencionados no capítulo dois, planejados de acordo com as normativas das vilas operárias, e que deveriam servir de moradia, supostamente, para trabalhadores da indústria ou de empresas prestadoras de serviços, de acordo com a narrativa da economia política da urbanização (cf. Santoro et al, 2009).

Se desde os anos 1940 a região sofre com as investidas da branquidade para a estabilização da casa negra em bairro jardim, ao longo do século XX essas investidas vão se atualizando em suas formas de remoção, construção de conjunto habitacional e expansão do capital imobiliário e financeiro. No final dos anos 1990, a favela Jardim Edith, na região da Água Espreitada, formada por aproximadamente três mil famílias, sofre com remoções, como já mencionei no capítulo dois. A estratégia básica, também já mencionada, era ir criando

¹¹¹ Acompanhei reuniões da Rede Comunidade Espreitada, que articulava moradores e ex-moradores das favelas do Canão, Levanta Saia, Comando, Buraco Quente, Rocinha Paulistana, Gabriel de Lara e Vietnã, bem como moradores de casas regularizadas de terrenos do DER, todos na região da Água Espreitada. Por motivos de escopo da tese, não discutirei as questões concernentes aos moradores de casas de terrenos do DER, mas um relato sobre o problema pode ser consultado no relatório final do Observatório de Remoções (Rolnik et al, 2017). Participavam das reuniões pessoas vivendo diferentes situações no que diz respeito à sua permanência em suas casas: algumas já removidas; outras sob a ameaça de remoção, por distintos fatores. A partir dessas reuniões, nosso trabalho como OR, diferentemente do mapeamento na DR, foi nos comprometer a buscar respostas oficiais dos órgãos responsáveis pelas remoções, pelas obras e pelos possíveis atendimentos, uma vez que uma das principais fontes de angústia para os moradores eram os rumores e as arbitrariedades nas remoções e nos atendimentos. Muitas famílias tinham dúvidas sobre quais eram os verdadeiros motivos que as obrigavam a deixar suas casas. Entramos em contato, via Lei de Acesso à Informação, com a SEHAB, a CDHU e o Metrô para pedir esclarecimentos sobre o que havia programado para a região; e consultei a correspondência entre o Metrô e a Defensoria. Também acompanhei reuniões entre técnicos da SEHAB e representantes de movimentos de luta por moradia, e entre técnicos da CDHU e ex-moradores das favelas do Comando e do Buraco Quente.

escombros por entre as casas para apressar a remoção e fazer as famílias saírem “por elas mesmas”, de acordo com o trecho já citado de Mariana Fix (2001), que reproduzo novamente:

Para derrubar um barraco, os tratores precisavam passar rente aos outros. Os riscos de ter seu barraco derrubado “acidentalmente”, o entulho entre as casas, a saída dos familiares e amigos e o medo de ser “o próximo” faziam com que uma parte dos favelados aceitasse logo a oferta da Prefeitura e deixasse o local” (Fix, 2001: 47).

A pesquisadora continua seu relato:

Mas os tratores e os caminhões de mudança “rondando” os barracos não eram a única forma de pressão. As visitas constantes das assistentes sociais forçavam o cadastramento para a remoção. Outra pessoa que fazia “visitas” regulares era o temido “doutor Jairo”. Ninguém sabia dizer quem ele era. No início achavam que fosse o oficial de Justiça, que segundo a Prefeitura viria conferir a “avaliação” feita pelas assistentes sociais, mas depois desconfiaram que ele fosse funcionário da Prefeitura. Era descrito como “um cara que chega com um monte de policiais”, e “onde ele chega a polícia derruba o barraco”. (Fix, 2001: 47)

No capítulo segundo também argumentei como as remoções do final dos anos 1990 atualizavam-se, repetiam-se, ou eram as mesmas remoções de meados dos anos 2000. Em 2007, 800 famílias foram removidas de suas moradias da favela Jardim Edith – um ano antes da inauguração da Ponte Estaiada, ícone do capital imobiliário. A proposta de atendimento habitacional da Prefeitura fora o conhecido “cheque-despejo”, de 5 a 8 mil reais por família. As famílias procuraram a Defensoria Pública do Estado de São Paulo e, com sua interferência, foram reassentadas no conjunto habitacional Jardim Edith, que ocupa exatamente o mesmo terreno onde ficava a favela. A Defensoria, inclusive, avalia o caso do Jardim Edith como vitorioso e muito positivo, pois a maioria das famílias foi atendida. Sessenta e oito famílias, no entanto, ainda aguardam algum tipo de atendimento habitacional. Uma delas é Maria da Conceição, que conheci por meio da pesquisa no OR e que teve seu nome excluído da lista de atendimento, por estar vinculado a uma casa na Bahia – onde ela nunca morou. No relatório final de pesquisa do OR (Rolnik et al, 2017), registramos:

Maria da Conceição morou na favela do Jardim Edith. A remoção do assentamento deu lugar à ponte estaiada, inaugurada em 2008. Na remoção, **Maria teve sua casa demolida e ela não**

foi indenizada pela construção. Recebeu auxílio aluguel e aguardava uma unidade definitiva até ser excluída pelo programa habitacional. Maria procurou a Defensoria Pública e com uma liminar conseguiu restabelecer-se ao programa. Entretanto, a ação foi julgada improcedente e **Maria está excluída de atendimento onde ela deseja, ou seja, no Brooklin, até que ela exclua seu nome do cadastro CADMUT, relativo a uma casa na Bahia onde ela nunca morou.** (Leitão et al, 2017: 49, grifos meus)

Nos primeiros anos da década de 2010, em um terreno diametralmente oposto ao da ocupação Douglas Rodrigues, na zona Sul da cidade de São Paulo, a relação entre entulho e alicerces foi distinta da ocorrida na DR pós-incêndio. Na DR, após o rescaldo, a Prefeitura demoliu o que restava dos alicerces do galpão para que as famílias pudessem construir novamente suas casas. Na região da Água Espraiada, sob os auspícios de um projeto de infraestrutura urbana, as favelas do Buraco Quente e do Comando foram demolidas. Era, mais, precisamente, o ano de 2012. Sobre o entulho, seriam erguidos os alicerces do monotrilho da linha 17-Ouro do Metrô.

Além da obra da linha 17-Ouro do Metrô, atualmente, a região da Água Espraiada tem sido palco de outras intervenções desenvolvidas no âmbito da Operação Urbana Consorciada Água Espraiada (OUCAE): a criação e ampliação da Avenida Jornalista Roberto Marinho; projetos de continuidade para interligação dessa avenida com a rodovia dos imigrantes; a criação de um parque linear, o Via Parque. Remoções em massa de famílias acontecem e são previstas na OUCAE¹¹².

A OUCAE é uma lei que gerencia parcerias público-privadas, e orientadas pelo argumento de que melhorias na mobilidade são de interesse público e beneficiariam a cidade como um todo¹¹³. O argumento da universalidade dos benefícios de investimentos em

¹¹² Em nossa pesquisa no OR, consideramos como ameaças de remoções todas as casas designadas como assentamentos precários pela SEHAB, partindo da base de informações oficiais da prefeitura, o HABISP (um sistema de informação habitacional criado pela gestão municipal 2009-2012), o que, segundo dados oficiais, estimaria cerca de 8942 famílias. Considerando a pesquisa de Fix (2001) e a contagem do OR, concluímos que já houve remoção de pelo menos 11 mil famílias da região desde a década de 1980 e, devido a obras relativas ao Via Parque, cerca de 6 mil famílias teriam previsão de remoção até 2020 (Leitão et al, 2017: 43). Isso são, evidentemente, números que subrepresentam a real quantidade de famílias removidas, uma vez que os dados sobre remoções são dispersos e muito pouco documentados.

¹¹³ Caio Santo Amore et al (2016: 209) assim definem as operações urbanas: “As Operações Urbanas são instrumentos urbanísticos que demarcam perímetros onde os proprietários e empreendedores têm a possibilidade de aumentar a quantidade de área construída em cada lote mediante a compra de potencial construtivo adicional. Esse potencial adicional é negociado como uma espécie de *commodity* e os recursos arrecadados com essa venda são reinvestidos no próprio perímetro. As críticas mais agudas a esses processos demonstram que um forte investimento inicial do poder público é necessário para atrair o mercado imobiliário e que as obras que resultam dessas arrecadações frequentemente são obras viárias, voltadas ao automóvel individual, adiando a produção de habitações de interesse social ou outras ações que tenham

mobilidade funciona como justificativa para embasar desapropriações e remoções forçadas de famílias e pessoas cuja permanência na região colide com os interesses dos vultosos investimentos privados de capital imobiliário e de infraestrutura na área¹¹⁴. Em minha pesquisa de mestrado (Paterniani, 2013), me deparei com uma situação semelhante envolvendo a ocupação Mauá e o Projeto Nova Luz, embora o argumento não fosse o da mobilidade, mas sim o da “requalificação” do centro da cidade: o diagnóstico da degradação (à época, *cracolândia*) servia como justificativa para a revitalização (à época, o projeto Nova Luz)¹¹⁵, e tanto o diagnóstico como o Projeto representavam interesses exteriores aos das pessoas cujas vidas aconteciam pela região.

Às famílias removidas da favela do Comando e do Buraco Quente foram oferecidas duas possibilidades de estabilização habitacional: a indenização ou o reassentamento, à mesma maneira como acontecera com as famílias removidas do Jardim Edith em 2007. Algumas famílias que optaram pela indenização compraram casas novamente em favela, nas redondezas. Outras recorreram a suas redes familiares e de amizade, o que fez com que se deslocassem para áreas muito distantes de sua área de moradia, como mostra o mapa do Observatório de Remoções, no caderno de mapas anexo a esta tese. Mario Guedison e o irmão moravam em duas casas diferentes no Comando. A arbitrariedade dos valores das indenizações fez com que fizessem o seguinte arranjo: Mario optou pela indenização, e seu irmão, pelo reassentamento. Enquanto esperam a unidade habitacional, os dois moram com a mãe, há mais de dez quilômetros de onde moravam. Mario segue trabalhando no mesmo lugar, e seu tempo de deslocamento para o trabalho quintuplicou:

efetivamente interesse público e urbano.” As obras da OUCAE são, principalmente, a criação e ampliação da Avenida Jornalista Roberto Marinho; projetos de continuidade para interligação dessa avenida com a rodovia dos imigrantes; a criação de um parque linear, o Via Parque; e além disso – e no entanto fora do âmbito da OUCAE, mas na mesma região – o mais recente projeto da linha 17-Ouro do Metrô (monotrilho).

¹¹⁴ Em nossa pesquisa no OR, verificamos que, com a demolição das favelas do Comando e do Buraco Quente, em 2012, 600 famílias foram removidas de suas casas. A elas, a CDHU ofereceu duas opções: indenização da posse em dinheiro ou a relocação das famílias por um período transitório, com o pagamento do auxílio-moradia no valor de R\$ 400,00 (com reajuste para R\$ 475,00 nos anos seguintes) até a construção das 432 UHs, que seriam produzidas pela CDHU na própria área.

De acordo com os documentos do Metrô que consultei em dossiê na Defensoria Pública do Estado de São Paulo, no entanto, foram identificadas e removidas 421 edificações, sendo que pouco mais de 300 delas estariam concentradas nas favelas do Comando e do Buraco Quente: na primeira foram contadas 104 unidades habitacionais e, na segunda, 204. Além delas, o Metrô identificou 57 Uhs removidas em áreas do DER; 19 Uhs removidas da favela do Buté e 37 “edificações esparsas”. Ou seja, entre a pesquisa do Observatório e os números do metrô há uma subtração de 179 famílias.

¹¹⁵ Para investigações acerca da *cracolândia* como territorialidade e da produção de corpos abjetos, ver, respectivamente, Heitor Frúgoli Jr. (2012) e Taniele Rui (2012). Para uma investigação sobre o Projeto Nova Luz, ver a dissertação de Marcelo Pacheco (2012).

Eu tô morando agora lá no Campo Limpo, longe pra caramba, com a minha mãe. Não é meu, né? Complicado. Eu fiz um acordo com meu irmão. Eu tinha uma indenização maior que o meu irmão. Eles queriam pagar 16 mil pro meu irmão, e o que eu fiz? Peguei a minha indenização que era maior, dei o dinheiro para ele comprar uma casa com a minha mãe, aí mora eu, ele e minha mãe, e o apartamento ele pegou no nome dele, aí quando sair ele vai passar pra mim, e a casa que ele comprou lá com minha mãe ia ser deles dois. Menos mal que não tô de aluguel, mas era pra eu estar aqui no meu lugar até hoje. E é isso. Eu trabalho no Pão de Açúcar, aqui na Clodomiro Amazonas. Aqui é bem mais próximo, entendeu, do que lá do Campo Limpo. Aqui daria 15, 20 minutos [para chegar no trabalho], de lá dá uma hora e quarenta (Mario Guedison, caderno de campo, 2016).

Washington saiu do Buraco Quente na remoção de 2012 e atualmente vive em Parelheiros, no extremo sul da cidade, pois somente lá conseguiu alugar uma casa pelo valor que recebe do auxílio aluguel, mas ainda sonha em voltar e aguarda o atendimento habitacional da CDHU, ainda sem saber quando será. Luís chegou ao Comando quando era criança, no final da década de 1960, com sua família. Foram removidos na década de 1990 e ocuparam um terreno à margem da Represa Guarapiranga, de onde foram novamente removidos, sem indenização. No início dos anos 2000, sua avó comprou um barraco novamente no Comando e, assim, ele e boa parte de sua família retornam à favela do Comando. Com a remoção de 2012, Luís foi buscar moradia na Cidade Tiradentes, onde familiares de sua esposa vivem.

Francisca, que no capítulo 2 nos contou sobre os entupimentos dos canos causados pela demolição das casas no Comando, recebeu uma oferta de 50 mil reais pela sua casa, e questionou: “Onde eu acho uma moradia por 50 mil?”, então optou pela unidade habitacional, porque quer voltar para a região, onde criou cinco filhos. Em 2016, ano em que fiz a pesquisa para esta tese, Francisca aguardava a construção de sua UH e, enquanto isso, recebia auxílio-aluguel de 430 reais. Pagava 650 reais de aluguel no Taboão da Serra.

Lucilene morou por mais de trinta anos no Buraco Quente e, em 2016, também recebia auxílio-aluguel de 430 reais. Passou a morar do outro lado da Av. Roberto Marinho, onde paga 600 reais de aluguel de um cômodo para ela, o marido e os filhos, que estudam nas redondezas. “Nunca quis sair do meu lugar, eu não pedi para eles virem tirar a gente”, diz em depoimento gravado pelo OR¹¹⁶.

¹¹⁶ Depoimento gravado e disponível em material audiovisual (Observatório de Remoções, 2015).

No que diz respeito à política habitacional, há três maneiras de ser atendida, isto é, de ter sua situação habitacional legível perante o Estado: *a*) indenização; *b*) atendimento chave-a-chave, isto é, uma unidade habitacional (UH) em um conjunto habitacional; ou *c*) auxílio-aluguel. Normativamente, nos registros oficiais – como na Lei de Operação Urbana Água Espraiada –, o auxílio-aluguel (*c*) deve ser provisório, até o recebimento da UH definitiva (*b*). Assim, o auxílio-aluguel vem acompanhado da promessa de que seu recebimento será provisório e que, no final do período de recebimento, a família será contemplada com uma nova unidade habitacional. Essa é a narrativa estatal, legível, que pode ser encontrada nos documentos oficiais¹¹⁷.

Essa narrativa é mais uma narrativa de ficção de linearidade, portanto. Na prática, há desvios na narrativa, e o principal deles é a não-construção do conjunto habitacional. Observamos no trabalho no OR que os principais *atendimentos* a famílias removidas têm sido i) as indenizações individuais; ii) o cadastro das famílias em programas habitacionais; e iii) o auxílio-aluguel (cf. Leitão et al, 2017: 43-44). Conforme escrevemos:

A tônica dos atendimentos por remoções no âmbito da OUCAE tem sido o cadastro das famílias em programas habitacionais, a indenização e o auxílio-aluguel. A gestão municipal (2013-2016) comprou e desapropriou terrenos para a construção de HIS (habitação de interesse social) nas proximidades das remoções previstas, mas não há garantia de que tais edifícios serão construídos, nem mesmo que serão destinados às famílias da região. Grande parte das famílias removidas entre 2010 e 2016 receberam indenização, e se deslocaram para outros lugares da cidade, na maioria dos casos mais longe ou em situação mais precária do que a que se encontravam na Água Espraiada; uma outra parte da população removida (cerca de 3 mil famílias) encontra-se em situação de Bolsa-Aluguel aguardando atendimento definitivo (...). (Leitão et al, 2017: 44)

Seguiremos vendo etnograficamente como o atendimento via unidade habitacional nunca é universal, e como o conjunto habitacional atualiza a produção do déficit habitacional: sempre há um percentual de famílias removidas que não receberá a unidade habitacional. O modo como o conjunto perpetua o déficit habitacional é semelhante ao modo de funcionamento da razão humanitária, segundo Fassin (2012), já supracitada, que existe com

¹¹⁷ A OUCAE é regida pela lei municipal 13260/2001, que prevê e garante o reassentamento definitivo das famílias removidas. A Secretaria Municipal de Habitação (SEHAB), em comunicado oficial à Defensoria Pública do Estado de São Paulo em 13/03/2014, garantiu que todas as famílias removidas na região da Água Espraiada seriam reassentadas, isto é, seriam contempladas com uma unidade habitacional.

vias a perpetuar o que aparentemente se combate: a desigualdade. Veremos como a branquidade de Estado coadunada com a financeirização da habitação opera sob o duplo desabitado-habitação. Com isso, os moradores erigem-se em combate ontológico com tais práticas de Estado: só podem continuar sendo quem são em guerra. Na guerra, é preciso construir aliados e alicerces, confundir o inimigo, brincar com suas práticas.

b) água espraçada: construção de alicerces, ou: segunda disputa cosmopolítica

Foi em 2012, assim que a favela do Comando foi desapropriada, que Tieta vendeu sua casa de favela, no Jardim Aeroporto, para uma ex-moradora do Comando que havia sido indenizada. Tal casa, Tieta havia comprado com o valor de indenização que recebera após ter sido removida de outra casa, também na região. A casa era um pouco escura, mas ela descobriu uma loja que vendia belos vitrôs no centro da cidade, outra que vendia material usado de boa qualidade ali mesmo, pela Zona Sul e assim ela e o marido foram reformando a casa. A data de sua remoção e da venda da casa, em 2012, coincide com o término de seu segundo casamento.

Tieta, paraibana, viera a São Paulo em 1989 para ter um pouco de paz depois de se separar do primeiro marido. Foi em frente ao seu comércio, que frequentei bastante ao longo de 2016, que ela contou, após a conversa sobre a distopia do empreendimento habitacional Viaza 400 relatada no capítulo anterior, que o plano era ficar de três a seis meses, e que não teve muita sorte: foi trabalhar na casa de uma mulher que a acusou de ladra. Passou quinze dias trancada no apartamento com apenas uma cabeça de peixe para se alimentar. Na sequência de nossa conversa, ela faz uma longa digressão sobre um curso que frequentou, uma espécie de autoajuda que lhe foi muito inspirador. Nesse curso, o ministrante teria contado sua história de vida, e a lição que ficou para Tieta foi: ninguém começa de cima, tem que começar de baixo. Ao que Nazaré completa: “É, ninguém começa a casa do teto, tem que ter os alicerces”.

Nas primeiras vezes que nos encontramos, Tieta e Nazaré insistiram nas narrativas lineares sobre seus problemas fundiários e a insegurança da posse que não as deixava dormir: suas casas, como as de seus amigos que moravam na região da Água Espraçada, estavam ameaçadas de serem demolidas. Mas mesmo que se opte pelos marcos das grandes narrativas, a vida brota, seja firme no vão do concreto, seja escorada na narrativa-mestra escolhida –

como a muda de abre-caminho que Dona Cecília me ofertara, escorada na parede de tijolo baiano com as raízes pousadas, escondidas, no concreto.

Trago novamente a proposta de vulnerabilidade radical de Richa Nagar (2014). Seu projeto intelectual, de engajamento com as políticas sem garantias, exige que nos atentemos às histórias contadas pelas pessoas com quem fazemos pesquisa se estamos comprometidas a não reduzir suas vidas a nossos problemas de pesquisa. Diz-nos a autora:

Esse projeto intelectual também exige o reconhecimento de que produções de conhecimento – e produções de verdade – em lugares ‘outros’ são frequentemente evocadas sob a forma de histórias, e exige que prestemos atenção a como estamos escutando ou ignorando tais histórias e a produção de conhecimento ou de verdade nelas imbuídas, ou a partir delas implicadas, e com quais resultados (Nagar, 2014: 13, tradução minha¹¹⁸).

Por isso, é importante perguntar: o que leva Tieta à longa digressão sobre o curso de autoajuda cuja lição foi que ninguém começa a casa de baixo, tem que ter os alicerces? E o que a leva a contar isso de maneira encavalada com o relato de suas separações e o de ter ficado trancafiada no apartamento de sua patroa com nada além de uma cabeça de peixe para se alimentar por duas semanas? Encontro inspiração no trabalho de Virginia Bicudo (1955), que há mais de cinquenta anos escrevia sobre o auto-ódio e sobre a importância da luta contra o auto-ódio de pessoas negras:

[S]er negro corresponde a ser ‘bêbado e ladrão’, podemos compreender porque para o negro a pior ofensa é ser chamado de negro, bem como o seu desejo de não ser negro e a tentativa de negar sua cor, utilizando meios de defesa como afastar-se do próprio negro, e ‘parecer branco’, assumindo as atitudes do branco, procurando mudar os característicos físicos pelo alisamento dos cabelos, ou ao contrário afastando-se do branco e unindo-se ao negro pelo ódio. (Bicudo, 1955: 278).

Janaina Damaceno (2013), em sua tese de doutorado sobre Bicudo, aproxima as considerações da autora a considerações de Fanon (2008):

¹¹⁸ No original: “such an intellectual project also requires us to appreciate that knowledge claims – and truth claims – from ‘other’ locations are often invoked in the form of stories, and to pay attention to how we might be listening to, or ignoring, these stories and the knowledge or truth claims that they make or imply, and with what results”.

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas... Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempretecer; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal. (Fanon, 2008: 104-5)

Damaceno (2013) chama atenção ao drama presente em pessoas negras a partir da introjeção dos desejos do branco sobre si: “[i]ntrojetar os desejos do branco sobre si, o desejo branco de branquear faz com que os negros tratem a si próprios e aos seus filhos como são tratados pelo branco” (Damaceno, 2013: 144). O drama aumenta para aqueles que vivem no mundo da “dupla consciência”. A autora enfatiza como habitantes desse mundo os negros estudados, isto é, com alto nível escolar, intelectuais, que vivem sob o perigo de “tornarem-se brancos”, isto é, “‘bons’ e eficientes cumpridores dos deveres sociais” (Bicudo, 1955: 291).

Também as pessoas negras que se relacionam com o Estado vivem sob o perigo de se tornarem brancos. Como escapar desses perigos? No capítulo anterior, já escrevi sobre a produção de relationalidades a partir de noções de espaço afrofuturista e de corpo não-discreta. O abre-caminho escorado no muro, dona Cecília, de pele muito retinta, me contaria, fora a ela ofertado por sua nora, cujo pai é morador do mesmo beco onde Dona Cecília mora há mais de sessenta anos, desde antes da canalização do córrego Água Espraiada e da criação da avenida homônima. A nora havia ganhado a muda de Seu Evandro, outro morador, que pousou orgulhoso para uma foto em frente ao seu jardim. A casa de Seu Evandro fica na mesma rua do bar de Tieta, que conheci junto com Nazaré, também pela pesquisa do Observatório de Remoções. Tieta é a dona do bar onde o panfleto do empreendimento Viazá 400 circulou, que gerou a síntese de Seu Loureira sobre a dobra escravidão-afrofuturismo na noção de espaço afrofuturista, como tratado no capítulo anterior: “aqui já era jardim”.

Outra maneira de escapar do perigo de tornar-se branco, portanto, é cuidando de si contra o auto-ódio. Entendo ser disso que Tieta trata ao me contar sobre o curso de autoajuda que não a ensinou, mas retificou seu conhecimento: é preciso criar alicerces. A autoajuda, isto é, a luta contra o auto-ódio, é a criação de alicerce para transitar entre a cosmopolítica do afrofuturismo transtópico e a distopia da política habitacional.

c) indenização e habitação como cadastro

Tieta e Nazaré são mestras de criação de alicerces, e mestras também em compreender as produções de (i)legibilidades na política habitacional. Moram há muito tempo na favela Levanta Saia. Quando Tieta vendeu sua casa do Jardim Aeroporto a uma ex-moradora da favela do Comando, ela a alertou que não fechasse o negócio, que não comprasse casa na favela com a indenização recebida pela remoção. A compradora, no entanto, não seguiu o alerta que Tieta replicou do metrô e da CDHU, de que quem fosse indenizado que não comprasse casa nas comunidades, “porque vai sair também”, isto é, vai removido novamente.

“... e não vai ser indenizado porque já foi”, completa Nazaré, durante a conversa em frente ao comércio de Tieta. Foi assim com Golô, que nos acompanhava na roda e que fora removido de sua casa quando da criação da Avenida Águas Espraiadas, em 1994. Ele foi indenizado e, com a indenização, continuou na região: comprou uma casa mais pra cima – saiu do Fedoro (assim batizada por ser uma área com forte odor do córrego poluído) e mudou pro Cheiroso (uma área topograficamente mais alta, e onde o mau cheiro não chegava). Golô mora com a esposa e três filhos, todos nascidos na região da Espraiada. Trabalha com limpeza e polimento de avião; já foi lavador de carro e feirante.

Nazaré veio de Alagoas com a irmã, nos anos 1990, e morou, primeiro, na favela do Piolho. Quando seu barraco foi removido do Piolho, “avisaram, fizeram reunião, cadastraram”. Ela fez o cadastro para a irmã, pois a única legibilidade possível perante o Estado era de que apenas uma família ocupava o lote onde ambas as duas partilhavam da morada. Nazaré voltou para Alagoas. Sua irmã recebeu 1100 reais de indenização pela remoção e com o dinheiro comprou uma casa na região, onde mora até hoje, “a sortuda”, ri Nazaré, “por não terem tirado ela de novo”. Nazaré voltou para São Paulo depois de quinze anos e foi para a favela Levanta Saia, onde mora há cinco anos.

Assim, a indenização é um dado viciado, um disparate: Nazaré, Tieta, a irmã de Nazaré e certamente a compradora da casa de Tieta sabem que só se é indenizado uma vez. No entanto, o valor da indenização só dá para comprar casa na favela; foi o que Tieta fizera, anos antes. Foi o que também fez a irmã de Nazaré. Foi o que fez a compradora da casa de Tieta.

Entretanto, às vezes não se é indenizado nem uma vez, como no caso de Maria Conceição, removida da favela Jardim Edith e que teve seu nome excluído da lista de atendimento por conta de um registro equivocado. Como seu nome está cadastrado – ainda que ela não saiba como esse cadastro ocorreu e seu nome esteja vinculado a um atendimento onde ela nunca morou –, considera-se que ela está atendida e, portanto, não será indenizada. Maria da Conceição nos fala de outra prática bastante difundida na política habitacional paulistana: a política habitacional, ou a habitação, como cadastro. Numa reunião no edifício Martinelli, na SEHAB, esse equacionamento se escancara, como registrei no seguinte trecho de meu caderno de campo:

Novembro de 2015, edifício Martinelli, centro de São Paulo, Secretaria de Habitação (SEHAB). Reunião entre um dos coordenadores do movimento Nós da Sul e o então Secretário de Habitação da Prefeitura de São Paulo. A reunião ocorria dias depois da reintegração de posse da ocupação Plínio de Arruda Sampaio, organizada pelo Nós da Sul, e tratava do atendimento que seria dado às famílias que foram despejadas da área devido à ação de reintegração de posse no final de 2015. O diálogo entre o coordenador do movimento e o Secretário de Habitação se deu nos seguintes termos:

Secretário: **‘Então está resolvido, as famílias serão cadastradas em um prazo de até dois meses.’**

Coordenador do movimento: ‘Não, senhor secretário, não está resolvido, essas famílias não têm onde morar.’

A reunião seguiu sem alterações da posição do Secretário. Na saída, no elevador, o coordenador do movimento me disse: **‘a gente já está em lista da CDHU, lista da COHAB, lista do céu e lista do inferno. Não queremos mais listas, queremos moradia’**. (Caderno de campo, novembro de 2015)

Sophie Oldfield e Saskia Greyling (2015) notaram algo semelhante em sua pesquisa sobre a política habitacional na África do Sul pós-apartheid: as listas de espera (*waiting lists*). As autoras chamam atenção para o paradoxo da política habitacional como cadastro: ao mesmo tempo em que estar nas listas tem sido visto especialmente na literatura específica como a substancialização da produção de cidadania (as autoras mencionam, especialmente, Miraftab, 2006 e Robins, 2010), a vida acontece *enquanto* se está nas listas de espera, e essa vida que acontece é uma vida que brinca com a (i)legibilidade.

Como já mencionado, parte do método de trabalho no OR foi consultar a correspondência documental entre o Metrô e a Defensoria Pública. Destaco os trechos abaixo que endossam a política habitacional como cadastro:

De acordo com esses documentos, segundo o metrô, no caso das áreas desapropriadas para construção da linha Ouro 17 (Monotrilho), em convênio com a CDHU, o atendimento foi individualizado e as indenizações foram calculadas a partir do tempo de moradia na região e das benfeitorias feitas no imóvel. **Segundo a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU), as 8500 famílias – de acordo com o levantamento estatal – que devem ser removidas de suas casas** devido ao prolongamento da Av. Roberto Marinho **foram cadastradas para serem atendidas pelo poder público.** A Secretaria de Habitação, por sua vez, informou-nos especificamente sobre a favela Levanta Saia, que, pelos estudos pré-remoções, **7 famílias deverão ser reassentadas de 2021 a 2024**, de acordo com o Plano Municipal de Habitação; e que a favela Levanta Saia, embora incluída no perímetro da OUCAE, não está incluída para regularização. No caso da Rocinha Paulistana, outra favela do perímetro da OUCAE, a SEHAB afirmou que as remoções começaram em junho/2015 e seguem em andamento, com previsão de conclusão para o segundo semestre de 2016. Ainda com respeito a esse mesmo caso, afirmou que **as famílias cadastradas pela SEHAB em 2009, com atualização de cadastro em 2015, serão atendidas** com auxílio aluguel até o recebimento de sua unidade habitacional definitiva. No final de 2014, a SEHAB observou novas ocupações, que não faziam parte do cadastro original. Reproduzo o informe que obtivemos pela SEHAB via Lei de Acesso à Informação: “Ficou determinado que estas novas ocupações serão atendidas com verba de Apoio Habitacional, por parte da SEHAB. O valor de R\$1200,00 (mil e duzentos reais) será pago em uma única parcela, sem a possibilidade de recebimento de Auxílio Aluguel e/ou Unidade Habitacional definitiva. Além desta verba de Apoio Habitacional, foi oferecido o cadastro na demanda da COHAB”. (Caderno de campo, 2015)

Quando a SMDU menciona 8500 famílias “cadastradas para serem atendidas” ela chancela o equacionamento da política habitacional com cadastro. Também na Douglas Rodrigues pós-incêndio, a presença do Estado se deu, além de por meio da demolição do galpão e de kit da Defesa Civil, por meio de lista da SEHAB para onde vão os nomes das pessoas com a promessa de atendimento habitacional definitivo; e barraquinha do Poupa-

Tempo para que as pessoas pudessem refazer seus documentos: dois modos de exercício da política habitacional como cadastro.

A afirmação da SEHAB de que “7 famílias [da favela Levanta Saia] deverão ser reassentadas de 2021 a 2024, de acordo com o Plano Municipal de Habitação” faz mais do que endossar a política habitacional como cadastro. Ela recorre à ficção do Plano Municipal de Habitação e à ficção do período de 2021 a 2024. Essas ficções distópicas – da invisibilidade, do PMH, do período de 2021 a 2024 – são diametralmente opostas à ficção afrofuturista.

Ao longo de meus anos fazendo pesquisa com pessoas envolvidas com movimentos de luta por moradia em São Paulo, conheci muitas pessoas que estão cadastradas na COHAB há dez, quinze, vinte anos (cf. Tatagiba et al, 2014a). Essas listas cadastrais que são evocadas com frequência pelos secretários de habitação, funcionários do Estado, movimentos sociais de luta por moradia e pelas próprias pessoas que “estão nas listas”. Essa frequente evocação, no entanto, também com frequência vem atrelada à seguinte enunciação: “as listas não existem”. Ouvi isso diversas vezes, sempre em situações de conversas informais ou sem a presença de representantes do poder público. Na presença do poder público, a formulação é um pouco diferente: diz-se que as listas *não são eficazes*, e não que *não existem*.

Se não são eficazes, existem. As listas existem e não existem. Assim como as ocupações existem e não existem, a depender da epistemologia, da história e dos corpos acionados. Assim como a torre de vidro existe e não existe na propaganda do empreendimento habitacional. Assim como o bar de Tietê e a favela Levanta Saia existem e não existem no folheto do empreendimento Viaza 400. Existir e não existir, nesses contextos, aproxima-se às lógicas de bruxaria, especialmente no modo como Borges (2012) elabora, a partir de sua experiência etnográfica na África do Sul, enquanto um processo de nomeação e, portanto, de separação entre a experiência e o discurso sobre a experiência. Em suas palavras:

[A] bruxaria revela-se como um processo perene de nomeação e, como tal, enfrenta o eterno dilema que nasce da separação entre a experiência e o discurso sobre a experiência – um dilema que se torna crítico em casos que se recusam a caber nas formas para nós canônicas e naturalizadas de se narrar o vivido (Borges, 2012: 476).

No mesmo artigo, mais adiante, a autora aproxima Estado e bruxaria de um modo que ressoa situações como a dos moradores da ocupação da Rua Honduras e da falta de

atendimento habitacional a partir de critérios de prioridade estabelecidos pela Portaria 131/2015: por que tais critérios? Por que a Portaria foi baixada justo agora? Ressoa também a situação de atendimento na água Espraiada: por que a SEHAB estipula que quem se mudou para a favela da Rocinha Paulistana em 2013 não receberá nada além de mil e duzentos reais? Por que justo 2013? Que dirá da pessoa que se mudou para a favela da Rocinha justo na data do corte? E de seu vizinho?

Como nos casos de acusação de feitiçaria, o sujeito busca formular hipóteses sobre o porquê de lhe ter sucedido certo evento – por que o lote foi distribuído até a pessoa que tinha 5.697 pontos e ele, que somara 5.600, não recebera o seu? Os números são precisos, mas por que o Estado fez o corte sem considerar o seu caso, excluindo-o por míseros 97 pontos? (Borges, 2004) As acusações de feitiçaria e bruxaria observam questões similares àquelas que orientam o modo estatal de ação e classificação, ou seja, por um lado suspeitando e por outro aventando interpretações sob a forma de revelação. (Borges, 2012: 481)

d) a não-construção do conjunto habitacional

Especialmente no capítulo segundo desta tese, chamei atenção para a construção de conjuntos habitacionais, com ênfase nas construções dos IAPs, como modo de estabilização da casa negra. Há, no entanto, um duplo desse modo: a não-construção dos conjuntos habitacionais, e a produção do conjunto habitacional como produção do déficit habitacional.

Voltemos à ocupação Mauá. Em 24 de julho de 2013, o então prefeito Fernando Haddad assinara o Decreto de Interesse Social do prédio da ocupação Mauá e, em dezembro de 2017, o prédio foi desapropriado, na gestão de João Dória. A desapropriação é um instrumento que segue uma lógica de compra e venda: prevê a indenização do proprietário, e estimula a prática da especulação imobiliária. O prédio foi comprado pela Prefeitura por R\$20,1 milhões, não sem antes uma batalha de laudos: o primeiro laudo avaliou o prédio em R\$14 milhões; esse laudo foi contestado pelos proprietários, que apresentaram um contra-laudo estimando o valor do imóvel em R\$29 milhões.

Seguindo a epistemologia da política habitacional, ou a ontologia do conjunto habitacional, os próximos passos seriam remover as famílias de lá para que o prédio seja reformado e transformado em Habitação de Interesse Social, ou conjunto habitacional. Essa transformação, no entanto, impede que todos os atuais moradores da ocupação voltem para lá:

das 237 famílias moradoras, apenas cerca de trinta poderão voltar ao prédio. As famílias são transmutadas em unidades habitacionais: das 160 UHs que o prédio comportará, 130 deveriam ser divididas entre outros movimentos; pessoas que estão na lista da COHAB ou da SEHAB; e habitação de mercado popular (HMP). Como conta Nelson em assembleia: “Não confiem nessa história de que o Haddad comprou o prédio e já é de vocês porque aqui só cabem 160 famílias. O governo quer dar 31, 32 UHs para o movimento. Vocês acham que isso é justo? Temos que lutar para ter todas as unidades”.

Algo semelhante está previsto para acontecer com o Lord Hotel, a ocupação que acolheu as ex-moradoras da Honduras, que também foi desapropriado. Maria do Planalto conta: “As famílias do Lord, hoje aqui moram 320, e só vão voltar 176. O prédio vai ser reformado para 176 unidades. Então nossa luta não vai parar. Vai continuar praquelas que não voltarem.” (Maria do Planalto, caderno de campo, 2016). Sempre há os que não voltam, os que não são reassentados. Com isso, sempre há a ampliação do déficit – a produção da desabitação.

Voltemos às favelas do Comando e do Buraco Quente. Durante uma reunião com a CDHU acerca de encaminhamentos de atendimentos habitacionais para as famílias removidas pelo metrô, os moradores foram surpreendidos com uma alteração no projeto habitacional: uma das três torres de apartamentos prevista para o terreno, que reassentaria moradores das favelas do Buraco Quente e do Comando, não seria mais construída. A justificativa da CDHU para a não-construção do empreendimento seria a falta de demanda, pois grande parte dos moradores, nas palavras de um dos técnicos da CDHU naquela mesma reunião, teria “optado pela indenização”, em detrimento da obtenção da unidade habitacional definitiva¹¹⁹. Após a notícia, em assembleia da Rede Comunidades Espreada, Mario Guedison fez o seguinte relato:

Falaram que iam construir apartamento no terreno que foi desapropriado. Já era pra ter construído, já era pra gente estar morando lá. Fizeram o projeto A, B e C, e agora que só tem o A e B, que o C não tem mais, que era o terreno do Comando. Tão querendo fazer a torre pra todos os moradores só ali onde era o Buraco Quente. O nosso que era pra ser no Comando não vai ser mais, e não avisaram nada pra ninguém. Estamos esperando eles mandarem a carta de novo. Falaram que iam mandar a carta, e até agora, nada. A gente foi na reunião lá com eles, entramos em choque quando puxaram esse assunto, porque não avisaram nada. Tava os três

¹¹⁹ Em reunião na CDHU da qual tive a oportunidade de participar como pesquisadora do OR.

projetos pra fazer, de repente aparece só os dois, porque falaram que não tinha demanda de moradores pros apartamentos todos, aí eles vão construir só lá em cima e o terreno aqui que era o nosso, eles vão fazer o quê? Não precisava nem tirar, entendeu?”. (Mario Guedison, caderno de campo, 2016)

O projeto e a torre a que Mario Guedison se refere é o projeto habitacional a ser construído para reassentar os moradores removidos das favelas do Comando e do Buraco Quente. O “projeto A, B e C” eram as três torres de apartamento que receberiam essas famílias removidas. A não-construção de uma das torres e a fala de Mario Guedison também nos revelam o duplo habitação-desabitação e, mais do que isso: revelam como a produção de habitação exige a produção de desabitação, e como ela se relaciona com o banimento racial. Tanto a informação do técnico da CDHU como o final da fala de Mario sugerem que o terreno onde existiam as favelas do Comando e do Buraco Quente ficará vazio: “não precisava tirar”.

Por outro lado, diante da tragédia do incêndio e desabamento do edifício Wilton Paes, a torre de vidro, mencionada no início deste capítulo, o então Secretário de Habitação da cidade, Fernando Chucre, afirmou: “Nós precisaríamos, com os recursos disponíveis ano a ano para a Secretaria da Habitação e para o município de São Paulo, de quase cem anos para atender o déficit [habitacional]” (Monitor Digital, 2018). Se seria preciso cem anos, como é possível que não haja demanda habitacional e que a construção de uma das torres previstas para receber moradores do Buraco Quente e do Comando seja cancelada? A justificativa da CDHU novamente é bastante simples: aquelas torres de apartamento seriam apenas para a demanda de ex-moradores do Comando e do Buraco Quente. Não poderiam incorporar outras demandas da cidade. A afirmação de Chucre expressa o conflito ontológico entre a distopia da política pública e o afrofuturismo. Na perspectiva afrofuturista, o problema se resolveria precisamente se não houvesse esses cem anos pela frente, esses cem anos de armadilha distópica.

A narrativa do atendimento com vias a *resolver o problema da habitação precária* é, assim, uma ficção de linearidade. Tal ficção de linearidade é expressa perfeitamente na sequência insegurança da posse → remoção → indenização; ou em sua variação insegurança da posse → remoção → auxílio-aluguel/unidade habitacional. Um olhar rápido pode concluir que o caráter ficcional dessa linearidade se dá porque a unidade habitacional definitiva não é produzida. No entanto, um olhar atento revela que a não-produção da UH definitiva não é uma falha da política pública ou uma lacuna a ser completada para a narrativa consolidar-se

enquanto real. A não-produção da UH definitiva, isto é, a não-construção do conjunto habitacional é um elemento fundamental da política pública habitacional. A não-construção do conjunto habitacional é um modo de existência da política pública habitacional.

intermezzo: novamente o movimento terra de nossa gente, ou: terceira disputa cosmopolítica

Os alguéns que sempre ficam para trás somaram 27 idosos que ocuparam a mansão na rua Honduras, 175, sobre a qual cada capítulo tem enfatizado uma dimensão. Retomo, aqui, uma variação do relato dos movimentos dos moradores, agora enfatizando seus *atendimentos*, de maneira sumariada, referenciando um texto que escrevi para o Observatório de Remoções:

As pessoas e famílias que ocuparam a mansão partilham de um histórico de luta comum: elas **se conheceram na ocupação de um terreno no Alto Alegre**, na zona leste da cidade de São Paulo, em 2007, onde vivenciaram, junto com mais de oitocentas famílias, uma violenta reintegração de posse, quando viram seus barracos serem destruídos pela Polícia Militar.

Sem receber atendimento e removidas de suas casas, as famílias **montaram um acampamento no linhão da Eletropaulo**, próximo à área de onde tinham sido removidas. Em decorrência dessa nova ocupação, **uma parte das famílias foi cadastrada no programa Minha Casa, Minha Vida, em 2009, e recebeu atendimento habitacional provisório que consistiu em três meses de auxílio-aluguel, no valor de R\$400,00 mensais.**

Vencido o auxílio-aluguel, as famílias se reorganizaram e organizaram um novo acampamento, dessa vez, em frente à Prefeitura, no Viaduto do Chá. A pressão resultou no atendimento emergencial de trinta meses de auxílio aluguel e, novamente, a promessa de inclusão cadastral no programa Minha Casa, Minha Vida, dessa vez em 2010. No entanto, ao fim do prazo de trinta meses e sem respostas concretas sobre suas moradias definitivas, o movimento lançou mão de diversas estratégias **ao longo dos anos seguintes: os ex-moradores do Alto Alegre foram para ocupações da FLM na rua Ipiranga, 708; na rua da Consolação; ocuparam a Câmara e a av. São João, na altura do número 288 – que rendeu atendimento para alguns na Vila dos Remédios –; no Lord Hotel; e, finalmente, na Rua Honduras, 175, mobilizando as pessoas que ainda estavam sem moradia digna.**

Algumas das moradoras são **Erika, Maria Lucia, Silvia e Maria Angélica**, cuidadoras e que trabalham também como autônomas, com estética, cozinha e limpeza. **Gilneide** trabalhou como metalúrgica e agora está desempregada. **Geraldo** sempre trabalhou em obras, mas agora está desempregado. **Mário** tem problemas de audição e vive de pequenos trabalhos. **Noemi** vende doces e **Iraci** trabalha com reciclagem e sonha em voltar para o Alto Alegre. Erika é a mais jovem do grupo, com 32 anos e uma filha de sete; as demais têm entre 40 e 60 anos, e hoje enfrentam dificuldades em conseguir trabalho. Logo, **das mais de oitocentas famílias que ocuparam o terreno do Alto Alegre, essas não receberam nenhum atendimento habitacional.** (Observatório de Remoções, 15 de abril de 2016, grifos meus)

Quando ocuparam a mansão, a estratégia adotada enquanto alternativa habitacional reivindicada pelo Terra de Nossa Gente para as famílias da Honduras foi a locação social, uma bandeira do campo de luta pela reforma urbana brasileira, que têm bastante aderência em São Paulo. A proposta, no entanto, foi barrada sob o argumento de desrespeitar o zoneamento da área: nos Jardins, os imóveis só podiam ser estritamente residenciais e unifamiliares. Maria do Planalto ri da justificativa: “Imagina um pobre, preto, morando nos Jardins, do lado de um Chiquinho Scarpa, de uma Marta Suplicy? É muito abuso, né?”. Novamente, escrevi:

Considerando o perfil das famílias – idosas, mãe solteira, pessoas portadoras de deficiência – **a alternativa habitacional pensada e proposta pelo movimento para o poder público foi a da política de locação social.**

Segundo a proposta dessa política, as pessoas não se tornam proprietárias do imóvel, mas podem dispor dele para fins de habitação por períodos determinados, pagando aluguel ao poder público. O valor desse aluguel é subsidiado, levando em consideração a renda familiar – e não o valor de mercado do imóvel – o que pode garantir à família o direito à moradia digna inclusive nas regiões mais consolidadas da cidade.

A mansão da Rua Honduras é de propriedade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), recebida em doação em 2008 e vazio desde então, sem cumprir sua função social. **A proposta de transformá-la em um espaço para locação social, entretanto, esbarrava no zoneamento da região,** cuja revisão – que acaba de ser aprovada na Câmara Municipal – manteve a regra de que os imóveis nos bairros dos Jardins só podem ser destinados a um uso estritamente residencial e unifamiliar. (Observatório de Remoções, 15 de abril de 2016, grifos meus)

O zoneamento é o mecanismo por excelência do urbanismo modernista que busca dividir a cidade em zonas homogêneas e excludentes entre si, buscando desfazer-se dos modelos heterogêneos pré-industriais, sob a justificativa da racionalização da organização da cidade e seus fluxos. O zoneamento modernista classifica as atividades sociais urbanas nas funções de habitação, trabalho, lazer e circulação. James Holston (1993), em sua pesquisa sobre Brasília faz a crítica ao zoneamento:

O urbanismo modernista, diferentemente dos modelos que o antecederam no século passado, homogeneiza essa heterogeneidade pré-industrial criando 'setores' exclusivos para cada 'função urbana'. A uniformidade na estrutura e na configuração de seus setores é obtida por meio de uma reformulação da organização urbana que se faz de várias maneiras. Para repensar a cidade, destruir o passado e começar tudo da estaca zero, o urbanismo modernista vira do avesso a ordem urbana pré-industrial (...). Produzindo um novo tipo de paisagem urbana (...), procura impedir o surgimento de diferenciações espaciais baseadas em distinções de classe, por meio do planejamento total e da padronização arquitetônica. (Holston, 1993: 152)

Sem solo fértil para a experiência da política de locação social, o Movimento Terra de Nossa Gente reivindicou atendimento habitacional emergencial às famílias moradoras da mansão. No entanto, a Secretaria de Habitação tinha recém-aprovado a portaria 131/2015, que dificultou ainda mais o atendimento às moradoras da rua Honduras, pois a portaria impunha uma série de critérios de prioridade para os atendimentos emergenciais, nos quais as famílias não se encaixavam. Segue o texto:

Restou, alternativamente, a reivindicação pelo movimento de moradia de atendimentos emergenciais aos moradores. No entanto, a portaria 131/2015 da Secretaria de Habitação, aprovada e publicada sem participação popular e sem anuência do Conselho Municipal de Habitação, dificultou ainda mais atendimento aos ocupantes da Rua Honduras.

A Portaria impõe critérios para atendimentos provisórios; uma das condicionalidades é a **comprovação de situação de “extrema vulnerabilidade”** cuja definição, segundo a portaria, restringe-a a **mulheres que sofrem violência doméstica; idosos com mais de 60 anos; portadores de deficiência; e crianças em situação de desabrigo.** Outros critérios da portaria incluem o candidato ao atendimento **ter sido removido de áreas de impacto de grandes projetos urbanos, ou de áreas ameaçadas de risco geológico-geotécnico, ou, ainda, alvo de desastres socioambientais.**

Os ocupantes da Rua Honduras, 175, não se enquadram nessas categorias – estão há anos vivendo de ocupação em ocupação – e ficaram, especialmente após a publicação da Portaria, numa espécie de **limbo no atendimento habitacional**. (Observatório de Remoções, 15 de abril de 2016, grifos meus).

Por fim: na data da reintegração de posse da mansão, fomos, um pesquisador do Observatório de Remoções e eu, acompanhar. Maria do Planalto, no entanto, havia nos alertado de que as famílias deixariam a ocupação alguns dias antes da data estipulada para a reintegração de posse. Chegamos ao bairro dos Jardins pouco antes das cinco da manhã e a rua seguia em absoluto silêncio. Ainda sequer amanhecia. Identificamos a ocupação pela bandeira que restava, discreta, na fachada, sem gente morando. Esperamos a polícia chegar. Ela chegou junto com representantes da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), proprietária do imóvel. Os moradores da Honduras brincaram com a polícia, brincaram com a execução de uma reintegração de posse: se não havia mais ninguém morando, o que restava fazer para que a posse fosse reintegrada ao proprietário do imóvel? Restava um fogão, um prato, alguns talheres. Ainda um ou outro móvel que a Unifesp transportaria, numa van, ainda naquela manhã, para a ocupação do Lord Hotel, que acolheu os ex-moradores da Honduras.

O texto do OR não menciona Dona Glória, que nos conta que vive igual cigana: “um dia tô num canto, outro dia tô no outro”. Como as vidas de Erika, Maria, Iraci e os outros 23 idosos que viveram na mansão, a vida de Dona Glória não cabe nos critérios de atendimento estatais. Assim, reivindicar atendimento habitacional definitivo para as pessoas que não cabem nos critérios de atendimento estatal e que saem das vistas do Estado no momento da reintegração de posse é outra maneira de brincar com a produção de (i)legibilidade; outra disputa cosmopolítica; outra mediação entre a transtopia afrofuturista e a distopia da política habitacional.

e) espera e congelamento

A não-construção do conjunto habitacional enquanto epistemologia engendra um entendimento e uma política sobre o corpo: a espera. Para desenvolver este argumento, trarei alguns elementos etnográficos de minha pesquisa junto ao Observatório de Remoções, mais especificamente, de quando conheci Sonia, Anaede e Edilaine.

Na ocasião que as conheci, fui a suas casas, junto com outras pesquisadoras do OR, gravar seus depoimentos para um vídeo que produziríamos sobre a situação das famílias removidas da favela do Buraco Quente. Quando as conheci, as três já haviam ido algumas vezes à Defensoria Pública tirar dúvidas sobre o que aconteceria com suas casas e conversar com a defensora do Núcleo de Habitação e Urbanismo sobre suas situações de moradia.

Sonia morava na favela do Buraco Quente; Anaede e Edilaine, não. Anaede e Edilaine moravam numa rua bastante próxima à da favela do Buraco Quente, quiçá paralela, quiçá tangente, criando alguma ortogonia. O nome de sua rua era Estevão Baião, e dividiam, cada uma, sua morada com algumas crianças entre filhos, sobrinhos e netos, ambas em casas de alvenaria em rua asfaltada. Um dia receberam em suas casas, assim como Sonia, um comunicado de imissão na posse. Foi via imissão na posse, assim, que Sonia e Anaede viram-se ameaçadas de serem expulsas de suas moradias, e de terem suas casas demolidas por conta do projeto de implementação da linha 17-Ouro do metrô, cujos pilares de sustentação para o trem já haviam demolido os barracos de Nazaré e Elisabeth e toda a favela do Comando e do Buraco Quente.

Esse papel causou furor. Fora esse comunicado que as fizera procurar a Defensoria Pública algumas vezes. No documento de imissão de posse que Sonia, Anaede e Edilaine receberam não constava informação sobre atendimento. Sonia, Anaede e Edilaine não tinham nenhum conhecimento de qual atendimento lhes seria oferecido. Elas viam o processo de destruição de suas casas e sabiam que poderiam não ser atendidas. Então, no dia em que as conheci, elas nos disseram estar com a imissão da posse marcada para o dia seguinte; ao invés de gravarmos depoimentos, fomos convocadas a ajudá-las a continuar morando em suas casas.

Edilaine foi ao Conselho Tutelar buscar uma declaração por ele expedida atestando que as crianças frequentavam creche e escolas e que a remoção comprometeria o andamento de suas vidas escolares, pois teriam que sair de suas respectivas unidades, o que os faria perder o ano escolar. Edilaine providenciou as declarações de matrícula de cada criança junto às quatro diferentes escolas e creche. Para isso, Edilaine foi pessoalmente até cada escola ou creche. Ela deveria, então, ir ao encontro do juiz para entregar todos esses documentos.

No dia seguinte, encontrei com Edilaine, Sonia e Anaede perto da estação de metrô mais próxima ao Fórum Hely Lopes. Eu as acompanharia na entrega dos documentos ao juiz responsável pela imissão na posse de suas casas. Antes, no entanto, de me reencontrar, no

espaço entre um dia e outro, Anaede já teria se deslocado até as escolas e creche onde sua filha e irmão e os filhos de Sonia estudam; e se deslocado ao Conselho Tutelar para pegar a declaração da Conselheira. Antes de tudo isso, ela já tinha ido à sede da Defensoria Pública, por pelo menos quatro dias diferentes, para receber orientações de como proceder no caso. O juiz suspendeu o cumprimento de imissão na posse. Após termos sido atendidas pelo juiz, caminhamos novamente até a rua Boa Vista, para mais uma conversa na Defensoria.

Ao longo desses deslocamentos, esperamos por horas. Seja no Fórum, seja na Defensoria, esperamos, certa vez, mais de sete horas seguidas para sermos ouvidas. Nesse processo, fui novamente convocada, como quando fui convocada por Nelson a me tornar comparsa em seu tour afrofuturístico pela cidade. Agora, eu era convocada a me tornar comparsa na permanência de suas moradas, comparsa na luta contra a estabilização da casa negra, contra a não-construção do conjunto habitacional, e pelo espaço afrofuturista. Nessa luta é que a mediação entre o afrofuturismo e a distopia se revela: Sonia e Anaede já haviam percorrido uma via-crucis entre braços do Estado para tentar evitar suas remoções e a demolição de suas casas. Uma caminhada fundamentalmente oposta ao tour afrofuturista que fiz com Nelson, imaginando a cidade negra ocupada, enquanto caminhávamos rumo a uma audiência pública. A caminhada de Sonia e Anaede exaspera seus corpos, rouba seus tempos e expande o espaço. Mas é um espaço expandido da perspectiva distópica: caminhar e esperar para munir-se de documentos que quiçá resolverão um problema instaurado pelo documento de imissão na posse, que sequestra seus tempos, sua disposição física e suas esperanças. Algo similar acontece com Brenda, após a morte do irmão no incêndio da DR: ela terá que procurar a Defesa Civil, preocupar-se com documentos, descobrir como fazer para ir ao IML e como fazer para poder enterrar seu irmão em paz.

Pierre Bourdieu (2001) escreve que a espera é um dos modos de se experimentar os efeitos do poder, sob a forma de dominação do tempo. Javier Auyero (2013) escreveu que as pessoas pobres sabem ser pacientes do Estado, que esperam sob a rubrica da incerteza e da arbitrariedade. Yiftachel (2009) caracteriza esse tempo da espera como “*permanent temporariness*”, algo como uma permanente impermanência, ou permanentes transitividades, como eu mesma (Paterniani, 2013) já denominei.

O que falta a essas análises e denominações, no entanto, é circunscrever essa experiência, a de que as pessoas batem à porta e tudo o que fazem é esperar, ao ponto de vista estatal. Ao não explicitar essa circunscrição, elas estão novamente vinculando-se

simbioticamente ao modo estatal de produção de conhecimento. Borges (2012) conclui, em sua investigação acerca das proximidades operativas e lógicas entre o modo de funcionamento do Estado e a bruxaria, que as autoridades do Estado supõem que as pessoas esperam ao relento ou sob o sol escaldante a resolução de suas demandas. E que essa suposição revela o eterno retorno à invasão colonial – e sua contaminação no modo de produção de conhecimento antropológico, também. Nas palavras da autora:

Essa forma de menosprezar o que as pessoas fazem depois que as autoridades do Estado delas se cansam explica o eterno retorno ao encontro colonial – ao momento fundacional em que europeus razoáveis encontram nativos tribais. Não por acaso, muitos de nós demoramos igualmente a entender que, entre uma ida ao campo e outra, tampouco nossos amigos ficaram inertes, à espera de nosso retorno. (...) [A]s pessoas andaram por outras paragens, fizeram milhares de outras coisas que penetraram por vias e graus variados a natureza de seus problemas, com o Estado e com muito mais. O que viveram modifica suas reivindicações, as quais, por sua vez, transbordam os estreitos escaninhos das categorias estatais (Borges, 2012: 485-486).

As pessoas com quem fiz pesquisa me mostram, elas esperam e não esperam: inscrevem-se nas listas e percorrem vias-crucis sob o sequestro de seu tempo, como fizeram Sonia e Anaede, como fará Brenda. Mas também caminham por entre suas cidades afrofuturistas, como faz Nelson – e como também fazem Sonia, Anaede e Brenda, para além do que esta tese registrou sobre suas vidas. As pessoas também se casam, separam, compram outras casas e alugam apartamento em conjunto habitacional; promovem cuidado de si, como Tieta. Preocupam-se com filhotes de gatos, como Judite. Constituem famílias, mudam-se de cidade, elaboram seus lutos. Esquecem a torneira aberta numa noite de tempestade, como registrei na Introdução. Atravessam a cidade, tomam duas horas de condução para ir ao trabalho, mas também para ir ao samba, como Seu Severino. Vivem, e a vida não congela entre uma batida de porta e outra. Elas sabem, no entanto, performar esse congelamento perante o Estado.

Novembro de 2015, atividade do Observatório de Remoções sobre um Plano de ZEIS para a região da Água Branca. Após uma apresentação sobre um plano de urbanização alternativo em outra favela, os moradores começaram a conversar sobre suas experiências com a Secretaria de Habitação. Uma moradora da favela da Água Branca contou: “Quando a

SEHAB removeu a favela do sapo, em 2013, disse que as pessoas seriam atendidas em dois anos e que a obrigação dos moradores era 'congelar'. Perguntei o que significava congelar, e outra pessoa me explicou: “‘Congelar’ quer dizer não deixar mais ninguém levantar barraco, construir casa, não deixar mais ninguém entrar (nem sair).” Ao que uma terceira emendou: “Mas a vida não congela.”

Mesmo com a vida não congelando, os moradores da Água Branca afirmaram que congelaram. A despeito da vida não ser congelável. Enquanto o Estado propõe algo absurdo diante da vida – o congelamento –, moradores, dispostos a negociar nos termos distópicos estatais, entram nessa semântica do absurdo e reivindicam que cumpriram a exigência. Não obstante, mesmo com os moradores afirmando e reivindicando para si essa semântica – perante o Estado e perante nós, um grupo da Universidade, que é também Estado – a SEHAB não os atendeu, como explicaram na sequência da reunião: “Nossa obrigação foi congelar. A gente manteve a nossa palavra, mas eles não mantêm a deles.”

segundo arremate: estabilização habitacional sob o duplo habitação-desabituação

Não foi só via pesquisa no OR que percebi a indenização, o auxílio-aluguel e o cadastro como os modos de atendimentos mais frequentes de política habitacional; isso é algo que observei ao longo de pelo menos cinco anos fazendo pesquisas com movimentos de luta por moradia em São Paulo. Vemos, portanto, que, no que diz respeito ao atendimento via política pública de habitação, a obtenção de unidade habitacional tem sido transmutada em cadastro. Essa transmutação produz a retroalimentação das listas de pessoas com demanda por moradia. Como disse Lucilene: “Nunca quis sair do meu lugar, eu não pedi para eles virem tirar a gente”. O Estado, portanto, cria o problema da falta de moradia e retroalimenta listas e cadastros que já estão abarrotados de registros de famílias pleiteando atendimento: a isso chamo estabilização habitacional sob o duplo desabituação-habitação. Lembro que entendo a habitação como o equivalente da população (cf. Foucault, [1978] 2008): uma produção de base de dados gerenciável e que permite tornar os corpos e as casas legíveis, para, por sua vez, tornarem-se objeto de políticas governamentais. A população e a habitação tornam-se, assim, fim e instrumento do Estado.

Assim, a ontologia-conjunto habitacional cria uma população que deve ser atendida sob a rubrica da política habitacional, isto é, que deve ter seu corpo transmutado em

população e sua casa transmutada em habitação, legível perante o Estado. A política habitacional, via os instrumentos da lista e do conjunto habitacional, prevê a criação de populações controláveis densificáveis, escrutinizáveis e estabilizadas; e as pessoas que formam essas populações, quando listadas pelo Estado, tornam-se pessoas perante o Estado mas deixam de ser quem são; assim, ao se tornarem legíveis para o Estado, as pessoas são destituídas de si mesmas – tornadas brancas. Esse é um dos problemas, por princípio, da história ontológica, como trata Mauro Almeida (2013b) em sua pesquisa sobre a Caipora como ontologia: “O Estado registra indivíduos extensionalmente como listas de sujeitos-cidadãos para o Estado.” (Almeida, 2013b: 23)

Essa criação de população e habitação ao mesmo tempo cria população passível de atendimento e pessoas – porque não enquadradas no critério de criação de população ou porque sem sorte – não passíveis de atendimento, portanto deixadas para trás na política habitacional: o duplo habitação-*desabitação*. Assim, o conjunto habitacional atua na manutenção do déficit habitacional, na manutenção da transmutação de casa em habitação e na manutenção de pessoas em população. Para esse funcionamento acontecer, é preciso que essa transmutação ocorra num *continuum* e é preciso também que, à maneira do funcionamento parasitário da branquidade do Estado (cf. Paterniani, 2016a), essa transmutação nunca se cumpra completamente. É preciso que também seja produzida a *desabitação* (Gutterres, 2016, 2017).

Empresto o conceito de *desabitação* de Anelise Gutterres (2016, 2017), que o propõe a partir de sua pesquisa com famílias removidas e sobre a construção de territórios de vulnerabilidade, por parte do Estado, na zona portuária do Rio de Janeiro e na cidade após o fim da era dos megaeventos. A autora propõe a *desabitação* como uma das tecnologias que subjazem uma razão de Estado que enquadra e estabiliza corpos, locais, casas e territórios sob a racionalidade de reformas urbanas, grandes projetos, obras de urbanização e das assim chamadas revitalizações, numa palavra: sob o escopo da política urbana e, para os interesses desta tese, da política habitacional.

No mesmo dia em que Maria me mostrou as fotos antigas da favela do Canão, mencionadas no capítulo anterior, e suspirou de saudades da árvore, a indaguei acerca dos números pintados nas paredes externas de sua casa e de algumas outras casas – a selagem feita pela Prefeitura. Ela me explicou a organização do atendimento habitacional pelo governo para os moradores da Viela do Canão: “Para o governo, são três números, três lotes, três

famílias. Mas moram 38 famílias nesses três lotes”. Eis um conflito cosmopolítico exemplar na produção de legibilidade por parte do Estado: equacionar lote, casa ou família com unidade habitacional. Essa magia, performada pelo Estado, partilha de um mecanismo estabilizador semelhante ao presente na criação de população, quilombo ou cortiço: transmutar a casa negra (lote, casa, família) em habitação (unidade habitacional).

Essa magia deixa necessariamente algumas pessoas para trás. É preciso ter a sorte de estar em casa no momento da selagem. São abundantes as histórias de famílias que estavam fora de casa, trabalhando e estudando, quando funcionários da Prefeitura apareceram para fazer a selagem. Por estarem trabalhando, portanto ausentes de suas casas, não são cadastradas. Assim, tornar-se trabalhador inviabiliza ser atendido; e retornamos ao argumento desenvolvido no primeiro capítulo desta tese acerca do engodo do trabalhador assalariado, que também existe e não existe; e que, se existe, é preciso deixar de ser quem é, ou seja, não existe sobre a ontologia combativa, só existe sob a ontologização colonial, ou a ontologização do conjunto habitacional.

iii. mais brincadeiras: organização, letramento e formação, ou: quarta disputa cosmopolítica

De acordo com a literatura específica (cf. Filadelfo (2008), Neuhold (2009), Blikstad (2012) e Tatagiba, Paterniani e Trindade (2012)) e com lideranças dos movimentos de moradia, a publicização das propostas políticas dos movimentos de moradia para a região do centro da cidade – uma revitalização que incluísse a construção de Habitação de Interesse Popular e luta por maior participação da população nos espaços de decisão e debate sobre a política habitacional paulistana – inicia-se em 1997. O ano de 1997 é, então, um marco, embora, como bem lembra Trindade (2014: 127), antes de 1997 “já vinham ocorrendo ocupações de terrenos e imóveis no centro da metrópole paulista. (...) [O] que há, então, de singular nas ocupações pós-1997?”. Para responder a questão, o autor apresenta o depoimento de Benedito Barbosa, uma das lideranças dos movimentos de moradia da cidade:

“A particularidade depois de 1997 é que há uma tomada de consciência dos movimentos de moradia do centro, não só do centro, mas do conjunto dos movimentos de moradia da cidade de São Paulo, sobre a importância da gente ter uma política mais sistematizada para a área central de São Paulo. Os movimentos passaram a perceber que o centro era um território em

disputa. Em 1997 você tem duas grandes ocupações no centro da cidade de São Paulo, uma na Rua do Carmo e outra na Nove de Julho. E nós consideramos estas duas ocupações como um marco na luta organizativa dos movimentos, e marca a entrada dos movimentos de vez na disputa pelo território do centro de São Paulo. A questão é que depois de 1997, as ocupações no centro se tornam uma ação sistemática” (Barbosa *apud* Trindade, 2014: 128).

A ocupação de um casarão na Rua do Carmo, na Sé, e de um antigo prédio do INSS (Instituto Nacional do Seguro Social) na Av. 9 de Julho funcionam, portanto, como marcos da especificidade do ano de 1997. São marcos construídos e endossados pela bibliografia específica e pelas lideranças de movimentos de moradia dessa luta denominada organizada e política para se morar no Centro. Marcos da disputa em torno do Centro, como frisa Barbosa, “com uma rede de apoiadores que produziram ou consolidaram ‘discursos’ sobre o direito da população de baixa renda habitar uma área consolidada da cidade” (Neuhold, 2009: 51). A “organização” e a “politização” podem ser assim vistas como marcos tradutórios e estratégicos criados para possibilitar o diálogo com o Estado, criando narrativas legíveis com elementos modernos e burocráticos.

E mais do que isso: elementos que dialogam com a conjuntura política nacional do período. Na política institucional brasileira, 1997 é um ano em que se consolida a confluência perversa de que fala Dagnino (2004): a combinação entre políticas neoliberais de desresponsabilização do Estado de garantir direitos aos cidadãos e o estímulo à participação. Essa confluência desembocaria no crescimento exponencial da atuação do terceiro setor, as ONGs, no território brasileiro. A ONG Teto, já mencionada neste capítulo, é fundada no Chile em 1997. A descentralização, a privatização e a desestatização tornam-se vetores das reformas que visam a gestão da pobreza com ênfase nos interesses do mercado. Como escreveu Ana Cláudia Teixeira:

É sob a chave da reorientação das políticas públicas, a partir da participação dos setores privados lucrativos e não lucrativos na produção e distribuição de bens e serviços sociais, que o discurso neoliberal passará a conferir lugar à participação da sociedade civil. Transformada em ferramenta de gestão, a participação passa a significar condição imprescindível para a eficácia dos programas e projetos, face à expectativa da redução dos custos, otimização dos esforços e controle da aplicação e distribuição das verbas públicas. Importante incentivo nesse

sentido é dado pelas agências multilaterais de crédito que exportam suas novas diretrizes de gestão, em forma de financiamento para os países em desenvolvimento. (Teixeira, 2013: 57)

Feltran (2006) avalia que o debate feito no campo das Ciências Sociais nos anos 1990 tinha como pano de fundo o diagnóstico do esvaziamento da política e do equacionamento da política com a gestão:

[Vislumbra-se] uma profunda desativação da política, central e estruturalmente organizada, que impediria os setores populares de se colocarem efetivamente no espaço público – este teria sido radicalmente desmanchado nos últimos anos, restando como que um simulacro dele, um espaço privatizado, inclusive estatal, dominado pela técnica e pela gestão (...). (Feltran, 2006: 376)

O que os movimentos de luta por moradia fazem, ao reivindicar 1997 como marco organizativo da luta por moradia no centro, é justamente desafiar esse balanço dos intelectuais sobre os anos 1990. Apostar nas chaves da organização e da politização para caracterizar os movimentos de luta por moradia a partir de 1997 é, assim, brincar com a narrativa acerca da substituição da política pela gestão e com a narrativa do impedimento dos “setores populares” a se colocar no “espaço público” de que fala Feltran. A brincadeira aqui é fundamental para relacionar a cosmopolítica da transtopia afrofuturista com a distopia da política habitacional. Para os “setores populares”, o que quer dizer falar em “espaço público”, se a história de São Paulo se faz pela espoliação, pelo banimento racial e pela branquidade do Estado? Novamente, o subtexto para “espaço público” é “espaço branco”. E, a despeito disso, as pessoas “impedidas de se colocar efetivamente nesses espaços” seguem se colocando e brincando com os impedimentos históricos, criando seus caminhos e desconcertando as narrativas oficiais da (i)legibilidade.

Quem também brinca com a (i)legibilidade é Nelson com sua proposta de criar uma escola de alfabetização para os moradores da Mauá e da Prestes Maia. Foi durante uma de nossas caminhadas afrofuturistas que ele me falou que queria começar uma escola de alfabetização, e gostaria de me incumbir a tocar esse projeto adiante. Aprender a ler e escrever, essa demanda estatal? Não apenas. Nelson propõe o letramento como uma cosmopolítica. Em nossa primeira reunião da Escola, Nelson contou os motivos que o fizeram ter a ideia da Escola:

Eu fico com lágrimas nos olhos quando vejo alguém no ponto de ônibus me perguntar qual é o ônibus que tá vindo. Eu fico porque eu sei o que é isso. O que é estar no mundo sem saber as palavras. Então a nossa Escola é para ensinar nosso povo a saber as palavras que ajudem nas suas vidas. É para ensinar o povo a ler o ônibus. Ensinar a ler o jornal. E fazer a nossa formação, né, que é para não acreditar no jornal que lê. (Nelson, caderno de campo, 2015)

Apresentei na Introdução desta tese um episódio com Divina, que era estudante da Escola. Nice e Albano também eram estudantes da Escola Margarida Maria Alves. Nice veio da Bahia. Morava na ocupação Mauá, assim como Albano, seu marido, mas cada um em seu espaço no prédio, em andares diferentes – mas era mais fácil encontrar um no quarto do outro e vice-versa. Frequentavam a Escola desde sua primeira experiência, na ocupação homônima, Margarida Maria Alves, a poucas quadras da Mauá, que sofreu reintegração de posse tão logo fora ocupada, como mencionei no início deste capítulo. Às quartas-feiras, no entanto, sabíamos que nenhum dos dois apareceria: era dia de culto. No final de 2015, Nice assumiu o bar que ficava ao lado da Mauá e passou a servir refeições diárias e, com isso, juntar algum dinheiro para mandar para a família na Bahia. De vez em quando ela viaja para visitar as filhas e os parentes que estão por lá. As especialidades culinárias no Bar da Nice são a feijoada e a dobradinha. Recentemente, durante o final da escrita desta tese, Nice me contou que deve voltar à Bahia de vez no ano que vem, em 2019. A vida em São Paulo não está boa. Nice também brinca com a legibilidade: é evangélica, frequenta a Escola, gerencia um bar onde seus colegas todos tomam cachaça. Assim como as listas existem e não existem, as ocupações existem e não existem, a cidade negra existe e não existe, a existência de Nice se dá no ser e não ser evangélica: sua existência exige não ser confrontada exigindo coerência. Sua licenciosidade evangélica assemelha-se à licenciosidade da legibilidade que a Escola produz e com a qual brinca.

Por fim, um último drible na legibilidade: a formação política. Nelson gosta muito de ir à Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), do MST. Bologna (2018) também trata da preocupação de Nelson com a formação política em sua dissertação de mestrado, apontando que para ele a referência de formação política é o MST:

[No MST,] das crianças aos velhos, todos sabem de cor as histórias de lutas, as conquistas e as derrotas das pessoas e do movimento. Porque isso é formação. Eles [MST] focam na

formação. A gente também precisa ter isso aqui. Pro movimento não morrer. (Nelson apud Bologna, 2018: 58)

Bologna (2018) aponta para a formação política a partir da trajetória. Seu argumento é que Nelson, ao falar de seu sofrimento na rua, de quando tomava muita cachaça na Praça da Sé, de quando, depois, trabalhando na Av. Paulista, tomou nojo de patrão; todas essas narrativas de sofrimento a partir de sua própria biografia compõem um ferramental para a formação política e a construção de coletividade. Eu também percebi algo parecido durante minha pesquisa de mestrado na Mauá, com Nelson, quando observei, inspirada nas pesquisas de Victor Turner (1968) e de Suzane Vieira (2010), a produção de uma coletividade de sofrimento (Paterniani, 2013) a partir da experiência de sofrimento compartilhada e narrada.

Essa é uma interpretação possível para a formação: a criação de história e a disputa de histórias de sofrimento. Sob essa perspectiva, a formação política se torna, então, a quarta disputa cosmopolítica, uma espécie de mediação ou de tradução entre a transtopia afrofuturista e a distopia da política habitacional. Uma disputa de histórias, uma ênfase nas histórias dos dispensáveis, nas histórias dos que não importam, como os 27 idosos da Frente de Luta por Moradia que ocuparam a mansão nos Jardins e surpreendem a polícia que encontra a mansão abandonada.

A preocupação de Nelson é alfabetizar de maneira crítica os moradores da ocupação: ensinar a ler o jornal e a não acreditar no jornal que lê. Novamente lembro Bicudo (1955), que afirma o perigo da “dupla consciência” que vive o negro letrado, e sugere que escapar do perigo se dá via proteger-se do auto-ódio. Uma outra maneira de escapar desse perigo é driblando a legibilidade da política moderna como modo de estar no mundo, como modo de vida. É exatamente o que a existência da Escola Margarida Maria Alves faz.

Se a qualidade do letramento é uma das características de onde a política colonial deriva sua hegemonia (cf. De la Cadena, 2010), Nelson, com a escola de alfabetização Margarida Maria Alves, dribla a legibilidade da política moderna como forma de estar no mundo. Assim como a Frente Negra se engajou na compra de lotes para tentar driblar a concentração de terra branca-estatal nos IAPs; assim como, com a Lei de Terras, a técnica da grilagem driblou a posse de propriedade negra, fazendo o jogo da legibilidade; e assim como as ocupações, como Bruna lembra, fazem o drible do drible, “retomando o que é nosso” e confrontando a legitimidade da legibilidade; assim é que Nelson também dribla a legibilidade,

com a Escola Margarida, por dentro da própria técnica de legibilidade. A arte desse dribble salta aos olhos: a Escola funcionava no Sindicato dos Arquitetos (SASP), cuja sede ficava nada mais nada menos do que numa vila operária, a Vila dos Ingleses. Nelson, com a escola, produz uma legibilidade que prefigura outra coisa que não o burocratismo do sindicato ou a branquidade da vila operária.

considerações finais

Buscávamos, com o mapeamento da Douglas Rodrigues, um “fazer caber” as informações – as casas e as vidas das pessoas – no molde que precisávamos – o mapa georreferenciado com o *survey*. Bachtold (2017) também se vê impelida a refletir sobre o modo estatal-moderno de produzir conhecimento e, para isso, retoma as investigações de Poovey (1998), que, por sua vez, em sua investigação sobre a formação e consolidação do método científico, percebe que, no século XIX, as funções de “descrever” e “interpretar” não estavam separadas. Tal separação, presente no cerne da produção de conhecimento moderna, remonta ao debate epistemológico entre os métodos indutivo e dedutivo. Subjacente a essa separação, há a criação de sujeitos e objetos, bem como sua cisão¹²⁰. A antropologia que pesquisa o Outro, assim, ratifica uma cisão nós-eles, vincula-se a um modo de pensamento hilemórfico e ecoa o *modus operandi* do pensamento moderno causal ocidental (cf. Sahlins, 2001, 2003).

Tanto Nelson com seu tour futurista utópico que conjuga o concreto da cidade com seus anseios e planos quanto Tieta e Nazaré quando recorrem ao curso de autoajuda e o conjugam com suas experiências de vida estão vivendo suas cosmopolíticas, num movimento

¹²⁰ Na história da antropologia, uma versão do debate indução-dedução é atualizada no debate entre reivindicar a antropologia como ciência nomotética ou ideográfica. Em *Anthropology is not ethnography*, Tim Ingold (2008) apresenta dois métodos que se erigiram em contraste no campo disciplinar antropológico: o nomotético e o ideográfico. O método nomotético, defendido por Radcliffe-Brown, por um lado, baseava-se em um tipo de comparação para elaboração de generalizações possíveis, por meio da observação empírica. O método ideográfico, de inspiração histórica, defendido por Kroeber, almejava o conhecimento do geral através da documentação do passado e do presente de um particular. Ingold (2008) sumariza as distinções entre os métodos em dois termos: a integração descritiva, em referência ao método ideográfico, e a integração teórica, relativa ao método nomotético. Esses métodos distintos dizem respeito, fundamentalmente, a entendimentos diferentes da relação entre o particular e o geral e, portanto, a um entendimento diferente do que seria (ou de como lidar com) a totalidade no campo da Antropologia. Ainda segundo Ingold, a integração descritiva preveria a descrição de fenômenos existentes numa experiência imediata, num mundo contínuo e coerente em que a integração é ontologicamente precedente à decomposição analítica, enquanto a integração teórica entenderia o mundo como uma multidão de particulares, de ações e interações humanas cujos nexos e características gerais só podem ser abstraídas pelo analista.

ao qual busco eu, nesta tese, fazer jus: fazer teoria a partir do encontro entre as teorias que lhes aparecem e as suas formulações, à maneira do que Borges (2009) denominou etnografia popular. Assim, um método etnográfico que busque uma interlocução autêntica e vise desestabilizar os conceitos canônicos-estabelecidos é um método que, necessariamente, confronta a tradição antropológica – do mesmo modo como o “corpo cigano” de Dona Glória, corpo que só pode existir em combate, confronta as taxonomias estatais e escancara as fissuras presentes nas lógicas estatais (cf. Borges, 2010). O corpo negro de Dona Glória, ao qual uma taxonomia estatal denomina “de baixa renda” para tentar enquadrar em políticas públicas cínicas denominadas de “atendimento”, ao ocupar a região dos Jardins, desestabiliza tanto a organização da cidade orientada pelo zoneamento e pela branquidade do Estado (cf. Paterniani, 2016a) quanto a tentativa de enquadramento, por parte do Estado, em políticas de atendimento. Para continuar se formando e existindo em combate, Dona Glória é acolhida pelos seus pares, em outra ocupação – a do Lord Hotel.

A postura das protagonistas desta tese, como as moradoras da mansão nos Jardins e as do Lord Hotel, é diametralmente oposta à da Defensoria, quando esta avalia o atendimento às famílias moradoras do Jardim Edith como vitorioso porque a ampla maioria foi atendida: é uma postura que pensa não ser possível considerar um atendimento vitorioso se ele deixa uma pessoa de fora. Daí o sentido da ocupação da rua Honduras, o sentido em ocupar um prédio com 27 idosos – pessoas que não são “trabalhadoras” ou que não fazem parte da População Economicamente Ativa, para citar dois enquadramentos que prezam pela produtividade, ou melhor, que prezam pelo enquadramento (cf. Butler, 2015) em si. Não há, na política das protagonistas desta tese, escalonamentos sobre quais vidas são mais ou menos dispensáveis; quais vidas são passíveis de luto ou não (cf. Butler, 2015), porquanto não há reconhecimento de que as vidas sejam todas coesas, coerentes, catalogáveis e escrutinizáveis. Há uma recusa em dividir a humanidade entre os mais e os menos dispensáveis.

Por outro lado, quando as defensoras foram unânimes em apontar como bem-sucedido o caso dos atendimentos habitacionais na remoção da favela Jardim Edith e justificavam o sucesso devido à organização das famílias e à sorte, expressam o imbricamento entre uma lógica moderna racional e uma lógica de bruxaria – imbricamento este necessário para relacionar-se com o Estado, escapar da morte, torná-lo aliado, confundir o inimigo, bagunçar pela brincadeira. A organização também apareceu no uso que os movimentos de moradia e a

literatura específica sobre luta por moradia em São Paulo fazem do ano de 1997, brincando com a produção da narrativa linear sobre o que seja, especialmente, política e participação.

A reivindicação quase fantástica acerca do número de casas destruídas pelo incêndio na Douglas Rodrigues é semelhante à aposta de ocupar a mansão na Rua Honduras, nos Jardins, reivindicando moradia para 27 idosos; a sair da ocupação antes da reintegração de posse; a botar fogo no barraco durante a reintegração de posse. A semelhança está em que essas ações desafiam a lógica da causalidade, a razão prática, a miséria da política. Recusam o cálculo do que é “menos pior”. Brincam com o par legibilidade-ilegibilidade. Como os moradores da Água Branca que, mesmo sabendo que a vida não congela, topam a demanda do Estado de congelar: produzir a legibilidade no absurdo, ou a ilegibilidade na distopia.

Assim, atear fogo em seu próprio barraco não é uma atitude irracional, bestializada; tampouco é um embate com o Estado dentro da mesma gramática – a gramática da necrópole, como aponta Alves (2014). O uso do fogo como técnica de destruição de sua própria casa expressa uma lógica semelhante à dos moradores da ocupação da Rua Honduras que deixaram a ocupação alguns dias antes da data marcada para a reintegração de posse: surpreender o Estado; antecipar a ação do Estado e, como numa estratégia de guerra, desarmá-lo. Brincar com a aleatoriedade da produção de legibilidade, numa lógica de negação da negação – “prefiro não”.

Os movimentos espaciais de deslocamento da luta de Dona Glória, Seu Abel, Erika e os integrantes do Movimento Terra de Nossa Gente, que contei no capítulo anterior e recuperei neste, é um terceiro modo de relacionar espaço-tempo que aparece como mediação dos modos afrofuturista de Nelson, pela caminhada relatada no capítulo anterior; e da viacrucis de Sonia e Anaede. Aparece, assim, como cosmopolítica que cria alicerce para transitar entre o afrofuturismo e a distopia da política habitacional, como a formação política de Nelson e o letramento por meio da Escola Margarida Maria Alves.

Endossar a política habitacional como cadastro, como observado também por Oldfield e Greyling (2015), converge com a noção de espaço distópica presente no panfleto do Viazão 400, que mencionei no capítulo anterior. Uma epistemologia que, para funcionar, precisa tornar invisíveis alguns corpos. Precisa ativamente torná-los invisibilizados, isto é, construir a ficção da invisibilidade, porque suas presenças não cessam de denunciar a farsa da falta de cor do corpo branco, com a presença negra que insiste na cidade a todo o tempo; a farsa da canalização dos rios, com as enchentes e os transbordamentos que insistem na cidade a todo o

tempo; a farsa do conjunto habitacional como solução, com as remoções necessárias para povoá-los e com a sua constante não-construção.

Enfim, este capítulo debruçou-se sobre quatro disputas cosmopolíticas, ou brincadeiras com a (i)legibilidade, ou mediações entre a transtopia afrofuturista e a distopia da política habitacional: o conflito entre pesquisadores do OR e moradores da DR acerca do número de casas destruídas pelo incêndio na ocupação; a auto-ajuda contra o auto-ódio de Tieta; a reivindicação de atendimento habitacional para os 27 ex-moradores da ocupação da mansão da Rua Honduras, do Movimento Terra de Nossa Gente; e a formação política, especialmente a partir das falas de Nelson no encontro com estudantes da Unesp.

Além disso, o capítulo buscou desvelar os atendimentos habitacionais como produção de (i)legibilidade e dois modos de produção de conhecimento do Estado: a habitação como cadastro e o duplo habitação-desabitação. A legibilidade da habitação para a população tornada legível, sob a branquidade, é o atendimento habitacional. Dito de outra forma, o atendimento habitacional é a expressão da singularidade, para usar o termo de Sharpe (2016) da criação de população, sob a forma de tornar legível o morar. O duplo habitação-desabitação (entendendo, inclusive, a habitação como cadastro) é, assim, expressão da branquidade para estabilizar a casa negra porquanto cria tanto população habitacionável como população desabitada, retroalimentando o funcionamento da política habitacional. É assim que o conjunto habitacional cria e perpetua o déficit habitacional.

Considerações finais

Esta tese pretendeu ser uma contribuição para o debate sobre racismo na organização e formação da cidade de São Paulo, bem como na produção dos estudos urbanos paulistas. Partindo do reconhecimento de que as relações sociais são racializadas e que essa racialização opera vinculada à ideologia-cosmologia da anti-negritude (cf. Sharpe, 2016) enquanto organizadora da experiência branca, investigou-se a branquidade na produção acadêmica dos estudos urbanos paulista e de obras basilares da antropologia urbana brasileira, produzidas nos anos 1970 e 1980. Foi também investigada a branquidade do Estado, a partir das controvérsias brancas sobre os arcos do Jânio, no Bexiga; das canalizações dos rios e destruições da casa negra; da consolidação do imaginário do Bexiga como bairro italiano e da produção de invisibilização do quilombo Saracura na história da região; da Lei de Terras de 1850, que equacionou branquidade e propriedade.

Seguindo as pistas de meus comparsas de pesquisa, que me contavam suas vidas denunciando grandes enquadramentos classificatórios da antropologia ou do Estado, foi possível também nesta tese desafiar as grandes narrativas, como a da economia política da urbanização. Eles me contavam seus motivos para migrar para São Paulo, que desafiavam a narrativa acachapante da migração nordestina em busca de uma vida melhor: minhas comparsas contavam que vieram a São Paulo para passear e foram ficando; para ter sossego depois do término de um casamento; para ajudar uma tia. Assim que no primeiro capítulo, identifiquei o equívoco do trabalhador presente nos estudos urbanos laudatórios da economia política da urbanização, que vincula o que se chama de urbanização à industrialização e ao desenvolvimento capitalista. Por meio da narrativa da industrialização, criam-se operários e burgueses incolores; trabalhadores humanos, como que desprovidos de cor. O equívoco se transforma em equivocação controlada enquanto método, quando se reconhece o equívoco e dele se parte, seja brincando com o equívoco, seja explicitando a equivocação.

A equivocação controlada trata de fazer emergir uma relação entre termos vinculada a uma discussão epistemológica, ou um combate ontológico – isto é, que diz respeito à desigualdade na possibilidade de existência de entes – vinculado a uma cosmopolítica. Enquanto postura metodológica, a equivocação se diferencia do mero reconhecimento da alteridade, porquanto não essencializa diferenças nem as atribui a Outros específicos escrutinizáveis. A equivocação controlada permite atentar para a construção da

relacionalidade das diferenças ao reconhecê-las como diferenças presentes em diferentes mundos que estão sendo vistos e vividos.

Ainda no primeiro capítulo, enfatizei, a partir da equivocação controlada, o trabalhador assalariado como fe(i)tiche moderno branco. Como desdobramento, no segundo capítulo, os fe(i)tiches percebidos foram a habitação de interesse social e a vila operária, e o argumento acerca da equivocação controlada debruçou-se sobre o cortiço. Epistemologicamente, a equivocação controlada permite perceber como o par cortiço-quilombo se opõe ao par cortiço-vila operária: enquanto o primeiro enfatiza o cortiço como casa negra, e a continuidade com os quilombos por meio da transmutação da categoria acusatória em categoria de luta, o segundo enfatiza o cortiço como casa a ser estabilizada na ontologia do conjunto habitacional, transmutada em vila operária, sob a ótica da branquidade.

No segundo capítulo, a branquidade foi examinada especialmente por meio da estabilização da casa negra em quilombo, cortiço e nos pares cortiço-vila operária e favela-conjunto habitacional; e da casa negra sob banimento racial. Argumentei como a branquidade do Estado atinge o cortiço-casa negra por meio da depreciação, intervenção e destruição, sob a lógica da necropolítica. Nesse sentido, argumentei também como a canalização dos rios, vista pela literatura específica dos estudos urbanos como vinculada à industrialização, é também expressão de uma política de branquidade, que visa embranquecer a água e os territórios.

A ênfase do capítulo segundo, assim, foi sobre como a relação de territorialização e desterritorialização define a casa negra tanto sob a perspectiva do Estado quanto sob a perspectiva de quem vive na casa negra, mas essa relação, em cada caso, é diferente. A perspectiva do Estado define a casa negra pelos modos de estabilização: nomeação, remoção e o duplo habitação-desabitação. Esses modos necessariamente vinculam-se a uma compreensão cartesiana de espaço e malinowskiana de lugar – circunscrita, hermética, perimetrada, discreta, escrutinizável. Não obstante, essa compreensão de lugar contempla também uma contiguidade entre as casas negras, estritamente sob a conceituação da necropolítica, que se relaciona, por sua vez, com a distopia do presentismo. A distopia do presentismo é a proclamação da atualidade como definitiva, o confinamento de Outros, produzidos para escrutínio, à tirania do instante.

A relação entre territorialização e desterritorialização sob a perspectiva da casa negra, por outro lado, parte de uma outra compreensão de lugar, vinculada a uma noção específica de

tempo, que rejeita o monopólio presentista branco sobre o tempo. Essa relação entre espaço e tempo, da perspectiva da casa negra, denominei transtopia afrofuturista, e é essa a contribuição do capítulo terceiro. A noção afrofuturista de espaço foi a mim apresentada por Nelson da Cruz e Souza, que me convocou a abraçá-la numa caminhada afrofuturista que fez comigo no centro da cidade de São Paulo, em 2012. Ela contém em si a dobra escravidão-afrofuturismo, reconhece a coetaneidade das temporalidades da colonialidade e do quilombismo.

Antes, no entanto, de conceituar as transtopias afrofuturistas, no capítulo terceiro há uma revisão da literatura da antropologia urbana e da matriz analítica da “politização do cotidiano” à luz das relações raciais. Essa leitura permite reconhecer a antropologia urbana também como branquidade, a partir do diagnóstico da pressuposição de corpos incolores por parte da literatura hegemônica. A antropologia urbana enquanto área de pesquisa tem, inclusive, em seu nome, a expressão que a conecta diretamente à economia política da urbanização, laudatária da leitura acerca da industrialização e da produção de corpos incolores e trabalhadores brancos fe(i)tiches, como desenvolvi no capítulo primeiro.

Em conversa com o capítulo primeiro, quando discorri acerca da pressuposição de corpos discretos que a economia política da industrialização corrobora e da deformação dos corpos dos negros escravizados, o capítulo terceiro traz uma atenção especial à (re)formação do corpo negro. Essa seção do capítulo enfatiza contribuições de pesquisadoras e ativistas negras: Lélia González, Grada Kilomba, Antonio Bispo dos Santos, Alexander Weheliye, Sylvia Wynter, Gloria Anzaldúa, e estabelece um diálogo com as formulações de Nelson da Cruz e Souza, Nilda Dias e Marcelo acerca de seus corpos como corpos em participação com outros corpos por meio da produção de relacionalidades – e não exclusivamente sob o enquadramento da necropolítica.

A noção afrofuturista de espaço, nodo central do capítulo terceiro, é apresentada como uma noção de espaço que desafia a noção de espaço malinowskiana, descartiana, perimetrável, sob limites estatais e, portanto, também, a noção que sustenta a antropologia urbana, a *urbe*, a demarcação dos limites da cidade. A noção afrofuturista de espaço me foi apresentada na convocação de Nelson a caminhar pela São Paulo cidade negra, na qual todo prédio é virtualmente uma ocupação e virtualmente nenhum rio é canalizado. O afrofuturismo rejeita a política moderna que se calca na dicotomia cortiço-vila operária, na dicotomia

urbano-rural, na dicotomia passado-presente: é “contra todo esse sistema que está aí”, como diz Nelson.

Apresentei o afrofuturismo de Nelson como transtópico: nem histórico, no sentido de retificar a história branca, nem a-histórico. A transtopia como princípio recusa o esquadramento do tempo histórico. O oposto da transtopia é o presentismo, ao qual o presente distópico se confina, e ao qual também se confina a política habitacional moderna. No presente distópico está também o folheto de propaganda do empreendimento habitacional *Viaza 400*, no qual as casas e o comércio na rua onde estávamos ao examinar o próprio folheto não mais existiam.

A revelação da política habitacional como distópica está na formulação do secretário de habitação de que seriam precisos cem anos para resolver o problema do déficit habitacional de São Paulo. Está também no entendimento da habitação como cadastro, e no conjunto habitacional como elemento fundamental para a manutenção do déficit habitacional. Esses foram elementos conclusivos do capítulo quarto, que tratou das brincadeiras com as produções de (i)legibilidade do Estado e de disputas cosmopolíticas.

Foram quatro disputas cosmopolíticas, ou mediações entre a transtopia afrofuturista e a distopia da política habitacional, apresentadas no capítulo quarto. A primeira, um conflito entre pesquisadoras do Observatório de Remoções e moradoras da ocupação Douglas Rodrigues, acerca do número de casas destruídas no incêndio que assolou a ocupação. A segunda, a auto-ajuda contra o auto-ódio, a partir da conjugação da pesquisa de Tieta com a pesquisa de Virginia Bicudo (1955), inspirada também em Fanon (2008) e nas pessoas negras que vivem nos mundos da “dupla consciência”. A terceira, a reivindicação de atendimento habitacional para os 27 ex-moradores da ocupação da rua Honduras, do Movimento Terra de Nossa Gente. A quarta e última, a formação política a partir das falas de Nelson no encontro com estudantes da Unesp; e as narrativas de organização, como a do ano de 1997.

Essas disputas cosmopolíticas engendram também modos de criar alicerces para transitar entre a cosmopolítica do afrofuturismo transtópico e a distopia da política habitacional. Como escapar do perigo de se tornar branco? Produzindo relacionamentos: reivindicando um número de casas a serem reconstruídas que aos olhos do Estado soa fantástico; produzindo narrativas de organização, iniciativas de letramento, atividades de formação política, isto é, brincando com a própria produção de (i)legibilidade do Estado, confundindo o inimigo enquanto tática de guerra. Produzindo, assim, Estado para além da

necropolítica. Lendo auto-ajuda. Reivindicando política habitacional para os que não se enquadram nos critérios de atendimento habitacional, isto é, rejeitando a divisão da humanidade entre os mais e os menos dispensáveis.

Por fim: Nelson, com sua noção afrofuturista de espaço; Nilda, Kelly e as moradoras da Douglas Rodrigues; Maria do Planalto, Dona Glória, Seu Abel e as ex-moradoras da ocupação da Honduras e do Movimento Terra de Nossa Gente; Tieta, Nazaré, Golô, Seu Loureira, Sonia e Anaede, Dona Nadir e as moradoras e ex-moradoras das favelas e comunidades da região da Água Espreada também nos apresentam, ao longo desta tese, uma teoria crítica da democracia. Todas essas pessoas apostam numa teoria da democracia que abraça o princípio de que quem não luta, está morto: o princípio da ontologia combativa.

Vimos que produzir relacionalidade é um modo de escapar de ser reduzido a perigo, de ser equacionado com perigo. Vimos também que as pessoas que povoam esta tese e partilharam comigo da etnografia popular (cf. Borges, 2009) rejeitam a distopia presentista, expressa na formulação do secretário de habitação acerca da necessidade de cem anos para resolver o déficit habitacional. Vimos, por fim, que essas pessoas também produzem alicerces para transitar entre a distopia da política habitacional e as transtópias afrofuturistas, produzindo Estado para além da necropolítica, brincando com as produções de (i)legibilidade e salvaguardando suas existências em combate criativo. Mas o que isso pode nos dizer sobre a democracia?

Consideremos a crítica feita por Mbembe (2016) acerca da violência constitutiva da democracia, cujo argumento é de que as políticas de extermínio fundacionais das democracias liberais se ampararam na disseminação de lógicas de inimizade e desejos de aniquilação do outro, equacionado com perigo e produtor de ameaça. Produzir relacionalidades, bem como produzir Estado para além da necropolítica, é produzir a amizade na ameaça, como mencionei no capítulo terceiro. Fazer amigos é produzir a história transtópica, escapar da diáspora, reconhecer que a história branca, isto é, a história não-afrofuturista, é a história desistoricizada do capital, fundamentada na propriedade privada. A história afrofuturista é a história da relacionalidade, da experiência, das casas e dos corpos que se participam não só pela necropolítica, mas pelo sonho, pela criação de futuro, pelo próprio afrofuturismo.

A aposta na amizade na ameaça nos fornece pistas para uma teoria da democracia que abraça e ironiza a farsa da democracia – que abraça o atendimento habitacional e a produção de desabituação, a habitação como cadastro, o Estado que visita a casa negra desde o barbante

demarcando lotes na ocupação; que transforma SMH, de Secretaria Municipal de Habitação, em Saia do Morro Hoje. Uma teoria da democracia que ironiza e rejeita a divisão da humanidade entre os mais e os menos dispensáveis. Uma teoria da democracia que não se traveste de um igualitarismo pueril. Uma teoria da democracia na qual corpos produzem relacionalidades [*kin*] para seguir sendo quem são e driblam o drible histórico da usurpação de terra, da estabilização da casa, da deformação do corpo, do embranquecimento da água, da urgência do tempo. Driblar o drible da usurpação de terra é “retomar o que é nosso”, como disse Helena na assembleia do MMRC. Driblar o drible da estabilização da casa é seguir fazendo a casa negra pela contiguidade quilombo-cortiço, do escrutínio para a categoria de luta. Driblar o drible da deformação do corpo é reivindicar o corpo amefricano, afropindorâmico, o corpo não confinado no arcabouço conceitual da economia política da urbanização. Driblar o drible do embranquecimento da água é permanecer morando no centro da cidade, por sobre os rios canalizados. Driblar o drible da urgência do tempo e rejeitar o confinamento presentista, é a transtopia afrofuturista, que engendra a coetaneidade dos tempos, a dobra escravidão-afrofuturismo. Trata-se, para citar novamente González (1988), da superação, na produção do conhecimento, de ser cativo de uma linguagem racista, fazendo amizade na ameaça, se estendendo até onde a vista não alcança e, no entanto, por onde sempre se esteve, e brincando com os constrangimentos das lapidações estatais dos enclaves ontológicos, epistemológicos e topográficos da branquidade.

Referências bibliográficas

- ABERS, Rebecca; SERAFIM, Lizandra; TATAGIBA, Luciana. Novas relações Estado-sociedade no governo federal brasileiro. Repertórios de participação em um Estado heterogêneo. *Anais do 35º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, 2011.
- ABERS, Rebecca; SILVA, Marcelo Kunrath; TATAGIBA, Luciana (orgs.). Dossiê. Movimentos sociais, Estado e políticas públicas: abordagens e casos. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº 105, set-dez 2018.
- ABREU, Tenner Inauhiny de. Marcas da escravidão: condições físicas e saúde dos trabalhadores escravos nos anúncios de fuga nos Periódicos na Província do Amazonas. *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, ano 14, nº 1, pp. 6-22 jan-jun 2014.
- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard G. *Recapturing anthropology: working in the present: Seminar Papers*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 1991.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- ALENCASTRO, Luís F.. Proletários e Escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 21, jul 1988.
- ALENTEJANO, Paulo. *Terra*. In: CALDART, Roseli Salette; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTO, Galdério (orgs.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/ Expressão Popular, 2012.
- ALMEIDA, Caliane C. O. de. *Habitação Social: origens e produção (Natal, 1889-1964)*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História da Arquitetura e Urbanismo). Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo: São Carlos, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. *Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: PNCSA/UEA, 2013a.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Mapas e museus: uma nova cartografia social. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 70, nº 4, out-dez 2018.
- ALMEIDA, Mauro W. B.. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, nº 1, jan-jun 2013b.
- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº 76, pp. 49-86, 2009.
- ALVES, Jaime. *The Anti-Black City: Police terror and black urban life in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
- ALVES, Jaime. From necropolis to blackpolis: necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. *Antipode*, vol. 46, nº 2, 2014.
- ALVIM, Zuleika M. F. *Brava gente! Os italianos em São Paulo, 1870-1920*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- AMANTINO, Márcia. As condições físicas e de saúde dos escravos fugitivos anunciados no Jornal do Commercio (RJ) em 1850. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 14, nº 4, pp.1377-1399, out-dez 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Nova York: Veso, 1994.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 13, nº 3, set-dez 2005.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARAÚJO, Fábio Alves. “Não tem corpo, não tem crime”: notas socioantropológicas sobre o ato de fazer desaparecer corpos. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, nº 46, pp. 37-64, jul-dez 2016.
- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press, London, 1975.
- AUYERO, Javier. *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- AZEVEDO, Aluísio. [1890] *O cortiço*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- AZEVEDO, Celia. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BACHTOLD, Isabele V. “Precisamos encontrá-los!” Etnografia dos números do Cadastro Único e dos cruzamentos de base de dados do governo federal brasileiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília, 2017.
- BACHTOLD, Isabele V. Quando o Estado encontra suas margens: considerações etnográficas sobre um mutirão da estratégia de Busca Ativa no estado do Pará. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 22, nº 46, pp. 273-301, jul-dez 2016.

BAIERLE, Sérgio Gregório. *Um novo princípio ético político: prática social e sujeito nos movimentos populares urbanos em Porto Alegre nos anos 80*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1992.

BELISÁRIO, Gustavo. *Brincando na terra: tempo, política e faz de conta no acampamento Canaã (MST – DF)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília, 2016.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.) *Psicologia Social do racismo*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2002.

BERNARDO, Teresinha. *Memória em Branco e Negro*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; SANTOS, Sales Augusto dos & SILVÉRIO, Valter Roberto. “Relações raciais em perspectiva”. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, vol. 12, n° 2, pp. 215-222, 2009.

BERRIEL, Carlos. Café Pequeno. *Jornal da Unicamp*, n° 569, 10 de agosto de 2013.

BERRIEL, Carlos. *Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado*. Tese (Doutorado em Teoria Literária). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1994.

BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila, Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 20, n° 3, pp. 431-460, 2014.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BOLAFFI, Gabriel. Habitação e Urbanismo: O Problema e o Falso Problema. In: MARICATO, Ermínia (org.). *A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil Industrial*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1982.

BOLOGNA, Paula. *Narrativas, ‘espaço’ e dádivas. A conformação de um Movimento de luta por moradia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos: São Carlos, 2018.

BONDUKI, Nabil. Urbanização pós-golpe de 1964. *Communicare*, São Paulo. vol. 4, n° 2, pp. 67-80, 2004.

- BONDUKI, Nabil. *Origens da Habitação Social no Brasil*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- BONDUKI, Nabil. *Origens da habitação social no Brasil: o caso de São Paulo*. Tese (Doutorado em Estruturas Ambientais Urbanas). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1994.
- BONDUKI, Nabil; LEITE, Maria J. B. Habitação Popular. In: MONTEZUMA, Roberto (org.). *Arquitetura Brasil 500 anos*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, pp. 22-120, 2008.
- BORGES, Antonádia. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 12, nº 3, pp. 469-488, set-dez 2012.
- BORGES, Antonádia. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. *Anuário Antropológico* (Online), Brasília, I, pp. 215-252, 2011.
- BORGES, Antonádia. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, nº 29, pp. 23-42, 2009.
- BORGES, Antonádia. O emprego na política e suas implicações teóricas para uma Antropologia da política. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 31, nº 1, pp. 95-125, 2006.
- BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos na política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- BORGES, Antonádia; COSTA, Ana Carolina; COUTO, Gustavo B.; CIRNE, Michelle; LIMA, Natascha de Abreu e; VIANA, Talita; PATERNIANI, Stella Z. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 30, nº 2, mai-ago 2015.
- BORGES, Rosângela. *Axé, Madona Achiropita. Presença da Cultura Afro-Brasileira nas Celebrações da Igreja de Nossa Senhora Achiropita*. São Paulo: Pulsar, 2001.
- BOSCO, Santa Helena; JORDÃO NETTO, Antônio. *Migrações: estudo especial sobre as migrações internas para o Estado de São Paulo e seus efeitos*. São Paulo: Departamento de Imigração e Colonização, 1967.
- BOULOS, Guilherme. *Por que ocupamos? Uma introdução à luta dos sem-teto*. São Paulo: Scortecci, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Trad. Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

- BRANDÃO, Helena Nagamine. Escravos em anúncios de jornais brasileiros do século XIX: discurso e ideologia. *Estudos Linguísticos*, São Paulo, nº 33, pp.694-700, 2004.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CALDEIRA, Teresa. Peripheral urbanization: Autoconstruction, transversal logics, and politics in cities of the global south. *Environment and Planning D: Society and Space*. vol. 35, nº 1, pp. 3-20, fev 2017.
- CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/ EDUSP, 2000.
- CALDEIRA, Teresa. *A política dos outros. O cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- CANDIDO, Antonio. *De cortiço a cortiço*. In: AZEVEDO, Aluísio. [1890] *O cortiço*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- CANE, Jonathan. *Civilizing Grass: the art of the lawn on the South African highveld*. Tese (Doctor of Philosophy). Faculty of Humanities, University of the Witwatersrand: Joanesburgo, 2016.
- CANTISANO, Pedro J. Políticas urbanas, conflitos sociais e direito de propriedade no Brasil da virada do século XX. In: UNGARETTI et al (orgs.). *Propriedades em transformação: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil*. São Paulo: Bluchet, 2018.
- CARDOSO, Ruth. [1983] “Movimentos sociais urbanos: balanço crítico”. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia (orgs.). *Sociedade política no Brasil pós-64*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- CARDOSO, Ruth. [1986] *A aventura Antropológica: Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2005.
- CARVALHO, Ana; SACCONI, Carolina; PATERNIANI, Stella. Ocupação Douglas Rodrigues: faces da luta pelo direito à moradia. In: ROLNIK et al. *Observatório de Remoções 2015-2017: relatório final de projeto*. São Paulo: FAUUSP, 2017.

- CARVALHO, José Jorge. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. *Revista Cinética: Cinema e crítica*, 2007. Disponível em: http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.htm, acesso em 05/09/2018.
- CARSTEN, Janet. Entrevista. *R@U– Revista de Antropologia da UFSCar*. vol. 6, nº 2, jul-dez 2014. Entrevista concedida a Igor José de Renó Machado e Ana Claudia Marques.
- CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CASTRO, Camila Penna de. *Conexões e controvérsias no Incra de Marabá: o Estado como um ator heterogêneo*. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília, 2013.
- CASTRO, Márcio Sampaio. *Bexiga, um bairro afro-italiano: comunicação, cultura e construção de identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.
- CAVALCANTI, Clóvis. Meio ambiente, Celso Furtado e o desenvolvimento como falácia. *Ambiente & Sociedade*. vol. 5. nº 2, ago-dez 2002.
- CAVALCANTI, Gustavo C. V. *Uma concessão ao passado: a trajetória da União dos Movimentos de Moradia de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 11, nº 31, pp. 5-28, 1996.
- CESAIRE, Aimé. [1955] *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CESAIRE, Aimé. *Cahier d’un retour au pays natal*. 1947. (mimeo)
- CHAKRABARTY, Dipesh. [2000] *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- CHAKRAVARTTI, Paula; FERREIRA DA SILVA, Denise. Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism – An Introduction. *American Quarterly*, vol. 64, nº 3, set 2012.
- CHAVES, Kena Azevedo. *Agora o Rio vive seco: Populações tradicionais, exceção e espoliação em face da instalação de grandes projetos na Volta Grande do Xingu*. Dissertação

(Mestrado em Geografia). Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista: Rio Claro, 2018.

CLASTRES, Pierre. [1974] *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems* vol. 33, nº 6, Special Theory Issue, pp. S14-S31, out-dez1986.

CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

CORREIA, Telma de Barros. A cidade-jardim: os conjuntos residenciais de fábricas (Brasil, 1918-1953). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v. 22, nº 1 pp. 161-198, jan-jun 2014.

COSER, Stelamaris. Imaginando Palmares: a obra de Gayl Jones. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, nº 3, set-dez 2005.

COSGROVE, Denis (ed.). *Mappings*. Londres: Reaktion Books, 1999.

COSTA NETO, J. B.. *A questão fundiária nos parques e estações ecológicas do Estado de São Paulo: origens e efeitos da indisciplina da documentação e do registro imobiliário*. Tese (Doutorado em Estruturas Ambientais Urbanas). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.

CRAMPTON, Jeremy W. e KRYGIER, John. An Introduction to Critical Cartography. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, vol. 4, nº 1, 2006. Disponível em: <http://www.acme-journal.org/vol4/JWCJK.pdf>, acesso em 02/02/2019.

CYMBALISTA, Renato; MOREIRA, Tomás. Política Habitacional no Brasil: a história e os atores de uma narrativa incompleta. In: ALBUQUERQUE, Maria do Carmo (org.) *Participação popular em políticas públicas: espaço de construção da democracia brasileira*. São Paulo: Instituto Pólis, 2006.

D'AGOSTINI, Fernanda Figueiredo e ABASCAL, Eunice Helena Sguizzardi. Vila Ferroviária de Paranapiacaba: patrimônio, identidade e imagem como motores de desenvolvimento. Patrimônio e identidade local. *Paranoá*, Brasília, nº 13, 2014.

DAGNINO, Evelina. Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa. *Política e Sociedade*, Florianópolis, v. 1, nº 5, out 2004.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (orgs.). *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 2004.
- DAVATZ, Thomaz. [1850] *Memórias de um colono no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia Editora, 1980.
- DE FRANCESCO, Ana; CARNEIRO, Cristiane (orgs.). *Atlas dos impactos da UHE Belo Monte sobre a pesca*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, nº 69, pp. 95-117, abr 2018.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, vol. 25, nº 2, 2010.
- DELANY, Samuel. *1984: Selected Letters*. Voyant Pub, 1984.
- DERY, Mark. *Black to the future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose*. 1994.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DIAS PAES, Mariana Armond. Das cadeias dominiais impossíveis: posse e título no Brasil Império. In: UNGARETTI et al (orgs.). *Propriedades em transformação: abordagens multidisciplinares sobre a propriedade no Brasil*. São Paulo: Bluchet, 2018.
- DIOP, Cheikh Anta. *Parenté génétique de l’egyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. Paris: IFAN/NEA, 1977.
- DIOP, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.
- DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ ANPOCS, 1995.
- DURHAM, Eunice. *A dinâmica da cultura – Ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DURHAM, Eunice. *A reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Ática, 1978.

DUSSEL, Enrique. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". In: Edgardo Lander (org.). *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 1993.

EVANS-PRITCHARD, E. E. [1940] *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

EVERS, Tilman. Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, vol. 2 n° 4, pp. 11-23, 1984.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press, 2002.

FAHIM, Hussein; HELMER, Katherine. Themes and Counterthemes: the Burg Wartenstein Symposium. In: FAHIM, Hussein (org.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press, 1982.

FALS-BORDA, Orlando. *Action and knowledge. Breaking the monopoly with participatory action-research*. Nova York: Apex Press, 1991.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FAORO, Raymundo. A questão nacional: a modernização. *Estudos Avançados*, vol. 6, n° 14, São Paulo, jan-abr 1992.

FARAH, Marta Ferreira. *Estado, previdência social e habitação*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1983.

FARIAS, Juliana. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2014.

FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2012.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

FELTRAN, Gabriel. O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 27, n° 72, set-dez 2014.

FELTRAN, Gabriel. Deslocamentos: trajetórias individuais entre sociedade civil e Estado no Brasil. In: DAGNINO, E.; OLVERA, A.; PANFICHI, A. (orgs.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FERNANDES, Florestan. [1964] *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1989.

FILADELFO, Carlos. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.

FILADELFO, Carlos. *A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.

FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão: duas histórias da construção de uma “nova cidade” em São Paulo: Faria Lima e Água Espraiada*. São Paulo: Boitempo, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. [1978] *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A governamentalidade. Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRANCO, Marielle. *UPP – a redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Administração). Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Turismo, Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2014.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo – as distopias do presente. *Imagofagia – Revista de la Asociación de Estudios de Cine y Audiovisual*, vol. 17, 2018.

FREYRE, Gilberto. *Inglês no Brasil: Aspectos da Influência Britânica sobre a Vida, a Paisagem e a Cultura do Brasil*. São Paulo: José Olympio, 1948.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

FREYRE, Gilberto. *Deformações de corpo nos negros fugidos*. I Congresso de Estudos Afro-Brasileiros, Recife, 1934 (mimeo).

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt Ltda., 1933.

FRÚGOLI JR., Heitor. Introdução. Dossiê Luz. *Revista Ponto Urbe*. vol. 11, 2012.

FRÚGOLI JR., Heitor. A questão da centralidade em São Paulo: o papel das associações de caráter empresarial. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, vol. 16, pp. 51-66, jun 2001.

FURTADO, Celso. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1989.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

GLUCKMAN, Max. [1958] Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987.

GHAI, Dharam; STIEFEL, Mathias. Prefácio. In: KOWARICK, Lucio (org.). [1988] *As lutas sociais e a cidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

GOLDMAN, Marcio; STOLZE LIMA, Tania. Como se faz um grande divisor. In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, vol. 92/93, pp. 69-82, jan-jun 1988.

GOODY, Jack. *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GOODY, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

GREGORI, Maria Filomena. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GRUPO DE ESTUDOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DEMOCRÁTICA. Os movimentos sociais e a construção democrática: sociedade civil, espaços públicos e gestão participativa. *Idéias*. Campinas, vol. 5/6, IFCH/Unicamp, 2000.

GUALBERTO, Fernando. Os arcos de tijolos. *Revista Arruaça*, vol. 3, jun 2015.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. “Depois da democracia racial”. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, vol. 18, nº 2, pp. 269-287, 2006.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Anais do 25º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, vol. 43, nov 1995.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. Os quilombos do século do ouro (Minas Gerais – século XVIII). *Estudos econômicos*. São Paulo, vol. 18, nº Especial O Protesto Negro II, pp. 7-43, 1988.
- GUPTA, Akhil. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- GUPTA, Akhil. The construction of the global poor: an anthropological critique. In: *World Social Science Report 2013: Knowledge Divides*, UNESCO e ISSC, 13-16. Paris: UNESCO, 2010.
- GUTTERRES, Anelise. A (des)habitação enquanto um disciplinamento moral e uma prática de Estado na criação de territórios. *Etnográfica*. vol. 21, nº 3, out 2017.
- GUTTERRES, Anelise. O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na zona portuária do Rio de Janeiro. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 22, nº 1, 2016.
- HALL, Stuart. For a Marxism Without Guarantees. *Australian Left Review*, vol. 84, nº1, pp. 38-43, 1983.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durhan e Londres: Duke University Press, 2016.
- HARLEY, J. Brian. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Londres: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- HARRIS, Cheryl. Whiteness as Property. *Harvard Law Review*, vol. 106, nº 8, 1993.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HARVEY, David. *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

HOLSTON, James. *Cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

HOLY, Ladislav. *Anthropological perspectives on kinship*. Alberta: University of Alberta, 1996.

hooks, bell. [1984] Mulheres negras – Moldando a teoria feminista. Trad. de Roberto Cataldo Costa. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, vol. 16, pp. 193-210, jan-abr 2015.

HOPKINSON, Nalo. Waving at Trains - An interview with Nalo Hopkinson. *Boston Review*. out 2017.

IANNI, Octávio. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

IMARISHA, Walidah. Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a justiça. Trad. de jota mombaça. São Paulo: Oficina Imaginação Política/ Fundação Bienal de São Paulo, 2015.

IMARISHA, Walidah; brown, adrienne maree (orgs.). *Octavia's Brood: Science Fiction Stories from Social Justice Movements*. AK Press, 2015.

INGOLD, Tim. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. *Proceedings of the British Academy*, vol. 154, pp. 69-72, 2008.

JENKINS, J. Craig; KLANDERMANS, Bert. *The Politics of Social Protest: comparative perspectives on States and social movements*. University of Minesota, 1995.

JESSOP, Bob. Estratégias de acumulação, formas estatais e projetos hegemônicos. *Idéias*, Campinas, ano 14, nº 1/2, 2007.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. UNRAST, 2010.

KOGURAMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na "Metrópole do Café", 1890-1920*. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2001.

KOWARICK, Lucio; ANT, Clara. *Cem anos de promiscuidade: o cortiço na cidade de São Paulo*. In: KOWARICK, Lucio (org.). [1988] *As lutas sociais e a cidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

LAMOUNIER, Maria Lúcia. Entre a escravidão e o trabalho livre: escravos e imigrantes nas obras de construção das ferrovias no Brasil no século XIX. *Economia, Selecta*, Brasília, vol. 9, nº 4, pp. 215–245, dez 2008.

LANNA, Ana. Trabalhadores das ferrovias: A Companhia Paulista de Estrada de Ferro, São Paulo, 1870-1920. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 32, nº 59, pp. 505-545, mai-ago 2016.

LATOUR, Bruno. *A Ciência em Ação*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

LEITÃO, Karina; FERREIRA, Lara; BEDESCHI, Luciana; PATERNIANI, Stella; NOBUMOTO, Beatriz; BURGI, Thalissa; HAMADA, Midori. O caso Água Espraiada: a narrativa e a contra-narrativa das remoções. In: ROLNIK et al (orgs.). *Observatório de Remoções 2015-2017: relatório final de projeto*. São Paulo: FAUUSP, 2017.

LEITE, Márcia Pereira. Entre a ‘guerra’ e a ‘paz’: Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 7, nº 4, out-dez 2014.

LEITE LOPES, José Sérgio. Memória e transformação social: trabalhadores de cidade industriais. *Mana* (online), vol. 17, nº 3, 2011.

LEITE LOPES, José Sérgio; ALMEIDA, Alfredo W. (orgs.) *Memória e transformação social*. Rio de Janeiro/ São Luís: Casa 8, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

LIBÂNIO, M. Lúcia. *A invenção da cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 1989.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LOERA, Nashieli. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Pólis; Campinas: CERES/ Unicamp, 2006.

LUCENA, Célia T. *Bairro do Bexiga. Sobrevivência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAFEJE, Archie. A commentary on anthropology and Africa. *Codesria Bulletin*, nº 3-4, pp. 88-94, 2008a.

- MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin*, nº 3-4, pp. 106-110, 2008b.
- MAFEJE, Archie. *The theory and ethnography of African Social Formations. The case of the Interlacustrine Kingdoms*. London: Codesria Book Series, 1991.
- MAFEJE, Archie. The ideology of “tribalism”. *The Journal of Modern African Studies*, vol 9, nº 2, pp. 253-261, 1971.
- MAGGIE, Yvonne. Antirracismo contra leis raciais. *Interesse Nacional*, nº 1, pp. 29-38, 2008.
- MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter H. Cotas raciais: construindo um país dividido. *Econômica*, vol. 6, pp. 153-162, 2004.
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. Sobreposições e equívocos entre populações indígenas e tradicionais no baixo rio Arapiuns (Santarém/PA). *Ruris*, vol. 7, nº 2, dez 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. [1922] *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- MAQUIAVELI, Janaina. “Passando a limpo: um passeio pelos processos e pelos projetos de revitalização urbana do Meatpacking District, em Nova York, e da Região da Luz, em São Paulo”. *EURE*, vol. 38, nº 115, pp. 137-158, 2012.
- MARICATO, Ermínia. *Habitação e cidade*. São Paulo: Atual Editora, 1997.
- MARTINS, José de Souza. [1978] *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2013.
- MARTINS, Maria Lucia Refinetti. *Moradia e Mananciais: tensão e diálogo na metrópole*. São Paulo: FAUUSP/ Fapesp, 2006.
- MARX, Karl. [1867] A chamada acumulação primitiva. *O capital. Crítica da economia política*, vol. I. São Paulo: Edição Nova Cultural, 1996.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARZOLA, Nádia. *Bela Vista: história dos bairros de São Paulo*. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1979.
- MATOS, Odilon Nogueira de. A cidade de São Paulo no Século XIX. *Revista de História*, São Paulo, v. 10, nº 21-22, pp. 89-125, 1955.
- MBEMBE, Achille. *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Politiques de l’inimitié*. Paris: La Découverte, 2016.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, vol. 15, nº 1, pp. 11-40, 2003.
- McKITTRICK, Katherine. Rebellion/Invention/Groove. *small axe*, vol. 49, mar 2016.

MESQUITA, André. *Mapas dissidentes: proposições sobre um mundo em crise (1960-2010)*. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

MIAGUSKO, Edson. A produção das margens do Estado no centro de São Paulo: sem-teto nas ruínas de um presídio abandonado. *Etnográfica*, vol. 18, nº 1, 2014.

MIAGUSKO, Edson. *Movimentos de moradia e sem-teto em São Paulo: experiências no contexto do desmanche*. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008.

MIRAFTAB, F. Feminist praxis, citizenship and informal politics: reflections on South Africa's Anti-Eviction Campaign. *International Feminist Journal of Politics*, vol. 8, pp. 194-218, 2006.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 25, nº 1, jan-abr 2017.

MORGAN, Lewis Henry. [1877] "A Sociedade Antiga". In: CASTRO, Celso (org.) *Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MOROZ-CACCIA GOUVEIA, Isabel C.. A cidade de São Paulo e seus rios: uma história repleta de paradoxos. *Confins. Revista franco-brasileira de Geografia*, nº 27, 2016.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*. Niterói: Editora da UFF, 2008.

MOURA, Clóvis. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. *Afro-Ásia*, vol. 14, 1983.

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

PATRIOTA DE MOURA, Cristina. O urbano e suas múltiplas dimensões. *Anuário Antropológico*, Brasília, vol. 38, nº 2, pp. 9-15, 2013

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos Penesb*, vol. 5, pp. 15-34, 2004.

NAGAR, Richa. *Muddying the waters: Coauthoring Feminisms across Scholarship and Activism*. Urbana: University of Illinois Press, 2014.

NANDY, Ashis. [2003] *The romance of the State and the fate of dissent in the tropics*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2012.

NARAYAN, Kirin. 1993. How Native is a Native Anthropologist? *American Anthropologist*, vol. 95, nº 3, pp. 671-682.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, nº 50, jan-abr 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em 26/08/1950, *Quilombo*, Rio de Janeiro, ano II, nº 10, jun-jul 1950.

NASCIMENTO, Abdias do; LARKIN NASCIMENTO, Elisa. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn H. (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NASCIMENTO, Larissa. Entre sambas e rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga. *Áskesis*, vol. 4, nº 2, jul-dez 2015.

NDEBELE, Njabulo. The Rediscovery of the Ordinary: Some New Writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, vol. 12, nº 2, abr 1986.

NEUHOLD, Roberta. *Os movimentos de moradia e sem-teto e as ocupações de imóveis ociosos: a luta por políticas públicas habitacionais na área central da cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.

NOGUEIRA, Oracy. [1954] Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tanto preto, quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, nº 3, jan 2018.

NYAMNJOH, Francis. Blinded by sight: divining the future of Anthropology in Africa. *Africa Spectrum*, vol. 47, nº 2-3, pp. 63-92, 2012.

OLDFIELD, Sophie; BOULTON, J.. Crowded houses, gendered spaces and generational differences: the inter-relationship between housing politics and household dynamics in New Crossroads, Cape Town. *Gender Research on Urbanisation Planning, Housing and Everyday Life (GRUPHEL), IV Programme Research Report*, nº 9, 2007.

OLDFIELD, Sophie; GREYLING, Saskia. Waiting for the state: a politics of housing in South Africa. *Environment and Planning A*, vol. 47, 2015.

OLIVEIRA, Francisco de. O Estado e o urbano. *Espaço e debate: Revista de Estudos Regionais e Urbanos*, 1982.

OLIVEIRA, L. E.; LAMAS, F. G. A Companhia União Indústria e as vicissitudes da escravidão e da imigração na fronteira das províncias mineira e fluminense (1850-1870). *Anais do VII Congresso Brasileiro de História Econômica e 8ª Conferência Internacional de História de Empresas*, Aracaju, cd-rom, 2007.

OLIVEIRA, Nathalia C. *Os movimentos dos sem-teto da Grande São Paulo (1995-2009)*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2010.

OLIVEIRA, Reinaldo José de; OLIVEIRA, Regina Marques de Souza. Origens da segregação racial no Brasil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (Online), nº 29, 2015.

PACHECO, Marcelo Golfetti. *Consciências do direito: um estudo sobre as compreensões da legalidade no contexto do projeto Nova Luz em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

PAIS, José Machado. A captação do social e as armadilhas do método: aprendendo com Ruth Cardoso e seu jeito de ser. *Análise Social*, 222, L II (1º), pp. 120-138, 2017.

PASTERNAK, Suzana. Favelas: fatos e boatos. In: KOWARICK, Lucio; FRÚGOLI JR., Heitor (orgs.) *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos*. São Paulo: Editora 34/ Fapesp, 2016.

PATERNIANI, Stella. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Online), v. 31, nº 91, 2016a.

PATERNIANI, Stella. *Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2016b.

PATERNIANI, Stella. *Política, fabulação e a ocupação Mauá: etnografia de uma experiência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2013.

PATERNIANI, Stella. Cultura e política em movimentos de moradia II. Relatório de pesquisa. 2010.

- PATERNIANI, Stella. Cultura e política em movimentos de moradia. Relatório de pesquisa. 2009.
- PAULANI, Leda. Acumulação e rentismo: resgatando a teoria da renda de Marx para pensar o capitalismo contemporâneo. *Revista de Economia Política*, vol. 36, nº 3, 2016.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, vol. 20, nº 42, jul-dez 2014.
- PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs, 1999.
- PEREIRA, Gabriela Leandro. *Corpo, discurso e território: a cidade em disputa nas dobras da narrativa de Carolina Maria de Jesus*. Tese (Doutorado em Urbanismo). Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2015.
- PERISSINOTTO BARON, Cristina Maria. A produção da habitação e os conjuntos habitacionais dos Institutos de Aposentadorias e Pensões – IAPs. *Tópos*, vol. 5, nº 2, pp. 102-127, 2011.
- PETRUCCELLI, José Luiz. *A cor denominada: um estudo do suplemento da Pesquisa Mensal de Emprego de julho de 1998*. Rio de Janeiro: IBGE (relatório de pesquisa), 2000.
- PETRUCCELLI, José Luiz. *A cor denominada: estudos sobre a classificação étnico-racial*. Rio de Janeiro: DP&A/ LPP-UERJ, 2007.
- PICCINI, Andrea. *Cortiços na cidade: Conceito e preconceito na reestruturação do centro urbano de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 1999.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.
- PINA-CABRAL, João; PIETRAFESA DE GODOI, Emília. Apresentação: Vicinalidades e Casas Partíveis. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 57, nº 12, 2014.
- PLENS, Claudia. Da força repressora à coesão sutil: a arqueologia da vila operária. *Revista de Arqueologia*, vol. 23, pp. 144-165, 2010.
- POOVEY, Mary. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- POVINELLI, Elisabeth. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durhan e Londres: Duke University Press, 2011.

- PRADO JÚNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PUTUMA, Koleka. *Collective Amnesia*. Cape Town: uHlanga, 2017.
- QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Rebelia escrava e historiografia. *Estudos econômicos*, São Paulo, vol. 17, nº Especial O Protesto Escravo I, pp. 7-35, 1987.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANNIERY, Thiago. Vem cá, e se fosse ficção? *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, vol. 13, nº 3, set-dez 2018.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.
- RESTREPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. 'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework. *Critique of Anthropology*, vol. 25, nº 2, pp. 99-129, 2005.
- RILES, Anelise. Introduction: In Response. In: RILES, A. (org.) *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- RIZZATTI, Helena; SILVA, Adriana Maria Bernardes da. Cidades e contra-racionalidades: ocupações urbanas em Campinas/SP (Do Parque Oziel ao Jardim Campo Belo). *Revista Ra'e Ga*, Curitiba, vol. 40, pp. 211-230, ago 2017.
- ROBINS, S. L. *From Revolution to Rights in South Africa: Social Movements, NGOs, and Popular Politics After Apartheid*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2010.
- ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei*. São Paulo: Studio Nobel/ Fapesp, 1997.
- ROLNIK, Raquel. *Cada um no seu lugar! São Paulo, início da industrialização: geografia do poder*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1981.
- ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). *Revista de Estudos Afro-Asiáticos* 17, CEAA, Universidade Cândido Mendes, set 1989.
- ROLNIK, Raquel. São Paulo, início da industrialização: o espaço e a política. In: KOWARICK, Lucio (org.). [1988] *As lutas sociais e a cidade: São Paulo, passado e presente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ROLNIK, Raquel; LEITÃO, Karina; COMARU, Francisco; DULCE, Regina. *Observatório de Remoções 2015-2017: relatório final de projeto*. São Paulo: FAUUSP, 2017.

ROSA, Marcelo. A terra e seus vários sentidos: por uma sociologia e etnologia dos moradores de fazendas na África do Sul contemporânea. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 27, nº 2, maio 2012.

ROSA, Marcelo. Sem-Terra: os sentidos e as transformações de uma categoria de ação coletiva no Brasil. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº 76, pp. 197-227, 2009.

ROY, Ananya. Dis/possessive collectivism: Property and personhood at city's end. *Geoforum*, vol. 80, pp. A1–A11, 2017.

RUI, Taniele. *Corpos abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2012.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SADER, Eder; PAOLI, Maria Celia. Sobre “Classes Populares” no Pensamento Sociológico Brasileiro. In: CARDOSO, Ruth (org.). *Aventura Antropológica*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Como pensam os nativos*. São Paulo: EdUSP, 2001.

SAHLINS, Marshall. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. *Antropologia Econômica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Cidade das águas: uso de rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901)*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.

SANTO AMORE, Caio et al. *Levantamento das situações de moradia precária na Operação Urbana Consorciada Bairros do Tamanduateí. Relatório Final*. setembro/2016. Disponível em: http://www.peabirutca.org.br/wp-content/uploads/159_CORTICOS_RELATORIO_00_bx.pdf, acesso em 27/02/2018.

SANTO AMORE, Caio; SHIMBO, Lúcia Zanin; RUFINO, Maria Beatriz C. *Minha casa... e a cidade? Avaliação do Programa Minha Casa Minha Vida em seis estados brasileiros*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

SANTORO, Paula; FERRARA, Luciana; WHATELY, Marussia (orgs.). *Mananciais: diagnóstico e políticas habitacionais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

SANTOS, Antonio Bispo dos. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, nº 12, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/ UnB/ INCT/ CNPq/ MCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura S.. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SCHERER-WARREN, Ilse. O caráter dos novos movimentos sociais. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (orgs.) *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (orgs.) *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SCHUCMAN, Lia. *Entre o 'encardido', o 'branco' e o 'branquíssimo': raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. *Meandros dos rios nos meandros do poder. Tietê e Pinheiros: valorização dos rios e das várzeas na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1987.

SEVCENKO, Nicolau. Entrevista. *Ponto Urbe*, vol. 10, 2012. Entrevista concedida a Alvaro Katsuaki Kanasiro e Luis Felipe Kojima Hirano.

SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SHARPE, Christina. *In the wake: on blackness and being*. Duke University Press, 2016.

SIGAUD, Lygia. A forma-acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 58, nov 2000.

SILVA, Lúcia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

SILVA, Luiz Antonio Machado da; FIGUEIREDO, Ademir. Urbanização X Remoção: uma polarização recente. *Anais do 5º Encontro da ANPOCS*, Friburgo, 1981.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2011.

SINGER, Paul. *Economia política da urbanização*. São Paulo: Contexto, 1985.

SIQUEIRA, Renata. Os negros do Largo da Banana cantados por Geraldo Filme. Representações, subjetividades e saberes sobre a cidade. *Anais do XV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. Rio de Janeiro, set 2018.

SOUZA, Raumi Joaquim de. *Terra, raça, classe e estratégia*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”: São Paulo, 2017.

SOUZA, Roberio Santos. *Experiências de trabalhadores nos caminhos de ferro da Bahia: Trabalho, solidariedade e conflitos (1892-1909)*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2007.

SPILLERS, Hortense J. Mama’s Baby, Papa’s Maybe: an American Grammar Book. *Diacritics*, vol. 17, n° 2, pp. 64-81, verão 1987.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (orgs.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

STOCKING JR., George. The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. *Observers observed: Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

STOLER, Ann Laura. Colonial archives and the arts of governance. *Archival Science: International Journal on Recorded Information*, vol. 02, pp. 87-109, 2002.

STRATHERN, Marilyn. Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 3, pp. 517-535, set 1996.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas e resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 69, pp. 338-360, abr 2018.

TARROW, Sidney. *Power in Movement: Social movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TATAGIBA, Luciana; PATERNIANI, Stella; TRINDADE, Thiago. “Ocupar, reivindicar, participar: sobre o repertório de ação do movimento demoradia de São Paulo”. *Revista Opinião Pública*, Campinas, vol. 18, n° 2, nov 2012.

TATAGIBA, Luciana; TEIXEIRA, Ana Cláudia; BLIKSTAD, Karin; PATERNIANI, Stella. Inovações participativas nas políticas habitacionais para população de baixa renda. Um estudo

de caso sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – Entidades. *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Buenos Aires, ano VI, nº 11, primeiro semestre 2014a.

TATAGIBA, Luciana; TEIXEIRA, Ana Cláudia; PATERNIANI, Stella; COUTINHO, Flávio; PISMEL, Adriana; SALAS, Alexandra. *Luta e resistência pelo direito à moradia: a história da Vila União*. Campinas: CLACSO/ nepac, 2014b.

TAVARES, Marcelo Góes. No frenesi de uma vila operária: histórias de vida, cultura e sociabilidades em Fernão Velho (Maceió – AL, 1940-1950). *Anais do XIII Encontro Nacional de História Oral*, UFRGS, mai 2016.

TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves. *Para além do voto: uma narrativa sobre a democracia participativa no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2013.

TELLES, Vera da Silva. Fronteiras da lei como campo de disputa: notas inconclusas a partir de um percurso de pesquisa. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

TELLES, Vera da Silva. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

TELLES, Vera da Silva. Ilegalismos urbanos e a cidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 84, 2009.

TELLES, Vera da Silva; HIRATA, Daniel. V. Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, vol. 22, nº 2, 2010.

TELLES, Vera da Silva. Entrevista. *Revista Humanidades em Diálogo*, Universidade de São Paulo, Programa PET, vol. 6, dez 2014.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi*. São Paulo: Traço, 1985.

TRINDADE, Thiago. *Ampliando o debate sobre a participação política e a construção democrática: o movimento de moradia e as ocupações de imóveis ociosos no centro da cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2014.

TSING, Anna L. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

- TURNER, Victor. *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford University Press, 1968.
- VALLADARES, Lícia. *A invenção da favela*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- VELHO, Otávio. Papo de aposentado. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 19, nº 2, ago 2013.
- VICTORINO, Valério. Uma Visão Histórica dos Recursos Hídricos na Cidade de São Paulo. *Revista Brasileira de Recursos Hídricos*. vol. 7, nº 1, pp. 51-68, jan-mar 2002.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *O drama azul: narrativas sobre o sofrimento das vítimas do evento radiológico do Césio-137*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2010.
- VILLAÇA, Flávio. *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.
- VINCENT, Joan. Political Anthropology: Manipulative Strategies. *Annual Review of Anthropology*, nº 7, pp. 175-194, 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus*, Rio de Janeiro, vol. 12, nº 2, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. vol. 2, nº 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WAGLEY, Charles. Introduction. In: WAGLEY, Charles (org.). *Race and Class in Rural Brazil*, Nova York: Columbia University Press, 1952
- WARE, Vron. O poder duradouro da branquidade: “um problema a solucionar”. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade – Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- WEHELIYE, Alexander. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Duke University Press: 2014.
- WEINSTEIN, Barbara. *The Color of Modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil*. Duke University Press, 2015.
- WILSON, Monica; MAFEJE, Archie. *Langa: a study of social groups in an African Township*. Cape Town: Oxford University Press, 1963.

WOMACK, Ytasha. Cadete Espacial. In: FREITAS, Kênia (org.). *Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural, 2015.

WYNTER, Sylvia. No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues. *Forum N.H.I. - Knowledge for the 21st Century*. vol. I, nº I, outono 1994.

YASZEK, Lisa. Race in Science Fiction: The Case of Afrofuturism. *A Virtual Introduction to Science Fiction*. Ed. Lars Schmeink. Web, 2013.

YIFTACHEL, O. Theoretical notes on ‘gray cities’: the coming of urban apartheid? *Planning Theory*, vol. 8, pp. 87–99, 2009.

ZACCA, Rafael. Posfácio. Um caixão grávido de luz. In: AMORIM, Tomaz. *Plástico pluma*. Bragança Paulista/ São Paulo: Editora Urutau, 2018.

ZALUAR, Alba; TORRES, Lilian de Lucca. Entrevista: Alba Zaluar. *Ponto Urbe*, vol. 5, 2009.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Fontes

CARTA ABERTA Reintegração São João, 2012 (mimeo).

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia, *Geledés*, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis>, acesso em 05/09/2018.

KABRAL, Fabio. Afrofuturismo: Ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo. *Fábio Kabral*. 12/jul/2018. Disponível em: <https://fabiokabral.wordpress.com/2018/07/12/afrofuturismo-ensaios-sobre-narrativas-definicoes-mitologia-e-heroismo/>, acesso em 01/02/2019.

LIMA E SILVA, Michel de. Descortinando a Cidade de Deus. *Jornal O Globo*, 06/10/2014.

NASCIMENTO, Douglas. Os arcos do Bixiga antes do Jânio. *São Paulo Antiga*. 15/05/2015. Disponível em <http://www.saopauloantiga.com.br/os-arcos-do-bixiga-antes-do-janio/>, acesso em 27/02/2018.

OBSERVATÓRIO DE REMOÇÕES. Incêndio na Douglas Rodrigues – reconstrução e parcerias. *Blog do Observatório de Remoções*, 25/08/2016. Disponível em:

<https://www.observatorioderemoco.es.fau.usp.br/incendio-na-douglas-rodrigues-reconstrucao-e-parcerias/>, acesso em 14/02/2019.

OBSERVATÓRIO DE REMOÇÕES. Mutirão de mapeamento na Ocupação Douglas Rodrigues. *Blog do Observatório de Remoções*, 7/06/2016. Disponível em: <https://www.observatorioderemoco.es.fau.usp.br/mutirao-de-mapeamento-na-ocupacao-douglas-rodrigues/>, acesso em 16/02/2019.

OBSERVATÓRIO DE REMOÇÕES. Ocupação Rua Honduras, 175. *Blog do Observatório de Remoções*, 15/04/2016. Disponível em: <https://www.observatorioderemoco.es.fau.usp.br/ocupacao-rua-honduras-175/>, acesso em 15/02/2019.

PATERNIANI, Stella. Morar e viver na luta: resistência, reivindicação e prefiguração nas ocupações em São Paulo. *Blog do observaSP*, 21/12/2016c. Disponível em: <https://observasp.wordpress.com/2016/12/21/morar-e-viver-na-luta-resistencia-reivindicacao-e-prefiguracao-nas-ocupacoes-em-sao-paulo/>, acesso em 16/01/2019.

RELATÓRIO da Comissão de Exame e Inspeção das Habitações Operárias e Cortiços no Distrito da Santa Ephigenia, 1893.

SABESP. Curso d'Água. Edição comemorativa aos 30 anos da SABESP. Publicada em fascículos encartados no jornal *Ligação*. São Paulo, 2003.

SECRETARIA de Agricultura, Comércio e Obras Públicas. *Boletim do Departamento Estadual do Trabalho*, São Paulo, ano V, nº 20, 3º trimestre 1916.

Notícias de jornais

BRITO, Gisele. Mães de Maio: a reação contra a violência do Estado. *Brasil de Fato*, 13/05/2016. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2016/05/13/surgido-da-dor-maes-de-maio-se-tornam-referencia-no-combate-a-violencia-do-estado/>, acesso em 29/01/2019.

FOLHA DE SÃO PAULO, Moradores ateiam fogo em barracos durante reintegração de área em SP. *Folha de São Paulo*, 24/10/2017. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/10/1929670-policia-cumpre-reintegracao-de-posse-de-terreno-na-zona-sul-de-sp.shtml>, acesso em 02/02/2019.

MONITOR DIGITAL. Zerar déficit habitacional levaria 100 anos. *Monitor Digital*, 04/05/2018, Disponível em: <https://monitordigital.com.br/zerar-d-ficit-habitacional-em-sp-levaria-100-anos>, acesso em 10/02/2019.

PAULO, Paula Paiva. Justiça absolve PM que matou douglas, da frase ‘por que o senhor atirou em mim?’. *G1 São Paulo*, 06/12/2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/justica-absolve-pm-que-matou-douglas-da-frase-por-que-o-senhor-atirou-em-mim.ghtml>, acesso em 29/01/2019.

PAULO, Paula Paiva. Ponha-se na Rua: há 200 anos é assim que o governo lida com as comunidades cariocas (Entrevista). *A Pública*, 23/04/2013. Disponível em: <https://apublica.org/2013/04/ponha-se-na-rua-mais-de-200-anos-de-remocoes-compulsorias-rio-de-janeiro/>, acesso em 02/02/2019.

REDE BRASIL ATUAL. Em anúncio, lançamento imobiliário já ‘eliminava’ prédio ocupado que desabou. *Rede Brasil Atual*, 03/05/2018. Disponível em <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2018/05/em-anuncio-lancamento-imobiliario-ja-eliminava-predio-ocupado-que-desabou>, acesso em 01/02/2019.

SACONI, Rose. Era uma vez em SP... Chafariz da Liberdade. *Jornal O Estado de São Paulo*, 08/05/2015.

SCORCE, Carol. Bairro da Liberdade concentrava espaços de tortura e morte contra os negros na escravidão. *Carta Educação*, 3/01/2018. Disponível em <http://www.cartaeducacao.com.br/entrevistas/liberdade-concentrava-forca-o-pelourinho-cadeia-e-o-cemiterio-dos-negros-na-escravidao/>, acesso em 27/02/2018.

TITO, Fábio. Arcos do Jânio sumiram, reapareceram e se transformaram ao longo das décadas. *G1*, 30/07/2017. Disponível em <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/arcos-do-janio-sumiram-reapareceram-e-se-transformaram-ao-longo-das-decadas-fotos.ghtml>, acesso em 06/09/2018.

Referências audiovisuais

CANAL BRASIL. *Cidade Partida. Remover favelas é uma medida necessária?* Rio de Janeiro, 15/03/2018. Filme (25min 11seg), color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R1w31FUvzbw>, acesso em 11/02/2019.

EMICIDA. *Boa esperança*. Faixa do álbum *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa...* São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015.

FILME, Geraldo. *Geraldo Filme*. CD. São Paulo: Estúdio Eldorado, 1980.

MEIRELLES, Fernando. *Cidade de Deus*. 2002. Filme (2h 15min), color.

OBSERVATÓRIO DE REMOÇÕES. *Deslocamentos e resistência na água Espraiada*. São Paulo, 2015. Filme (5min 31seg), color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pYyymJjqozA&t=62s>, acesso em 23/01/2019.

OBSERVATÓRIO DE REMOÇÕES. *Rua Honduras, 175*. São Paulo, 2016. Filme (4min 05seg), color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mf8c7jMPoHA>, acesso em 31/01/2019.

TARRAF, Paulino. *Rua das casinhas*. São Paulo, 1978. Filme (7min 22seg), color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J3TF1EvtVoM>, acesso em 15/01/2018.

Anexo: Caderno de mapas

Lista de mapas

- Mapa 01.** Localização da cidade de São Paulo
- Mapa 02.** Deslocamentos do Movimento Terra de Nossa Gente
- Mapa 03.** Caminhada afrofuturista com Nelson
- Mapa 04.** Lugares mencionados: Zona Sul
- Mapa 05.** Lugares mencionados: Zona Leste
- Mapa 06.** Lugares mencionados: Zona Oeste
- Mapa 07.** Lugares mencionados: Zona Norte
- Mapa 08.** Lugares mencionados: Centro 1/2
- Mapa 09.** Lugares mencionados: Centro 2/2
- Mapa 10.** Lugares mencionados: bairros e regiões (estimados)
- Mapa 11.** Pontos históricos
- Mapa 12.** Trajeto de mudança de casa de ex-moradores das comunidades do Comando e do Buraco Quente
- Mapa 13.** Atual traçado urbano com a ocupação Douglas Rodrigues sobreposta ao leito do Rio Tietê antes de sua retificação (1930)

Os mapas de 01 a 11 foram elaborados por Laura Nakel.

Os mapas 12 e 13 foram elaborados pela equipe do Observatório de Remoções.

Os mapas 10, 11, 12 e 13 foram elaborados em formato A3.

Índice onomástico dos principais lugares mencionados na tese e os mapas em que se encontram

Local	Mapa
Água Branca, bairro da	10
Água Espraiada, Operação Urbana	4
Alto Alegre, ocupação do	2; 5
Bandeira, Terminal	3; 8
Belenzinho, bairro do	10
Bexiga, região do	9; 10
Bosque da Saúde, bairro do	10
Brás, bairro do	10
Buraco Quente, favela do	4; 12
Câmara Municipal de São Paulo	3; 8
Camargo Correia, ocupação de prédio da	2; 8
Canão, favela do	4
Carmo, Rua do	11
Carmo, ocupação da rua do	8
Chá, Viaduto do	3; 8
Cidade Dutra, bairro de	10
Cidade Tiradentes, bairro de	10
Comando, favela do	4; 12
Comércio de Tieta	4
Defensoria Pública do Estado de São Paulo	8
Douglas Rodrigues, assassinato de	7
Douglas Rodrigues, ocupação	7; 13
Estaiada, Ponte	4
Forca, largo da	11
Fórum Hely Lopes	8
Honduras (<i>mansão</i>), ocupação	2; 9
INSS, ocupação de prédio do	8
Interlagos, bairro de	10
Ipiranga 708, ocupação	2; 8

Jaçanã, região do	10
Jardim Aeroporto, bairro do	10
Jardim Edith, conjunto habitacional	4
Jardim Edith, favela	4
Juta, Fazenda da	5
Levanta Saia, favela	4
Liberdade, Praça da	8
Linhão da Eletropaulo	5; 2
Lord Hotel, ocupação	2; 8
Martinelli, edifício	8
Mauá, ocupação	3; 8
Misericórdia, igreja da	11
Operação Urbana Consorciada Água Espraiada (OUCAE), perímetro da	4
Paissandu, Largo do	3; 8; 11
Patriarca, Praça do	3; 8
Piolho, favela do	4
Piques, chafariz do	11
Prefeitura da Cidade de São Paulo	2; 8
Prestes Maia, ocupação	8
Recolhimento de Santa Thereza	11
República, bairro da	10
Reúno, tanque do	11
Rosário, igreja do	11
Santa Cruz, Travessa de (Travessa da Assembleia)	11
Santa Ifigênia, bairro de	10
Santana, bairro de	10
São João 288, ocupação	2; 8
Saracura, quilombo da	9; 11
Sé, região da	10
Viaza 400, empreendimento	4
Vila dos Remédios, conjunto habitacional	2; 6
Vila Prudente, bairro da	10

mapa 01
localização da cidade
de são paulo

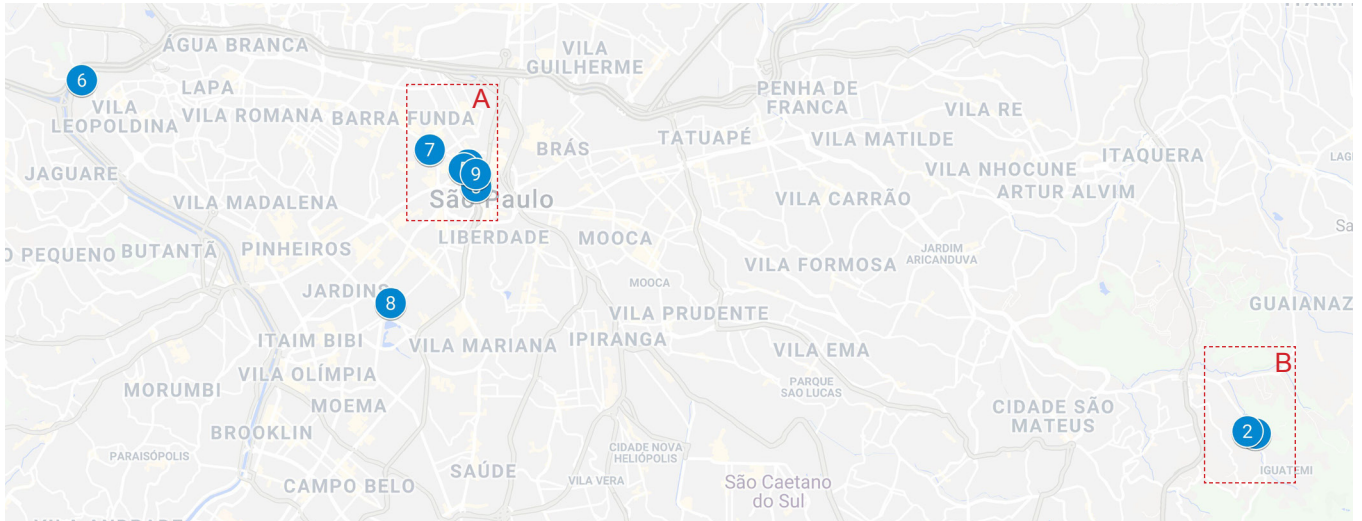
- limite administrativo
- ~ principais
corpos d'água



mapa 02

deslocamentos
do movimento
terra de nossa
gente

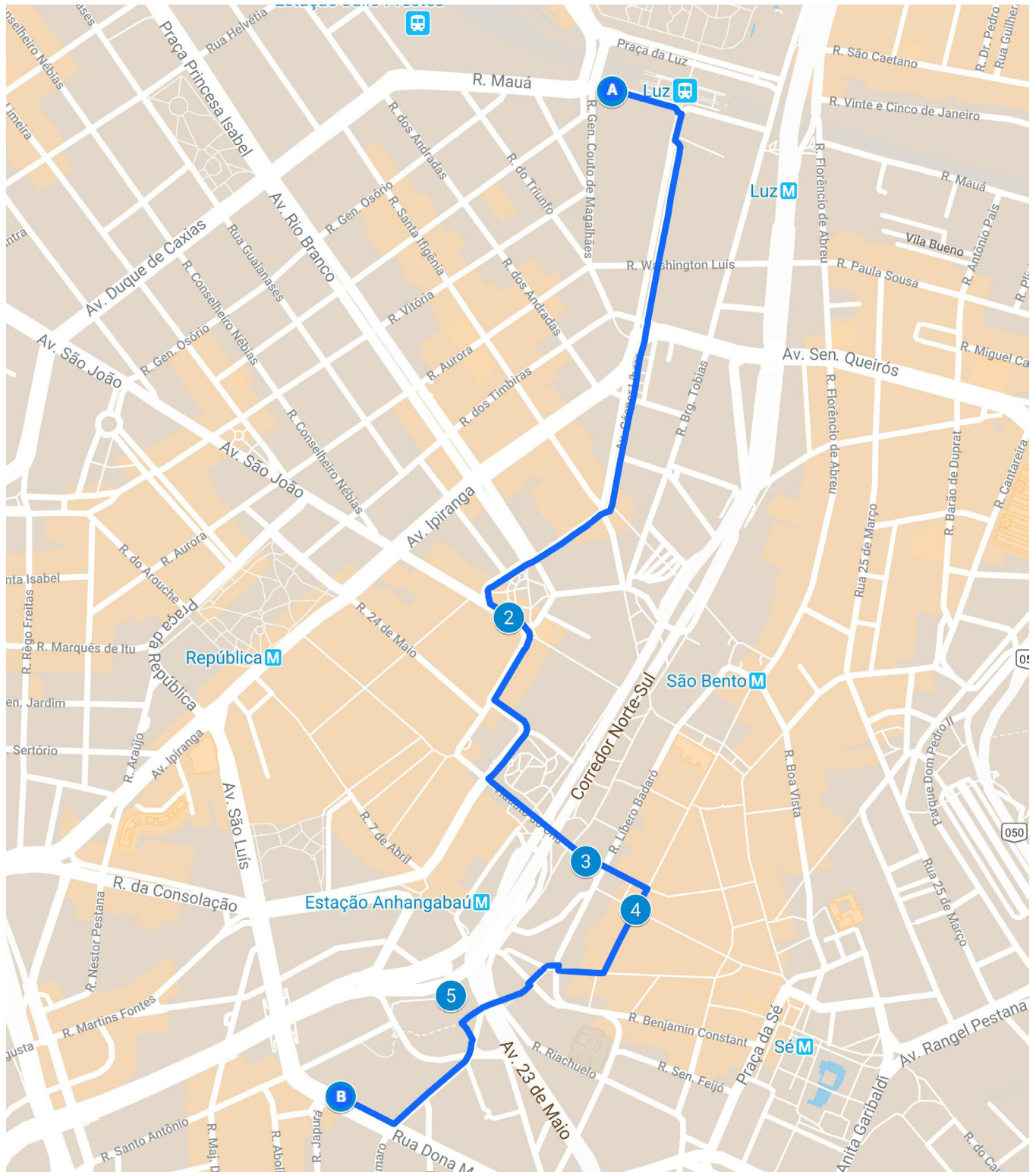
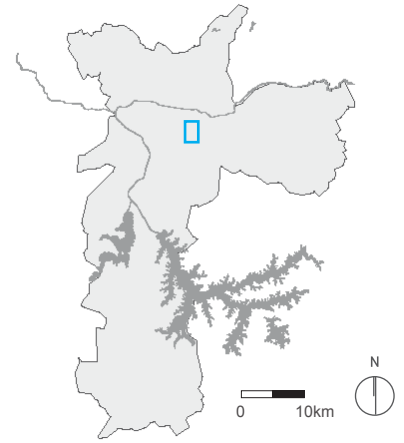
- 1 Ocupação Alto Alegre (local estimado)
- 2 Linhão da Eletropaulo
- 3 Prefeitura de São Paulo
- 4 Ocupação de prédio da Camargo Corrêa
- 5 Ocupação Ipiranga 708
- 6 Conjunto Habitacional Vila dos Remédios
- 7 Ocupação Lord Hotel
- 8 Ocupação Honduras
- 9 Ocupação São João 288



mapa 03

caminhada
afrofuturista
com nelson

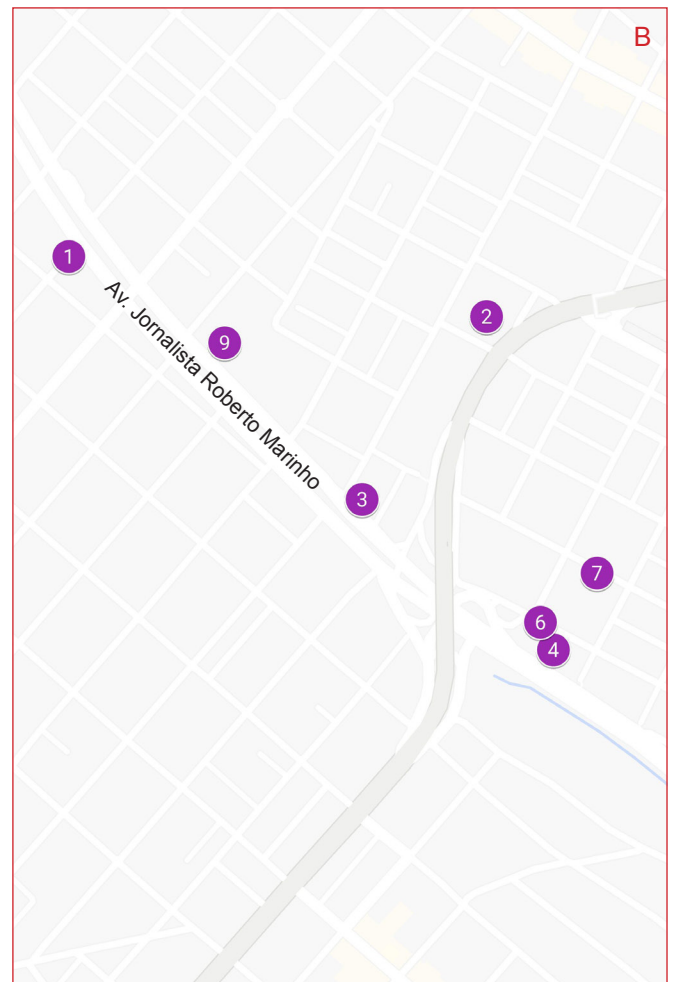
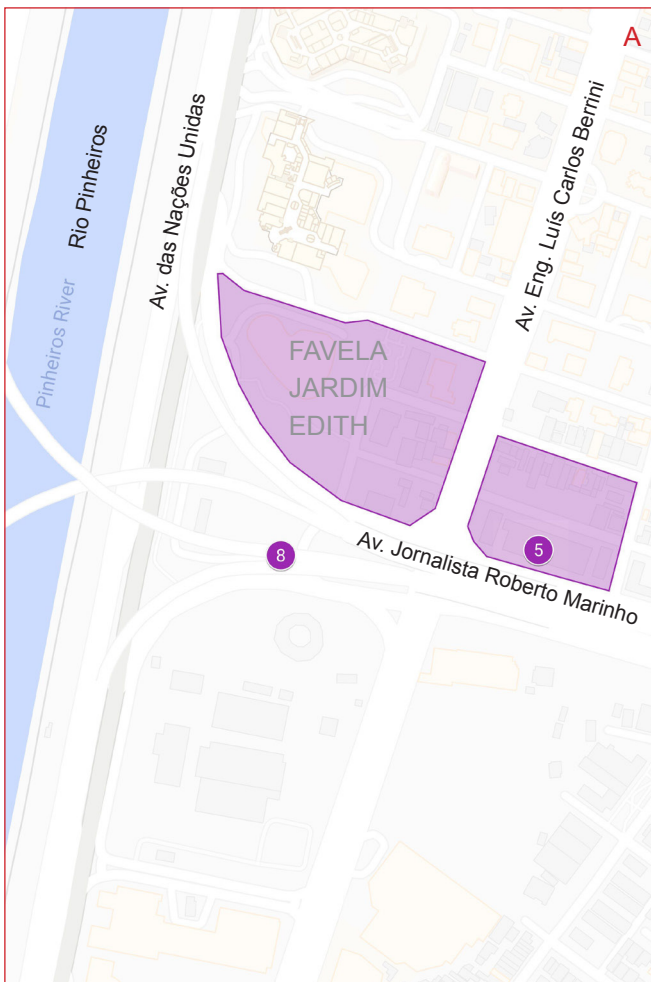
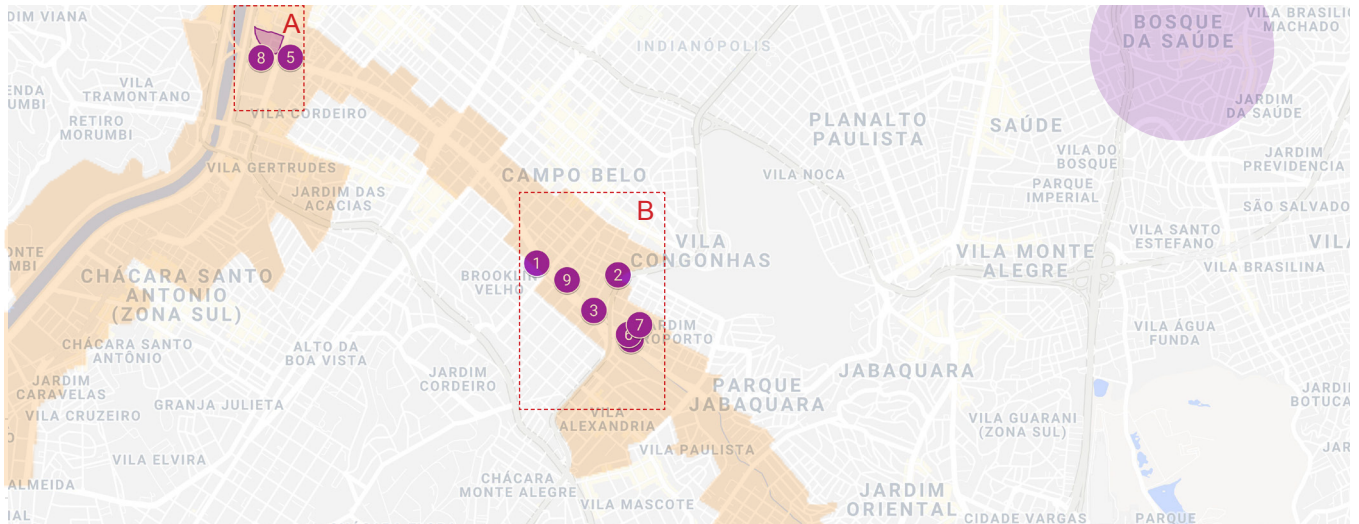
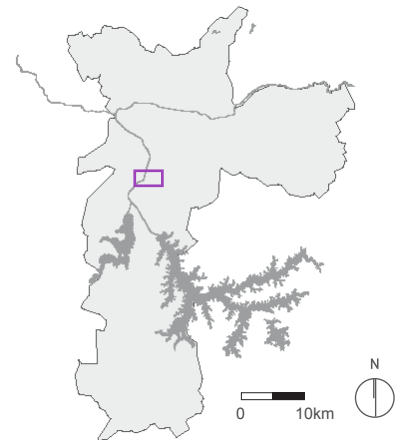
- A Ocupação Mauá
- 2 Largo do Paissandú
- 3 Viaduto do Chá
- 4 Praça do Patriarca
- 5 Terminal Bandeira
- B Câmara Municipal de São Paulo



mapa 04

lugares
mencionados:
zona sul

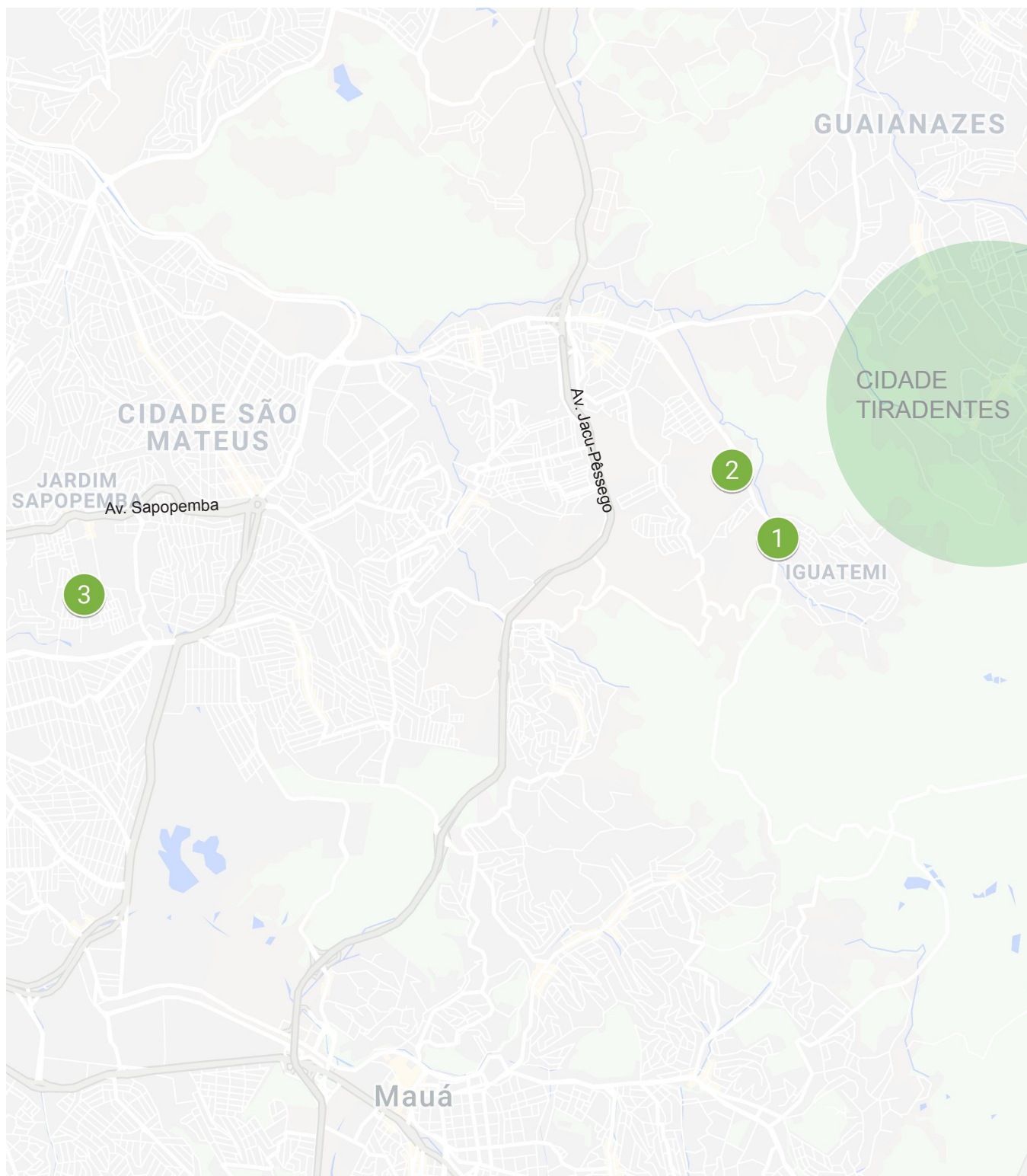
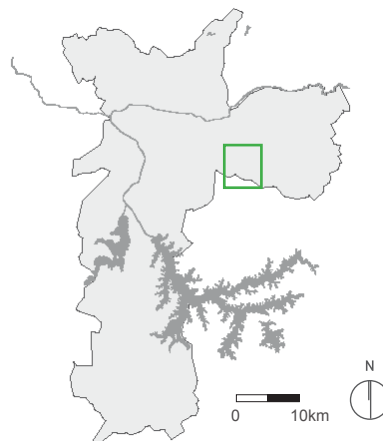
- 1 Favela do Canção
 - 2 Favela do Buraco Quente, demolida
 - 3 Favela do Comando, demolida
 - 4 Favela Levanta Saia
 - 5 Conjunto Habitacional Jardim Edith
 - 6 Comércio de Tietá
 - 7 Empreendimento Viaza 400
 - 8 Ponte Estaiada
 - 9 Favela do Piolho
- Perímetro da Operação Urbana
Consorticiada Água Espraiada (OUCAE)



mapa 05

lugares
mencionados:
zona leste

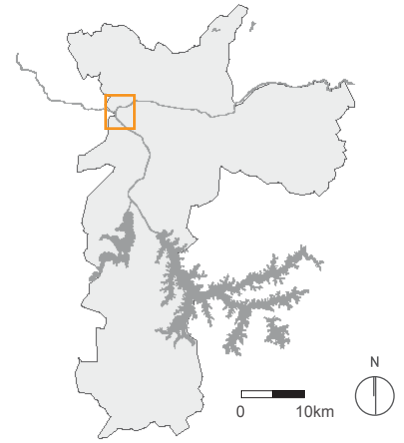
- 1 Ocupação Alto Alegre (local estimado)
- 2 Linhão da Eletropaulo
- 3 Fazenda da Juta



mapa 06

lugares
mencionados:
zona oeste

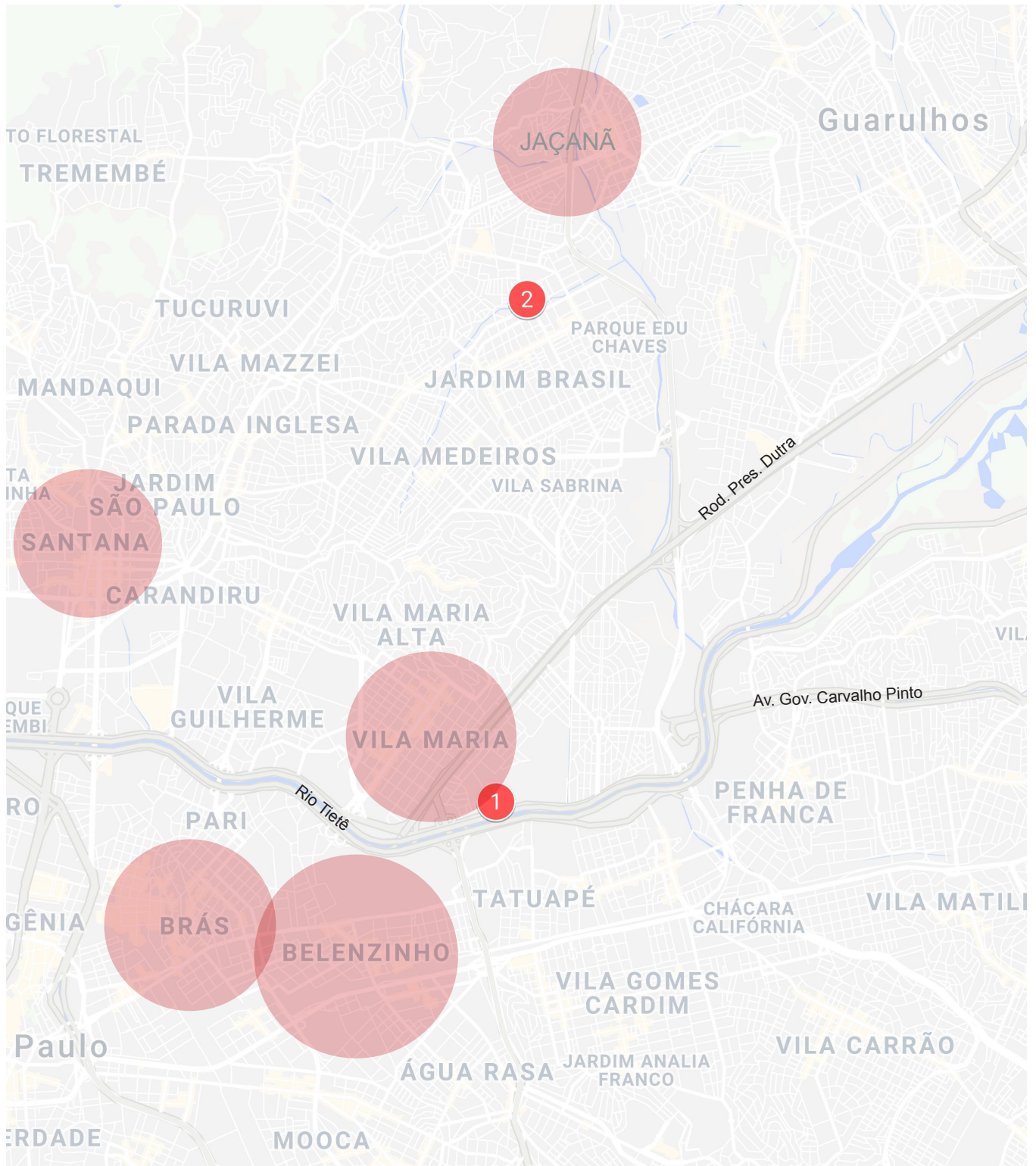
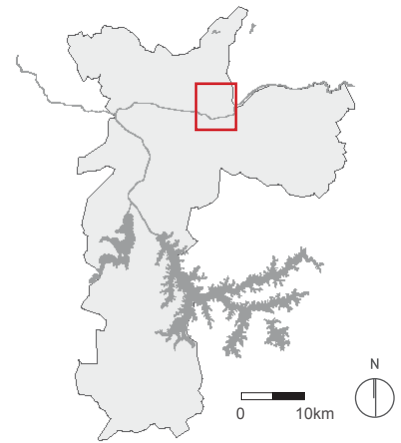
- 1 Conjunto Habitacional
Vila dos Remédios



mapa 07

lugares
mencionados:
zona norte

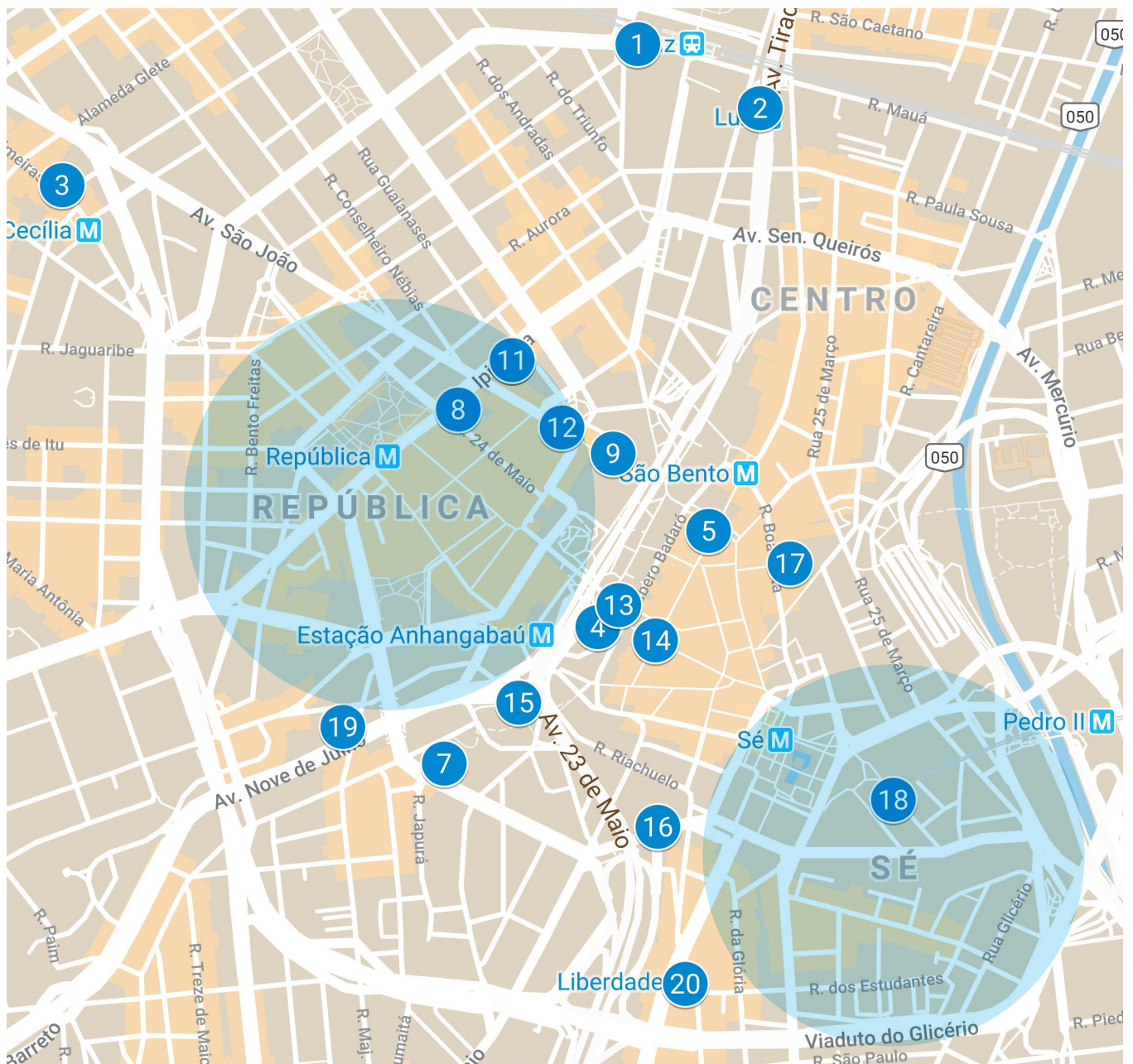
- 1 Ocupação Douglas Rodrigues
- 2 Local onde Douglas Rodrigues foi assassinado



mapa 08

lugares
mencionados:
centro 1/2

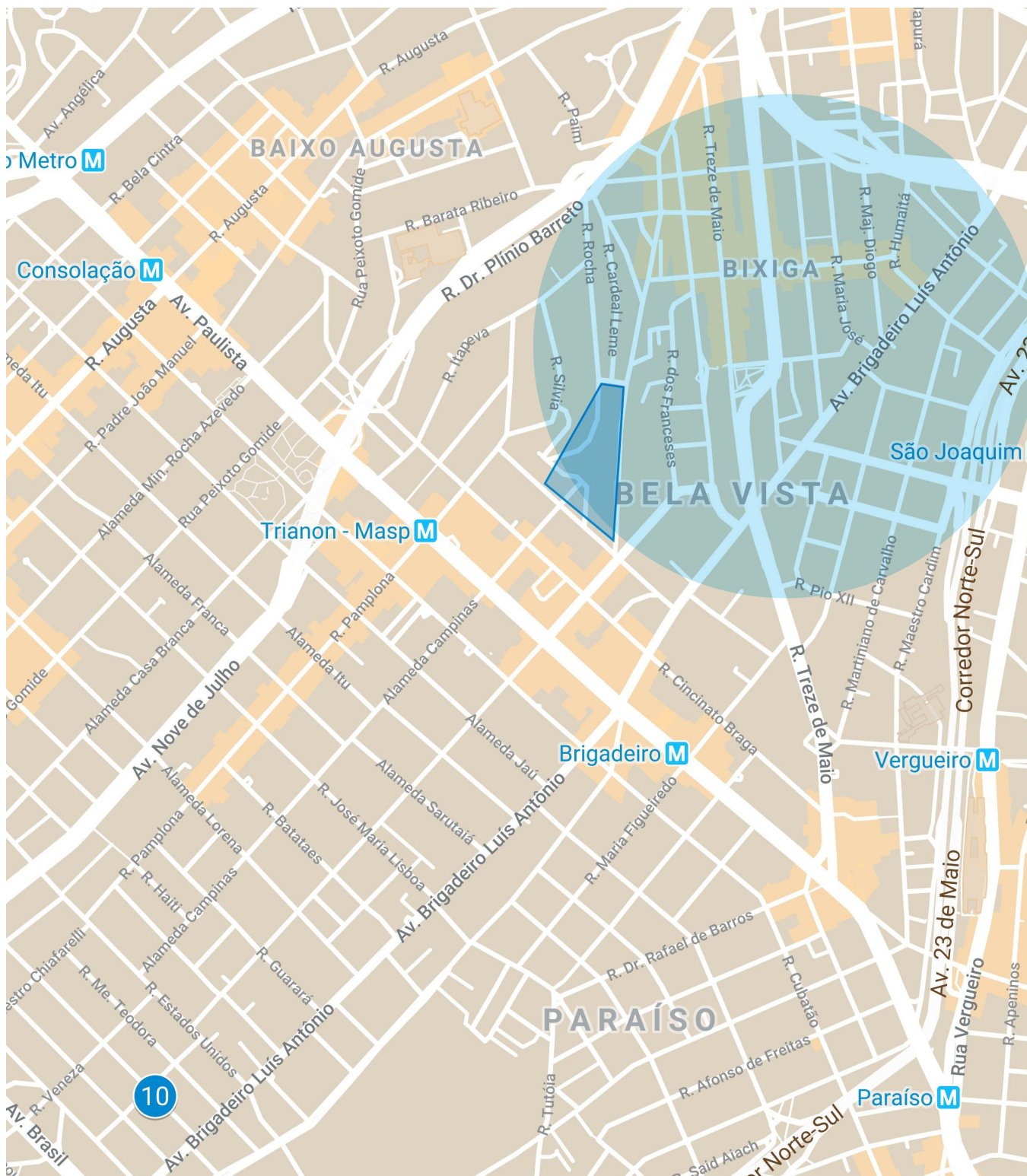
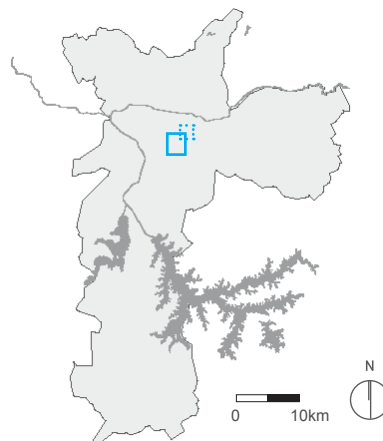
- 1 Ocupação Mauá
- 2 Ocupação Prestes Maia
- 3 Ocupação Lord Hotel
- 4 Prefeitura da Cidade de São Paulo
- 5 Edifício Martinelli
- 7 Câmara Municipal de São Paulo
- 8 Ocupação Ipiranga, 708
- 9 Ocupação São João, 288
- 10 Ocupação Honduras (na página seguinte)
- 11 Ocupação de prédio da Camargo Corrêa
- 12 Largo do Paissandú
- 13 Viaduto do Chá
- 14 Praça do Patriarca
- 15 Terminal Bandeira
- 16 Fórum Hely Lopes Meirelles
- 17 Defensoria Pública do Estado de São Paulo
- 18 Ocupação da Rua do Carmo
- 19 Ocupação de prédio do INSS
- 20 Praça da Liberdade



mapa 09

lugares
mencionados:
centro 2/2

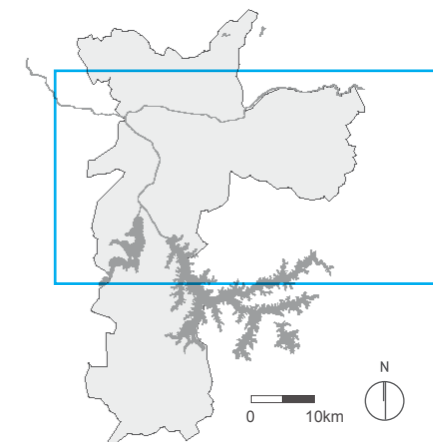
- 10 Ocupação Honduras
Região correspondente à do Quilombo
Saracura no final do século XIX e começo
do século XX



mapa 10

lugares
mencionados:
bairros e regiões
(estimados)

- | | | | | | |
|---|----------------|----|-----------------|----|-------------------|
| 1 | Jaçanã | 7 | Bexiga | 13 | Jardim Aeroporto |
| 2 | Santana | 8 | Brás | 14 | Cidade Tiradentes |
| 3 | Água Branca | 9 | Belenzinho | 15 | Interlagos |
| 4 | Santa Ifigênia | 10 | Vila Mariana | 16 | Cidade Dutra |
| 5 | República | 11 | Vila Prudente | | |
| 6 | Sé | 12 | Bosque da Saúde | | |

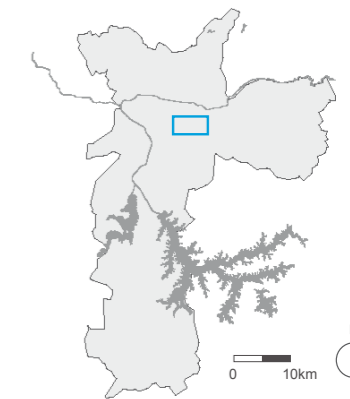


mapa 11

pontos
históricos

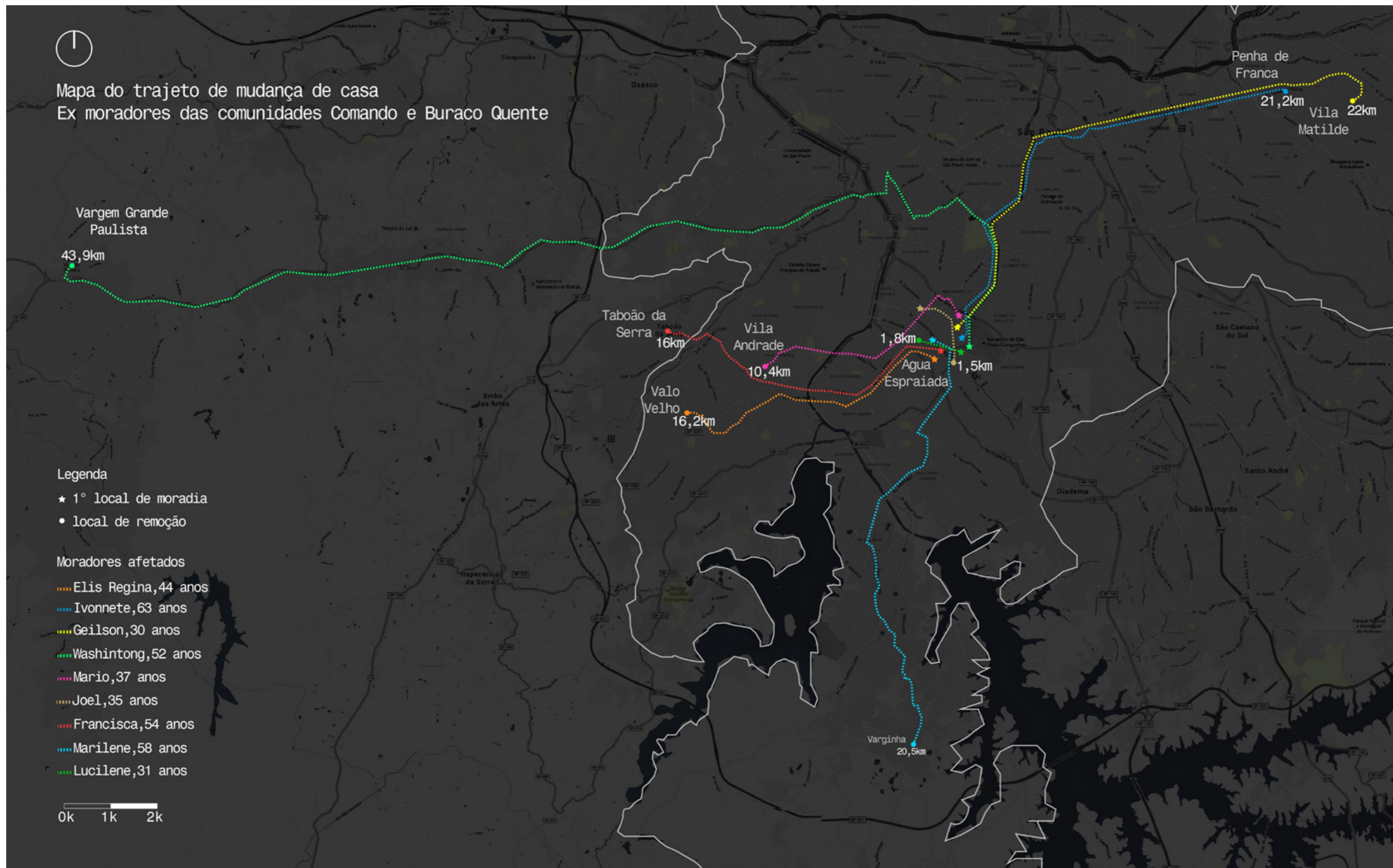
- | | |
|--------------------------|---------------------------------|
| 1 Chafariz do Piques | 5 Largo da Forca |
| 2 Igreja do Rosário | 6 Recolhimento de Santa Thereza |
| 3 Igreja da Misericórdia | 7 Tanque do Reúno |
| 4 Travessa de Santa Cruz | 8 Rua do Carmo |
| | 9 Quilombo Saracura |

mapa base:
planta da cidade de
são paulo pela Cia.
Cantareira de Esgotos
Eng. Henry B. Joyner
1881



mapa 12

Mapa do trajeto de mudança de casa de ex-moradores das comunidades do Comando e do Buraco Quente. Elaboração: Observatório de Remoções, 2015.



mapa 13

Atual traçado urbano sobreposto ao leito do Rio Tietê antes de sua retificação (1930).
Elaboração: Observatório de Remoções, 2017.

- ▨ Ocupação Douglas Rodrigues
- Curso do Rio Tietê antes de sua retificação (Fonte: SARA Brasil 1930)

