EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

COLÓQUIO

OPRESSÕES, EXISTÊNCIAS E RESISTÊNCIAS

IEA - 9 DE DEZEMBRO DE 2019

CELACC
ECA/USP

v. 16 n. esp. (2023)
e-ISSN: 2236-3467

USP

[EQUIPE EDITORIAL]

Diretor
Prof. Dr. Dennis de Oliveira

Editor Responsável
Prof. Dr. Silas Nogueira

Editor Executivo
Luís Antonio da Silva Matos Filho

Capa e Projeto Gráfico
Olívia Locatelli

Diagramação
Jonathan Leandro | Tikinet

Revisão de Textos
Giovanna Macedo | Tikinet

Conselho Deliberativo
Prof. Dr. Luiz Cláudio Bittencourt (UNESP)
Prof. Dr. José Luiz Proença (USP)
Profª Drª Kátia Maria Kodama (UNESP)
Prof. Dr. Luciano Victor Barros Maluly (USP)
Profª Drª Luiza Cristina Lusvarghi (UNINOVE)
Prof. Dr. Ricardo Alexino Ferreira (USP)
Prof. Dr. Celso Luiz Prudente (UFMT)

Conselho Científico
Prof. Dr. Eneus Trindade Barreto Filho (USP)
Prof. Dr. Alfonso Gumucio Dagron (UNESCO) Bolívia
Profª Drª Andreia Terzariol Couto (UNIP)
Profª Drª Maria Ângela Pavan (UFRN)
Profª Drª Tatiana Gutiérrez Alarcón (UNIMINUTO), Bogotá, Colômbia.
Prof. Dr. Angel Mestres Vila (Universitat de Barcelona) Espanha
Prof. Dr. Enio Moraes Júnior (Alterjor-USP)
Profª Drª Fabiana Lopes Cunha (UNESP)
Profª Drª Jaqueline Lemos Martins (USJT)
Prof. Dr. Jordi Tresserras (Universitat de Barcelona) Espanha
Prof. Dr. Luis Pablo Martínez (Universitat de València) Espanha
Profª Drª Maria Thereza Oliveira Azevedo (UFMT)
Profª Drª Marta Regina Maia (UFOP)
Prof. Dr. Paul Heritage (University of London) Reino Unido
Prof. Dr. Valdemar Filho Siqueira (UFERSA)
Prof. Dr. Wilton Garcia (FATEC)

CELACC
Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação

Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc)

Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443
Prédio 09, Sala 08 - Cidade Universitária
Butantã – São Paulo – SP
CEP. 05508-010
Tel/Fax: (11) 3091-4327
E-mail: celacc@usp.br

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Ano XVI - n. esp. (2023)

CC BY NC ND

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

Extraprensa: cultura e comunicação na América Latina / Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo – v.16, n. esp. (2023) - São Paulo: CELACC-ECA-USP, 2023.

Título da capa: Colóquio: Opressões, Existências e Resistências (IEA – 9 de dezembro de 2019)
Semestral
ISSN 1519-6895
e-ISSN 2236-3467

1. Comunicação – América Latina 2. Cultura – América Latina I. Universidade de São Paulo. Escola de Comunicações e Artes. Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação. II. Colóquio: Opressões, Existências e Resistências (2019: São Paulo, SP).

CDD 22.ed. – 302.2098
Elaborado por: Alessandra Vieira Canholi Maldonado
CRB-8/6194

[EQUIPE DE PRODUÇÃO]

Coordenação Científica
Prof. Dr. Dennis de Oliveira (CELACC)

Coordenação Executiva
Ms. Andrea Rosendo

Comissão de Organização
Prof. Dr. Dennis de Oliveira (CELACC)
Prof. Dr. Vitor Blotta

Coordenação de Comunicação
Ms. João Roque da Silva Junior
Ms. Maíra Carvalho de Moraes
Ms. Tâmara Pacheco

CELACC
Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação

ie] Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo

Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política

PROLAM

5
Existências que persistem e resistem
Dennis de Oliveira

Artigos

7
Críticas ao lugar de fala mantém interdição às narrativas de mulheres negras
Ceres Santos

23
“As mulheres são como as águas... crescem quando se encontram”: conhecendo o feminismo na Pan-Amazônia
Simone de Oliveira Mestre
Jamyle Vanessa Costa Brasil

37
Percursos na luta de coletivos culturais das periferias de São Paulo
Tâmara Pacheco

54
Educomunicação popular e periférica e o reconhecimento das periferias
Juliana Salles de Souza

71
A formação racializada de uma metrópole: São Paulo – um local determinado
Eliete Edwiges Barbosa

87
Produção do mundo colonial: homo sacer, a produção da vida nua e necropolítica
Denis Martins

104
Condições de saúde mental dos secundaristas em luta: os casos de Santiago e de São Paulo
Maria Eugênia Augusto Gregório

Apresentação

Existências que persistem e resistem

Nos anos 1960, uma geração de jovens se rebelou contra a unidimensionalidade da condição humana imposta pela sociedade capitalista – capacitar-se, trabalhar, produzir, acumular bens de consumo e expressar seu sucesso a partir dessa condição. Particularmente nos países centrais do capitalismo, em que o boom do crescimento econômico impulsionado pelos avanços tecnológicos seduziu as classes médias urbanas a ingressarem nessa espiral, a adequação das instituições de sociabilidade – família, escola, religião, meios de comunicação – a essa perspectiva parecia tornar realidade a distopia adorniana da "sociedade administrada" ou "sem oposição".

A fragilidade desse modelo foi demonstrada pela visibilização dos seus sustentáculos: a riqueza do centro do capitalismo é sustentada pela brutal opressão e miserabilidade das periferias do sistema, que foi chamado em certo momento de "Terceiro Mundo". Os gritos contra essa opressão vindos dos vietcongs em reação à brutalidade da Guerra do Vietnã, a revolução cubana em 1959 que transformou uma ilha que era um prostíbulo de *marines* dos Estados Unidos em uma sociedade socialista que durante muito tempo ostentou indicadores sociais superiores aos países centrais do capitalismo, as lutas pela independência nos países do continente africano e várias outras revoltas contra o imperialismo na América Latina, África e Oriente Médio deram a visibilidade de que a opulência era produto do sangue de pessoas.

Os jovens dos anos 1960 que protagonizaram a contracultura nos países centrais se solidarizaram com essas lutas e buscavam outras perspectivas de existência não unidimensional. Eles procuraram libertar as amarras da condição humana de um caminho único administrado pela sociedade capitalista expressando rebeldias no pensamento divergente, na arte e no ativismo.

Os momentos de escassez que sucederam esse período com a crise do capitalismo criaram uma base objetiva para uma restauração conservadora em que mecanismos institucionais e extrainstitucionais de opressão fossem aperfeiçoados e retomados. Nos dias de hoje, observa-se uma tendência a uma *fascistização* da política, um esvaziamento dos instrumentos dos arranjos institucionais da democracia liberal e um divórcio iminente destes com o modo de produção capitalista. Porém, as existências e resistências que levantaram a voz contra as opressões nos anos 1960 não se calaram. Os tempos são outros, mas a exploração, cerne do capitalismo, continua e se aperfeiçoa.

Os artigos neste dossiê expressam estudos realizados por pesquisadoras e pesquisadores do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc) sobre opressões, existências e resistências nesse terceiro milênio no nosso continente. Se os tempos são distintos dos anos 1960, se os sonhos revolucionários estão mais opacos, as existências dos sujeitos das periferias permanecem e incomodam em um momento em que suas demandas encontram dificuldades de serem mediadas

por arranjos institucionais democráticos que se esvaziaram. As existências canalizam suas potencialidades para diversas formas de resistências complexificando o quadro das contradições com os mecanismos de opressão. É esse o tema desta edição especial da Extraprensa.

Os textos aqui publicados foram apresentados e debatidos em um colóquio organizado pelo Celacc no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP) em 2019. Após o evento, autoras e autores revisaram os seus textos a partir das discussões realizadas naquele momento e, agora, compartilham aqui com a comunidade acadêmica as suas reflexões. Esperamos que os artigos apresentados sejam instigadores de novos pensamentos, contribuindo para o conhecimento e a transformação – objetivo do Celacc e da revista Extraprensa.

Boa leitura.

Prof. Dr. Dennis De Oliveira
Editor da Extraprensa e Coordenador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da Universidade de São Paulo (Celacc/USP)

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

CRÍTICAS AO LUGAR DE FALA MANTÉM INTERDIÇÃO ÀS NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS

[ARTIGO]

Ceres Santos
Universidade do Estado da Bahia

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Neste artigo, recorro às críticas à ideia de lugar de fala – defendida, principalmente, pelo feminismo negro no Brasil – tendo como pano de fundo a negação da mídia hegemônica de expulsar o racismo estrutural da produção de notícias. Nesse contexto, constato que as críticas, em sua maioria limitadas a argumentos identitários ou de silenciamento às avessas, não consideram a histórica ausência de conteúdos raciais nas narrativas divulgadas na grande mídia, anulando, assim, o lugar de fala. Como exemplo, observo o baixo volume de colunistas negros(as) em mídias impressas e digitais, exercendo o lugar de fala e interferindo na opinião pública. Faço uma análise crítica e analítica de como os discursos do feminismo negro e antirracistas são "cancelados" e de como se cria um limite de negociação que não ultrapassa a presença maior de jornalistas negros(as), principalmente nas redes de televisão brasileiras, o que, apesar das barreiras, é uma novidade.

Palavras-chave: Lugar de fala. Racismo estrutural. Mídia. Discursos contra-hegemônicos. Colunistas negros(as).

In this article, I resume the concept of 'standpoint,' a notion mainly defended by black feminisms in Brazil, against the persistent denial by the hegemonic media of rejecting structural racism in their news productions. In this context, the criticisms, mostly limited to identity arguments or reverse silencing, disregard the historical absence of racial content in the narratives published in mainstream media, thus nullifying a racial 'standpoint.' As an example, I note the low number of black columnists that exercise their standpoint in print and digital media and thus interfere in public opinion. I offer a critical analysis of how the discourses of black and anti-racist feminisms are 'cancelled' creating a negotiation threshold that does not exceed the greater presence of black journalists, mainly on Brazilian TV, which is a novelty despite barriers.

Keywords: Standpoint. Structural racism. Media. Counter-hegemonic discourses. Black columnists.

En este artículo, presento las críticas a la idea de "lugar de habla", defendida principalmente por el feminismo negro en Brasil, en el contexto de la persistente negación de los medios hegemónicos de expulsar el racismo estructural de sus prácticas en la producción de noticias. En este contexto, observo que las críticas, más limitadas a argumentos de identidad o silenciamiento a la inversa, no consideran la ausencia histórica de contenido racial en las narrativas publicadas en los grandes medios, anulando así el "lugar de habla". A modo de ejemplo, cito el bajo volumen de columnistas negros(as)

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220366

en medios impresos y digitales, ejerciendo el "lugar de habla" e interfiriendo en la opinión pública. Hago un análisis crítico y analítico de cómo se "anulan" los discursos del feminismo negro y antirracistas y se crea un límite de negociación que no supera la mayor presencia de periodistas negros(as), principalmente en la televisión brasileña, que es, a pesar de las barreras, una novedad.

Palabras clave: Lugar de habla. Racismo estructural. Medios de comunicación. Discursos contrahegemónicos. Columnistas negros(as).

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220366

As recentes críticas sobre a ideia de lugar de fala me inquietam de forma singular. Acredito que esse mal-estar decorre dos estudos desenvolvidos, predominantemente, no Grupo de Pesquisas Rhecados (Hierarquizações Étnico-raciais, Comunicação e Direitos Humanos) e focados, em grande parte, no racismo estrutural e mídia hegemônica, racismo estrutural e feminismo negro, que resultam em dados que apontam para o impedimento das narrativas antirracistas e, em especial, dos discursos do feminismo negro na grande mídia brasileira. Alguns desses estudos foram sobre: a cobertura dos assassinatos de George Floyd e João Alberto Freitas; a análise do discurso da cobertura jornalística feita pelo Jornal Nacional (Globo) no lançamento e o encerramento dessa intervenção militar no Rio de Janeiro; as narrativas sobre a questão racial nos blogs do Vale do São Francisco, nas cidades de Juazeiro/BA e Petrolina/PE; e o discurso dos jornais Diário da Região e A Notícia do Vale, entre outros.

Na verdade, compreendo o lugar de fala como a possibilidade de um grande banquete democrático e popular, em que a diversidade esteja presente e dialogue entre si. Assim, o 'eu' conhece os(as) 'outros(as)' a partir dos conteúdos das minhas narrativas (enunciações), nas quais estamos despidos(as) de preconceitos, estereótipos etc., e vice-versa. É nessa construção dialógica que entendo o lugar de fala como aglutinador de, pelos menos, três movimentos: do corpo, de formulação de conhecimento e da ancestralidade.

O movimento do corpo é aglutinado pela possibilidade de promover a ocupação de espaços físicos ou do campo das ideias, antes bloqueados para grupos historicamente excluídos, e, também, por ser o primeiro a manifestar as emoções, ao receber o impacto das rejeições por conta do racismo estrutural. Nesse movimento do corpo, Sanches defende o lugar de fala como uma experiência carnal. Para ele, "o sentir na pele a dor da opressão coloca o nosso corpo no centro do debate" (SANCHES, 2020, p. 43).

Quanto ao segundo movimento, a formulação de conhecimento propõe novas epistemologias, o que me leva a pensar que lugar de fala é um convite à reflexão sobre algumas das práticas da modernidade/colonialidade, especialmente os impedimentos ao acesso ao discurso midiático, e que o rompimento dessa lógica eurocêntrica amplia as possibilidades de trocas e conhecimento de novas narrativas.

Por último, o movimento que nos aproxima da ancestralidade, do passado, com outras concepções de mundo, e com a simbologia do pássaro Sankofa.

Então, lugar de fala tem marcações e pressupõe protagonistas, autonomia e identidades. Sendo assim, minha reação às críticas, principalmente alicerçadas em políticas identitárias ou de impedimentos às avessas por grupos que, até então, não eram convidados para o grande banquete, levou-me a revisitar alguns(mas) intelectuais que abordam lugar de fala, como Assis (2019, 2021), Collins (2019), Curriel (2009), Gonzalez (1988), Grosfoguel (2018), hooks (2019), Kilomba (2019) e Spivak (2010).

Para aprofundar esse debate, dividi este artigo em duas partes. Na primeira, apresento conceitos e categorias,

como racismo estrutural, ações antirracistas; mídia e racismo, e analiso lugar de fala a partir das reflexões dos(as) autores já citados(as). Na segunda parte, apresento dados que demonstram o silenciamento das narrativas antirracistas na mídia hegemônica, a ausência de profissionais negros(as) nas mídias brasileiras e o entendimento de limite de negociação.

Aquilombando reflexões

Começo ressaltando que o projeto de decolonialidade, com o qual as ideias neste artigo têm aproximação, indica não só a intenção de se transcender à colonialidade e seus ideais, como também entende o racismo de forma diferenciada. Nesse projeto, o racismo é elemento estruturante do colonialismo. Para Villanueva (2017), o projeto de decolonialidade desponta em um horizonte de esperança de restauração da humanidade.

Considerado como um dos principais mentores do projeto decolonial, Quijano (2010) explica que ele está alicerçado em três eixos da colonialidade: poder, ser e saber. Para Quijano (2010, p. 84), colonialidade é "um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista", sustentada a partir da imposição da classificação racial/étnica. Nessa perspectiva, a luta antirracista implica a negação da colonialidade/modernidade.

Já Grosfoguel (2018) ressalta a possibilidade de visibilidade da produção do conhecimento estabelecido como local ou periférico, na modernidade. Para ele, o racismo é um "princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas" (GROSFOGUEL, 2018, p. 59).

Esse novo lugar de importância do racismo como estruturante se reproduz a partir da sua materialização institucional que, para Almeida (2019), é responsável por práticas hierarquizadas que excluem e acolhem grupos distintos, "não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural" (ALMEIDA, 2019, p. 50). Já Oliveira (2021, p. 65) entende que "o racismo estrutural é conceber o racismo como produto de uma estrutura sócio-histórica de produção e reprodução de riquezas. Portanto, é na base material das sociedades que se devem buscar os fundamentos do racismo estrutural".

Em uma releitura de Gonzalez (1988), observa-se que a autora, nos anos 1980, abordava o direito à fala em um momento histórico em que o projeto decolonial estava sendo desenhado. Assim, já trilhava uma perspectiva decolonial. Afinal, foi ela quem formulou a proposta de formação de um movimento feminista afro-latino-americano, a amefricanização, com a atuação das mulheres negras e indígenas de dentro e de fora da diáspora. Mas ela queria mais. Desejava que todo o povo latino-americano se associasse a essa ideia, sem perder suas especificidades, culturas e identidades. Inclusive, Curriel (2009) reagiu à falta de aproximação das feministas negras e indígenas latino-americanas, de forma tensa ao pensamento eurocêntrico

ocidental, denunciou a marginalidade da produção das intelectuais negras latino-americanas e sugeriu um 'latino--americanismo'. O que seria essa proposta, se não um lugar de fala em contraposição às interdições do colonialismo? Mas não se pode deixar de constatar o distanciamento entre essas duas intelectuais negras latino-americanas.

Collins (2019) defende que, na base do feminismo negro, estão as nossas vivências. Aliás, outra crítica ao lugar de fala. Como se a produção do conhecimento não partisse das experiências e observações geradas pelos fenômenos empíricos. Mas Collins (2019) concebe o lugar de fala como um exercício do direito de falarmos de nós, o que, diante de práticas de silenciamento, configura-se como um giro epistemológico. No intuito de promover a inserção das mulheres negras no grande banquete democrático, Collins (2019) as estimula a produzir narrativas que se contrapõem a representações ou estereótipos negativos e propõe a autodefinição e a autoavaliação. Assim, a autodefinição é uma iniciativa que desafia as estruturas que reforçam imagens estereotipadas das mulheres negras. Ou seja, a substituição dessas imagens por outras, mais próximas do real e criadas por essas mulheres, em um processo de definição de si.

Collins é simpática à teoria do ponto de vista, cunhada pela inglesa Dorothy Smith, nos anos 1960. De forma breve, essa teoria prevê a concepção do mundo social a partir do olhar das mulheres sobre os seus cotidianos e experiências. Soma-se a essa ideia a chamada 'posicionalidade', que preza valores e visões pessoais, em que gênero, raça, classe e outros aspectos das identidades indicam posições sociais não fixas. Assim, a produção do conhecimento, pelo olhar da posicionalidade, será fruto dessa noção. Nota-se que essas teorias têm similaridades com o lugar de fala.

Por sua vez, Spivak (2010) tensiona esse debate, falando das violências epistêmicas e dos processos de silenciamento impostos a grupos subalternizados, especialmente às mulheres. Ela acredita que, se as mulheres não são ouvidas, o lugar de fala, por conta das consistentes barreiras sociais, não promove o debate nem a mudança desejada. Spivak (2010) tece críticas ácidas ao papel do intelectual, que respingam em Foucault e Gramsci, por exemplo. Ela entende que o intelectual, quando incorpora o papel de representante de vozes ausentes do banquete democrático da diversidade, torna-se mais um fator de impedimento ao direito de fala de grupos excluídos.

Nesse sentido, Spivak (2010) aprofunda uma crítica a Foucault, que questiona o papel do intelectual como representante dos oprimidos e entende que cabe a ele, o intelectual, criar as condições para que as pessoas das classes populares falem por si sós. Mas sua limitação, para Spivak (2010), foi que ele não questionava o lugar ocupado pelos intelectuais europeus na reprodução da divisão do trabalho.

Kilomba (2019) discorda de Spivak, quando ela conclui, no livro "Pode o subalterno falar?", que o subalterno não fala por conta do volume dos impedimentos históricos, fragilidade na luta pelo direito à fala, ou por se associar aos grupos dominantes e que impedem a sua fala. Para Kilomba (2019), essas hipóteses denotam um determinismo e aliança da pessoa subalternizada com a

ideologia colonial. O que, para ela, não é a realidade. Inclusive, ela recorre à figura da máscara colocada no rosto da escravizada brasileira Anastácia para simbolizar as interdições, tanto para a alimentação, como para a fala. A máscara, para a autora, é uma prova de uma faceta do colonialismo, mantido há mais de 300 anos e que tem gerado resistências e lutas permanentes.

Hooks (2019) é objetiva ao afirmar que, para uma transformação social, é preciso que se construam espaços para sedimentar a presença de imagens transgressoras. Para ela, não há negociação da agenda midiática, no que diz respeito aos interesses das mulheres negras. Afirma que a estética racista do mercado cultural é fruto do poder que esse segmento tem de representar a população negra, a partir do seu lugar de fala. Por isso, reverter essa realidade significa o impedimento da continuidade da estereotipação, prática típica da branquitude. Na verdade, a branquitude caminha ao longo dos últimos séculos de mãos dadas com o branqueamento, branquidade, mestiçagem e democracia racial, pois são ingredientes fundamentais para a solidez e remodelagem permanente do racismo estrutural. Para Sovik (2002), o estudo da branquitude contribui para a compreensão do racismo brasileiro, tido como "cordial".

> A branquitude brasileira deve ser pensada como uma estética, um ideal, conforme Guerreiro Ramos notou; como lugar do qual se descreve o mundo e se coloca os valores europeus no centro, embora outros possam ocupar os holofotes. A branquitude faz parte de uma ficção, um discurso identitário, pouco explícito e não por isso menos poderoso. É instável porque é relacional e conjuntural e, como todos os discursos identitários brasileiros, tem um público implícito interno e externo (SOVIK, 2002, p. 11).

Já Frankenberg (2004) compreende branquitude como um expediente que brancos(as) utilizam para a manutenção de privilégios. Assim, o entendimento e superação dessa prática são o principal passo para desnormalizar as relações de poder hierarquizadas pelo racismo na colonialidade/modernidade.

É interessante constatar que falar em lugar de fala e na sua reformulação na atualidade – estou me referindo às feministas negras brasileiras, principalmente – nos leva a mais um exemplo de silenciamento epistêmico. Afinal, o lugar de fala já era defendido pela negra norte-americana Maria Stewart[1], lá pelos anos de 1831 e 1833. Conforme cita Collins (2019, p. 29), Stewart "incentivou as afro-americanas a rejeitar as imagens negativas da condição de mulher negra, tão presentes em seu tempo, assinalando que as opressões de raça, gênero e classe eram as causas fundamentais da pobreza das mulheres negras".

Um outro apagamento e apropriação, mais recente, no campo da produção do conhecimento, é evidenciado por

1 Maria Stewart (1803 – 1879) nasceu livre, foi trabalhadora doméstica e lutou para se alfabetizar. Atuou como abolicionista, professora, jornalista, conferencista e ativista pelos direitos das mulheres. É considerada a primeira mulher negra a proferir discursos públicos em defesa dos direitos das mulheres e, também, a escrever e publicar um manifesto político. Mais informações em: https://www.nps.gov/people/maria-w-stewart.htm. Acesso em: 29 dez. 2023.

Grosfoguel (2018). A criação da proposta de 'sistema-mundo' como uma alternativa de rompimento com o conceito de sociedade – que sugere uma cisão com a ideia moderna de sociedade, usada como sinônimo de Estado-nação, fazendo com que a sociedade seja sujeitada a uma autoridade política típica da modernidade/colonialidade – é de Oliver C. Cox (1901-1974).

Cox foi um sociólogo negro, nascido em Trinidad Tobago que publicou vários livros sobre capitalismo e relações raciais. Um deles levou o título "Casta, classe e raça: um estudo em dinâmica social". No entanto, os louros da teoria 'sistema-mundo' foram entregues a Immanuel Maurice Wallerstein, sociólogo branco estadunidense, nascido em 1930, que ganhou notoriedade após publicar artigos sobre questões globais, como temas africanos e pós-coloniais, pela grande mídia norte-americana e europeia e no Fórum Social Mundial.

Interdição ao direito de fala na mídia hegemônica

Essas reflexões, acredito, contribuem para desanuviar nosso foco de análise, que, em certo grau, é constrangedor, pela obviedade, continuidade e necessidade de uma ação mais efetiva, a exemplo da proposta de expulsão programada do racismo estrutural na mídia. Em síntese, a expulsão programada é um mecanismo voltado para a superação do racismo estrutural no jornalismo, já que ele se movimenta como um tentáculo que reforça a sua permanência nas rotinas produtivas e produto final: as matérias cujos discursos e fontes, por exemplo, aproximam-se da linha editorial de cada mídia.

Enfim, alguns episódios aqueceram o debate sobre a invisibilidade dos(as) profissionais negros(as) na grande mídia brasileira. Aqui, vou citar dois fatos: o canal Globo News apresentou, na noite de 1º de junho de 2020, uma matéria sobre o assassinato cruel de George Floyd, com apoio de uma equipe de seis comentaristas – três mulheres e três homens – todos brancos. O fato gerou um protesto de um assinante[2], e o ato virou uma grande polêmica nas redes sociais. No outro dia, 2 de junho de 2020, a emissora pediu desculpas e apresentou um programa só com jornalistas negras. O programa foi reprisado no Fantástico de 7 de junho de 2020.

Na mesma noite, a consulesa francesa, Alexandra Loras, criticou o âncora William Waack da CNN – que havia sido demitido da Globo em novembro de 2017 por vazamento, ao vivo, de comentário racista, antes de iniciar uma matéria. Aliás, Oliveira (2021, p. 65) complementa a informação, ressaltando que muitos colegas, alguns considerados progressistas, "saíram em defesa do jornalista". Loras, que seria entrevistada para falar do assassinato de Floyd, sugeriu à direção da emissora, ao vivo e em cores, que contratasse mais profissionais negros(as) para evitar o mal-estar que ela estava passando.

2 Em 2020 a Globo News alcançou uma audiência de 30 milhões de telespectadores. Dados colhidos em: www.google.com/search?q=total+de+assinantes+da+globo+news&oq=total+de+assinantes+da+globo+news&aqs=chrome..69i57.10817j1j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em: 29 dez. 2023.

[Tabela 1]
Jornais brasileiros e colunistas negros identificados

JORNAIS IMPRESSOS	COLUNISTAS
1 – FOLHA DE S.PAULO (SP)	Flavia Lima (coluna Diversidade, fix)
	Flávia Oliveira
	Cida Bento
	Rosane Borges
	Djamila Ribeiro
2 – O GLOBO (RJ)	Luana Génot (Denegrindo Ela, Caderno Ela)
	Irapuã Santana (coluna quinzenal, advogado)
3 – CORREIO BRAZILIENSE (DF)	Luana Génot (Denegrindo Ela, Caderno Ela)
	Irapuã Santana (coluna quinzenal, advogado)
	Cojira
4 – CORREIO DA BAHIA (BA)	Midiã Noelle Santana
5 – TRIBUNA INDEPENDENTE (AL)	Helciane Angélica (Coluna Axé)
	Valdice Gomes

Esses dois casos são emblemáticos de uma realidade ainda mais embaraçosa, mas ainda assim necessários para o debate e reflexão acerca das críticas ao uso do lugar de fala, principalmente pelo feminismo negro. Acredito que a mídia é um dos campos em que o problema coloca em suspensão tais críticas. Senão, vejamos um levantamento quantitativo sobre o volume de colunas em jornais da grande mídia, impressos e digitais, editados por profissionais negros(as) e que abordam a temática racial, feito a partir de contatos telefônicos e por WhatsApp, que forneceu um instigante cenário nacional: de um total estimado de 111 jornais no país[3], foram identificados cinco com colunistas negros(as): *Folha de S.Paulo* (SP); *O Globo* (RJ); *Correio Braziliense* (DF); *Correio da Bahia* (BA); e *Tribuna Independente* (AL).

3 Disponível em: https://www.sitesa.com.br/contabil/jornais/index.html. Acesso em: 29 dez. 2023.

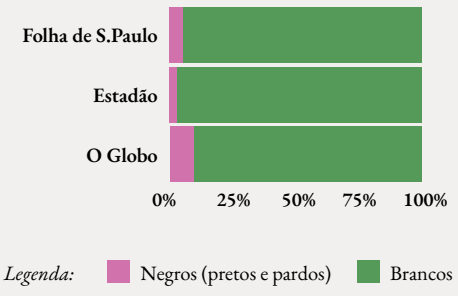
Já uma pesquisa desenvolvida pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares de Ação Afirmativa (Gemaa), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2016, tendo como objeto os jornais *Folha de S.Paulo*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo*, evidenciou o seguinte cenário:

[Figura 1]
Distribuição de gênero e raça dos colunistas por jornal

NEGROS SÃO SUB-REPRESENTADOS ENTRE OS COLUNISTAS DA GRANDE MÍDIA

Apenas 2% no *Estadão*, 4% na *F. de São Paulo* e 10% no *O Globo*

Gráfico 1: distribuição de gênero e raça dos colunistas por jornal



Fonte: Candido; Vieira (2016)

Diante dessa pequena amostra e das críticas ao lugar de fala, parece-me que as opiniões perdem o sentido, fragilizam-se, já que o contexto reafirma exatamente o contrário: a ausência, pelo menos em termos quantitativos, de colunistas negros(as) intercedendo na opinião pública. E o debate provocado pelas feministas negras não aponta para a continuidade de práticas típicas da modernidade/colonialidade que resultam na exclusão e silenciamento das vozes 'subalternizadas'. Novamente, Assis (2019) informa que o lugar de fala não é impeditivo das enunciações diversas, inclusive, das falas hegemônicas.

Note que estou falando de um grupo que representa, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021), 53,6% da população do país. E mais: observe que não estou falando do volume de matérias nas mídias hegemônicas do país que abordam a questão racial, tendo ou não nas suas redações profissionais negros(as). Estou me limitando a analisar o impacto do racismo estrutural na mídia, acionando o botão de alarme, que sinaliza para a gravidade do problema e demonstra a inconsistência das críticas reducionistas que associam lugar de fala a autoritarismos.

Afinal, as trajetórias do Movimento de Mulheres Negras e o Movimento Negro Brasileiro não foram construídas apenas pela identidade. Aliás, a identidade integra uma das pautas da luta antirracista. O programa de ação do Movimento Negro Unificado (MNU), por exemplo, é explícito em afirmar que há a construção de um projeto político de sociedade e que esse projeto deve contar com a maior participação possível de integrantes. Haider (2019), inclusive, chama a atenção para a armadilha que a identidade pode promover: um aprisionamento ao Estado da luta antirracista, não contribuindo para a emancipação.

Oliveira (2021, p. 50) ressalta que "embora ele considere que a identidade pode ter um potencial transformador, o grande problema é quando ela se transforma em uma 'política identitária', baseada em uma 'identidade fixa', que se fecha em si mesma".

Haider (2019, p. 37) vislumbra o potencial da identidade em projetos de mudanças sociais, mas entende a política identitária "como a neutralização de movimentos contra a opressão racial. É a ideologia que surgiu para apropriar esse legado emancipatório e colocá-lo a serviço do avanço das elites políticas e econômicas". A outra crítica, a do silenciamento às avessas, alerta para o risco do autoritarismo e aponta que o uso de lugar de fala é para desautorizar outras falas, logo, uma posse sem fronteiras desse direito não procede. Essa crítica nega, inclusive, o percurso do conceito apresentado nos anos 1830 por Stewart.

Na verdade, essas opiniões fazem apitar, novamente, o sinal de alerta, ensurdecedor para uns e inaudível para muitos(as). Afinal, as críticas sinalizam para mais um tipo de epistemicídio que, segundo Souza (2009, p. 9), é dos dispositivos de dominação étnico-racial que nega, de forma radical, a possibilidade de legitimidade de conhecimentos, para além da Europa e dos Estados Unidos, produzidos por grupos subalternizados. Assim, negou-se e nega-se a diversidade epistemológica existente e a produção do conhecimento fica reduzida pelo eurocentrismo.

Apesar de ressaltar as fragilidades das críticas, no entanto, não desconsidero seu potencial em blindar, ainda mais, as barreiras de negação ao acesso ao discurso midiático das narrativas antirracistas de mulheres e homens negras(as). Então, há uma nova preocupação: será que as críticas também reafirmam a prática da branquitude? Nesse contexto, concordo com Assis (2021, p. 20), quando afirma: "acredito que a potência do lugar de fala, enquanto ferramenta teórica que se transforma em práticas de vida, está no ato de poder falar e ser escutado de maneira sensível. Caso contrário, apenas falar – falar como quem antes não pôde ser ouvido".

Negociação avança, mas não ultrapassa a representação visual

É inegável o aumento da presença de jornalistas nos canais abertos da televisão brasileira, o que tem provocado momentos regados de surpresas agradáveis, a exemplo daquele em que o "Jornal Hoje", em 7 de agosto de 2021, mostrou, em dupla, a âncora Maria Júlia Coutinho e o apresentador/repórter de esportes Thiago Oliveira. Também não é novidade a presença do descontraído Manoel Soares no programa "É de casa", na mesma emissora. Já não causa espanto ver Joyce Ribeiro como âncora no Jornal da TV Cultura ou Luiz Fara Monteiro, na Record. Hoje, as emissoras da TV aberta do país têm, pelo menos, um(a) repórter negro(a). Mas esse fato não pode ser o limite da luta antirracista.

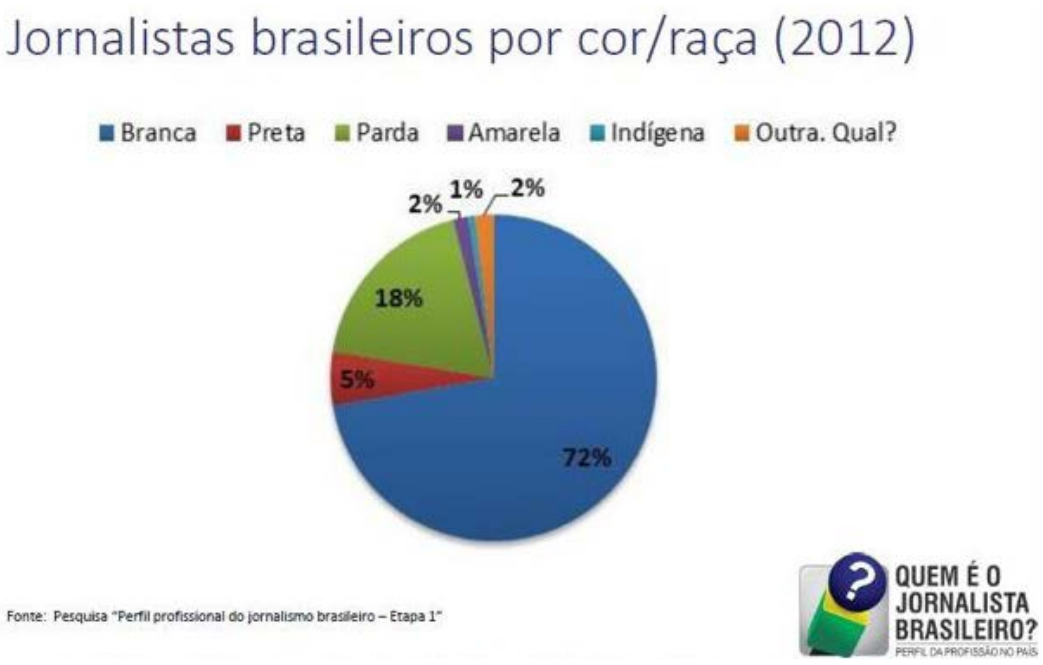
Cabe ressaltar que, nos canais fechados, a jornalista Flávia Oliveira passou a ser mais requisitada[4] e, assim,

4 Esse reconhecimento foi posterior ao programa de 1º de junho de 2020, comentado neste artigo.

está sendo reconhecida por sua ação no campo do jornalismo econômico, sem deixar de incluir o feito de certas medidas na maioria da população do país. E outro dado: a estética negra, pelos menos para as mulheres, no uso dos cabelos naturais ou trançados, está sendo aceita na telinha. Inegavelmente, é uma derrota do padrão de beleza eurocêntrico que forçava o alisamento dos cabelos crespos, anulando uma das características do corpo negro, e que interferia na autoestima. Aliás, Santos (2018) destaca o papel político da estética negra desencadeado pelos movimentos negros, nacional e internacional.

Mas essa aparente normalidade não é assim tão democrática. Uma pesquisa desenvolvida pela Federação Nacional de Jornalistas (Fenaj), em 2012, com dados de 2.731 profissionais concluiu que, dos(as) jornalistas, 75% eram mulheres e homens brancos. Enquanto a população negra no país supera os 50%, a nossa presença, em 2012, não ultrapassava os 23%.

[Figura 2]
Cor/raça dos jornalistas brasileiros em 2012



Fonte: Fenaj (2012)

No entanto, precisamos ficar atentos(as) para não limitar o enfrentamento ao racismo estrutural à maior visibilidade de profissionais negros(as) na mídia hegemônica brasileira. Por estar amalgamado na base das práticas excludentes da modernidade/colonialidade, o racismo também se manifesta nas rotinas produtivas do jornalismo, na escolha das pautas e das fontes, o que resulta em uma forma agressiva de rejeição das narrativas negras na mídia, negando sua expressão, fora da lógica da hierarquização, e acesso ao discurso midiático. Nota-se que o lugar de

fala procura romper com as práticas do jornalismo hegemônico brasileiro e torna urgente a prática da proposta de expulsão programada do racismo estrutural na mídia.

Afinal, o Brasil já tem, pelo menos, dois marcos: o Estatuto da Igualdade Racial (2010) que, no capítulo IV, lista ações antirracistas para os mídias; e o documento final da 1ª Conferência Nacional de Comunicação (2009), que propõe intervenções focadas na democratização da comunicação. Afora isso, essa expulsão, que abarca o lugar de fala e tem um recorte de pioneirismo, já é uma contribuição inovadora de enfrentamento da crise do jornalismo brasileiro que não inclui essa iniciativa nas opções de superação desse momento. Christofoletti (2019) não cita essa proposição para superação dessa crise, mas apresenta uma série de alternativas, as quais passam por mudanças nas relações entre as empresas e leitores(as), para além da relação comercial de produtor e consumidor de material jornalístico.

Considerações finais

Neste artigo, revisito, de forma crítica e analítica, tendo como pano de fundo a mídia hegemônica brasileira, as ressalvas ao conceito de lugar de fala, usado com mais insistência pelas mulheres negras brasileiras na construção do feminismo negro. E é nessa releitura que lugar de fala se sobressai como reafirmação de um rompimento com a lógica da modernidade/colonialidade.

Neste estudo, reencontro o jornalismo hegemônico brasileiro, operando como um dos tentáculos do racismo estrutural, o que me leva a entender o lugar de fala constituído, pelo menos, por três dimensões: a do corpo e das emoções impulsionadas pelas rejeições; a das novas epistemologias e a da ancestralidade. Assim, revi o conteúdo das críticas ao conceito e, mesmo que as considere frágeis, não subestimo o seu potencial devastador em promover o epistemicídio. Esse, fruto do apego a privilégios, como da branquitude. Na verdade, as críticas procuram encapsular o lugar de fala e considerá-lo autoritário.

Quando associamos lugar de fala com o modelo de jornalismo brasileiro, constato que a mídia hegemônica, apesar de viver uma crise de mercado, de credibilidade, de audiência, do impacto das redes digitais etc., registra uma maior visibilidade de profissionais negros(as), pelo menos, nos canais abertos do país. Mas a luta antirracista não se encerra aí. Precisamos alterar o *modus operandi* da produção da notícia. Precisamos ouvir os(as) especialistas negros(as) como fontes nas matérias, de pautas permanentes com temas que envolvem o racismo, por exemplo. Por último, os dados e reflexões apresentados neste artigo reafirmam a urgência da adoção da proposta de expulsão programada do racismo estrutural da mídia, como mecanismo viável para a democratização do jornalismo brasileiro, colocando em prática as proposições adormecidas. O grande banquete da diversidade precisa se materializar. ■

[CERES SANTOS]
Ativista dos movimentos Negro e de Mulheres Negras; Jornalista doutora em Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), Mestre pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb), docente no curso de Jornalismo em Multimeios da Uneb, campus Juazeiro/BA e integrante do Grupo de Estudos do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc) e coordenadora do Grupo de pesquisas Rhecados (Hierarquizações étnico-raciais, Comunicação e Direitos Humanos).
E-mail: ceresantos3@gmail.com

Referências

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. 1a ed. São Paulo: Jandaíra, 2019.

ASSIS, Dayane Nayara Conceição de. **Interseccionalidades**. Salvador: Superintendência de Educação a Distância, 2019. *E-book*. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/30892/1/eBook%20-%20Interseccionalidades.pdf. Acesso em: 14 fev. 2024.

ASSIS, Dayane Nayara Conceição de. E se eu falar, você me escuta? *In*: ASSIS, Dayane Nayara Conceição de; GILMARO, Nogueira; TRÓI, Marcelo de (org.) **Lugar de fala: conexões, aproximações e diferenças**. 1a ed. Simões Filho: Devires, 2021. p. 15-20.

CHRISTOFOLETTI, Rogério. **A crise do jornalismo tem solução?** São Paulo: Editora Estação das Letras e Cores, 2019. (Coleção Interrogações).

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1a ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe. In: COLOQUIO LATINOAMERICANO SOBRE PRAXIS Y PENSAMIENTO FEMINISTA. 1., 2009, Buenos Aires. **Anais** [...]. Buenos Aires: Igarss, 2009.

FENAJ – FEDERAÇÃO NACIONAL DOS JORNALISTAS. **Quem é o jornalista brasileiro?** Perfil da profissão no Brasil. Brasília, DF: 2012. Disponível em: https://perfildojornalista.paginas.ufsc.br/files/2013/04/Perfil-do-jornalista-brasileiro-Sintese.pdf. Acesso em: 8 jan. 2023.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. *In*: WARE, Vron (org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004. p. 307-338.

CANDIDO, Marcia Rangel; VIEIRA, Lidiane. **Negros nos jornais brasileiros**. GEMAA, GRUPO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE AÇÃO AFIRMATIVA, Rio de Janeiro, jun. 2020. Disponível: http://gemaa.iesp.uerj.br/infografico/negros-nos-jornais-brasileiros/. Acesso em: 29 ago. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan/jun 1988, p. 69-82.

GROSFOGUEL, Rámon. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentaliza. *In*: COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades. São Paulo: Autêntica, 2018. p. 55-77.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. Raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HOOKS, bell. **Olhares negros**: raça e representação. 1a ed. São Paulo: Elefante, 2019. p. 31-63.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 6403 – população, por cor ou raça. 2021.** Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403#resultado. Acesso em: 29 ago 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. 1a ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**. uma perspectiva histórico-crítica. 1a ed. São Paulo: Dandara, 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. *In:* SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. 1a ed. 4a imp. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-118.

SANCHES, Júlio César. O lugar de fala é uma experiência carnal. *In*: ASSIS, Dayane Nayara Conceição de; GILMARO, Nogueira; TRÓI, Marcelo de (org.). **Lugar de fala:** conexões, aproximações e diferenças. Simões Filho: Devires, 2020. p. 43-47.

SANTOS, Boaventura de Souza, MENESES, Maria de Paula (org). **Epistemologias do sul**. Lisboa: Almedina, 2009.

SANTOS, Carmen Marilú Silva dos. **Tranças nagô**: penteados que reforçam o discurso identitário de negros/as gaúchos/as. Trabalho de Conclusão de Curso – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

SOVIK, Liv. A branquitude e o estudo da mídia brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 25., 2002, Salvador. **Anais** [...]. São Paulo: Intercom, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Analba Brazão; SILVA, Ariana Mara da; FIGUEIREDO, Ângela. **Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA**: Entrevista com Ochy Curriel. Cadernos de Gênero e Diversidade, [S. l.], v. 3, n. 4, p. 106-120, 2017. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/24674. Acesso em: 13 ago. 2021.

VILLANUEVA, Erick R. Torrico. La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. **Revista Aportes de la Comunicación y la Cultura**, Santa Cruz de la Sierra, n. 23, p. 31-38, 2017.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

"AS MULHERES SÃO COMO AS ÁGUAS... CRESCEM QUANDO SE ENCONTRAM": CONHECENDO O FEMINISMO NA PAN-AMAZÔNIA

[ARTIGO]

Simone de Oliveira Mestre
Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas
Jamyle Vanessa Costa Brasil
Universidade Federal de Rondônia
Departamento de Letras

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Cristalizada no imaginário social brasileiro, há uma nacionalização da Amazônia como uma área exclusiva do Brasil, invisibilizando o fato de a floresta ser um território latino e negligenciando suas características fronteiriças e multiculturais. Partindo dessa concepção, este artigo propõe uma reflexão em torno da importância dos movimentos feministas que atuam na Pan-Amazônia, buscando abordar os feminismos latino-americanos contra-hegemônicos existentes no território e a sua relação com a colonialidade do poder, à luz de uma abordagem que reconhece a existência da Afroamérica na Amazônia. Além disso, problematiza os impactos das ações e discursos colonialistas, disfarçados de desenvolvimento, sobre a vida das mulheres que vivem na Pan-Amazônia e a forma como estas articulam suas resistências.

Palavras-chave: Feminismos. América Latina. Colonialidade. Pan-Amazônia. Afroamérica.

Crystallized in the Brazilian social imagination, there is a nationalization of the Amazon as an exclusive area of Brazil, making invisible the fact that the forest is a Latin territory and neglecting its border and multicultural characteristics. Based on this conception, this article proposes a reflection on the importance of feminist movements that operate in the Pan-Amazon, seeking to address the counter-hegemonic Latin American feminisms existing in the territory and their relationship with the coloniality of power in the light of an approach that recognizes the existence of Afro-America in the Amazon. Furthermore, the impacts of colonialist actions and discourses, disguised as development, on the lives of women living in the Pan-Amazon and how they articulate their resistance are problematized.

Keywords: Feminisms. Latin America. Coloniality. Pan-Amazon. Afroamerica.

Hay cristalizada en el imaginario brasileño una nacionalización de la Amazonia como una zona exclusiva de Brasil haciendo invisible el hecho de la selva es un territorio latino y negligenciando sus características fronterizas y muticulturales. A partir de esta idea, este artículo se centra en una reflexión acerca de la importancia de los movimientos feministas que operan en la Panamazonia, buscando abordar los feminismos latinoamericanos ante la hegemonía existente en el territorio y su relación con la colonialidad del poder a la luz de un enfoque que reconozca la existencia de la Afroamérica en la Amazonia. Además, problematiza los impactos de las acciones y discursos colonialistas disfrazados de desarrollo y sus impactos en la vida de las mujeres que viven en la Panamazonia y cómo articulan su resistencia.

Palabras clave: Feminismos. América Latina. Colonialidad. Panamazonia. Afroamérica.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220371

Debater os feminismos latino-americanos é desafiador, em decorrência de sua grande diversidade cultural e extensão territorial de mobilização, o que demanda exercícios reflexivos pautados na produção de "saberes localizados" (HARAWAY, 2009) que reconheçam as especificidades oriundas das trajetórias das mulheres latinas como elementos produtores de conhecimento.

Nesse sentido, este artigo tece reflexões sobre os feminismos na Pan-Amazônia, região distribuída entre nove países da América Latina – Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa – que em si abrigam múltiplas manifestações culturais e enfrentam diversos problemas sociais, ligados a consolidações de "megaprojetos" de desenvolvimento (hidrelétricas, hidrovias e agronegócio), configurados como marcos materiais e simbólicos da expansão do imperialismo contemporâneo, ou neocolonialismo, na região.

É importante salientar que, assim como os estudos sobre o feminismo na Amazônia brasileira, os estudos sobre o feminismo na Pan-Amazônia são escassos[1]. Este é raramente debatido no cenário acadêmico e político dos feminismos no Brasil, no qual nota-se um feminismo pautado nas representações das experiências oriundas do eixo sul do país, o que, muitas vezes, silencia a voz de mulheres que lutam na região amazônica e que travam de maneiras singulares uma luta contínua contra o machismo, o imperialismo e o patriarcado.

O espaço para pensar, conhecer e dialogar com/sobre os movimentos femininos da região amazônica deve ser construído pelo movimento feminista no Brasil e na América Latina como uma tarefa desafiadora e de extrema necessidade. Essa articulação resultará em um fortalecimento do movimento feminista na América Latina, uma vez que não se pode pensar na Amazônia como um território exclusivo do Brasil.

É claro que essa tarefa se torna uma missão complexa, que necessita de um duplo olhar para as especificidades regionais, culturais e sociais, e que demanda romper com, pelo menos, duas visões cristalizadas no imaginário social: a primeira, a de que a Amazônia é um território unicamente brasileiro e desabitado; a segunda, a de que o movimento feminista é uma realidade presente e pertencente apenas às regiões Sul e Sudeste do Brasil.

Os projetos de desenvolvimento promovidos pela política de expansão do neocolonialismo na Amazônia desencadearam graves violações aos direitos humanos, como trabalho escravo, violência doméstica, tráfico humano, exploração sexual, desmatamento e violência contra as populações tradicionais, indígenas e quilombolas. Tais violações são reflexos do processo de globalização em curso, que começou com a constituição do capitalismo colonial/moderno eurocentrado

1 É importante mencionar que estudos na Amazônia com perspectiva teórica feminista são diferentes de estudos sobre os movimentos feminias na Amazônia. A maioria deles aborda a realidade de algum grupo específico de mulheres que vivem na Amazônia e poucos se propõem a pesquisar os movimentos feministas na região.

como um novo padrão de poder mundial, que consiste num elemento da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

Esses problemas sociais afetam diretamente a população feminina e tornaram-se temas importantes na pauta das agendas dos movimentos sociais na Pan-Amazônia, especialmente o movimento de mulheres. Nesse contexto de lutas sociais, pode-se encontrar na Pan-Amazônia o chamado *sidestreaming* de discursos e práticas feministas em movimentos sociais, conforme proposto por Sonia Alvarez et al. (2003). Segundo os autores, o "*sidestreaming* feminista" é representado pela proliferação dos feminismos que se espalham de forma horizontal por diversos grupos étnico-raciais, classes sociais, comunidades, regiões e arenas culturais e sociais.

O fenômeno indicado por Alvarez é encontrado em eventos como os Fóruns Sociais Pan-Amazônicos e os Encontros Sem Fronteiras, que fomentam os espaços de intercâmbio e de articulação dos povos da Amazônia e em que são debatidos os problemas sociais comuns da região, buscando a construção de estratégias coletivas de enfrentamento.

Diante desse panorama, o objetivo deste artigo é propor uma reflexão sobre o movimento feminista na Pan-Amazônia e sua luta contra a exploração e expansão dos grandes empreendimentos capitalistas na região, à luz da teoria decolonial. Porém, é necessário, antes de tudo, fazer o seguinte exercício prático: compreender algumas das especificidades da Pan-Amazônia e conhecer um pouco sobre a realidade dessas mulheres e seus feminismos.

Os feminismos latino-americanos e a colonialidade do poder

O feminismo na América Latina é uma teoria contundente contra o capitalismo, estruturado no racismo e na luta de classes. Somente com o entendimento desses recortes é que as mulheres afro-latinas podem buscar a igualdade social, pois tal feminismo concede características ímpares aos modelos de vivência, às produções intelectuais e à ressignificação dos fatores históricos, sociais, políticos e ambientais, visando lançar um olhar pós-colonial, com ações emancipatórias elaboradas no seio do feminismo decolonial, direcionado ao enfrentamento dos:

> problemas gerados pelas relações coloniais (em que se inserem a escravidão e seus efeitos deletérios) e também para as imaginações emancipatórias elaboradas neste mundo em que a questão de raça se impôs de forma visceral. [...] Opõe-se também ao "feminismo civilizatório", que na verdade é uma faceta assumida por organismos internacionais que em geral validam políticas imperialistas sobre os países periféricos, gerando opressão de povos, sobretudo de mulheres racializadas (RIOS, 2020 p. 5).

Dessa forma, o feminismo hegemônico ou civilizatório, quando abraçado por todas as mulheres, carrega as bandeiras da liberdade sexual e conquistas no mercado de trabalho, porém já vem imbuído em um viés problemático, porque desconsidera a escravidão e a expansão imperialista sobre os povos dos continentes devastados pela exploração do homem branco, colonizador e europeu.

Em uma perspectiva diferente dos feminismos baseados em uma percepção hegemônica, os feminismos afro-latinos usam como base de sustentação a racialização, que não é evidenciada apenas por mulheres negras, como também por mulheres indígenas. Juntas, elas caminham contra a precarização do trabalho das mulheres na América Latina, em especial na Pan-Amazônia, travando uma luta contra a exploração sexual em garimpos e portos, as formas de trabalho análogas à escravidão, seja no serviço doméstico, na floresta ou no campo, entre outras problemáticas. Esses fatos representam resquícios do colonialismo nas Américas, como enfatiza Albert Memmi (1977, p. 69):

> Ao lado do racismo colonial o dos doutrinários europeus parece transparente, congelado em ideias, à primeira vista quase sem paixão. Conjunto de condutas, de reflexos adquiridos, exercidos desde a primeira infância, valorizado pela educação, o racismo colonial está tão espontaneamente incorporado aos gestos, às palavras, mesmo as banais, que parece constituir uma das mais sólidas palavras das estruturas da personalidade colonialista.

O colonialismo perdura até o momento atual, com novas roupagens, pois, apesar de essas colônias terem passado pelo processo de independência, permanecem as relações baseadas em valores que favorecem os colonizadores, envolvendo um processo gradativo, camuflado e contínuo de colonização, forjado em uma ideologia eurocentrada que estabelece a tese de superioridade por circunstâncias e processos históricos que contribuem para a permanência do racismo.

Nos continentes americano e africano, o racismo continua vigente e conservado em suas raízes (patriarcado e exploração da mão de obra), porque seu conjunto estratégico faz com que ele permaneça, ou seja, naturalizado, aparecendo nas ações de costumes, rotinas e posturas institucionais e pessoais, conforme explica Dennis Oliveira (2021, p. 60) ao afirmar que o racismo "tenta se travestir de uma perspectiva estrutural ao essencializar o sujeito praticamente em um lugar generalizado [...] em outras palavras, o que se quer expressar como racismo estrutural não passa de concepção estruturalista do racismo".

Percebe-se que, enquanto a análise de Memmi (1997) enfoca o estruturalismo racial do ponto de vista pós-colonial, Oliveira (2021) sinaliza os desdobramentos do racismo estrutural, coadunando em uma crítica das relações de poder baseadas em pressupostas hierarquias raciais que foram tecidas a partir da colonização e que, até os dias atuais, são impostas nos países da América Latina, em especial nas regiões da Pan-Amazônia.

Nesse contexto de poder estruturado do mundo moderno e capitalista, é possível se apoiar nas contribuições de Aníbal Quijano e Ramón Grosfoguel sobre colonialidade do poder, para entender que existe um legado do colonialismo que, perversamente, continua a legislar sobre os corpos racializados e inferiorizá-los. Por isso, é necessário entender o contexto socioeconômico e político de atuação do sistema escravocrata e apreender a continuidade do legado da herança cultural colonialista, porque a colonialidade presente nos eixos constitutivos do poder capitalista vigente é alvo central da crítica pós-colonial, que:

> O velho paradigma marxista da infra – estrutura é substituído por uma estrutura histórico -heterogénea, ou "heterarquia", ou seja, uma enredada articulação de múltiplas hierarquias, na qual a subjectividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema- mundo mas, não, isso sim, constituintes desse sistema. (GROSFOGUEL, 2008, p. 393-394).

Assim, o padrão de poder tem na ideia de raça o primeiro elemento fundador do novo sistema de dominação social, iniciado na América Latina com o advento da colonização, conforme enfatiza Quijano (2005, p. 17):

> Essa idéia de raça foi tão profunda e continuamente imposta nos séculos seguintes e sobre o conjunto da espécie que, para muitos, desafortunadamente para gente demais, ficou associada não só à materialidade das relações sociais, mas à materialidade das próprias pessoas. A vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi deliberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derrogatória, "índios". Assim, além da destruição de seu mundo histórico--cultural prévio, foi imposta a esses povos a idéia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador.

Portanto, a herança escravocrata do sistema colonialista – alicerçada nos discursos de cunho eugênico e naqueles que fortalecem a tese de democracia racial – turva, na prática, as fronteiras de percepção dos grupos explorados, pois os discursos ideológicos colonizadores dos grupos dominantes estão naturalizados no cotidiano e enraizados na subjetividade dos indivíduos, tanto daqueles que são colonizados, quanto dos próprios colonizadores.

Afroamérica na Amazônia

Compreender como se alicerçam os discursos coloniais é fundamental para o entendimento de como o lugar das mulheres negras foi historicamente talhado pelas estruturas de dominação e exploração colonialistas, que impactam suas articulações de confrontação até os dias atuais. Por isso, deve-se atentar para a realidade de exclusão das mulheres latinas, sendo necessário estabelecer críticas ao feminismo hegemônico-liberal e demarcar a importância do reconhecimento da pluralidade das trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando o reconhecimento das mulheres amazônicas como integrantes da amefricanidade:

> Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de Panafricanismo, "negritude", "afrocentricity" etc. 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 formam numa determinada parte do mundo. Portanto, a Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos

> antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos (GONZALEZ, 1988, p. 76-77).

É nesse desdobramento metodológico que é possível a impressão de novos processos emancipatórios, que tenham um olhar decolonial que desvele a realidade das mulheres de matriz africana e indígena nas Américas.

> Apoiada na premissa de que é a perspectiva decolonial que mais adequadamente oferece possibilidade de extrair a potência dessas constituições, as hipóteses aqui enunciadas partem do marco da modernidade, atrelado necessariamente ao projeto colonial-escravista imposto às Américas a partir do século XV, bem como seus traços de continuidade e as mais variadas formas de reinvenção do colonialismo (PIRES, 2018, p. 319).

O feminismo hegemônico-liberal tornou-se um braço forte do imperialismo, um movimento pautado na branquitude e em seus princípios burgueses, apresentando como pautas universais das mulheres, questões que não levam em conta a realidade das mulheres negras e indígenas. Por isso, existe a necessidade de defender um feminismo baseado na unificação entre as cosmovisões e filosofias de matrizes africana e indígena e sua resistência ancestral frente à colonialidade do poder. Dessa forma, os países da América Latina abrigam uma rica e extensa diversidade de povos, línguas, culturas, saberes e valores que são contrários ao modelo moderno ocidental e capitalista de sociedade.

O feminismo latino-americano, a partir do olhar decolonial, objetiva romper amarras epistemológicas do feminismo hegemônico liberal, buscando desvencilhar-se de perspectivas teóricas que foram utilizadas para negar tempos-lugares da participação das mulheres latinas e africanas contra o patriarcado, a dominação de classe e o racismo. Para cimentar essa colocação, são aproximadas as contribuições de Lélia Gonzalez e Julieta Paredes.

A concepção de amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988) pode ser utilizada como uma alternativa epistemológica ao discurso colonial, o que se pode chamar de pensamento contra-hegemônico. Este seria essencial para compreender a realidade das mulheres negras e indígenas na sua experiência em comum: o racismo latino-americano, que:

> [...] é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores do Ocidente, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz (GONZALEZ, 1988, p. 73).

A saída teórica apresentada por Gonzalez (1988) ao posicionar a América Latina em sua composição multiétnica por meio do conceito de latino-amefricanidade auxilia no processo de rompimento teórico com perspectivas eurocêntricas. Estas, segundo Paredes (2011), criam cortinas de fumaça que escondem e

marginalizam as formas de viver, as culturas, as histórias e ancestralidades das mulheres latino-americanas.

Para Paredes (2011), as mulheres subalternizadas pela colonialidade do poder acabam resistindo à dominação justamente por se afirmarem como protagonistas das suas próprias epistemes e evidenciarem o seu lugar e seu bem viver, contrapondo-se à dominação eurocêntrica. Por essa razão, estimular redes comunitárias de feminismos é construir caminhos para despatriarcalizar o Estado e combater o racismo e as desigualdades sociais.

É importante notar a conexão existente entre o pensamento de Lélia Gonzalez, que defende o conceito de Améfrica, e o feminismo comunitário de Julieta Paredes. Os dois olhares evidenciam o protagonismo de mulheres negras e indígenas na construção de um feminismo contra-hegemônico, centrado nos valores e saberes ancestrais africanos e indígenas e pautado na luta contra o patriarcado, o racismo e a luta de classes.

Colonialismo disfarçado de desenvolvimento na Pan-Amazônia

A visão atualmente difundida sobre a região amazônica é comumente ligada à imagem da Floresta Amazônica. Assim, pode-se perceber uma ampla visibilização de elementos naturais, como flora, fauna, rios e clima, que evidenciam a riqueza e as potencialidades da região mundialmente conhecida como o "pulmão do mundo". A grande valorização desses elementos atrai diversos olhares nacionais e estrangeiros, tornando a Amazônia um território no qual são protagonizadas diversas disputas políticas e econômicas.

Essas disputas de interesse são refletidas no grande número de projetos de lei, pesquisas e estudos nacionais e internacionais que têm a Amazônia como foco. Muitas vezes, essas pesquisas acabam projetando na consciência coletiva uma imagem mistificada da região, da Amazônia como uma selva, cujo território é estático, inabitado, uniforme e nacional.

Essa visão mistificada da Amazônia fortalece duas representações equivocadas sobre a realidade da região. A primeira é a cristalização no imaginário social de que ela é exclusivamente brasileira, negando que, outros oito países também compõem territorialmente e culturalmente a região amazônica, conhecida pelos movimentos sociais como a Pan-Amazônia. Já a segunda representação consiste nos discursos governamentais e acadêmicos que supervalorizam os fatores naturais e negligenciam os fatores sociais da região, invisibilizando as pessoas que lá habitam.

O processo de invisibilização das pessoas que residem na Amazônia vem acompanhado por um desconhecimento das pluralidades e especificidades locais, culturais e sociais, o que acaba camuflando todo o processo colonizador, marcado pelos inúmeros massacres aos povos indígenas, pela exploração de mulheres e homens em seringais, garimpos e fazendas, e na construção de grandes empreendimentos hidrelétricos. Esses processos de "ocupação" e "desenvolvimento" na Amazônia estão

nitidamente ligados à questão do espaço enquanto território e poder. A questão do espaço é apontada por Quijano (1993, p. 61) como decisiva da atual crise latino-americana, pois ele pontua espaço como:

> A primeira e principal condição de existência de qualquer sociedade, bem como do desenvolvimento ou preservação do seu próprio padrão histórico ou identidade histórica é a legitima posse de seu próprio espaço. Sem esse espaço nenhuma sociedade poderia existir. Essa é a primeira e vital questão com que se defronta agora a América Latina [...] na realidade social, o espaço não é apenas uma categoria, e sim acima de tudo uma relação de poder.

Se a questão do espaço para Quijano é um dos assuntos mais explícitos e imediatos em toda a América Latina, para a Amazônia a questão não é diferente: o que a região tem de extensão territorial, tem de cobiçada. Os argumentos de "potência natural" impulsionam os discursos governistas e econômicos em defesa do "desenvolvimento", que, tanto no passado como no presente, giram em torno do fortalecimento de grandes empreendimentos, evidenciam os antecedentes de opressão e exploração sobre os povos da região e revelam um sistema moderno de colonização da Amazônia, perpetuado por meio da colonialidade do poder, uma vez que, conforme sinaliza Ballestrin (2013, p. 11), carrega uma dupla pretensão:

> De um lado, denuncia "a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial". Por outro, possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade.

Se a América Latina é marcada pelas relações entre colonizador e colonizado, na Pan-Amazônia, essas características são realçadas. O colonialismo contemporâneo presente nas relações de poder na região é disfarçado dentro dos discursos desenvolvimentistas que defendem grandes empreendimentos na região, como construções de hidrelétricas, gasodutos e hidrovias. Esses empreendimentos resultam em ganhos para empresários e perdas para a população local. Como exemplo, há os impactos do complexo hidrelétrico de Santo Antônio, em Rondônia, que gerou um aumento da especulação imobiliária, tráfico de mulheres, criminalidade, violência, falta de mobilidade, desapropriação etc. Atualmente, esses mesmos impactos são reproduzidos na construção da usina de Belo Monte, no rio Xingu, no estado do Pará.

Esses efeitos influenciam as relações de poder, que, por sua vez, influenciam a identidade das pessoas – aqui, se deve compreender identidade como "um fenômeno de relação e categoria e não apenas uma qualidade de certa pessoa, grupo ou sociedade" (QUIJANO, 1993, p. 63). Em síntese, o colonialismo na Amazônia não apenas legitima o uso do poder em favor dos grandes empreendimentos, como controla as identidades racial, de gênero, de sexo e política dos sujeitos que habitam a região.

Encontros e bandeiras das lutas dos feminismos na Pan-Amazônia

Em resistência aos processos desencadeados pelo colonialismo contemporâneo citado anteriormente, existem vários movimentos e grupos sociais que denunciam e lutam contra tais processos de dominação. Entre esses grupos de resistência, são destacados o Movimento Articulado de Mulheres na Amazônia (MAMA), o Instituto de Mulheres Negras do Amapá (IMENA), a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), entre outros, que vêm levantando diversas bandeiras que fortalecem a luta feminista e podem fornecer elementos para a reflexão pós-colonial e decolonial na América Latina.

Diante desse cenário político, é pertinente nomear as ativistas que atuam nesses movimentos como feministas, dado que, a partir do momento que uma mulher luta, de qualquer forma, pelo empoderamento das mulheres e pela libertação dos padrões opressores baseados em normas de gênero, ela é uma feminista.

A frase "As mulheres são como as águas... crescem quando se encontram", incluída no título deste artigo, também abre a chamada para a participação nos encontros que acontecem na Amazônia e traduz com precisão os resultados de tais encontros para o fortalecimento do feminismo na Amazônia. Essas mulheres acreditam que a consolidação do movimento não representa apenas o avanço feminino, mas o de toda a região.

O movimento feminista vem denunciando as constantes violações aos direitos humanos cometidos pelo Estado brasileiro na região amazônica, reforçando seu modelo opressor e capitalista, que tem como alvo privilegiado de suas ações as parcelas mais pobres da população brasileira e, em especial, as populações negra e indígena.

Entre as diversas bandeiras de luta das mulheres feministas na Amazônia, podem ser destacadas as seguintes: 1. A mobilização da crítica ao que está acontecendo na região; 2. A denúncia do avanço do conservadorismo e das ameaças e violações aos direitos sexuais e reprodutivos, do cerceamento da liberdade das mulheres sobre seus corpos; 3. A contribuição para a visibilização das alternativas propostas pelas mulheres, considerando também a questão do cuidado e dos modos de vida sustentáveis; e 4. A promoção de debates sobre as correntes de pensamento "ecofeministas" e do "feminismo da transformação" (anticapitalista, antipatriarcal e antirracista).

Como mencionado, a região da Pan-Amazônia tem sido palco privilegiado de intervenções desenvolvimentistas neocoloniais, que, para o movimento feminista, colocam em risco a autonomia e o controle das mulheres sobre seus próprios corpos, sua participação nos espaços decisórios e seu acesso ao trabalho digno, aos recursos financeiros e aos bens comuns.

Eventos como os Encontros Sem Fronteiras, que acontecem nas fronteiras da Pan-Amazônia e são preparatórios para o Fórum Social Pan-Amazônico (FSPA), bem como as sete edições do FSPA e as Conferências Estaduais e Nacionais de Políticas para Mulheres, tornaram-se espaços relevantes para debater e traçar estratégias políticas que visam atender

as demandas específicas das mulheres da Amazônia. Esses espaços são marcados, ainda, pela disputa e pelo embate político. Tais acontecimentos são relatados por Sonia Alvarez et al. (2003, p. 569), também em relação aos encontros feministas latino-americanos e caribenhos:

> Os encontros, como os próprios feminismos, são espaços não só de solidariedade e expansão, mas também de conflito e de exclusão, de negociações e renegociação. Essa dinâmica não se dá no vácuo, mas sempre reflete o contexto de mudanças políticas e econômicas na qual os feminismos se desenvolvem.

Os encontros referidos são eventos considerados hoje pelo movimento de mulheres da Amazônia como agendas fundamentais para integração total dos países e Estados da Pan-Amazônia. Essa agenda é extremamente desafiadora, uma vez que é intensamente complexo articular a participação dos mais diversos movimentos feministas nos encontros, considerando que vencer as barreiras geográficas e logísticas na Amazônia é praticamente impossível diante da escassez de financiamento. Além disso, diferentemente dos movimentos feministas das demais regiões do Brasil, as mulheres na Amazônia ainda enfrentam barreiras de acesso às tecnologias de comunicação que poderiam facilitar suas mobilizações.

Nos encontros mencionados, podem ser identificadas diversas experiências vivenciadas por mulheres de diferentes etnias e raças, além das mais variadas categorias de trabalho, como: extrativistas, coletoras, quebradeiras de coco babaçu, pescadoras, artesãs, agricultoras, parteiras, rezadeiras e curandeiras, contadoras de histórias, educadoras populares, entre outras. Essas experiências são compartilhadas em um espaço destinado à socialização das histórias de vida das ativistas dentro da metodologia dos encontros, por meio de dinâmicas coletivas que integram essas mulheres e suas diferentes histórias e contribuições.

O uso dessas dinâmicas e o reconhecimento de outras linguagens (como os tambores, performances e músicas) rompem com a visão colonizadora e eurocêntrica da história oficial e valorizam a subjetividade dessas mulheres. A partir da reflexão sobre os interesses comuns, do reconhecimento e da valorização da diversidade, é possível construir um processo sólido de empoderamento das mulheres da Pan-Amazônia sobre sua história de vida e sua luta diária.

Considerações finais

Considerando os desafios geográficos, a população e as dificuldades de comunicação presentes na região amazônica, a movimentação de mulheres na região representa um quadro estratégico de fortalecimento do feminismo não apenas no Brasil, mas em grande parte da América Latina, considerando que a região faz fronteira com diversos países, nos quais já foi estabelecido um espaço de debate por meio dos Encontros Sem Fronteiras e do Fórum Social Pan-Amazônico.

Porém, no contexto do feminismo brasileiro, nota-se um grande silêncio

sobre as lutas das mulheres na Amazônia. A expressão "*Recoeciendo las superficies de nuetras hendiruas*" – utilizada por Karina Bidaseca (2013) para assinalar como o feminismo ocidental silenciou as mulheres negras, mestiças e indígenas – pode ser adaptada para "Reconhecendo as fendas do feminismo brasileiro", apontando a lacuna do desconhecimento acadêmico e social sobre os ativismos feministas na Amazônia.

Diante do que foi apresentado, percebeu-se o quanto o movimento feminista na Pan-Amazônia busca empiricamente formas de romper os alicerces da matriz da colonialidade do poder, que são o controle da economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento. Diante disso, têm-se elementos indispensáveis para incorporar as reflexões dos movimentos sociais nos estudos decoloniais e pós-coloniais, sobretudo nos estudos feministas que se pautem em reflexões que abranjam as subjetividades coletivas e englobem a nossa constituição plurirracial enquanto afro-latino-americanos. ■

[SIMONE DE OLIVEIRA MESTRE]
Graduada em Ciências Sociais pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), mestre em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutoranda em Sociologia também na UFMG. Atualmente, é professora substituta de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG).
E-mail: simoneoliveiramestre@gmail.com

[JAMYLE VANESSA COSTA BRASIL]
Licenciada em Geografia em 1999 pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da mesma instituição e graduanda no curso de Letras – Língua Portuguesa pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL), com pesquisas focadas em gênero, negritude, Amazônia e América Latina.
E-mail: jamyleducadora@gmail.com

Referências

ALVAREZ, Sonia E. Ambivalent engagements, paradoxical effects: Latin American feminist and women's movements and/in/against development. *In*: VERSCHUUR, Christine; GUÉRIN, Isabelle; GUÉTAT-BERNARD, Hélène (ed.). **Under Development: Gender. Gender, development and social change**. London: Palgrave Macmillan, 2014. p. 211-235.

ALVAREZ, Sonia E. et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 541-575, 2003. DOI: 10.1590/S0104-026X2003000200013.

BALLESTRIN, Luciana**.** América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, 2013. DOI: 10.1590/S0103-33522013000200004.

BIDASECA, Karina. Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros feminismos. *In*: BIDASECA, Karina; DE OTO, Alejandro; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (comp.). **Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina:** escrituras fronterizas desde el Sur. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2013. p. 229-260.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988. Disponível em: https://bit.ly/3TGI7sz. Acesso em: 27 dez. 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra. n. 80, p. 115-147, 2008. DOI: 10.4000/rccs.697.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2008. p. 455-491. DOI: 10.4000/rccs.681.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p.7-41, 2009. Disponível em: https://bit.ly/41Dkfbe. Acesso em: 27 dez. 2023.

MEMMI, Albert. **O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. DOI: 10.4000/rccs.681.

PAREDES, Julieta. **Una sociedade em estado y com estado despatrarcalizados**. Cochabamba: Diciembre, 2011.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 20, p. 25-30, 2009. DOI: 10.5380/dma.v20i0.16231.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Dandara, 2021.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo latino-amefricano. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130. DOI: 10.4000/rccs.681.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. DOI: 10.1590/S0103-40142005000300002.

QUIJANO, Anibal. A América Latina sobreviverá? **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 7, n. 2, 1993. Disponível em: https://bit.ly/4aE9UzK. Acesso em: 27 dez. 2023.

RIOS, Flávia. **Prefácio**. *In*: VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020. 5p.

SARTORE, Anna Rita; SANTOS, Aline Renata dos; SILVA, Camila Ferreira da. Tecendo fios entre o feminismo latino-americano decolonial e os estudos pós-coloniais latino-americanos. **Interritórios**, Caruaru, v. 1, n. 1, 2015. DOI: 10.33052/inter.v1i1.5011.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

PERCURSOS NA LUTA DE COLETIVOS CULTURAIS DAS PERIFERIAS DE SÃO PAULO

[ARTIGO]

Tâmara Pacheco
Universidade de São Paulo
Escola de Artes, Ciências e Humanidades

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A principal bandeira de denúncia do movimento negro brasileiro desde o fim da década de 1970 é o genocídio da juventude negra. Ele tem se mostrado atual e vem ganhando evidências por meio de novas formas de atuação e em razão dos avanços de políticas sociais em regimes democráticos, principalmente a partir da década de 1990 e das mudanças paradigmáticas do modo de produção capitalista. O processo mais recente de democratização do país, com a conquista da constituição cidadã a partir de 1988, é marcado por contradições, avanço do neoliberalismo, ameaças à democracia brasileira e aumento dos índices de violência, em que o jovem negro da periferia se tornou o "inimigo do Estado". Utilizando o conceito de colonialidade do poder, de Quijano, e o de necropolítica, defendido por Mbembe, procuramos compreender a práxis política de coletivos culturais das periferias da cidade de São Paulo que, ao tensionar as estruturas do Estado a partir de alternativas de sociabilidade, propõem um novo sentido à esfera pública. Para um entendimento do protagonismo negro na formação histórico-social do Brasil, faz-se necessário adentrarmos ao modo de produção escravista, no qual a questão racial se dá com o colonialismo e os conflitos de classe entre escravizados e senhores. Moura chama de quilombagem as estratégias de negação ao sistema escravista por parte dos escravizados. Hoje, essa prática se atualiza com os coletivos periféricos.

Palavras-chave: Necropolítica. Quilombagem. Colonialismo. Colonialidade do poder.

The main denunciation flag of the Brazilian black movement since the end of the 1970s is the genocide of black youth. It has been current and is gaining evidence with new forms of action and due to advances in social policies in democratic regimes, mainly since the 1990s and the paradigmatic changes in the capitalist mode of production. The most recent process of democratization in the country, achieving the citizen constitution from 1988, is marked by contradictions, the advance of neoliberalism, threats to Brazilian democracy, and the increase in violence rates, in which the young black man from the periphery becomes the "enemy of the State." Using Quijano's (2005) concept of Coloniality of power and the concept of Necropolitics, defended by Mbembe (2012), we seek to understand the political praxis of cultural collectives from the outskirts of the municipality of São Paulo that, by putting tension on State structures based on sociability alternatives, propose a new meaning to the public sphere. To understand black protagonism in the historical-social formation of Brazil, it is necessary to enter the slave mode of production, where the racial issue occurs with colonialism and class conflicts between slaves and masters. Moura (2001) calls "quilombagem" the strategies of denial of the slavery system by the enslaved. Today, this practice is updated with peripheral collectives.

Keywords: Necropolitics. Quilombagem. Colonialism. Coloniality of power.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220376

La principal bandera de denuncia del movimiento negro brasileño, desde finales de los años 1970, es el genocidio de la juventud negra. Este tema está vigente y cobra evidencia a través de nuevas formas de acción, debido a los avances en las políticas sociales de los regímenes democráticos, principalmente a partir de los años 1990 y los cambios paradigmáticos en el modo de producción capitalista. El más reciente proceso de democratización del país con la conquista de la Constitución ciudadana, iniciada en 1988, está marcado por las contradicciones, el avance del neoliberalismo, las amenazas a la democracia brasileña y el aumento de los índices de violencia, en los cuales el joven negro de la periferia se convierte en el "enemigo del Estado". Utilizando el concepto de colonialidad del poder de Quijano y el concepto de necro-política, defendido por Mbembe, buscamos comprender la praxis política por parte de colectivos culturales de la periferia de la ciudad de São Paulo que, al poner en tensión sobre las estructuras del Estado, basadas en alternativas de sociabilidad, proponen un nuevo significado a la esfera pública. Para comprender el protagonismo negro en la formación histórico-social de Brasil, es necesario ingresar al modo de producción esclavista, en el cual la cuestión racial ocurre con el colonialismo y los conflictos de clases entre esclavos y amos. Moura llama "quilombagem" a las estrategias de negación del sistema esclavista por parte de los esclavizados. Hoy esta práctica se actualiza con los colectivos periféricos.

Palabras clave: Necropolítica. Quilombagem. Colonialismo. Colonialidad del poder.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220376

Introdução

Em um momento de esvaziamento do debate político nas esferas públicas tradicionais do Estado, a cultura periférica vai criando espaços alternativos como forma de expressão e organização política. A luta antirracista vai ganhando outros contornos, para além do que foi o Movimento Negro do período da ditadura (no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980), depois de uma fase em que militantes daquela geração passaram a ocupar cargos públicos e se vincular a partidos políticos. Posteriormente, com a abertura democrática, ocorrem avanços nas legislações por igualdade racial a partir dos anos 1990, onde parte desse grupo vai também se constituir em ONGs (Organizações Não Governamentais), conforme explica Oliveira (2015). É quando se alcança, pela primeira vez, um debate importante na esfera pública. As conquistas dessa geração foram valiosas, porém ainda não suficientes para a superação do racismo e por igualdade de direitos.

A esse cenário se junta uma geração de intelectuais e militantes progressistas da classe média que, de acordo com Oliveira (2021), é em boa parte oriunda do movimento estudantil e protagonizou importantes lutas contra a ditadura militar e o autoritarismo, em defesa dos direitos humanos e sociais. Essa geração está, atualmente, em boa parte do comando das organizações partidárias ou são analistas na mídia, mantendo uma participação contínua no debate da esfera pública. De algum modo, estão atuando no plano institucional, controlando os aparelhos e tutelando as demandas sociais, ao mesmo tempo em que ficam distantes da realidade dos movimentos de base. No entanto, o processo de democratização mais recente, demarcado por um governo progressista, possibilitou a formação de outra geração mais jovem, composta por sujeitos políticos e oriunda dos movimentos das periferias, que passam a questionar as instâncias de poder. Eles estão imersos em um discurso proibicionista do Estado sob o argumento de produzirem uma cultura da violência, mas que, na análise de Oliveira (2021), faz parte de uma política hegemônica de continuidade à segregação racial, com sujeição da população negra associada à sua marginalização e desvio.

A origem, o lugar de nascimento, o território onde moram, a criação e a cultura periférica marcam seus corpos, reforçando o estigma e o rótulo de "suspeito" pela sociedade. São esses os "inimigos do Estado", representações do imaginário social submetidos às piores condições empregatícias e aos piores salários, por serem sujeitos periféricos que integram coletivos culturais em territórios vulnerabilizados.

D'Andrea (2013) fala da construção dos sujeitos periféricos que vão se sobressair a partir da década de 1990, influenciados pelas narrativas do movimento hip hop, pelo samba e saraus que começam a alterar o cenário dos bairros mais distantes da cidade. São outras subjetividades que vão se formando, trazendo perspectivas novas da potencialidade desses territórios. Esses grupos se fazem presentes nos desdobramentos de bandeiras e denúncias de um processo histórico da luta antirracista, dando novos significados aos seus espaços a partir da ideia de cultura. Uma explosão de atividades culturais nas periferias começa a refletir sobre o sentido de

cidadania nesses movimentos renovados que sofreram as consequências diretas da entrada do neoliberalismo, caracterizado pela desregulamentação do sistema social e a militarização.

Com as mudanças paradigmáticas no modo de produção capitalista a partir do neoliberalismo, que atinge fortemente populações periféricas, apresenta-se um novo cenário de luta de classes, em que a classe trabalhadora das décadas anteriores ganha outros sentidos, num novo contexto de opressões que se dão nesses territórios. A flexibilização do trabalho influenciou negativamente a percepção do trabalhador como pertencente a uma classe, dificultando sua organização e propondo novos desafios nas reivindicações. Junto a isso, boa parte da população negra sempre trabalhou nos piores níveis de labor, vivendo muitas vezes na informalidade, como aponta Moura (2021). Dentro da situação concreta do preconceito e da marginalidade desde o pós abolição e processo de urbanização, o negro da periferia tinha que se organizar para sobreviver, e a cultura negra serviu como elemento aglutinador.

Colonialidade do poder e necropolítica

Quando nos referimos ao colonialismo, reportamos à herança que o domínio ibérico nos deixou, o que dá subsídios para o que Quijano (2005) concebe em termos de colonialidade do poder, considerando a raça como categoria mental da modernidade atuante no gerenciamento do mercado mundial de trabalho. Segundo o autor, a Divisão Internacional do Trabalho (DIT) é a base para a constituição do mercado mundial, organização essa que se dá internamente com o ingresso seletivo ao mercado formal, possibilitando a superexploração do trabalhador, e que, de acordo com Moura (1994), sustentará e consolidará o capitalismo dependente formado nos países de Terceiro Mundo da América Latina, e consequentemente no Brasil, após o regime escravocrata.

Fanon se refere ao conceito de situação colonial, o colonialismo, como um fenômeno social que compreende a dimensão econômica, política, cultural e psíquica da dominação (FAUSTINO, 2018, p. 44). A construção de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), que parte desse pressuposto e avança na sua complexidade em termos de sua mundialização, é explicada pelo exercício de burocracia estatal e privada por parte das classes dominantes, que operam os mecanismos institucionais e ideológicos para manter o *status quo* e naturalizar as relações sociais.

Os territórios periféricos são as remodelações dos territórios coloniais que fala Mbembe (2016), lugares onde a soberania se exerce pela política para além dos limites, onde se define quem vive e quem morre, onde se pratica o Estado de exceção e a guerra sem fim (em nome da paz). Raça, território, poder e Estado de exceção são categorias fundantes do racismo atual. A colônia na composição do terror, a partir do olhar europeu, gerencia a guerra por ordem jurídica, em que a igualdade do Estado justifica o direito à guerra em serviço da "civilização". A negação racial entra como elemento-chave, colocando o colonizador

contra o "inimigo selvagem". Interessa-nos observar como estratégias de um projeto de poder civilizatório naturalizam e legitimam as relações sociais. No caso brasileiro, a propagação das relações de poder justifica hoje não só o direito de matar, mas também a produção de um Estado de exceção que se dá nos territórios periféricos, em uma espécie de apartheid social, conforme retrata Mbembe (2016).

Com Fanon e Foucault, Mbembe (2014; 2016) analisa os feitos psicossociais dessa violência, tendo em vista as classes sociais e os contextos de fundo ideológico. A construção da soberania do poder significa a instrumentalização da existência humana e destruição de corpos. A necropolítica é uma forma adequada ao capitalismo porque usa a militarização como modelo de gestão possível junto com a desregulamentação dos contratos de trabalho, levando à precarização social.

O elemento paradoxal do mundo colonial é recolocado na estrutura da modernidade quando Mbembe (2014) fala da experiência colonial. O escravizado rompe com o mundo das "coisas" e com a condição de expatriado, apresentando formas diferentes das relações humanas por meio de seu corpo. Apesar da reclusão simbólica e do terror ao que o escravizado era submetido, o autor explica que "[...] ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo" (2014, p. 132). Nesse sentido, o espaço do colonialismo moderno se torna potencializador para o exercício da quilombagem (MOURA, 2001) como ação política cultural dentro dos territórios periféricos brasileiros, o que abordaremos mais adiante.

Para Quijano (2005), a entrada das nações do continente americano na modernidade se dá de forma fragmentada, subsumida e violenta, gerando transtornos profundos nas sociabilidades das cidades. Conceito este que está na gênese dos estudos decoloniais, pois não existe colonialidade sem modernidade, referindo-se a um conjunto de elementos objetivos e subjetivos que fundaram um modo de existência social, configurando a sociedade moderna tal como a conhecemos, dentro então de uma razão fundante. A modernidade é um projeto civilizatório que se produz na violência.

O contexto possibilitador da violência nas sociedades capitalistas periféricas da América Latina parte do regime escravocrata, atravessado pelo ordenamento patriarcal (OLIVEIRA, 2018). Racismo e machismo se interpõem como mecanismos de opressão, dando lugar a subalternização desses territórios no sistema-mundo atual. Dessa mesma herança, o patrimonialismo na perspectiva social da propriedade privada e da família, sob a hegemonia masculina, facilita a formação de um elo em defesa do patrimônio.

Quijano (2005, p. 108) argumenta que as "[...] novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho". Por isso, Moura (1994; 2021) e Gonzalez (1979), quando fazem alusões constantes a partir do período da escravidão na atualidade, estão falando que o lugar das negras e negros no Brasil é o do escravizado, do subalterno, e nunca o lugar da cidadania que pressupõe uma igualdade

de direitos. Tidos como "maus cidadãos" (MOURA, 2021), não são tolerados em espaços da cidadania. Moura (1994; 2021) vai demonstrar que as ações coletivas da população negra, no campo da sua cultura e no campo da organização comunitária, vão no sentido de tensionar isso. Existe uma ação reativa da população negra e periférica que, ao mesmo tempo em que reivindica sua especificidade enquanto *sujeito periférico*, também reivindica o seu direito por igualdade social.

Democratização, esfera pública e ação do capital

Nesse horizonte, as manifestações mais evidentes marcadas pela colonialidade (QUIJANO, 2005), legitimada pelo regime escravista no Brasil Colonial e Império, vão se desdobrar em diversos governos autoritários e conservadores, inclusive serão reproduzidas em regimes democráticos ao estabelecerem acordos feitos de cima, conforme aborda Oliveira (2021). Como após o regime militar, de 1964 a 1985, as estruturas das políticas de segurança pública se mantiveram intactas, foi garantida a permanência de determinados mecanismos de racismo no país como a violência policial, o encarceramento em massa e o genocídio de jovens negros nas periferias em governos democráticos. Essa herança foi renovada de maneira sofisticada por meio de tecnologias e aparatos repressivos.

Pela análise de Cancline (1988), podemos dizer que a emergência de sujeitos coletivos periféricos culturais se deve ao processo de democratização das estruturas institucionais de poder das sociedades latino-americanas no final dos anos 1980, onde o fim das ditaduras militares coincididem com a entrada do discurso único do neoliberalismo. A reconstrução de espaços públicos possibilitou que as expressões das culturas populares começassem a ter certa visibilidade. Hall (2011) reforça que o discurso da identidade emerge como nova fonte de conflito, pela imposição à concepção autocentrada de sujeito e pela crise do Estado-Nação, que estava impondo uma nacionalidade unitária.

Diante das diversas formas de opressões, Oliveira (2018) explica que a reividicação por igualdade de direitos na democracia fez com que expressões culturais negras, indígenas, femininas e populares passassem a buscar voz coletiva. Porém, os debates iniciados nessas novas esferas públicas foram apagados pela pressão do grande capital transnacionalizado, que passa atuar como mediador.

Essa configuração se dá no plano da geopolítica devido à pressão ideológica que surgiu no pós-Guerra Fria e se transformou numa força hegemônica, em que o capital começa a construir uma arquitetura global institucional, mediando as diferenças culturais existentes em várias localidades, e se interconecta globalmente a partir das tecnologias de informação e comunicação, de acordo com Comparato (2014 apud OLIVEIRA, 2018). Nessa expansão global, o capital coloniza, reestrutura e reorganiza territórios, estabelecendo conflitos de sentidos e de processos de significação, explica Oliveira (2018).

A atual fase de acumulação flexível do capital é chamada de globalização neoliberal, com a mudança de paradigma para o modelo de produção toyotista e flexibilizando as relações de trabalho.

A produção em pequena e diversificada escala, restringindo o mercado consumidor, traz alterações profundas no campo social brasileiro, de acordo com o autor. Ocorre, então, a apartação social entre aqueles que conseguem se incluir no mercado de trabalho e consumo e aqueles que ficam de fora; a destruição do espaço público e sociedade civil; a ineficácia de políticas públicas hegemônicas que transformam direitos em privilégios; e o esvaziamento da ideia de democracia e justiça social.

Para Mills (2013), essa clivagem no mercado de trabalho é a expressão máxima da exclusão de negras e negros do contrato social. O filósofo jamaicano defende em sua análise epistemológica que o contrato social vai agir como um dispositivo de dominação, classificando-o como contrato racial. São raciais porque o arquétipo do cidadão constituído nesse processo de democracia liberal é o homem branco, então negros e mulheres são subcidadãos. Por isso quando Moura (2021) traz a percepção de mau cidadão, ele aponta que a esfera pública de cidadania não permite e interdita a participação de negras e negros. Eles só são tolerados sob o aspecto da racionalidade branca, por um regime de tutela, enquanto "bons escravos". Esse debate está presente inclusive no campo da esquerda, conforme afirma Oliveira (2021).

As transfigurações dos espaços de relações humanas são produto de uma nova concepção de ser humano com o rearranjo neoliberal, centrado em si mesmo, na perspectiva de uma mercadoria. Torna-se "vendedor de si mesmo" na prática de empreender para garantir seu papel de consumidor. "O isolamento da vida cotidiana e a transformação dos espaços privados da casa em lugar de trabalho" traz, segundo Oliveira (2018), esse ideário de novo estilo de vida. Isso porque, nesse momento de máxima concentração do capital, as fronteiras de expansão atingem os espaços urbanos e configuram locais dentro dos seus interesses; e os eventos culturais mobilizam valores simbólicos.

Além disso, a atual configuração do capitalismo, atrelada à singularidade da versão dependente no Brasil, desloca a luta contra o racismo para contra as classes dominantes, deixando de lado o fundamento sistêmico da dominação. Decorre disso a ilusão das possibilidades do seu enfrentamento pela participação de negras e negros nos aparatos públicos e privados voltados à manutenção da ordem capitalista. E, mesmo a ideia de viabilidade de inclusão social pelas políticas de ações afirmativas, bem como a eleição de forças progressistas, deslocou a busca pela equidade social para a disputa por espaços de poder, deixando de lado a luta pela apropriação dos meios de produção por parte dos oprimidos (OLIVEIRA, 2021, p. 182).

O autor reforça que segmentos como o sistema jurídico, educacional e administrativo são orientados por uma clivagem racial, não por conta de uma deformação de seus agentes, algo que apenas se dá pelo plano moral, mas por uma necessidade institucional para o bom funcionamento do capitalismo dependente. Hoje, isso também acontece no campo da esquerda, com a exclusão do negro do contrato social e da agenda antirracista na esfera pública, articulado ainda com a institucionalização de lideranças dos movimentos sociais que se aproximam das dinâmicas das burocracias institucionais. Almeida (2019) alerta que a

reivindicação de negras e negros nos espaços institucionais é uma bandeira importante, mas não é suficiente para enfrentar o racismo estrutural. Estar dentro de espaços da racionalidade, cujas regras operam a manutenção do sistema é, portanto, reproduzir os mecanismos do racismo estrutural, conscientemente ou não. No entanto, ambos os autores concordam que há uma necessidade de negras e negros na conquista dos espaços de poder, para tensionarem e reinventarem suas práticas.

Quilombagem na ação de coletivos periféricos

Tendo em vista que o sistema estrutural mantém a marginalização das populações negras por mecanismos de barragens diretas e indiretas, de acordo com Moura (2021), dentro de uma organização capitalista da sociedade competitiva, não se resolve o problema da desigualdade e das relações raciais pela integração do negro nos espaços de poder da sociedade de classes, pois não se trata apenas de dar condições melhores para negras e negros competirem. Para o autor, uma nova ordem social como solução depende de processos que requerem uma práxis negra a partir da radicalidade do Brasil negro e, por isso, a constituição de espaços públicos requer teoria e prática. Inseridos no fenômeno da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), grupos oprimidos, como os coletivos culturais das periferias de São Paulo, denunciam diversas formas de opressão e sua expressão máxima que é extermínio da juventude negra. Ao questionarem as versões instituídas por meio de ações político-culturais, a partir das experiências em seus próprios territórios, eles propõem mudanças nas estruturas sociais, se apropriando de seus mecanismos para então incidirem sobre tais.

Moura (1994) explica que as culturas africanas, durante a escravidão, e dos afro-brasileiros, depois, diante das manobras da classe senhorial e do aparelho ideológico dela, passaram a ser instrumento de autodefesa dos oprimidos socialmente, etnicamente e economicamente, transformando-se em anteparos de resistência social. O autor define como "quilombagem" a ação dos quilombos no ato de fuga dos escravizados no Brasil que, mesmo sem um projeto político, mas no plano da totalidade do processo histórico de sua existência, articulam como arma permanente a negação ao sistema, com eixo na relação de trabalho entre o senhor e o escravo. É no nível de produção que a quilombagem atinge o sistema escravista, desgastando-o, e onde a luta de classes é inaugurada por esses sujeitos históricos.

Como prática rebelde, o autor levanta as características principais dessa negação: a produção voltada para a própria população e não para o mercado mundial; o modo libertário; e as conexões com as tradições de matriz africana, como a recuperação da subjetividade e a propriedade comunitária da terra. Trata-se da recuperação da condição de humanidade negada pelo sistema escravista. Esse aspecto, segundo Oliveira (2021), demonstra as potencialidades políticas das manifestações culturais negras.

Moura (1994) fala da transição do escravismo para o capitalismo dependente,

período caracterizado por uma modernização sem mudança, pois as condições à reprodução do capital, como o racismo e o latifúndio, permanecem inerentes à nova sociedade, guardando íntimas ligações com a estrutura escravista. Isso é fundamental para entendermos ainda nos dias de hoje o sentido de enfrentamento do racismo estrutural, no que o movimento negro pronuncia como abolição inacabada. O "fim do escravismo" e a "instituição do trabalho livre" não afetou os interesses das oligarguias, principalmente pela manutenção da propriedade de terra e o incentivo a imigração, que interditavam o acesso de negras e negros à sociedade.

Para Gonzalez (1979), o Brasil se torna um modelo de "dependência econômica neocolonial" quando junta formas produtivas à formação de uma massa marginalizada. São questões relativas ao desemprego e subemprego que incidem justamente na força de trabalho pertencente à população negra brasileira. A situação do negro no mercado de trabalho se dá pela sistemática perseguição, opressão e violência policial, em termos dos mecanismos mais cruéis de exclusão. Ocorre que mais da metade da população brasileira é constituída por jovens, e na maior parte afro-brasileiros. Eles estão em situação de desvantagens em termos de habitação, saúde, educação, trabalho e lazer, e a negação por eles a essa realidade hostil é, primeiramente, uma questão de sobrevivência.

Coletivos culturais periféricos em tempos de pandemia

Ao levarmos em conta as demandas da luta antirracista do movimento negro na atualidade, dentro de sua diversidade de atuação, a renovação que se dá com a participação dos coletivos culturais das periferias de São Paulo possibilita observarmos a criação de novos suportes políticos, como a ocupação de espaços, manifestações artísticas culturais e atividades pedagógicas, que são utilizados para ressignificar territórios periféricos e se apropriar de debates sobre o uso de espaços e bens públicos na cidade de São Paulo, assegurando o bem-estar de seus habitantes.

São jovens que têm consciência de classe, de raça e de gênero, vêm de uma formação política que se dá principalmente com a experiência prática em seus territórios, e do acesso às políticas públicas sociais do governo Lula e Dilma. Da vivência no cotidiano de precariedades, como revelam as letras de rap dos Racionais MC's, e os ritmos das batidas dos tambores das celebrações negras, ao ressoarem revoltas, o Estado brasileiro é expresso como uma máquina de guerra permanente contra os pobres, os indígenas, os negros e os habitantes das periferias, e o genocídio é um projeto de país, com a morte andando à espreita. Faz parte da luta histórica do movimento negro a busca incessante por denúncias, que não acabou em mais de cinco séculos de Brasil. Falamos de uma luta política que envolve disputas de sentidos sobre aquilo que ocorreu no passado e ainda é reproduzido no presente. Além disso, a onda de autoritarismo, que se propaga no mundo pela manutenção do sistema, tem impulsionado diversos atos de protestos radicais que se reverberam pelo planeta, como foi o caso do assassinato de George Floyd[1] em Minneapolis, nos Estados

1 Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/06/george-floyd-sera-enterrado-nesta-terca-em-houston-ao-lado-de-sua-mae.shtml. Acesso em: 30 jul. 2021.

Unidos, e que também teve repercussão no Brasil, inclusive abrindo espaço para a imprensa hegemônica, que como nunca começa a pautar as lutas antirracistas.

Em um cenário de desmonte da sociedade trabalhadora, da má gestão da pandemia ao aumento do conservadorismo, convertido em violências sistêmicas, buscamos entender a complexidade que se inserem grupos de cultura periférica por meio de atividades de formação promovidas pelo Observatório de Coletivos Culturais das Periferias do Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC) da Escola de Comunicação e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP)[2], evidenciando as condições de vida, as estratégias de resistência e práxis políticas de seus principais agentes. A covid-19 escancarou as desigualdades sociais, no qual o grande responsável é o modelo neoliberal, a partir do processo histórico denominado colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) que, além de operar a serviço do capital numa lógica de desmonte das políticas sociais, pratica uma necropolítica (MBEMBE, 2016) em que corpos são matáveis em territórios periféricos e apartados em um verdadeiro estado de sítio.

A população periférica, composta majoritariamente por negros e pardos, é a mais acometida, pois precisa trabalhar e não pode fazer isolamento social. As políticas neoliberais ganham maior relevância quando um governo genocida e negacionista propaga campanhas de desinformação por meio de fake news e legislações arbitrárias, ajudando a construir a imagem de um mito como presidente[3]. A situação é dramática. No mesmo momento que enfrentamos a pandemia com mais de 560 mil mortes, temos 14 milhões de desempregados (CAMPOS, 2021) e batemos o recorde de extrema pobreza, com 40 milhões de famílias na linha da miséria (RECORDE..., 2021).

Não há uma ação estratégica territorializada por parte do poder público para conter a disseminação da doença, da falta de renda, da fome, onde os jovens negros periféricos são o principal alvo da truculência policial que aumentou sobre seus corpos nesse período (BORGES, 2021), enquanto ainda sofrem dificuldade de acesso à internet para obterem aulas remotas, para receberem auxílio emergencial por serem preteridos no mercado de trabalho e quiçá para concorrerem a editais culturais. Os mais vulneráveis são os mais afetados pelo alto desemprego e ofertas de má qualidade. As estratégias que surgem para conter a calamidade partem justamente dessa população. Representantes de movimentos sociais e comunitários se dedicam a criar amplas redes de apoio solidário, dos quais muitos são jovens de coletivos culturais. Inúmeras situações passam a ser gerenciadas por esses "sujeitos periféricos" (D'ANDREA, 2013) os quais, ao mesmo tempo que atuam na linha de frente em defesa da vida, são os mais sobrecarregados, tendo que trabalhar, estudar, fazer longos percursos nos transportes públicos lotados etc.

2 Disponível em: http://celacc.eca.usp.br/?q=pt-br/occp/1787; https://www.facebook.com/occpoficial. Acesso em: 30 jul. 2021.

3 Disponível em: https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-07/bolsonaro-e-mito-sim.html. Acesso em: 8 jul. 2021.

Mesmo com os restritos investimentos públicos e necessidade de apoio financeiro aos projetos culturais antes e durante a pandemia, os coletivos não param. E devido ao caráter emergencial dessa crise humanitária, eles tiveram que se reinventar e se organizar em diversas frentes. Referimo-nos a uma crise sobre outra crise que vinha se intensificando desde 2016, abarcando as inconsistências, cortes e descontinuidades das políticas culturais oficiais, a inexistência de sistemas adequados e abrangentes de fomento e financiamento às culturas periféricas, a informalidade no tratamento com os trabalhadores da cultura e, consequentemente, a precariedade como norma dentro dessa realidade.

Esse avanço do sistema capitalista, cuja doutrina liberal afasta "sujeitas e sujeitos periféricos" (D'ANDREA, 2013) da participação política de esfera pública, começando pelo âmbito do trabalho (QUIJANO, 2005), dá lugar à lógica do individualismo, competição e exclusão. Em contrapartida, é justamente com base nessa sociabilidade imposta pelo capital que reinventam formas alternativas de convívio social e protagonismo político dentro de práticas solidárias, se aproximando da proposta da "quilombagem" em termos de "propriedade comunitária da terra", como explica Moura (2001), ao compartilharem o mesmo espaço, como casas, praças, ruas, prédios, terrenos e galpões abandonados, com outros coletivos e gerenciarem projetos com a verba de editais públicos, quando são contemplados, de forma horizontal e inclusiva.

Pudemos observar grupos convidados pelo Observatório de Coletivos Culturais das Periferias durante a live "Da emergência à concorrência: a corrida pelas políticas culturais na pandemia"[4], em que se entrevistou representantes do Coletivo Floema e o Okupação Cultural Coragem, ambos da Cohab II, região de Itaquera, Zona Leste da cidade. Eles nascem da necessidade da juventude de se encontrar e fazer arte e política na quebrada, criando condições para a produção voltada para os próprios coletivos e seus territórios. Ações essas na contramão do sistema vigente, que remetem aos atos de fuga dos escravizados no período colonial. Os representantes desses coletivos não se contentam em só trabalhar e servir ao sistema, querem propor melhorias aos seus bairros, e entendem que isso também requer se apropriar dos mecanismos da esfera pública e lutar por eles, o que significa, por exemplo, disputar o orçamento público. No entanto, a existência dos coletivos está para além das políticas públicas, uma vez que eles surgem sem qualquer apoio oficial do Estado, indicando na situação de clandestinidade ou ilegalidade seu caráter libertário.

Por esse ponto de vista, notamos que as conquistas das políticas públicas culturais da periferia de São Paulo dos últimos 20 anos nascem dos conhecimentos obtidos na luta cotidiana e atuação em rede, criando condições para a estruturação de uma espécie de economia solidária como forma de sobrevivência e fortalecimento no confronto com o poder público para reivindicar o direito à cultura que se produz em seus territórios. Para seus

4 Live "Da emergência à concorrência: a corrida pelas políticas culturais na pandemia", realizada dia 20 de maio de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qjQ8HmUBDdE. Acesso em: 8 jul. 2021.

representantes, é importante reconhecer as conquistas como os editais do VAI e Fomento à Periferia, instituídos pela Prefeitura de São Paulo via Secretaria Municipal de Cultura, comparando quando não havia tais mecanismos. Ao mesmo tempo, admitem que produções culturas artísticas e políticas estiveram sempre presentes nas quebradas, independente dos investimentos públicos. Nessa perspectiva, as mobilizações culturais vão além das esferas de poder instituídos, pois procuram transgredir o sistema que os massacra.

Diante dos retrocessos nos últimos anos, fica evidente que a cultura periférica, com sua natureza de luta, tem ganhado contornos mais alargados em termos de cidadania, sinalizando seu caráter democrático mais radical. A disputa por espaços de poder, indo do orçamento público da cidade à participação política nas instituições públicas e até partidárias por meio de mandatos, são alguns efeitos desse tipo de experiência que se reinventa dentro das instituições, mas que se norteia, principalmente, para além das estruturas do Estado; quando estão articuladas com as demandas das bases, de seus territórios, do plano comunitário, e por assim dizer dentro de uma práxis política que chamamos de "quilombagem" (MOURA, 2001), com ares renovados.

Vale destacar que várias narrativas construídas por meio de suportes artísticos, revelando os cotidianos e as experiências vividas, expressam as diversas formas de violência do Estado, trazendo à tona um debate público que ajuda a tensionar órgãos oficiais por justiça e reparação. Apresentar contranarrativas é fundamental, uma vez que existe a naturalização da violência na periferia pela criminalização de seus moradores, reforçada e proferida por propagandas oficiais.

Nos discursos dos entrevistados também verificamos que existem propostas políticas construídas pelos coletivos culturais surgidos nos subterrâneos da história de lutas da população periférica, essas alicerçadas pelos desafios da vida cotidiana e no reconhecimento da cultura negra e indígena de seus antepassados como parte dessa trajetória. Sinalizam, desse modo, a fundamental importância dos espaços alternativos para o exercício da participação política. Do enorme esforço na obtenção de acesso a esses mecanismos de políticas públicas ao estabelecimento de espaços de diálogo e conscientização, o aprendizado tem sido recorrente na direção de se avaliar resultados ao longo dos anos, de olhar para o passado e até de pensar em novas formas de se fazer políticas, a partir de articulações coletivas e solidárias como condição fundamental nas transformações da sociedade na valorização da vida e recuperação da condição humana, a partir do sentido do que é ser periférico.

Considerações finais

A práxis política por parte dos coletivos periféricos está atrelada à ampliação do debate público no combate ao racismo na luta de classes quando sujeitos e sujeitas periféricos, historicamente silenciados, ganham voz ao protagonizarem ações que questionam as instituições do Estado, buscando romper com o caráter ideológico

e alienante oficial. Eles movimentam a constituição de uma esfera pública mais ampliada, apropriando-se dela para servir de veículo de suas principais denúncias e reivindicações partindo de uma prática democrática radical, a qual abordamos na perspectiva da quilombagem pela cultura negra. Durante o debate virtual com os convidados do Observatório dos Coletivos Culturais das Periferias, foi possível observar que algumas das demandas e desafios sociais desses grupos são evidenciados por novas formas de se pensar e fazer política, em termos de críticas à equidade assentada no contrato social. A construção de políticas populares se dá durante o processo de participação política coletiva e pressão social.

A forma que um crescente número de coletivos vem se organizando, sem se atrelar a nenhuma liderança populista ou instituição do Estado e muitas vezes sem nenhum recurso financeiro, criando redes de solidariedade, é uma amostra alarmante da distância entre as esferas políticas dirigentes e as ruas. Há uma transição de ação política dos espaços institucionais para os alternativos.

Nos discursos dos representantes dos coletivos, as repressões impostas pelo sistema os impedem de avançar e muitos vão ficando no caminho devido a inúmeras barreiras colocadas, como por questões de opressão de classe, raça e gênero, operada por uma violência sistêmica em que o jovem negro é o principal "inimigo do Estado". É um cenário de necropolítica nos territórios periféricos. A trajetória de gerações passadas que produziram conquistas, como no caso a luta antirracista que se inicia com as negras e negros escravizados, é fundamental para dar sentido às ações políticas do presente. Os processos de construção política por parte dos coletivos trazem à cena pública as tensões entre a História e as histórias dos indivíduos, o global e o local, o privado e o público, o Estado e os movimentos sociais.

Vivemos os efeitos do colonialismo marcado por uma escravização moderna sob o aparato das tecnologias de informação e comunicação, em que a existência dos sujeitos periféricos está atrelada à exploração laboral, dominação cultural, controle e subjugação de seus corpos no contexto neoliberal. A colonialidade do poder é a expressão do contrato racial na contemporaneidade.

Entre as questões a serem pensadas na construção de políticas por parte dos coletivos estão a necessidade de desmontar os mecanismos de institucionalização que normalizam o racismo estrutural da atualidade e se dão pela ação direta do capital, dentro dos arranjos institucionais da democracia liberal. Se o esquecimento e a morte são operados por meios das instituições do Estado dentro de um modelo que privatiza todas as esferas da vida, manipulando politicamente e ideologicamente os fatos, a práxis política dos coletivos direciona sua atuação com os saberes populares para além dessas estruturas. As políticas forjadas ao longo de séculos que são evidenciadas e levadas à esfera pública por esses grupos provocam o dissenso, rompendo com as formas consensuais que naturalizam a violência.

A garantia da chegada da democracia nas periferias não depende apenas da implementação de um projeto político de governo, é necessário levar em

consideração as políticas que estão sendo construídas de maneira subterrânea pelas periferias, nos espaços alternativos que vão se criando como lugares de outras sociabilidades. Além disso, a militarização da segurança pública justificada pela chamada "guerra às drogas" precisa ser revista junto a representações desses grupos.

Isso significa enfatizar outras maneiras de contar a história, outras formas de organização da vida e dos saberes, bem como a produção de novas subjetividades que não carreguem a herança dos padrões coloniais de poder vigentes na sociedade. São questões que emergem do dilema e significações entre autoritarismo e democracia, e que podem suscitar, do ponto de vista das epistemologias decoloniais e afrodiaspóricas, contribuições na superação do racismo e conquista por equidade para a transformação radical da sociedade brasileira. ■

[TÂMARA PACHECO]
Doutoranda desde 2021 e mestre em Ciências Sociais aplicadas pelo Programa de Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH), da Universidade de São Paulo (USP) (2017); especialista – lato sensu – na área de ciências sociais em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos pelo Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC) da Escola de Comunicação e Arte (ECA) na USP, em 2008, e graduada em Comunicação Social (Publicidade e Propaganda) pela Universidade Metodista de São Paulo em 2001.
E-mail: tamarapacheco@usp.br

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

BORGES, Tiago. Mesmo com pandemia, assassinatos voltam a crescer no Brasil. **Periferia em Movimento**, 26 jul. 2021. Disponível em: http://periferiaemmovimento.com.br/genocidiobrasil/. Acesso em: 30 jul. 2021.

CAMPOS, Ana Cristina. IBGE estima que desempregados no Brasil sejam 14,4 milhões. **Agência Brasil**, 30 abr. 2021. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2021-04/ibge-estima-que-desempregados-no-brasil-sao-144-milhoes. Acesso em: 21 jul 2021.

D'ANDREA, Tiaraju Pablo. **A formação dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo**. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://acesse.dev/wTcuz. Acesso em: 21 jul. 2021.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018. 144 p.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. **Culturas transnacionales y culturas populares**. Lima: IPAL, 1988.

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. In: **Annual Meeting of the African Heritage Studies Association**. Pittsburgh, 26-29 abr. 1979. Mimeografado.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: L&PM, 2011.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MOURA, Clóvis. **A quilombagem como expressão de protesto radical**. 2001 Disponível em: https://l1nq.com/tHA4G. Acesso em: 11 de jul 2021.

MOURA, Clóvis. **O Negro**: de bom escravo a mau cidadão. 2 ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, dezembro, 2016. Disponível em: https://encr.pw/CIL3d. Acesso em: 21 jul. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MILLS, Charles W. O contrato de dominação. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 15-70, 2013. Disponível em: https://l1nq.com/WasMP. Acesso em: 30 jul. 2021.

OLIVEIRA, Dennis. Racismo estrutural: Apontamentos para uma discussão conceitual. **Minga Informativa**, [*S. l.*], 2001. Disponível em: https://acesse.dev/HrLIC. Acesso em: 31 jul. 2021.

OLIVEIRA, Dennis. Ação direta do capital: o poder do capitalismo contemporâneo. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 15, n. 33, 2015. Disponível em: https://acesse.dev/az7GB. Acesso em 22 jul. 2021.

OLIVEIRA, Dennis. **Movimentos sociais, cultura, comunicação e território na América Latina**: estudos de experiências de São Paulo, Bogotá e Buenos Aires. 2016. Relatório final (FAPESP) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, **São Paulo,** 2018.

OLIVEIRA, Dennis. **Racismo estrutural**. Uma perspectiva histórico-crítica. 1 ed. São Paulo: Dandara, 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RECORDE: 14,5 milhões de famílias brasileiras vivem na extrema pobreza. **Portal IG**, 23 maio 2021. Disponível em: https://economia.ig.com.br/2021-05-23/recorde-extrema-pobreza-14-5-milhoes-familias-miseria-brasil.html. Acesso em: 21 jul. 2021.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

EDUCOMUNICAÇÃO POPULAR E PERIFÉRICA E O RECONHECIMENTO DAS PERIFERIAS

[ARTIGO]

Juliana Salles de Souza
Universidade de São Paulo
Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Em ambientes de educação não-formal nas periferias urbanas latino-americanas, iniciativas de educomunicação têm sido realizadas por coletivos de comunicação, em especial a partir da década de 2010. Nesse contexto, emerge a questão: como esse tipo de educomunicação contribui para o reconhecimento dos territórios periféricos? Desse modo, o objetivo geral deste trabalho é analisar ações de coletivos de comunicação que visam ao reconhecimento institucional, social, político e cultural de tais territórios. A investigação foi desenvolvida por meio de um estudo de caso comparativo entre processos educacionais em coletivos de comunicação nas cidades de São Paulo (Brasil) e Medellín (Colômbia).

Palavras-chave: Comunicação. Educação popular. Educomunicação. Periferia. Território.

In spaces of non-formal education in the Latin American urban peripheries, educommunication initiatives have been carried out by communication collectives, specially from the 2010s. This context gives rise to the question: how does this type of educommunication contributes to recognizing peripheral territories? Thus, the general aim of this work is to analyze actions of communication collectives that aim to at the institutional, social, political, and cultural recognition of such territories. The investigation was carried out with a comparative case study between educational processes in communication collectives in the municipalities of São Paulo (Brazil) and Medellín (Colombia).

Keywords: Communication. Popular education. Educommunication. Periphery. Territory.

En entornos de educación no formal en las periferias urbanas latinoamericanas se han llevado a cabo iniciativas de educomunicación por parte de colectivos de comunicación, especialmente desde la década de 2010. En este contexto, se plantea el siguiente interrogante: ¿de qué manera contribuye este tipo de educomunicación al reconocimiento de los territorios periféricos? Así, el objetivo general de este trabajo es analizar acciones de los colectivos de comunicación con vistas al reconocimiento institucional, social, político y cultural de dichos territorios. Esta investigación realizó un estudio de caso comparativo entre procesos educativos en colectivos de comunicación de las ciudades de São Paulo (Brasil) y Medellín (Colombia).

Palabras clave: Comunicación. Educación popular. Educomunicación. Periferia. Territorio.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220378

(Edu)comunicar nas periferias urbanas

Nas periferias urbanas de diversos países da América Latina, com destaque nas duas primeiras décadas do século XXI, grupos compostos por jovens – com passagem ou não pelos bancos universitários – começaram a contar fatos de seu cotidiano por meio de palavras, fotografias, vídeos, áudios, memes e outras linguagens. Entre os assuntos abordados, observa-se um denominador comum, a luta pela garantia de direitos humanos: direito à saúde, à educação, à cidade, à moradia, à renda, à vida digna, à comunicação e à vida. Como bandeira, os discursos desses jovens trazem à tona a necessidade da democratização da comunicação, em especial em países nos quais a concentração da propriedade da mídia é muito alta, como Argentina, Brasil, Colômbia, México e Peru (MOM-RSF, 2019). Inspirados pelas experiências de rádios comunitárias e responsáveis por utilizar redes sociais digitais para divulgar discursos ligados às territorialidades, esses grupos são conhecidos como coletivos de comunicação:

> Em meio às contradições de uma civilização engendrada pela ação direta do capital, as novas tecnologias da informação e da comunicação (NTICs) passam por um processo de ressignificação: a intencionalidade do processo tecnológico nesse âmbito era tornar-se um mecanismo de comunicação alternativa aos meios tradicionais no contexto da Guerra Fria. Após o fim da bipolarização mundial, as NTICs foram incorporadas ao *modus operandi* da globalização do capital. A apropriação das NTICs por coletivos de comunicação é um exemplo de ressignificação e de contradição desse processo. A concretização da globalização como possibilidade decorre da insatisfação de sujeitos com a desumanização do ser humano no contexto da ação direta do capital. A partir de tal princípio impulsionador, Oliveira identifica três características dos novos protagonismos midiático-jornalístico-culturais: elementos da tradição, formas próprias de organização e compartilhamento de saberes (SOUZA, 2019, p. 115-116).

Caracterizados pela organização e trabalho com tendência à horizontalidade, os coletivos comunicacionais periféricos são classificados teoricamente como novos protagonismos midiático-jornalístico-culturais, marcados também pela produção sobre, para e a partir das periferias, pelo estabelecimento de narrativas a partir delas e pelo compartilhamento de vivências associado a descobertas dentro dos próprios territórios. Ademais, ocorre a ressignificação territorial a fim de mostrar que, pela presença de articulações com outros atores sociais no âmbito das glocalidades[1], é possível evidenciar as potências periféricas, por vezes invisibilizadas no discurso midiático hegemônico, além da busca pela cidadania comunicativa (Ibidem, p. 118). De acordo com Gladys Acosta Valencia (2016, p. 110, tradução nossa):

> Os coletivos de comunicação operam como sujeito coletivo que, por um lado,

1 O neologismo "glocalidade" será utilizado neste artigo para representar a união entre os termos global e local. O acréscimo do sufixo "-dade" designa "estado de". Desse modo, "glocalidade" é uma expressão que pode ser entendida como estado de união entre local e global.

> atualiza práticas, fundamentadas na apropriação e na gestão de meios alternativos, cidadãos ou comunitários; por outro lado, é um sujeito – projeto que potencializa (a partir de processos de formação e da promoção de modos de relacionamento) a constituição de subjetividades individuais.

Enquanto **sujeitas e sujeitos periféricos** (D'ANDREA, 2020), integrantes de coletivos de comunicação são pessoas que reconhecem o assujeitamento das opressões sistêmicas mas têm orgulho de pertencer e habitar as periferias, por reconhecerem as potências presentes nelas. Por conseguinte, sujeitas e sujeitos periféricos buscam agir politicamente nos territórios que ocupam e, nesse contexto, uma de suas estratégias é a atuação comunicacional, que trata-se de praticar ações a partir do conhecimento que se detém (D'ANDREA, 2013). Aliás, a organização em coletivos é uma das várias características identificadas nesses indivíduos, que também buscam sistematizar a própria história ao deixar a posição de objeto de estudo para a de sujeito de conhecimento, sair da situação de estigma para o orgulho, debater e agir a respeito das opressões raciais e de gênero, defender o direito à diferença, abordar a consciência ecológica e os direitos LGBTQIA+, além de trazer conceitos como periferia, periférica, periférico e favela como posicionamento político-territorial (D'ANDREA, 2020).

Para concretizar o agir político nas periferias, uma das estratégias utilizadas por sujeitas e sujeitos periféricos é o direcionamento para a informação e formação de pessoas que habitam esses territórios. No âmbito da comunicação, essa preocupação também se faz presente entre os coletivos, e é por isso que surgem os processos educomunicativos realizados pelos grupos de jovens focados em conhecer e comunicar direitos humanos, bem como apresentar aos educandos os territórios periféricos e suas potencialidades. A educomunicação – palavra que começou a ser usada pela UNESCO na década de 1980 – trata-se de iniciativas multimetodológicas, que percorrem os territórios, ocupam espaços públicos, promovem debates, realizam investigações participativas focadas nas periferias, bem como organizam oficinas de escrita de texto, produção audiovisual, entre outras expressões.

Pode-se considerar também que esses processos educomunicativos concretizam a perspectiva de denúncia (de violações de direitos, nesse contexto) e anúncio (das potencialidades dos territórios periféricos) explanadas por Paulo Freire (2000). Ao abordar esses temas, busca-se, em última instância, a formação de novas(os) sujeitas e sujeitos periféricos. Esse fenômeno foi descrito de forma detalhada na dissertação *Entre quebradas e comunas: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín* (SOUZA, 2019), da autora deste artigo. As análises apresentadas nesse texto fazem parte da pesquisa realizada durante seu mestrado, sistematizadas de forma completa.

Neste trabalho, a educomunicação é abordada a partir de uma perspectiva ressemantizada em território latino-americano, em especial pelo Núcleo de Comunicação e Educação da Universidade de São Paulo (NCE-USP). Tal ressignificação corresponde a uma visão da comunicação como direito universal baseada na educação popular freireana, além das práticas e escritos de

Mário Kaplún. São princípios educomunicativos a serem destacados nesse âmbito o diálogo permanente e continuado, a interatividade, a produção participativa de conteúdos, a transversalidade, o compromisso com a proteção e valorização do conhecimento tradicional e popular, da democratização e do direito à comunicação, além do compromisso com a não-discriminação e o respeito à individualidade e diversidade humana (SOARES, 2011). Ao se adicionar o nome "popular"[2], busca-se reafirmar a interligação entre essa reinvenção freireana e a educação popular precursionada pelo autor. Inclusive, pode-se considerar a expressão "educação popular em comunicação" como um conceito muito próximo da educomunicação popular. Entretanto, segundo Oscar Jara Holliday (2018; 2020), a educação popular não é homogênea, tampouco uniforme. Desse modo, incluiu-se o adjetivo "periférico" para demonstrar a interligação desses processos educacionais com os territórios abordados.

2 A utilização de mais um adjetivo ao lado do conceito de "popular" tem fundamentação nos Estudos Culturais Latino-americanos, com a localização das discussões teóricas sobre a reconfiguração do popular no âmbito da globalização trazidas por Nestor García-Canclini (1988). Nesse contexto, o autor defende que o popular pode ser subalterno ou alternativo como modelo o qual é caracterizado por práticas adaptativas aos contextos vivenciados e pela construção de resistências. Ainda nesse âmbito, Peruzzo (1998) destacou três correntes ligadas ao popular: o popular-alternativo (popular ligado à reprodução social, às práticas adaptativas e à possibilidade de construção de resistências), o popular-folclórico (mais vinculado a manifestações culturais tradicionais dos povos) e o popular-massivo (que pode, inclusive, ser vinculado a um caráter popularesco e sensacionalista quando se analisa a comunicação). Pode-se verificar que os coletivos de comunicação nas periferias e seus respectivos processos educomunicativos estão localizados em uma perspectiva do popular-alternativo.

De forma sintetizada, a educomunicação popular e periférica pode ser descrita como um processo ocorrido no âmbito de coletivos de comunicação que envolve sujeitos mediatizados por cotidianidades periféricas, em atividades de reflexão crítica que problematizam vivências, observações e investigações em tais espaços. Expressa por meio de textos, fotos, vídeos, memes e outros veículos, a educomunicação popular e periférica privilegia processos em comparação com os produtos e rejeita visões adultocêntricas ao entender, de forma prática, a inconclusão ontológica do ser humano, estabelecendo diálogos de saberes com diferentes atores sociais (SOUZA, 2019).

De que maneiras, então, a educomunicação popular e periférica contribui para o reconhecimento dos territórios periféricos? Nesse contexto, o objetivo geral deste artigo é verificar as ações de coletivos de comunicação que visam ao reconhecimento institucional, social, político e cultural dos territórios periféricos. São objetivos específicos caracterizar a educomunicação popular e periférica e descrever as metodologias que contribuem para as diferentes formas de reconhecimento e ressignificação das periferias. A pesquisa foi exploratória, com procedimento de investigação com fontes de natureza bibliográfica, documental e de campo. O corpus de pesquisa foi composto pelos processos "Repórter da Quebrada" e "Você, Repórter da Periferia" (São Paulo) e "Escuela de Comunicación Comunitaria" e "Revelando Barrios" (Medellín).

Para abordar como os processos de educomunicação popular e periférica contribuem para o reconhecimento institucional, político, social e cultural dos territórios, este artigo apresentará as características

da educomunicação popular e periférica, as inter-relações que o conceito possui com perspectivas da educação popular e da decolonialidade e as metodologias de reconhecimento das periferias nos aspectos institucionais, políticos, sociais e culturais por meio dos exemplos dos estudos de caso.

Trajetos educomunicativos nas periferias: reinvenções de Paulo Freire

Observar, narrar e agir politicamente sobre as cotidianidades periféricas implica reconhecer e transformar os territórios em salas de aula. No contexto da educomunicação popular e periférica, educadores-educandos buscam formar **multiplicadores críticos**, definidos como educandos-educadores que participam de produções partilhadas de saberes, marcadas por debates e reflexões sobre temas voltados à emancipação e ao enfrentamento de opressões. Em geral, esses diálogos ocorrem por meio de encontros entre educadores e educandos, mas também podem acontecer em coberturas jornalísticas de eventos e coletivas de imprensa com sujeitas e sujeitos periféricos que compartilham vivências de luta pela garantia de direitos humanos. Durante ou após essas conversações, por vezes, os educandos-educadores multiplicam esses debates, mas sem uma mera reprodução dos discursos com os quais tiveram contato: nessas situações, inclui-se, a cada multiplicação, visões críticas sobre o assunto abordado. Da mesma maneira, a partir da inconclusão ontológica do ser humano (FREIRE, 2019) – um permanente processo de incompletude no tocante aos saberes e conhecimentos que impulsiona a busca permanente de ser mais, de se humanizar – os educadores-educandos também ampliam horizontes de saberes sobre os territórios nos quais habitam.

A formação de sujeitas e sujeitos periféricos por meio da educomunicação popular e periférica geralmente tem início no uso da palavra como práxis, ou seja, pronúncia do mundo a fim de modificá-lo (Ibidem). Presente nos debates e nos discursos comunicacionais formatados em linguagens diversas, o exercício da palavra-práxis também envolve outro neologismo verbal: sentipensar as periferias para, assim, narrá-la. A expressão "sentipensar", que nas chaves freireanas implica um exercício de reflexão e observação crítica do cotidiano, tem origem na Colômbia, com os camponeses momposinos da Costa Atlântica do país, e foi popularizada por Orlando Fals Borda, que sistematizou a metodologia da investigação ação-participativa (IAP), segundo Jefferson Jaramillo Marín (2012). Em linhas gerais, sentipensar significa combinar razão e emoção, corpo e coração em todas as ações do sujeito (JAMARILLO MARÍN, 2012). Dentro da educomunicação popular e periférica, essa ação envolve percorrer diferentes pontos dos territórios, desvelar histórias, silenciamentos e formas de resistências. Sentipensar implica igualmente ouvir, perceber os movimentos e expressões dos(as) entrevistados(as), comparar documentos que englobam direitos variados e realidades que demonstram a não-garantia dessas práticas. Trata-se de uma atividade que ajuda a romper com estigmatizações: ao se conhecer diferentes faces de uma periferia, é possível mudar a visão que se tinha sobre aquele território. Entre os(as)

entrevistados(as) no processo de pesquisa da dissertação *Entre quebrada e comunas: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín*, houve diversos relatos sobre o tema, entre eles:

> [...] uma das coisas que o *Periferia em Movimento* fez muito foi mostrar lugares. Conhecer o Cedeca foi muito importante na minha trajetória porque nunca pensei que existisse um espaço que acolhesse as pessoas, principalmente adolescente, que está passando pela aquela fase de transição que é turbulenta, cheia de conflito [...] Acho que o mais marcante foi a entrevista Maria Vilani no Cedeca, foi um momento marcante, teve Maria Vilani, Bruno Cesar, Tati, muito marcante que eu ouvi coisas que eu nunca tinha ouvido antes. Eu acho que os momentos mais marcantes do *Periferia em Movimento* para mim era quando se falava do bairro porque eu tinha um contato com o bairro de forma muito negativa o Grajaú é uma periferia horrível, aqui é violento e quando eles falam que não aqui tem arte, aqui tem cultura, aqui é legal, vamos ficar aqui na praça, vamos para o centro cultural, vamos atravessar a balsa. Então todas as vezes que a gente falava da periferia da minha quebrada, eu me sentia feliz. Já não era mais a minha quebrada que eu escondia dos meus amigos que não eram da quebrada, era a quebrada que eu chego na roda de amigos e falo eu moro no Grajaú, esse bairro aqui é f.., é meu bairro (V., 2018 apud SOUZA, 2019, p. 376).

Ao sentipensar as periferias, inicia-se ou fortalece-se um processo de pertencimento aos territórios, que está presente também na linguagem, a exemplo do protagonismo do pronome pessoal do caso reto "nós". Para fomentar essas características, dentro de uma perspectiva freireana, os processos de sentipensar são privilegiados em comparação com os produtos comunicacionais (documentários, reportagens, fotografias, entre outros registros). Trata-se também de uma construção constante das cotidianidades, que envolve uma pedagogia crítica e decolonial[3], com o protagonismo a partir das periferias, articulações e diálogo de saberes com atores sociais para potencializar processos de educomunicação popular e periférica (a exemplo de escolas), incentivo à participação por meio de metodologias que potencializam a contribuição dos envolvidos, bem como o incentivo à curiosidade epistemológica[4] de educadores e educandos e a rejeição às posturas adultocêntricas[5]

3 Em linhas gerais, uma pedagogia crítica e decolonial pode ser definida como "processo e prática sociopolítico produtivo e transformativo assentado nas realidades, subjetividades, histórias e lutas do povo, vividas em um mundo regido pela estruturação colonial" (WALSH, 2010, p. 13-14, tradução nossa). Nesse contexto, essas pedagogias levam em consideração as resistências ao eurocentrismo, à geopolítica do conhecimento, bem como analisam histórias de povos oprimidos e fortalecem memórias e narrativas sob a perspectiva da América Latina.

4 A curiosidade epistemológica é uma categoria trabalhada por Paulo Freire em *A pedagogia da autonomia* (1996) e consiste em uma diferenciação da curiosidade ingênua ao propor um distanciamento com relação ao senso comum e a consequente transformação da reflexão crítica sobre as cotidianidades em uma ação cada vez mais rigorosa sobre o ponto de vista metódico.

5 "No âmbito da educomunicação, pode-se considerar o adultocentrismo como a análise de fenômenos partir de olhares que assujeitam, em diferentes níveis, as opiniões e criações de crianças e adolescentes. Desse modo, a análise do adulto torna-se hierarquicamente superior às palavras de seres dessas faixas etárias. Nesse raciocínio, costuma-se afirmar que o jovem "ainda vai ser". Ao se recusar o adultocentrismo, considera-se a criança e o adolescente como sujeitos

quando as iniciativas envolvem crianças e adolescentes como educandos. Além disso, os processos envolvem redes formadas por coletivos que buscam potencializar a formação de sujeitas e sujeitos periféricos.

Sentipensar, reconhecer, ressignificar

Em meio às metodologias sentipensantes da educomunicação popular e periférica, torna-se possível para educadores e educandos reconhecer as periferias como territórios de saberes. Nesse contexto, ocorrem diferentes mobilizações para romper com as estigmatizações desses territórios. Um dos exemplos dessas mobilizações vem da Agência Mural de Jornalismo das Periferias, integrante da Rede Jornalistas das Periferias, que reúne coletivos e grupos de São Paulo. Organizadores da iniciativa educomunicativa "Mural nas Escolas", a equipe também é bastante focada na produção de conteúdos. Em um texto que trata sobre os dez princípios da cobertura jornalística das periferias, o grupo chama a atenção para o fato de que, por vezes, as mídias hegemônicas retratam os territórios periféricos como lugares de carência e ausência, sem olhar para as potências desses espaços:

> em muitos veículos de comunicação, onde periferia surge apenas como um lugar de exclusão, violência e vitimização. No lugar de discursos engessados e carregados de preconceitos, este guia propõe dialogar com os múltiplos sentidos das periferias, trazendo para a cobertura vozes que são pouco ouvidas na imprensa, ou seja, na arena pública de debates das grandes cidades. A proposta é conferir um novo olhar para a pauta, que considera as periferias dentro de suas diversidades. Ao mesmo tempo em que deve ser apontada a falta de infraestrutura e serviços públicos, também é preciso dar destaque para movimentos culturais e outras iniciativas culturais, sociais, políticas e econômicas próprias que surgem das bordas da cidade[6].

Se as mídias hegemônicas optam, por vezes, por trajetos de subestimação e estigmatização, entre os coletivos, por conta do desejo de compartilhar vivências e de um diagnóstico de concentração de recursos técnicos e informacionais nos centros de comunicação, há a perspectiva de se visibilizar as lutas, expressões culturais e políticas periféricas. Nesse contexto, a educomunicação popular e periférica representa uma forma de concretizar uma globalização como possibilidade de lutar pela garantia de direitos humanos.

Nos casos estudados no corpus deste artigo, foi possível categorizar quatro formas de reconhecimento: institucional, político, cultural e social. Nesse contexto, a compreensão dos mecanismos de reconhecimento, representação e ressignificação das periferias perpassa as mediações sociocomunicativas da

histórico-sócio-culturais que "já são", ou seja, elaboram reflexões e ações com base em suas vivências e conhecimentos" (SOUZA, 2019, p. 298).

6 Disponível em: https://bit.ly/3NLTOu9. Acesso em: 25 ago. 2021.

cultura (MARTÍN-BARBERO, 2004), conceito integrante dos Estudos Culturais Latino-Americanos: "o conjunto composto por processos culturais, sociais e econômicos que atribuem sentidos às mensagens e podem conduzir a reapropriações e reconstruções por parte do receptor" (SOUZA, 2019, p. 198-199).

Ao longo de sua trajetória acadêmica e intelectual, Jesús Martín-Barbero identificou maneiras pelas quais as relações entre matrizes culturais, lógicas de produção, competências de recepção ou consumo e formatos industriais impactam as significações que os indivíduos constroem, resultando em institucionalidades[7], socialidades[8], tecnicidades[9] e ritualidades[10]. Com o tempo, Martín-Barbero também trouxe à tona mais detalhes sobre as mudanças tecnológicas na sociedade, a exemplo da atenção para a fragmentação do tempo, a espacialidade e a influência nos modos de apropriação dos espaços urbanos, a mobilidade e o surgimento de novas sensibilidades a partir das experiências, o descentramento de saberes e o foco na formação das identidades.

A partir de vivências mediadas por socialidades, ritualidades, tecnicidades, cognitividades, institucionalidades e identidades, é possível construir diferentes representações sobre as periferias, conceito que envolve as noções de significação e ideologia. Na visão de Stuart Hall (2013), não existem práticas sociais além do discurso, pois elas necessitam da interação entre significado e representação[11]. Desse modo, os discursos, além de representar as periferias, podem contribuir para um reconhecimento de questões invisibilizadas por mídias hegemônicas, assim como extrapolar essas fronteiras e trazer novos significados. Por exemplo, quando um coletivo de comunicação privilegia a cobertura de uma feira de literatura periférica ao invés de apenas visibilizar aquele território quando ocorre um crime nele, o grupo constrói a representação de uma cultura periférica, contribui para que se reconheça

7 Resultado das relações entre matrizes culturais e lógicas de produção, as institucionalidades consistem na "configuração dos meios de comunicação como serviço público (a partir do Estado) ou livre comércio (a partir do mercado); mediação de interesses e poderes contrapostos que afeta a regulação dos discursos de maiorias e minoria; análise da comunicação a partir dos meios" (SOUZA, 2019, p. 202).

8 Resultado das relações entre matrizes culturais e competências de recepção ou consumo, as socialidades consistem em "relações cotidianas ocorridas a partir da reunião de seres humanos; espaços nos quais acontecem os processos primários de constituição de sujeitos e identidades, dando à comunicação o sentido de **finalidade**; polissemia da interação social" (Ibidem, p. 202, grifo próprio).

9 Resultado das relações entre lógicas de produção e formatos industriais, as tecnicidades consistem em "inovação técnica de formatos associada à competitividade técnica e industrial; sedimentação de saberes e constituição das práticas; organizador perceptivo em meio ao movimento de intertextualidades e intermedialidades" (Ibidem, p. 203).

10 Resultado das relações entre formatos industriais e competências de recepção ou consumo, as ritualidades consistem em "diferentes usos das mídias associados múltiplos trajetos de leitura que se diferenciam conforme as peculiaridades do público" (Ibidem, p. 203).

11 "Os sistemas de representação são os sistemas de significado pelos quais nós representamos o mundo para nós mesmos e os outros. Reconhece que o conhecimento ideológico resulta de práticas específicas – as práticas envolvidas na produção do significado" (HALL, 2013, p. 206).

uma produção literária que ainda sofre com marginalizações na cobertura midiática e no conhecimento de indivíduos de diferentes regiões de uma cidade, bem como ressignifica as visões sobre as periferias, de modo a diminuir estigmatizações.

Bairros invisíveis: reconhecimento institucional, social e político das periferias

Na América Latina, existem cidades que ainda não reconhecem oficialmente bairros formados recentemente e, por conta disso, negam aos moradores direitos como acesso à educação, à saúde, ao transporte público e à cidade como um todo. Em outras palavras, essas localidades não têm escolas, unidades públicas de saúde, transporte público legalizado, tampouco logradouros oficiais. Trata-se de uma forma de violência institucional que, neste estudo, foi vista em Medellín, cidade que conta com bairros não reconhecidos oficialmente pelo poder público. Por vezes, esses espaços foram formados a partir da imigração e do deslocamento forçado em território colombiano, por conta do conflito armado e do paramilitarismo. Foi nesse contexto, inclusive, que Medellín tornou-se a capital de departamento da Colômbia que recebeu o segundo maior número de deslocados internos no país: 4,6% dos *desplazados* buscaram abrigo na cidade da eterna primavera (CNMH, 2015). De um modo geral, os bairros mais periféricos da capital da Antioquia foram formados com contingentes populacionais com essa origem e, em muitas ocasiões, demoraram a obter reconhecimento em âmbito municipal.

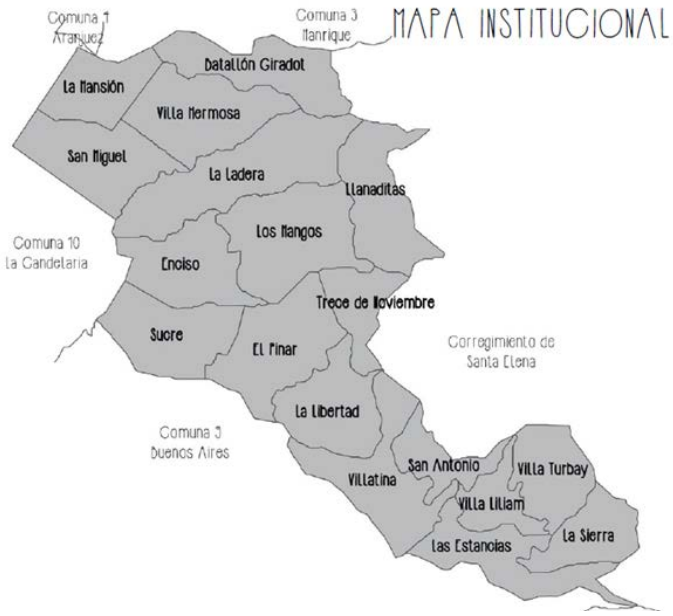
Nesse contexto, em Medellín, foi possível observar mobilizações pelo reconhecimento institucional de bairros periféricos por meio de estratégias diversificadas de coletivos de comunicação, com destaque para a cartografia social, um dos trajetos percorridos pela educomunicação popular e periférica. Nessa metodologia, é comum a realização prévia de debates sobre a ocupação territorial da região, com momentos para o compartilhamento das memórias afetivas quanto ao território e para denúncias sociais (Figura 1) sobre temas como acesso à água, ausência de escolas, bem como demarcação de locais importantes para a mobilização barrial, a exemplo de sedes de organizações sociais. Em uma comparação entre o mapa institucional (Figura 2) e comunitário (Figura 3) da Comuna 8, na qual atua o coletivo Ciudad Comuna, um dos responsáveis pela Escola de Comunicação Comunitária, é possível perceber que há dezenas de bairros invisíveis aos olhos da prefeitura de Medellín na localidade.

No caso brasileiro, o recurso de percorrer os territórios contribui para o reconhecimento de demandas ligadas à moradia. No contexto do projeto "Repórter da Quebrada", por exemplo, o coletivo Periferia em Movimento, responsável pela organização do processo educomunicativo, realizou uma oficina sobre jornalismo e direitos humanos direcionada para crianças e adolescentes em uma ocupação de moradia. Em outros momentos, os educandos foram convidados a entrevistar pessoas que militam pelo direito à moradia ou a visitar ocupações.

[Figura 1]
Denúncias feitas sobre falta de garantia de direitos por meio de cartografia social

Fonte: Malcangi (2018, p. 26).

[Figura 2]
Mapa institucional da Comuna 8 de Medellín[12]



Fonte: Malcangi (2018, p. 25).

[Figura 3]
Mapa comunitário da Comuna 8 de Medellín[13]

Fonte: Malcangi (2018, p. 25).

12 Mapa elaborado com base na lista de bairros disponibilizada no documento *Comuna 8 – Villa Hermosa*, elaborado pela Prefeitura de Medellín em 2017. Disponível em: https://bit.ly/3S0kWYM. Acesso em: 10 jan. 2019.

13 Mapa elaborado por moradores da Comuna 8 em atividades relacionadas à memória, comunicação e educomunicação entre os anos de 2015 e 2016.

Sentipensar territórios, fotografar e/ou filmar pessoas e mobilizações, entrevistar (de forma individual ou com vários entrevistadores, de maneira coletiva) e narrar são estratégias metodológicas da educomunicação popular e periférica que contribuem diretamente para o reconhecimento social e político das periferias. Como maneira de denunciar a ocupação territorial a partir do capital, concretizada por meio de megaprojetos arquitetônicos[14], a consequente gentrificação e outras violações de direitos humanos, coletivos de comunicação em São Paulo e Medellín criam documentários, reportagens multimídia, meme-reportagens[15], entre outras estratégias, com o intuito de promover um reconhecimento político e social dos territórios. Trata-se de representações que trabalham com institucionalidades, identidades, socialidades e ritualidades, contribuindo para ressignificar as lutas por direitos humanos nessas localidades.

Periferias como territórios de saberes e conhecimentos

No contexto do processo educomunicativo "Você, Repórter da Periferia", organizado pelo coletivo de comunicação Desenrola e Não Me Enrola e realizado com adolescentes e jovens moradores de bairros periféricos da cidade de São Paulo e municípios da Região Metropolitana, aborda-se o jornalismo cultural periférico. Nessa perspectiva, busca-se reconhecer esses territórios como detentores de saberes e conhecimentos que, em sua pluralidade, merecem ser valorizados e divulgados, em um trabalho que aborda as socialidades e ritualidades de educandos, educadores e do público não envolvido com a produção de conteúdo:

> Ao chegar à livraria e biblioteca FiloCzar, no Capão Redondo, Júlia Cruz, nascida no Jardim Ângela, lançou um olhar de estranhamento para aquele espaço cultural na Zona Sul: "Na periferia, eu nunca tinha visto tantos livros" (CRUZ et al., 2018, p. 72).

> Mesmo possuindo noção de toda narrativa estereotipada criada sobre as periferias pela grande mídia, ainda assim não enxergava meu próprio território como espaço de produção de conhecimento, potencial cultural e artístico, além da possibilidade de lazer que ele oferece. Enxerguei isso primeiro em outros territórios, e só algum tempo depois passei a enxergar meu próprio território como potencialidade (VILHENA, 2018, p. 85).

A observação de Júlia Cruz, que foi educanda e hoje é educadora do processo "Você, Repórter da Periferia", revela que, por vezes, sujeitas e sujeitos periféricos em formação não conhecem os territórios que habitam de forma mais ampla e, inclusive, podem ter mais contato com visões estigmatizadas sobre as periferias do que com as potências desses espaços. Nesse sentido,

14 Ver mais em *Entre quebradas e comunas: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín* (SOUZA, 2019, p. 182-183).

15 Uso da linguagem virtual caracterizada pelo uso de imagens, frases curtas, geralmente com o uso de humor, para construir narrativas jornalísticas que atendem à profundidade de informações exigida pelo gênero textual reportagem e, ao mesmo tempo, abordam os direitos humanos.

além das reportagens feitas pelos educandos, coletivos tendem a realizar mapeamentos sobre as expressões culturais nos territórios periféricos (o grupo Periferia em Movimento, por exemplo, já realizou um mapeamento denominado *Grajaú, Território de Artistas*[16], no qual listou 168 agentes e 50 espaços culturais no distrito.

O reconhecimento individual torna-se coletivo nos processos de educomunicação popular e periférica durante as partilhas realizadas e, posteriormente, torna-se ainda mais socializado por meio das narrativas. Nos quatro processos analisados no corpus desta investigação, tanto em São Paulo como em Medellín, educadores(as) percorrem os diversos eventos culturais desses territórios: feiras literárias, saraus, apresentações musicais, exposições de grafite, (cine)debates, entre outras atividades.

Considerações finais

Neste artigo, observou-se que a educomunicação popular e periférica possibiliza, entre outros itens: percorrer territórios periféricos variados – legitimados ou não pelo poder público – para a realização de processos educomunicativos, reconhecer e potencializar saberes das periferias, fortalecer o pertencimento às periferias, bem como formar multiplicadores críticos por meio da produção partilhada de saberes e da preocupação com a informação e formação de sujeitas e sujeitos periféricos. Dessa maneira, verificou-se também que as características da educomunicação popular e periférica contribuem e favorecem diferentes formas de reconhecimento desses territórios.

Além disso, as experiências relacionadas a narrar as próprias histórias e ao anseio por democratizar o cenário comunicacional, ressignificar territórios, (in)formar e produzir conhecimentos contribuem para comunicar resistências, estabelecer diálogos entre os saberes de educandos, educadores e territórios e, ainda, para colocar em prática metodologias como a cartografia social, o percorrer de territórios, entrevistas coletivas, debates e oficinas de pauta, entrevista, edição e técnicas audiovisuais. Dessa maneira, possibilita-se assim incidir nas mediações de forma a representar e ressignificar os territórios. Trata-se de um exercício de construção do conhecimento popular periférico (CRUZ et al., 2018).

Predominantemente veiculados de forma online, os produtos da educomunicação popular e periférica ainda passam por desafios relacionados ao alcance da conectividade digital em determinadas localidades. Deve-se considerar também as incertezas que os coletivos enfrentam quanto ao financiamento de suas atividades. Desse modo, observa-se uma necessidade do fortalecimento de políticas públicas que fomentem processos de educomunicação nas periferias, cuja coordenação esteja nas mãos de sujeitas e sujeitos periféricos que possuam meios para o reconhecimento dos territórios.

Dos mapas que buscam visibilidade aos documentários que trazem à

16 Disponível em: https://bit.ly/3tBL6be. Acesso em: 1 set. 2021.

tona pautas urgentes para os territórios; das reportagens construídas por meio de memes às coberturas jornalísticas de feiras literárias nos territórios, assim como as condições de opressão descritas por Carolina Maria de Jesus e outros autores e intelectuais periféricos em suas obras, a produção cultural e a busca pela incidência política nos territórios ganha cada vez mais força, apoiada em perspectivas vivenciais, descrições minuciosas e desejo de mudar a realidade. ■

[JULIANA SALLES DE SOUZA]
Doutoranda no Programa de Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM-USP), na linha de pesquisa "Comunicação e Cultura", desde 2020. Mestre pelo mesmo programa (2019) e bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo (2015) também pela USP.
E-mail: jusalles94@gmail.com

Referências

ACOSTA VALENCIA, Gladys Lucía. Cavilaciones en torno a un diálogo de saberes. *In*: ACOSTA VALENCIA, Gladys Lucía; PINTO ARBOLEDA, María Cristina; TAPIAS HERNÁNDEZ, César Augusto. (ed.). **Diálogo de saberes en comunicación: colectivos y academia.** Medellín: Universidad de Medellín, 2016.

CNMH – Centro Nacional de Memoria Histórica. **Una nación desplazada**: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia. Bogotá: CNMH – UARIV, 2015. Disponível em: https://bit.ly/3vcIvER. Acesso em: 4 dez. 2020.

CRUZ, Julia et al. **Você repórter da periferia**: visões e vivências do jornalismo nas periferias. São Paulo: FiloCzar, 2018.

D'ANDREA, Tiarajú Pablo**. A formação dos sujeitos periféricos:** cultura e política na periferia de São Paulo. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. DOI: 10.11606/T.8.2013.tde-18062013-095304.

D'ANDREA, Tiarajú Pablo. Contribuições para a definição dos conceitos *periferia e sujeitas* e *sujeitos periféricos*. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 19-36, 2020. DOI: 10.25091/S01013300202000010005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 84. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GARCÍA-CANCLINI, Nestor. Culturas transnacionales y culturas populares. *In*: GARCÍA-CANCLINI, Nestor; RONCAGLIOLO, Rafael (org.). **Cultura transnacional y culturas populares: bases teorico-metodologicas para la investigación**. Lima: IPAL, 1988.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

JARA HOLLIDAY, Oscar. Aportes de los procesos de Educación Popular a los procesos de cambio social. *In*: GUELMAN, Anahí; CABALUZ, Fabián; SALAZAR, Mónica (coord.). **Educación popular y pedagogías Críticas en América Latina y Caribe: corrientes emancipatorias para la educación pública del Siglo XXI**. Buenos Aires: CLACSO, 2018. Disponível em: https://bit.ly/3NLgz1j. Acesso em: 24 dez. 2018.

JARA HOLLIDAY, Oscar. **La educación popular latinoamericana**: historia y claves éticas, políticas y pedagógicas. Luján: EdUNLu, 2020.

JARAMILLO MARÍN, Jefferson. Orlando Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina (antología)*. **Latinoamérica**, Cidade do México, n. 54, p. 315-324, 2012. Disponível em: https://bit.ly/41LSTzJ. Acesso em: 15 jan. 2021.

MALCANGI, Maria Bruna. **Territorios de memória**. El caso de Ciudad Comuna. 2018. Dissertação (Mestrado em Cooperação ao Desenvolvimento) – Universitat Politècnica de València, Valência, 2018.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de cartógrafo**: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Loyola, 2004.

MOM-RSF – Media Ownership Monitor Latin America. La propiedad de los medios importa. **MOM-RSF**, [*s. l.*], 12 set. 2019. Disponível em: https://bit.ly/48r2oGU. Acesso em: 29 ago. 2021.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. **Comunicação nos movimentos populares**: a participação na construção da cidadania. 2. ed. Petropólis: Vozes, 1998.

SOARES, Ismar de Oliveira. **Educomunicação**: o conceito, o profissional, a aplicação: contribuições para a reforma do ensino médio. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOUZA, Juliana Salles de. **Entre quebradas e comunas**: educomunicação popular e periférica em São Paulo e Medellín. 2019. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. DOI: 10.11606/D.84.2019.tde-24052019-122218.

VILHENA, Evelyn. Evelyn Vilhena. *In*: CRUZ, Julia et al. **Você repórter da periferia**: visões e vivências do jornalismo nas periferias. São Paulo: FiloCzar, 2018. p. 85.

WALSH, Catherine. Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 12, p. 209-227, 2010. Disponível em: https://bit.ly/3vgYJgk. Acesso em: 28 dez. 2023.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

A FORMAÇÃO RACIALIZADA DE UMA METRÓPOLE: SÃO PAULO – UM LOCAL DETERMINADO

[ARTIGO]

Eliete Edwiges Barbosa
Universidade de São Paulo

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo busca demonstrar como a metrópole de São Paulo constrói uma cidade guetificada, por meio de políticas públicas de desenvolvimento urbano e econômico que usaram como pano de fundo "o nome do progresso e desenvolvimento urbano". Em contrapartida, a ocupação e o crescimento vertiginoso das áreas longínquas da cidade, onde a população pobre teve que se alojar, ocasionou o surgimento de áreas periféricas. Esses territórios configuram o espaço urbano, no qual a insuficiência de políticas públicas gera um acesso racializado aos direitos de cidadania.

Palavras-chave: Políticas públicas. Territórios racializados. Periferias. Racismo e políticas públicas.

This article seeks to demonstrate how the metropolis of São Paulo builds a ghettoized city, with public political strategies for urban and economic development that used as a backdrop "the name of progress and urban development." On the other hand, the occupation and dizzying growth of areas far away from the city, where the poor population had to live, gave rise to the peripheral areas of the city. These territories unify the urban space, where the insufficiency of public policies generates racialized access to citizenship rights.

Keywords: Public policies. Racialized territories. Peripheries. Racism and public policies.

Este artículo pretende demostrar cómo la metrópoli de São Paulo construye una ciudad guetizada, mediante el uso de políticas públicas para el desarrollo urbano y económico las cuales utilizaron como telón de fondo "el nombre del progreso y el desarrollo urbano". Por otro lado, la ocupación y el crecimiento vertiginoso de zonas alejadas de la ciudad, donde tuvo que vivir la población pobre, crearon zonas periféricas de la ciudad. Estos territorios configuran el espacio urbano como uno donde la insuficiencia de políticas públicas genera un acceso racializado a los derechos de ciudadanía.

Palabras clave: Políticas públicas. Territorios racializados. Periferias. Racismo y políticas públicas.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220380

Negras e negros em São Paulo

O objetivo deste artigo é demonstrar como a cidade de São Paulo se desenvolveu, relatando parte da sua história e expondo como a população negra e pobre se configurou no panorama dessa cidade. Assim, será analisado o seu desenvolvimento econômico e urbano e suas configurações, apresentando o paradigma da riqueza e da pobreza, a influência do capital e a construção das periferias.

Petrônio Domingues (2019) aponta três fatores preponderantes e fundamentais para contextualizar o racismo e o apagamento da história da população negra em São Paulo:

a) o racismo e as relações de trabalho;
b) o projeto de branqueamento;
c) o mundo dos negros.

São Paulo entrou no contexto político brasileiro no final do século XVIII, com o fim das capitanias e a descoberta do ouro em terras mineiras – era parte do caminho percorrido para chegar em terras mineiras. Em decorrência da corrida do ouro, os negros do nordeste e da região fluminense foram trazidos para região de mineração, e, no caminho, alguns negros permaneceram na província de São Paulo.

Com essa mão de obra, teve início a plantação de cana-de-açúcar no quadrilátero de Piracicaba, Sorocaba, Mogi das Cruzes e Jundiaí. Esses territórios tiveram o desenvolvimento dos engenhos de açúcar com as características dos engenhos de nordeste, e assim foi a chegada de negros na província de São Paulo.

No período do século XIX, ocorreram vários marcos importantes na história do Brasil:

- Chegada da família real portuguesa em 1808;
- Criação da província de São Paulo – 1821;
- A independência do Brasil – 1822;
- Elaboração da a primeira Constituição do Brasil – 1824;
- A renúncia do Rei – 1831.

Logo após, o período das rebeliões:

- A Cabanagem – Pará, 1837-1840;
- A Balaiada – Maranhão, 1838 e 1841;
- A Revolta dos Malês – Bahia, 1835.

Em sequência, o processo de abolição gradual da escravidão:

- Lei Eusébio de Queiroz – Lei n. 581, de 4 set. 1850;
- Lei do Ventre Livre – Lei n. 2040, de 12 maio 1871;
- A Lei Sexagenária – Lei n. 3270, de 28 set. 1885;
- A Lei Áurea – Lei n. 3353, de 13 maio 1888.

Esses fatos históricos ocorreram no decurso da criação da província de São Paulo, em 1821, instaurando um outro viés para o processo de escravização. O final do tráfico negreiro, as rebeliões negras e o tráfico interno de escravos, das outras regiões do Brasil (escravos nativos, na grande maioria), foram coadjuvantes da derrocada do plantio da cana-de-açúcar no Brasil.

A decadência do ciclo do açúcar especificamente em São Paulo foi ocasionada por diversos fatores. A escravização tardia e o

final da escravização foram gradativamente se sobrepondo ao declínio do plantio da cana de açúcar na província, agravado pela péssima qualidade da cana e a dificuldade de escoamento deste produto, tornando inviável a sua exportação. A província não possuía boas estradas, não estava na região litorânea do país, e nem continha estradas de ferros para o escoamento da mercadoria.

O ciclo cafeeiro da província de São Paulo

As estruturas de plantagem já estavam estabelecidas e os fazendeiros à beira da falência. Dessa forma, os grandes fazendeiros de São Paulo optaram por plantar o café, que acabou se tornando a âncora da expansão econômica da província e sua capital, que se estabeleceu como um grande centro comercial.

O ciclo do café se desenvolveu rapidamente ao longo do século XIX e intensificou o tráfico interno de escravos:

> A escravidão concentrava-se nas partes mais modernas da economia e tornara-se menos relevante nos setores atrasados ou decadentes. Em 1887, o Ministério da Agricultura, em seu relatório anual, contabilizava a existência de 723.419 escravos no País. Desse total, a Região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo), produtora de café, abarcava uma população cativa de 4.82.571 pessoas. Todas as demais regiões respondiam por um número total de 240.848 (MARINGONI, 2011).

São Paulo expandiu o seu desenvolvimento por causa do café, o "ouro verde", e a população escrava também fez parte desse contexto. Uma parte dos escravizados trabalhava como os escravos de ganho, outros no plantio do café, ou na construção de estradas e ferrovias, como a linha férrea que ligava o interior de São Paulo à capital e a capital até a baixada santista: o Porto de Santos. A cidade estava se modernizando e a mão escrava estava construindo essa modernização.

A Europa iniciava o sistema capitalista, a industrialização, e a Inglaterra se consolidava como uns dos precursores no novo sistema econômico. Dessa forma, os interesses britânicos eram contrários à manutenção do sistema escravocrata, deixando o Brasil numa situação embaraçosa, pois os interesses econômicos tinham outras pujanças entre Portugal e Inglaterra, assim iniciando o processo de libertação dos escravizados no Brasil.

> O período marca a supremacia incontestável do império britânico. A expansão da economia internacional e a demanda crescente por matérias primas por parte dos países que viviam a Segunda Revolução Industrial resulta em um ciclo de investimentos nos países periféricos (TERRA, 2021).

A população negra urbana dessa época também tinha sua própria organização, que se dava, entre outras formas, por meio das irmandades (organizações religiosas negras). A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (criada entre 1720 e 1721, foi demolida na nova configuração da cidade de São Paulo e reconstruída em 1903) teve um papel

primordial para a luta da população negra. A criação dessa igreja constituiu-se como entidade de união e auxílio mútuo de forros e escravos da cidade, atuando ainda como promotora de alforrias e participando das atividades abolicionistas.

Como relatado anteriormente, a população negra do Rio de Janeiro teve a possibilidade da ocupação dos morros para construir suas moradias; já em São Paulo, os negros libertos passaram a viver nas ruas do centro da cidade, ocupando os velhos casarões dos bairros centrais, como o morro da Saracura (atual Bela Vista), a várzea do Carmo (atual Parque Dom Pedro) – onde se encontravam as mulheres negras que eram lavadeiras –, o Largo da Banana (atual Barra Funda), área de concentração de homens negros que eram carregadores de sacas de café e de mulheres negras que eram domésticas nas mansões dos Campos Elíseos e Boulevard Bouchard (atualmente o bairro de Higienópolis).

Dessa forma, no início da década de 1920, a cidade de São Paulo foi crescendo com os "Barões do Café" e a população negra em seu entorno, que prestava serviços domésticos, trabalhos braçais e participava da construção civil da cidade moderna no estilo europeu.

A chegada dos imigrantes acirrou ainda mais a relação de pauperização da população negra. Primeiro, vieram como imigrantes famílias belgas, alemãs, suíças e portuguesas, para trabalhar nas lavouras em regime de parceria[1], com os incentivos dados pelo Senador Vergueiro[2]. Posteriormente, houve a chegada dos italianos, após a libertação dos escravizados. Esse processo de imigração europeia durou de 1884 a 1940.

A chegada dos imigrantes europeus se adequa ao pensamento dominante de que era necessário o branqueamento da população brasileira como forma de apagar as marcas de "etnias inferiores", como a negra e indígena. O apagamento histórico desses povos, portanto, foi uma intencionalidade política das elites de então[3].

A substituição da mão de obra escrava significou, portanto, a redefinição do lugar do negro na sociedade – de escravizado à marginalizado. Em outras palavras, no discurso dominante, negro livre não servia para trabalhar. Domingues (2019, p. 19) diz:

> Abandonados à própria sorte, os ex-escravos e seus descendentes não estariam qualificados tecnicamente para competir com os imigrantes europeus nas cidades e mesmo na lavoura,

1 A parceria era o pagamento das despesas do deslocamento das famílias europeias para o Brasil pelo fazendeiro, além dos custos referentes ao tempo em que tais famílias não começassem a produção. Era uma espécie de adiantamento dado pelos fazendeiros. Em troca, o imigrante e sua família eram obrigados a entregar parte do que produziam na fazenda ao proprietário, geralmente a metade ou dois terços do que era produzido. Havia ainda juros sobre o adiantamento feito pelo fazendeiro, que o imigrante precisava amortizar.

2 A fazenda Ibicaba foi o palco da revolta dos imigrantes, que não aceitaram a forma de contrato de parceria e a forma de tratamento dos fazendeiros, que estavam acostumados com a relação de trabalho da escravidão.

3 Sobre as políticas de branqueamento da população, ver a obra *O espetáculo das raças* (2011), de Lilian Schwarcz.

> tendo acesso somente às oportunidades de trabalhos que exigissem aptidões elementares ou estivessem confinadas ao âmbito doméstico. Uma vez emancipado o negro passou a carregar nas costas a herança negativa do cativeiro. Sua falta de 'vitalidade' seria fruto do pauperismo; da ausência de uma experiência familiar prévia, de uma rede de parentesco e compadrio; do desleixo na criação dada pelos pais; da vida desregrada, habitando em cortiços em meio de promiscuidade; dá dizer despreocupação em constituir poupança ou "subir de posição" em síntese a marginalização do negro decorria, em boa medida, do seu estado "anomia social".

Diante desse cenário, no qual o negro passou de escravizado a marginalizado, Petrônio Domingues (2019) aponta alguns critérios para que o negro deixasse de ser um escravo-marginal para ser um bom cidadão, com a concepção dos novos padrões: a população negra teria que assumir "um certo comportamento branqueado" para ser aceita socialmente na cidade de São Paulo dos anos 1920.

Florestan Fernandes (1952, p. 152) afirma que:

> [...] as possibilidades de ascensão social do negro e do mestiço estavam sujeitos a habilidade de identificação com o branco, revelada de forma concreta e contínua", porém, "não só deveriam ser capazes de corresponder às expectativas que agiriam' como branco 'pelo menos com referência a determinados papéis sociais; fazia-se também mister que essa capacidade fosse aceita, reconhecida e legitimada pelos brancos".

Por isso, Petrônio Domingues (2019, p. 20-21) afirma que "para deixar a situação de anomia, ser aceito socialmente e progredir na vida, só restava ao negro tornar-se 'de alma branca'".

Os quilombos urbanos (espaços de reunião e encontro de negros e negras nas cidades) foram uma arena de resistência para população negra na década de 1920. Nesses espaços, a população negra pôde desenvolver e manter os seus costumes culturais, artísticos, literários, musicais, culinários, etc. As primeiras escolas de samba nasceram nesses territórios, e essa resistência também originou outras configurações para as comunidades negras que elaboravam jornais e atividades recreativas, como os clubes negros (já que eram apartados dos clubes brancos) – geralmente denominados de 13 de maio ou 28 de setembro de 1871[4] –, nos quais a população negra podia resistir e manter seus hábitos e costumes. Nesses espaços, não havia a necessidade de assumir a personalidade de um "negro de alma branca".

Na década de 1930, surgiu a Frente Negra Brasileira (FNB). Fundada em São Paulo no dia 16 de setembro de 1931, foi a primeira grande organização negra do país após a abolição da escravatura. Seus objetivos eram combater o racismo e a defesa de políticas que melhorassem as condições de vida da população negra. Embora tenha sido fundada na cidade de São Paulo, a Frente Negra se estendeu para o Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Domingues (2018, p. 23) afirma que:

4 Data em que foi promulgada a Lei do Ventre-Livre.

> O estatuto da FNB é o documento no qual se especificam as finalidades da entidade e as regras norteadoras de sua organização e funcionamento. Podiam a ela se associar "todos os membros da Gente Negra Brasileira de ambos os sexos". Como "força social", tinha por objetivo "a elevação moral, intelectual, artística, técnico-profissional e física; assistência, proteção e defesa moral, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra". No que se refere à estrutura formal, ela era basicamente constituída pelo Grande Conselho, do qual participavam o presidente, os conselheiros, o secretário-geral, e pelo Conselho Auxiliar ou Administrativo, composto dos cabos e comissários. Durante sua trajetória, que se estendeu de setembro de 1931 até dezembro de 1937, a Frente Negra teve dois presidentes: Arlindo Veiga dos Santos, que ocupou o cargo até junho de 1934, e Justiniano Costa, que antes exercera a função de tesoureiro. Os recursos da entidade eram oriundos, sobretudo, das contribuições dos associados e das "delegações" (sucursais da entidade em várias cidades e estados).

Domingues (2019) diz que os negros (res)semantizaram de forma diversa os códigos sociais, políticos e culturais vigentes. Possuíam uma outra lógica de articulação, que não significava em teimosia ou desajustes sociais, mas se articulava com valores próprios que orientavam as suas escolhas, atitudes e expectativas nas situações concretas que vivenciavam.

Um exemplo disso é o papel crucial desempenhado pelas irmandades ou associações da população negra, que se articularam para solucionar a questão da moradia da comunidade, já que estava sendo implantado um processo de gentrificação do centro de São Paulo,

Os membros associados das irmandades compraram terrenos na zona norte de São Paulo, locais afastados e desvalorizados da cidade. Dessa forma, puderam lotear esses sítios e construir a sua moradia definitiva. Vários bairros da região surgiram dessa forma, como os da Casa Verde, Peruche, Imirim, entre outros[5].

A distribuição territorial racializada em São Paulo

Para o pensador Milton Santos (2000), a relação étnico-racial e a distribuição espacial na cidade de São Paulo são produtos de vários fatores:

> [...] o fato de que o trabalho do negro tenha sido, desde os inícios da história econômica, essencial à manutenção do bem-estar das classes dominantes deu-lhe um papel central na gestação e perpetuação de uma ética conservadora e desigualitária. Os interesses cristalizados produziram convicções escravocratas arraigadas e mantêm estereótipos que ultrapassam os limites do simbólico e têm incidência sobre os demais aspectos das relações sociais.

5 Ver a respeito dos bairros negros da zona norte a obra *Casa Verde: uma pequena África paulistana* (2020), de Tadeu Kaçula.

Milton Santos (2000) também afirma que a economia conduz o crescimento de um território, isso é, o capital é o principal condutor do desenvolvimento de um território.

Partindo desse pressuposto, pode-se dizer que a cidade de São Paulo, desde a sua concepção, teve um grande impulsor financeiro vindo da economia do café, do rural para urbano. Como já dito anteriormente, São Paulo cresceu com um viés de ser a grande metrópole do Brasil.

Milton Santos, em seu livro *Metrópole corporativa fragmentada* (2019, p. 16), diz:

> Nenhuma outra área, no Terceiro Mundo, foi, assim, aberta às mudanças; nenhuma foi tão capaz de, rapidamente, adaptar-se em suas infraestruturas e no seu comportamento econômico, às condições exigidas para o aumento da eficiência e da rentabilidade. O fato de que sua zona de influência, tão aberta à renovação, seja praticamente justaposta a uma metrópole que não se detém para olhar o passado é também original em um país subdesenvolvido e constitui uma das chaves de explicação do seu progresso econômico contínuo ainda que isso empobreça a herança cultural do espaço construído.

Teve-se, no Brasil, dois momentos marcantes do desenvolvimento da industrialização. O primeiro, no período do governo de Getúlio Vargas (1930-1945 e 1951-1954), e o segundo com o de Juscelino Kubitschek (1956-1961),o grande **boom** da industrialização brasileira, principalmente em São Paulo.

Entrou-se na era do desenvolvimento econômico no Brasil. São Paulo já se encontrava com toda a sua infraestrutura estruturada pelas mãos da população negra: já se tinha ferrovias implantadas, estradas prontas e o Porto de Santos funcionando. Assim, São Paulo estava pronta para ser uma metrópole do Brasil.

Milton Santos, no seu livro *Urbanização brasileira* (2005, p. 27) relata que:

> Esse primeiro momento durará até a década de 30 quando novas condições políticas e organizacionais permite que a industrialização conheça, de um lado, uma nova impulsão vinda do poder público e do outro lado começa a permitir que o mercado interno ganhe um papel, que se mostrará crescente, na elaboração, para o país de uma nova lógica econômica e territorial.
>
> A partir dos anos 1940-1950, é essa lógica da industrialização que prevalece: o termo industrialização não pode ser tomado, aqui em seu sentido estrito, isto é, como criação de atividades industriais nos lugares, mas em sua mais ampla significação, como processo social complexo, que tanto inclui a formação de um mercado nacional, quanto os esforços de equipamento de território para torná-lo integrado, como a expansão do consumo em formas diversas o que impulsiona a vida de relação... ativa o próprio processo de urbanização.

Comparando os pioneiros europeus na industrialização com o Brasil, pode-se considerar a industrialização brasileira tardia, mas, mesmo assim, foi determinante

para distanciar a imagem de um país atrasado, mesmo com todas as sequelas sociais existentes em seu bojo.

O principal objetivo deste artigo não é discutir a questão do urbanismo ou do desenvolvimento econômico da cidade de São Paulo, mas estes são pontos fundamentais para o entendimento da segregação territorial que é notória no processo de expansão territorial da cidade, e para a compreensão da construção das periferias da cidade.

Dessa forma, pode-se questionar: Houve uma grande população que serviu para acelerar a economia da cidade: a classe pobre de São Paulo. Mas onde essa população pobre estava nesse contexto de desenvolvimento econômico? Onde ela fica? Como ela sobrevive? Onde ela mora? Como ela vive?

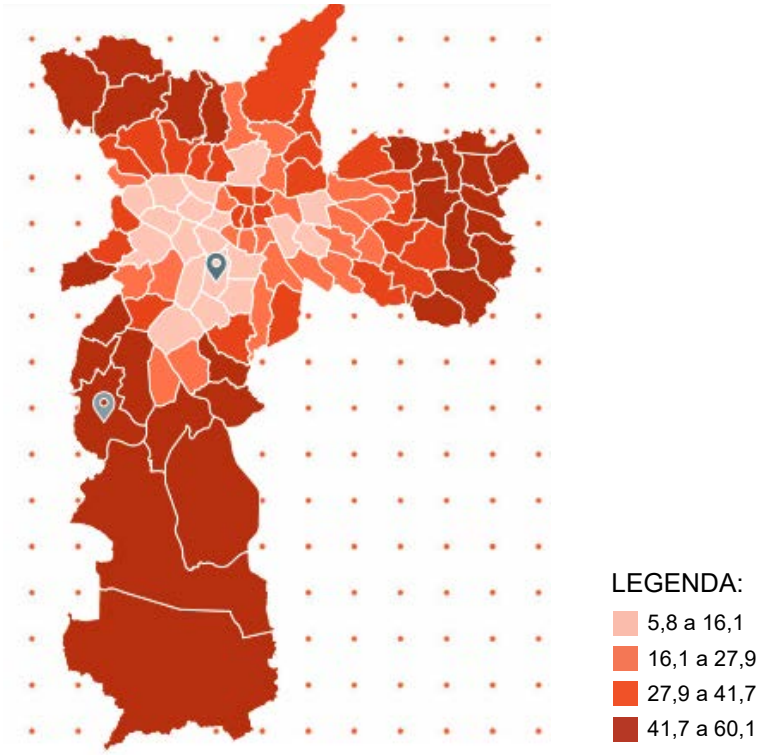
Nesse marco referencial, Milton Santos indica o território determinado para essa população. Em seu livro *Metrópole corporativa fragmentada* (2019, p.36) é mencionado que:

> Os muitos dados referentes à região metropolitana, muito aquém da importância do problema, levam os autores, de acordo com Santos, a privilegiarem o município e, desta forma, são analisados na obra: a distribuição e localização de domicílios; distribuição de favelas e números de favelados; número de unidades habitacionais construídas; relação entre renda familiar e distância a partir do centro da cidade de São Paulo; distribuição de hospitais e leitos segundo zonas; entre outros indicadores sociais. Em linhas gerais, os dados refletem: o número crescente de famílias que vivem em casa própria, mas entre essas se incluem as favelas e as autoconstruções; a população que vive em domicílios exíguos, densificada, em clara situação de amontoamento; os déficits habitacionais nas periferias, apesar dos esforços do poder público; os chamados loteamentos "clandestinos", irregulares ou ilegais, sem a menor condição de habitabilidade; a aglomeração dos pobres na periferia e os contrastes com o centro, onde os recursos sociais e em infraestrutura são evidentemente concentrados; a dependência dos pobres da periferia com as áreas centrais, para o trabalho e serviços especializados; e os cortiços, antiga presença na paisagem paulistana, demonstrando condições subumanas de moradia da população, cujos dados, apesar das contradições e incongruências.

A Figura 1 apresenta um mapa – elaborado pela Rede Nossa São Paulo, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – recente que demonstra onde a população negra e parda se situa na cidade de São Paulo. A cidade tinha, no ano de 2010, segundo dados do censo do IBGE[6], um percentual de 35,3% de pessoas negras. De acordo com mapeamento feito pela Rede Nossa São Paulo, a distribuição dessa população negra paulistana se concentra nas regiões periféricas.

6 Não foi realizado o censo de 2020 por conta da pandemia da covid-19. Dessa forma, os dados mais recentes são do censo de 2010.

[Figura 1]
Distribuição da população preta e parda na cidade de São Paulo por distritos



Fonte: Rede Nossa São Paulo[7]

A periferia

Para trabalhar o conceito de periferia, é necessário referenciar o seu início histórico, passando pelas fases de província, vila, cidade e metrópole. Em todas elas, houve o apagamento do histórico negro e o camuflar da população pobre de São Paulo. Conforme Nestor Goulart Reis, em seu livro *São Paulo: vila cidade metrópole* (2004, p. 15), que relata o desenvolvimento de São Paulo:

> As povoações são sempre construídas de um modo estreitamente relacionado ao sítio escolhido por seus fundadores. Por quem chega depois, tudo parece quase natural, mas é apenas aparência. Na realidade, todos os detalhes desta relação devem ser pensados e medidos previamente, seguindo regras e razões nascida de experiências anteriores. O caso de São Paulo não poderia ser diferente.

O desenvolvimento e a urbanização da cidade, teve um protagonista principal: o capital, o poder econômico.

> A posição estratégica de porta de entrada do Planalto e comunicação direta com o

7 Disponível em: http://www.nossasaopaulo.org.br. Acesso em: 2 jan. 2024.

> litoral fez de São Paulo rota obrigatória da produção e, agora, ponto de concentração da riqueza do café. Os escritórios dos principais bancos, empresas de seguros, serviços de exportação e toda a burocracia se instalaram na capital (DALL'OLIO, 2019).

Na era do desenvolvimento econômico no Brasil (1930-1960), São Paulo já se encontrava com boa parte da sua infraestrutura realizada e acelerava as construções de rodovias para o escoamento dos produtos que seriam produzidos nos polos industriais. Milton Santos chama esse período de aceleração do crescimento de "macrocefalia", caracterizado pela rapidez e o descontrole do crescimento das cidades, provocando, assim, uma série de sequelas e problemas sociais.

Um exemplo dessas sequelas é o caso da cidade de Diadema, polo industrial, que foi cortada ao meio pela Rodovia dos Imigrantes, que interliga o litoral do estado, deixando a cidade dividida em duas partes.

Assim, inicia-se o lado oposto do desenvolvimento: as áreas degradadas e locais determinados para a população pobre dessa cidade, que mesmo assim, a qualquer custo, caminha para ser uma metrópole.

As vilas operárias

O desenvolvimento industrial no início do século XX foi precursor da construção das vilas operárias em São Paulo. Foi assim que nasceram os bairros da Mooca, Brás, Ipiranga, Lapa, entre outros, com suas casas pequenas e germinadas nos terrenos excedentes das fábricas.

Essa foi umas das estratégias empregadas pelos proprietários das fábricas para manter os operários próximos e garantir sua permanência no emprego, mesmo com uma jornada exaustiva de trabalho. Adicionalmente, houve incentivo do governo da época para essa estratégia, com a isenção de alguns impostos para os proprietários das indústrias.

Nem tudo eram flores. Na elaboração desta pesquisa, foi encontrado um texto de um operário morador do Brás, direcionado ao prefeito da época, no qual é relatada a falta de infraestrutura nos bairros:

> É materialmente impossível que o Sr. prefeito municipal conheça o Brás. Se assim não fosse, seria necessário dizer que o ilustre magistrado não se encontra à altura do cargo que ocupa. Diremos mais. Nós acreditamos que o referido senhor conhece do Brás somente a avenida Rangel Pestana, mas nenhuma das ruas transversais, nem mesmo a que leva ao Mercado Velho e ao Gasômetro, que é uma das mais frequentadas da cidade, e entre as mais cheias de poças, fossas e precipícios de todo o gênero [...] Paciência quando se de trata de ruas despovoadas, pelas quais se pode transitar em bondes ou não transitar. Muito pior quando isso acontece em ruas habitadas, nas quais ao limo, lixo, juntam-se às águas servidas e muitas outras coisas que não é lícito nomear, mas que muitas pessoas acham certo depositar ou jogar das janelas[...] Esta a razão pela qual no Brás têm sede predileta, endêmica, a escarlatina,

> a varíola, as febres palustres, as febres tifóides e vários outros benefícios do Senhor [prefeito] [...] (PINHEIRO; HALL, 1981, p. 24-25).

A moradia da população trabalhadora e pobre de São Paulo nasceu dentro desse contexto de desenvolvimento econômico. A parte elitizada da cidade não absorveu todos os trabalhadores, criando políticas de higienização e afastamento da população pobre da cidade, que até então eram moradores das vilas e bairros operários, ou de casarões coletivos e cortiços nos bairros centrais[8].

> Nos anos 1930', quando a cidade já contava com um milhão de habitantes, a produção habitacional para a massa urbana se apresentava sob várias formas: moradias construídas pelas próprias indústrias para seus operários – Vila Zélia, construções de interior de quadra, feitas por pequenos construtores privados, construções seriadas para aluguel, que se localizavam próximas ao local de trabalho, uma vez que não havia um sistema público de transporte coletivo. As áreas produtivas industriais, patrocinadas pelo sucesso da atividade cafeeira, eram localizadas em anéis periféricas e radiais ao redor do núcleo urbano consolidado, próximo aos cursos d'água para atividade industrial. Próximas a elas – e mantendo uma continuidade urbana – se localizava a moradia dos trabalhadores, produzidas por iniciativa privada. Paralelamente, a cidade moderna se desenvolvia o centro, entendido não como centro geométrico, mas centro gravitacional, centro de decisões e investimentos públicos, ao redor do qual gravitavam, inclusive fisicamente, as demais atividades (VIOLA, 2007).

Raquel Rolnik, em seu livro *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo* (2007), demonstra como a elite paulistana criou mecanismos de segregação e exclusão territorial, apartando territórios pauperizados seguindo lógica de desenvolvimento econômico e urbanístico que excluiu a população negra e pobre desta cidade.

A criação de legislações urbanas contribui para expulsar a população pobre dos bairros centrais. Exemplos são a demolição dos casarões e cortiços, conhecidos como cabeça de porco, com a alegação de serem insalubres, focos de doenças, e locais fétidos, e as mudanças das leis do inquilinato[9].

Outro agravamento que ocasionou a crise econômica para os trabalhadores na década de 40 foi a Segunda Guerra Mundial, cujos reflexos geraram recessão no consumo, como a falta de combustível e alguns alimentos para a população brasileira. Em contrapartida, houve aquecimento na industrialização.

Na era do getulismo, novas leis trabalhistas foram implantadas, mas,

8 A primeira vila operária de São Paulo foi a Vila Maria Zélia e os casarões e cortiços se encontravam nos bairros da Bela Vista, Cambuci, Glicério e Liberdade.

9 A locação de imóveis passou a ser regida pelo Decreto 4.403, de 22 de dezembro de 1921, que normatizou os contratos de locação, dando garantias aos proprietários da realização de despejo motivado por falta de pagamento. O objetivo era minimizar a informalidade na locação, pois, na grande maioria, os aluguéis eram "contatos de boca ou no fio do bigode", isto é, apenas verbalizados.

em contrapartida, a lei do inquilinato ficou mais rígida, contribuindo para maior ocupação das áreas mais distantes da cidade.

> Trata-se do momento em que o Estado brasileiro passa a intervir tanto no processo de produção como no mercado de aluguel, abandonando a postura de deixar a questão da construção, comercialização, financiamento e locação habitacional às «livres forças do mercado», que vigorou até então. Esta nova postura do Estado brasileiro na questão da habitação é parte integrante da estratégia muito mais ampla, colocada em prática pelo governo Vargas, de impulsionar a formação e fortalecimento de uma sociedade de cunho urbano-industrial, capitalista, mediante uma forte intervenção estatal em todos os âmbitos da atividade econômica (BONDUKI, 1994, p. 127).

A população negra, que se concentrava nos bairros mais pobres e morava de forma aglomerada – em quartos e cortiços – também foi afetada pelas novas regras do inquilinato.

A população negra, que tinha áreas delimitadas, como o quilombo do Jabaquara, parte da zona norte da cidade, e a região da Penha, começou migrar e povoar esses territórios, pois a grande maioria dessa população continuava no mercado informal de trabalho e não era considerada como bons locatários, devido ao estigma estabelecido no fim da escravização, de indolentes e vagabundos.

Raquel Rolnik (2007, p. 69) cita:

> A substituição de escravo negro pelo imigrante livre foi acompanhada por um discurso que difundia solução como alternativa progressiva na medida em que europeus "civilizados e laboriosos" trariam a sua cultura para desenvolver a nação [...].

Assim, fica associada no imaginário popular a imagem do negro que não seria apto para ser incluso no mercado de trabalho formal, como citado anteriormente. Nessa linha de pensamento, o negro que aceitasse ser "um negro de alma branca" poderia ser aceito no trabalho formal. Rolnik cita George Reid Andrews, que relata:

> Indolência, nomadismo, desperdício, trabalho estritamente necessário para sobrevivência, larga margem de ócio, falta de disciplina, muita dança, fumo, bebida, afirmação de um controle do próprio tempo pela vontade e incompatível com a sujeição "voluntária" do trabalho assalariado (ANDREWS apud ROLNIK, 2007, p. 71).

Mesmo após o processo de escravização, os estigmas sociais para a população negra perdurou, perpassando do início da industrialização para a fase de modernização que São Paulo percorria.

Os períodos chamados de Brasil Novo (1930-1937) e Estado Novo (1937-1945) foram fases politicamente turbulentas, nas quais iniciou a ocupação das áreas periféricas da cidade de São Paulo. A baixa renda dos trabalhadores formais e informais impulsionou grandes despejos de moradia, levando essa população para os bairros distantes do centro da cidade e ao desencadeamento das autoconstruções de casas.

Na década de 1960, houve outros pontos que adensaram os bairros periféricos, como a criação Banco Nacional de Habitação (BNH), política de financiamento habitacional com o propósito de financiar créditos imobiliários com os recursos do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS) dos trabalhadores com vínculos empregatícios, instituído em 1965 pela ditadura militar em substituição ao dispositivo legal que garantia a estabilidade no emprego.

A Política Habitacional, vinculada com o sistema de financiamento do BNH, foi direcionada apenas para famílias que tinham condições de arcar com um financiamento e que tinham empregos formais. Portanto, essa política pública abarcou uma pequena parcela.

A venda de loteamentos em lugares distantes, a autoconstrução, os grandes conjuntos habitacionais e a ocupação de terrenos públicos, em sua grande parte favelas, dão o tom da periferia paulistana. A ausência de políticas habitacionais efetivas fomenta o crescimento desordenado das periferias.

Todo esse processo foi realizado dentro do modelo de desenvolvimento industrial intensificado nos anos 1960, gerando o que Milton Santos (2012, p. 119) chama de "cidadania imperfeita e consumidores mais-que-perfeitos". Porém, Santos alerta que o consumidor não é o cidadão, e que também o eleitor não é o cidadão – o que significa que, para se constituir a cidadania, não basta apenas ter processos eletivos. Consumidor e eleitor alimentam-se de parcialidades e o cidadão tem um caráter multidimensional.

> Cada dimensão se articula com as demais na procura de um sentido para a vida. Isso é o que dele faz o indivíduo em busca do futuro, a partir de uma concepção de mundo, aquela individualidade verdadeira no dizer de B. Ollman, dotada de uma nova sensibilidade, rompida, com a "sensibilidade mutilada" descrita por Marcuse, quando se refere à sociedade existente como reproduzida não apenas na mente, na consciência do homem, mas também nos seus sentidos até que a familiaridade opressiva com o mundo objetal seja quebrada (Ibidem, p. 119).

Para a população empobrecida, é criada a naturalização da construção de moradias pequenas e distantes. Santos (2012, p. 122) afirma que "na cabeça tortuosa de tais técnicos, as pessoas têm necessidades essenciais em função da classe a que pertencem", afinal foram estes mesmos especialistas "que traçaram ou desenharam os famosos quartos de empregada lado a lado com os quartos muito mais amplos dos patrões".

A distribuição territorial na metrópole fragmentada de São Paulo reproduz as hierarquias de raça, gênero e classe. ■

[ELIETE EDWIGES BARBOSA]
Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora no curso "Cultura, educação e relações étnico-raciais (ETNOCULT)" no Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação da Universidade de São Paulo (CELACC-USP). Pesquisadora da Universidade da Concórdia/Montreal. Graduação em Serviço Social pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas. Autora do livro *Negras lideranças* (2019).
E-mail: elieteedwiges53@gmail.com

Referências

BONDUKI, Nabil Georges. Origens da habitação social no Brasil. **Análise Social**, São Paulo, v. 127, 1994, p. 711-732. Disponível em: https://bit.ly/48cgvzZ. Acesso em: 29 dez. 2023.

DALL'OLIO, Carolina. A metrópole improvável: por que São Paulo virou a maior cidade do Brasil. **Exame**, São Paulo, 25 jan. 2019. Disponível em: https://bit.ly/3vflKAd. Acesso em: 21 jul. 2022.

DOMINGUES, Petrônio. "Tudo pelo Brasil; tudo pela raça": a frente negra carioca. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 65, 2018, p. 327–347. DOI: 10.1590/S2178-14942018000300002.

DOMINGUES, Petrônio. **Protagonismo negro em São Paulo**: história e historiografia. São Paulo: Edições Sesc, 2019.

KAÇULA, Tadeu. **Casa Verde**: uma pequena África paulistana. São Paulo: LiberArs, 2020.

MARINGONI, Gilberto. O destino dos negros após a abolição. **Desafios do Desenvolvimento**, Brasília, DF, v. 8, n. 70, 2011. Disponível em: https://bit.ly/3H5EWD2. Acesso em: 29 dez. 2023.

REIS, Nestor Goulart. **São Paulo**: vila cidade metrópole. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 2004.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e a lei**: legislação política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Studio Nobel; Fapesp, 2007.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Edusp, 2005.

SANTOS, Milton. **Metrópole corporativa fragmentada**. São Paulo: Edusp, 2019.

SANTOS, Milton. **O espaço da cidadania e outras reflexões**. Porto Alegre: Fundação Ulisses Guimarães, 2012.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 7 maio 2000. Disponível em: https://bit.ly/3vofhmu. Acesso em: 15 set. 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TERRA, Jorge. De Porto Alegre à Lagoa Vermelha. **Jorge Terra**, 24 set. 2018. Disponível em: https://jorgeterra.wordpress.com/2018/09/24/de-porto-alegre-a-lagoa-vermelha/. Acesso em: 15 set. 2021.

VIOLA, Assunta. A formação da paisagem na periferia da cidade de São Paulo. **Arquitextos**, v. 8, n. 088.04, 2007. Disponível em: https://bit.ly/47k5uLH. Acesso em: 1 jul. 2022.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

PRODUÇÃO DO MUNDO COLONIAL: HOMO SACER, A PRODUÇÃO DA VIDA NUA E NECROPOLÍTICA[1]

[ARTIGO]

Denis Martins
Universidade de São Paulo

1 Este texto é um compilado de escritos e ideias que foram extraídos da dissertação de mestrado de Denis Martins, *Vidas nuas e Necropolítica no distrito do Jardim Ângela (São Paulo, Brasil): desigualdade, racismo e genocídio no território*, Universidade de São Paulo (USP), 2019.

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo pretende investigar as estruturas de violência, brutalidade e destruição que constituíram o processo de colonização. Para tal empreitada, analisamos o conceito de violência colonial de Frantz Fanon, os conceitos de *Homo sacer* e vidas nuas de Giorgio Agamben, e o conceito de necropolítica desenvolvido por Achille Mbembe. Nosso objetivo central é verificar como as nações colonizadoras se utilizaram de instrumentos mortíferos de dominação soberana para reduzir os territórios colonizados e sua população a condições absolutas de exploração e matabilidade. Além disso, analisamos como o poder colonial, por meio de sua soberania e de seu poder de promover legalmente um estado permanente de exceção, produziu corpos atrelados a um sistema de inclusão-exclusiva, ou seja, indivíduos e populações inteiras incluídos em um sistema de exclusão, em prol do desenvolvimento do capitalismo e da modernidade.

Palavras-chave: Colonialismo. Vidas nuas. Necropolítica. Raça e racismo.

This article aims to investigate the structures of violence, brutality, and destruction that constituted the colonization process. For this endeavor, we analyzed the concept of colonial violence by Frantz Fanon, the concepts of *Homo sacer* and nude lives by Giorgio Agamben, and the concept of necropolitics developed by Achille Mbembe. Our central objective is to verify how colonizing nations used deadly instruments of sovereign domination to reduce colonized territories and their population to absolute conditions of exploitation and killability. Furthermore, we analyzed how the colonial power, with its sovereignty and its power to legally promote a permanent state of exception, produced bodies linked to an inclusion-exclusive system, that is, individuals and entire populations included in a system of exclusion, for the sake of de development of capitalism and of modernity.

Keywords: Colonialism. Naked lives. Necropolitics. Race and racism.

Este artículo tiene como objetivo investigar las estructuras de violencia, brutalidad y destrucción que fueron el proceso de colonización. Para esto, analizamos el concepto de violencia colonial de Frantz Fanon, los conceptos de *Homo sacer* y vidas desnudas de Giorgio Agamben y el concepto de necropolítica desarrollado por Achille Mbembe. Nuestro objetivo principal es verificar cómo las naciones colonizadoras utilizaron instrumentos mortíferos de dominación soberana para reducir los territorios colonizados y su población a condiciones absolutas de explotación y matanza. Además, analizamos cómo la potencia colonial, a través de su soberanía y su poder de promover jurídicamente un estado de excepción permanente, produjo cuerpos vinculados a un sistema de inclusión excluyente, es decir, individuos y poblaciones enteras incluidas en un sistema de exclusión en favor del desarrollo del capitalismo y la modernidad.

Palabras clave: Colonialismo. Vidas desnudas. Necropolítica. Raza y racismo.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220408

O poder soberano e a produção social do Homo Sacer

"Homo Sacer" é uma definição retirada do antigo código penal do direito criminal romano, na qual ao ser condenado por um crime não tão grave que o levasse à pena de morte, mas também não tão brando que o livrasse de uma severa punição, o sujeito era colocado em uma situação de exceção, com suspensão de todos seus direitos como cidadão e ser humano.

Todo e qualquer crime cometido contra esse sujeito em situação de exceção não era passível de punição. O Homo Sacer poderia ser assassinado ou escravizado, sob qualquer circunstância, sem que o agressor respondesse juridicamente por essa morte ou pela hiperexploração desse corpo, marcado pela justiça soberana.

Essa relação entre política e vida produziu alguns pares dialéticos, entre eles a "exclusão inclusiva". Ou seja, o sujeito é, sumariamente, incluído em uma ordem social, categorizado de acordo com princípios alheios e colocado à margem do poder, incapacitado de existência política e excluído de todo o processo organizacional da sociedade (AGAMBEN, 2010).

Homo Sacer é um paradoxo produzido pela exclusão inclusiva, pois os direitos do indivíduo foram suspensos e ele foi jogado para fora da condição humana, simplesmente pelo fato de estar enquadrado no interior de um desigual sistema de ordenamento social e jurídico.

Além da plena condição de matabilidade física e social aplicada, o sujeito colocado nessa situação se torna também alguém insacrificável, ou seja, esse corpo é estigmatizado como impuro, indigno, maligno e sujo, não sendo passível nem de sacrifício aos deuses.

O Homo Sacer é um sujeito categorizado e condicionado a dois tipos de punições: do mundo terreno, colocado em um patamar absolutamente matável; e da esfera sacra, desclassificado e desqualificado, considerado um ser amaldiçoado e não autorizado a viver o plano espiritual.

> Se isto é verdadeiro, a *sacration* configura uma dupla exceção, tanto dos *ius humanum* quanto *doiusdivinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura de exceção soberana (AGAMBEN, 2010, p. 90).

Essa extrema condição inumana imposta ao Homo Sacer o deixava em um estado de absoluta matabilidade e o tornava insacrificável. Ele era posto para fora da jurisdição humana, seus direitos fundamentais eram suspensos e sua "aceitação divina" negada. O indivíduo, expulso do mundo dos humanos e não aceito no mundo divino, permanecia em uma situação marginalizada entre os dois mundos.

Qualquer violência contra o Homo Sacer não constituía em sacrilégio ou crime, "[...] esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio" (AGAMBEN, 2010, p. 90).

Uma vez que todos os seus direitos foram suspensos, seria possível dizer que o Homo Sacer era um sujeito livre das normas do soberano, mas muito pelo contrário, essa condição o enquadrava como principal objeto do poder da soberania, deixava-o dentro de um ordenamento jurídico de extrema rigidez e o colocava em um patamar de "Vida nua", vida caçada, desqualificada e indigna de ser vivida.

Para Agamben (2010), o soberano (Estado) é o único legalmente capaz de decidir entre a sacralidade da vida e da morte, assim exerce seu poder de decisão de acordo com seus interesses. A produção da vida nua do Homo Sacer, uma existência absolutamente descartável, se politiza por meio de sua própria matabilidade. Isso consiste na categorização e isolamento da vida matável e insacrificável.

Para entender melhor essa politização da vida, Agamben (2010) se compromete a fazer uma genealogia para investigar o ingresso da zoé (vida natural) na esfera da polis (vida política). Para tal empreitada, debruça-se no cerne da sociedade ocidental, a Grécia antiga.

> Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bíos, que indicava a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2010, p. 9).

Essa diferenciação que os gregos antigos faziam era fundamental para a organização da sociedade e a hierarquização dos corpos. De um lado a zoé, o mero fato de viver, a simples vida natural, uma existência excluída da polis, banalmente uma vida reprodutiva, desqualificada e indigna. Do outro a bíos, um modo particular de existência, uma vida politicamente qualificada, honrada e digna de ser vivida.

Esse movimento é paradoxo e complexo, pois ao mesmo tempo que politiza a vida, organizando os corpos dentro de uma estrutura e os condicionando aos dispositivos de poder, despolitiza os indivíduos, negando seus direitos políticos justamente porque sua existência foi politizada.

Essa politização da vida, pela oposição social entre zoé/bíos, atrelada à estrutura de exclusão inclusiva, transcendeu o tempo e deu origem às "vidas nuas" na modernidade ocidental.

> A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo essa tarefa, a modernidade não mais do que declara a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação como ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Essa estrutura de exclusão inclusiva categoriza os corpos e, segundo Agamben (2010), produz uma relação de matabilidade e desresponsabilidade do soberano sobre esses indivíduos categorizados pelo sistema de abandono. Esses sujeitos sobrevivem em uma conjuntura "[...] na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exceção (ou seja, de sua absoluta matabilidade)" (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Portanto, as vidas nuas (zoé) são produções sociais, corpos racializados e estigmatizados que vivem em estado de exceção contínuo, no limiar entre vida e morte, dentro e fora da norma e entre direito e violência, produzidos pela decisão soberana (AGAMBEN, 2010).

Outro conceito que o autor utiliza para entender a profundidade e estender a definição de vida nua é o conceito de Homo Sacer, que é carregado de complexidades e contradições assim como os anteriores.

Nesse ponto, percebemos que para entender o sistema binário entre zoé/bíos, a condição de Homo Sacer e a construção social das vidas nuas, orienta-nos em várias questões, mas somente isso não dá conta de compreendermos as dinâmicas e as relações das sociedades ocidentalizadas e modernas. A polaridade entre vida nua e existência política só tem fundamento e sentido se questionarmos quem é, ou quem são, os organizadores dessa ordem social.

Dessa maneira, precisamos interpelar: quem regula essas desregularidades; quem mantém esse tipo de desenvolvimento social; e quem decide sobre as potencialidades da vida, sacralidade e matabilidade dos corpos. Nesse momento, temos que nos ater à construção do poder soberano, ou seja, a produção dele.

O paradoxo poder do soberano e o latente estado de exceção

O soberano é aquele que tem o poder jurídico de decidir sobre a legalidade, a validade e a suspensão das leis. Em outras palavras, o soberano tem o poder absoluto e o monopólio da decisão (AGAMBEN, 2010). Por mais simples que essa afirmação pareça ser, a construção simbólica do poder de decidir é muito profunda e emaranhada por contradições. Por conta disso, precisamos de muita cautela para não cairmos em um reducionismo conceitual.

A complexidade dessa questão começa em seu paradoxo. Para Agamben (2010), o soberano está, "ao mesmo tempo", dentro e fora do ordenamento jurídico. "A especificação 'ao mesmo tempo' não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora dela" (AGAMBEN, 2010, p. 23). Esse é o paradoxo da soberania, que mantém a norma e garante o poder do soberano.

> Não existe nenhuma ordem que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e o soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo o direito é 'direito aplicável a uma situação'. O soberano cria e garante a

> situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Apoiado por seus aparatos jurídicos, o soberano cria a norma; decide sobre a situação de normalidade/anormalidade; implanta a regra/punição e, através de uma visão unilateral e monolítica, institui uma forma de organização social. Esses elementos fazem a manutenção do poder, e são essenciais para a produção da soberania.

Além da exclusividade do poder de decisão e, consequentemente, da normatização, o soberano também tem sob seus domínios a autoridade de decretar o estado de exceção e o estado de sítio. Ao promulgar a suspensão da lei por meio da própria, ele faz com que a exceção confirme a regra, assim como zoé/bíos, o indivíduo e/ou o território, são condenados e incluídos em um sistema de exclusão inclusiva.

> A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é aquilo que é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta (AGAMBEN, 2010, p. 25).

A contradição desse mecanismo produz uma tênue e dialética relação de limite entre aqueles que estão dentro e os de fora, mesmo todos estando dentro de um único sistema jurídico. Para Agamben (2010, p. 32), "[...] aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído, vem a ser incluído na forma da exceção". Com isso, "[...] não é a exceção que subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra" (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Essa exceção, que inclui algo unicamente através de sua exclusão, produz um "limiar de indiferença", uma indefinição entre externo e interno, em que o único capaz de decidir é o soberano. Assim, a soberania "[...] se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do nómos" (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Em outras palavras, o soberano se reveste do direito constituinte das leis para normatizar a sociedade de acordo com suas necessidades e interesses. "O direito tem caráter normativo, é 'norma' (no sentido próprio de 'esquadro') não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, normatizá-la" (AGAMBEN, 2010, p. 33).

> Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Revestido pelo direito e suas leis, o soberano orquestra as relações político-administrativas de seu território e as organiza de acordo com suas próprias demandas.

Independentemente da forma, seja pelo poder da decisão ou pela brutalidade da violência, a vontade soberana e seus desejos são legalmente atendidos, "[...] o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência" (AGAMBEN, 2010, p. 38). Mais uma vez, o paradoxo da soberania se faz presente, a violência promovida pelo soberano não é entendida como tal, mas sim um meio de manter a ordem, não a ordem coletiva, a ordem soberana.

Para Agamben (2010), o Estado substitui a figura do soberano na modernidade, e essa mudança não altera a forma de agir da soberania, mas, segundo o autor, há uma quebra em seu nómos e seu poder é dividido em dois núcleos, fracionado entre os "*poderes constituídos*" e os "*poderes constituintes*". À primeira vista parece algo irrelevante, porém, ao nos aprofundarmos nessa questão, perceberemos que essa fratura é a nômada da organização social do poder da soberania moderna.

> Os poderes constituídos existem somente no Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se fora do estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir (AGAMBEN, 2010, p. 47).

O nexo entre poder constituído e poder constituinte serve de alicerce e manutenção das relações soberanas sobre a sociedade. É uma aliança retroalimentada, na qual um poder se baseia e se fortalece no outro para se manter enquanto nómos soberano. Assim, o poder da soberania está, paradoxalmente, dentro e fora do Estado, e se preserva por meio de alianças com a bíos, vidas dignas e politicamente qualificadas (no caso moderno a burguesia), e se mantém por meio da repressão e da violência estrutural sobre a zoé, vidas desqualificadas politicamente e indignas de serem vividas, equivalentes na modernidade às classes excluídas por estarem presas e incluídas nesse sistema soberano.

Agamben (2010, p. 47) entende que, independentemente do seu modo, a violência é marca principal desses dois poderes, e compara "[...] o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e a violência que o conserva". Em outras palavras, o Estado utiliza a legitimidade da violência de seus poderes como meio para garantir soberania, organizar a sociedade de acordo com os interesses da bíos – vidas dignas de serem vividas – em detrimento a zoé – vidas em absoluta condição de matabilidade –, produzindo, assim, as vidas nuas.

Na modernidade, a condição de vidas nuas adquire outra dimensão. Segundo esse autor, há uma generalização do processo, e a decisão soberana sobre estado de exceção e absoluta matabilidade deixa de ser um status individual para alcançar proporção coletiva. Sendo assim, no Estado moderno, o Homo Sacer não é apenas um indivíduo que cometeu algum crime, mas sim uma categoria, um meio de classificar grupos sociais ou até populações inteiras. Dessa maneira, "[...] a violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado" (AGAMBEN, 2010,

p. 113). O estado de exceção é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana.

Quando populações inteiras ou determinados grupos humanos são banidos e categorizados como Homo Sacer, surge o que Agamben (2010) denomina de "relação de bando". Esta é, fundamentalmente, uma relação de exceção. Aquele que foi banido pela soberania não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela. Ou seja, o bando é exposto e colocado em risco, no limiar em que sua vida e o direito coletivo estão sempre em perigo de exceção.

"A relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas o abandono" (AGAMBEN, 2010, p. 36). Nessa perspectiva, o bando tem todos os relacionamentos sociais rompidos, menos a relação de exceção com o soberano (Estado). Abandonados pelo nómos da soberania, essas existências foram incluídas em uma conjuntura social que os excluem, uma inclusão exclusiva.

Há uma diferença elementar entre "exclusão inclusiva" e "inclusão exclusiva". No primeiro caso, o indivíduo participa de um regime político jurídico, um conjunto de leis, em que ao cometer algum crime ele é excluído por estar incluído nessas ações normativas. No segundo, o sujeito é categoricamente incluído em um ordenamento social, onde sua única finalidade é a exclusão. Neste último, diferente do primeiro, o sujeito perdeu a possibilidade de escolha, foi abandonado pelo direito e a decisão soberana já está decretada, é uma vida nua, matável e descartável, um Homo Sacer que não cometeu nenhum delito.

> Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o Homo Sacer. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do soberano [...] justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2010, p. 91).

Desse modo, a relação de poder criada pelos gregos na antiguidade se atualiza na modernidade, mas dessa vez mais letal, mais sistêmica e mais ampla. A vida de muitos indivíduos (zoé) é incluída em um ordenamento (polis), unicamente sob a forma de exclusão, transformando suas existências enquanto indivíduos e coletivo em algo vulnerável, frágil e descartável. Em contraposição, outros sujeitos (bíos), viventes e incluídos no mesmo ordenamento, gozam de uma sociedade estável, com bem-estar social garantido e de direitos plenos.

Portanto, para compreender a dinâmica da sociedade moderna, Agamben (2010) reafirma os conceitos foucaultianos (biopolítica e biopoder) e se propõe a investigar o marco da politização da vida. Para tal, regressa ao berço da sociedade ocidental, Grécia e Roma Antiga, e se aprofunda nas antagônicas relações entre zoé/bíos, na complexa construção social do poder soberano e no código criminal romano, de onde retira sua máxima, homo sacer.

Ao exercer esse retorno, Agamben (2010) nos traz uma série de contradições estruturais que resultaram na produção da vida nua: uma vida indigna de ser vivida, absolutamente matável e inserida

em um sistema de desregularização social. Uma rede assimétrica de poderes que, na modernidade, produziu o bando do soberano, a vida nua em larga escala.

Nesse processo, povos e populações inteiras foram marginalizadas, categorizadas e classificadas dentro desse tipo de ordenamento social. Essa política de organização e hierarquização dos corpos, promovida pelo poder soberano (Estado), produziram vidas totalmente descartáveis e corpos integralmente matáveis (AGAMBEN, 2010)

Necropolítica: uma política administrativa da morte

Essencialmente a necropolítica é centrada na produção de um dirigismo mortífero e na eliminação em massa de segmentada parcela da sociedade. É uma estrutura muito complexa de administração e de controle que determina a organização social dos corpos e produz uma conjuntura de deterioração, repúdio e destruição de sujeitos que são considerados descartáveis pelo poder soberano. (MBEMBE, 2018).

Mbembe (2018) parte do conceito de soberania desenvolvido por Foucault (1999) e expandido por Agamben (2010) para legitimar o perverso processo de extermínio dessa população, descartada e alocada às margens de seus direitos fundamentais.

> A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2018, p. 5).

A construção da soberania se dá por meio de mecanismos de segregação e classificação social, um projeto de civilidade no qual "a vida e a morte" estão intimamente ligadas ao poder e a decisão do soberano. Mbembe (2018) considera que, a fim de manter a reprodução das relações capitalistas, é necessário promover uma verdadeira "[...] instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações inteiras" (MBEMBE, 2018, p. 11).

Para Mbembe (2018), o desmantelamento material e imaterial dos corpos e das relações humanas não é obra isolada ou fruto de políticas administrativas que fracassaram em seus propósitos, pelo contrário, o extermínio e o massacre daqueles considerados do "bando do soberano" são, racionalmente, estruturados através de medidas que desprezam predeterminadas vidas.

Sendo o soberano (Estado) aquele que pode violar suas próprias proibições, sua força destrutiva – atrelada aos dispositivos de disciplina e negação da vida – produz uma política voltada para o controle social, por meio do gerenciamento da morte. É uma lógica inversa e perversa de violação de determinados corpos e segmentadas existências humanas, uma política administrativa voltada exclusivamente ao genocídio (MBEMBE, 2018). O mundo da soberania é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado.

> A morte está presente nele, sua presença define esse mundo de violência, mas, enquanto a morte está presente, está sempre lá apenas para ser negada, nunca para nada além disso. [...] Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, a soberania exige que "a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define" (MBEMBE, 2018, p. 15).

Dessa maneira, o Estado soberano representa a violação e a transgressão de todos os limites, e por meio da política o poder da soberania dissemina a morte em larga escala, exercendo o seu "direito legítimo" de matar. Além de se basear nesses conceitos de soberania, Mbembe (2018) também reconhece que o bando do soberano é o segmento social que está sempre na emergência do estado de exceção e de sítio, e essa relação de inimizade gerada pelo poder do soberano produz um inimigo ficcional, uma vida nua, um corpo amaldiçoado e matável, e contra esse que foi escolhido como opositor tudo é legítimo, lícito e justificado.

Como descrito anteriormente, na Idade Moderna a noção de vidas nuas, aquelas vidas desqualificadas e indignas de serem vividas, deixa de ser um status individual e se transforma em uma categoria social. Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018) reconhecem que, na modernidade, a criação do conceito de "raça" e o racismo foram projetos políticos fundamentais para a transformação de alguns seres humanos estigmatizados em vidas nuas, corpos descartáveis e existências absolutamente desnecessárias.

Sobre essa questão, Foucault (1999) alega:

> Nesse discurso em que se trata da guerra entre as raças em que o termo "raça" aparece bastante cedo, fica bem claro que essa palavra mesma – "raça" – não é pregada a um sentido biológico estável. No entanto, essa palavra não é absolutamente variável. Ela designa, finalmente, uma certa clivagem histórico-política, ampla sem dúvida, mas relativamente fixa. Dirão, e nesse discurso dizem, que há duas raças quando se faz a história de dois grupos que não tem a mesma origem local; dois grupos que não têm, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião [...]. Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição de fortunas e ao modo de exercício de poder (FOUCAULT, 1999, p. 89-90).

Agamben (2010) segue essa linha de análise, afirmando que:

> A "vida indigna de ser vivida" não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do homo sacer, sobre a qual se baseia o poder do soberano [...]. Na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida

> de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinalar o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica (AGAMBEN, 2010, p. 149).

Mbembe (2018) expõe a perversidade da racialização dos corpos, aponta as fragilidades do pensamento de classe e exibe os condicionamentos estruturais que a ideia de "raça e racismo" traz consigo.

> Que a "raça" (ou, na verdade, o racismo) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas Ocidentais, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou da dominação a ser exercida sobre eles. [...] Na economia do biopoder, a função do racismo é regularizar a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (MBEMBE, 2018, p. 18).

Desse modo, Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018) aferem que a produção de uma ideologia racial foi um crivo decisivo para a reprodução sistemática da biopolítica e para o desenvolvimento de uma política genocida de Estado, uma verdadeira necropolítica. Por meio do racismo, o projeto político de soberania estatal se edificou e dividiu a sociedade em compartimentos, duas estruturas sociais racionalmente e racialmente distintas.

Portanto, "[...] o racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política antirrevolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em dado momento" (FOUCAULT, 1999, p. 95), o racismo é, sim, um projeto político de Estado e, acima de tudo, um sistema de poder.

> Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra história das raças, vai se transformando no tema inverso: o Estado não é instrumento de uma raça contra a outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça (FOUCAULT, 1999, p. 95).

Nesse momento trazemos para a discussão Franz Fanon (1968), outro colaborador que Mbembe (2018) utilizou para produção do conceito de necropolítica. Fanon (1968) foca parte de sua pesquisa no permanente estado de exceção e violência desenvolvido pelo colonialismo; aprofunda-se na necessidade europeia de racializar e marginalizar os colonizados a fim de promover a ultraexploração; e considera o racismo como principal instrumento político e ideológico que autorizou inúmeras brutalidades, abusos e o extermínio de grande parte da população colonizada.

O mundo colonial e o racismo como projeto político e ideológico

Fanon (1968) alega que o racismo foi um projeto político e ideológico que inseriu o mundo colonial em uma esfera sistêmica de violência, fazendo com que os territórios colonizados e seus habitantes sofressem todo o tipo de atrocidades que a racionalidade europeia pudesse produzir.

Nas colônias era autorizado o extermínio de populações locais, o abuso sexual dos nativos, suplícios, torturas, execuções públicas, esquartejamento e mutilação como formas de punição ou até mesmo de diversão. Os territórios colonizados eram áreas delimitadas e demarcadas pelas múltiplas violências, pois nesses lugares tidos como exóticos tudo era permitido e legitimado, as ações eram ordenadas pelo discurso racista de superioridade humana e regido através das racionais perversidades dos colonizadores (FANON, 1968).

Para Fanon (1968) "o mundo colonial é dividido em compartimentos" (FANON, 1968, p. 27), ou seja, a colônia é um lugar cindido em dois e orquestrado pela violência em seu estado mais puro, em que por meio do racismo foi encontrado subsídio ético, moral e jurídico que autorizava (e autoriza) ações impraticáveis na metrópole, mas deliberadamente aceitas e consentidas nas colônias.

A soberania do Estado colonial transformou os seres humanos que habitavam os territórios colonizados em vidas nuas, condenados da terra, seres humanos, tornados em objetos absolutamente descartáveis, corpos em condição de irrestrita matabilidade e expostos aos abusos e violações dos invasores. E para legitimar e justificar o projeto político e econômico que foi o colonialismo, o racismo foi o instrumento ideológico segmentador da sociedade colonial, e guiou o genocídio dos povos nativos.

> O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 1968, p. 31).

O discurso animalista era elemento comum da racialização e da desumanização dos povos colonizados. Submeter os povos originários à condição de animais "bestializados" e não dotados de civilidade era costume habitual e estratégia dos colonizadores para classificação e hierarquização dos territórios e dos seres humanos.

> Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos dos repteis do amarelo, às emanações da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à população, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 1968, p. 31).

Para Fanon (1968), a violência estrutural do colonialismo criou raízes profundas na organização social desses territórios, e arquitetou uma sociedade morfologicamente segregada e sistematicamente maniqueísta.

No mundo colonial, a ideia de superioridade racial produziu ambientes díspares de sociabilidade para as duas "raças" envolvidas; pavimentou o avanço material e imaterial dos colonos e seus herdeiros e, em contrapartida, condicionou os colonizados e seus descendentes a uma condição

de raça inferior, a uma existência dotada de violências sistêmicas e a ambientes insalubres; impulsionou a produção de vidas indignas de serem vividas; e produziram corpos viventes em condições de extrema vulnerabilidade e indivíduos desprovidos de humanidade (FANON, 1968).

Esse desajuste das condições de sobrevivência foi, e continua sendo, muito eficaz para a manutenção das relações de poder dentro dos territórios colonizados. As cidades coloniais foram desenvolvidas em comunhão a esses mecanismos de ordenamento racial, e os espaços urbanos progrediram de acordo com tais condicionamentos sociais.

Dessa forma, a produção da vida nua (enquanto categoria social), do colonialismo, do racismo e da violência sistêmica desses processos foram cruciais, concretizavam-se e se faziam visíveis nas estruturas sólidas dos espaços habitados.

Referente a essa questão, Fanon (1968) alega que havia duas cidades no mundo colonial: a cidade do colono e a cidade do colonizado.

Sobre a cidade do colono:

> A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono, nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (FANON, 1968, p. 28).

Sobre a cidade do colonizado:

> A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados, aí se nasce não importa aonde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma sociedade de negros, uma cidade de árabes (FANON, 1968, p. 29).

A cidade do colonizado é muito parecida com a "cidade pestilenta", uma das bases da biopolítica, descrita por Foucault (2007):

> A peste como forma real, e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem tem a disciplina como correlato médico e político. Atrás dos dispositivos se lê o terror dos contágios, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das deserções, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem [...]. O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar (FOUCAULT, 2007, p. 165).

A cidade do colono, que possui o status de pertencer à raça superior, era um lugar sadio e seguro. Um ambiente harmonioso, onde o poder público atuava para a manutenção da ordem e do bem-estar coletivo. Ali estavam os escolhidos do soberano (Estado), desfrutando duma vida de abundância material e estabilidade imaterial. Os colonizadores forjaram esses espaços e fortificaram suas barreiras para impedir que os colonizados também gozassem desses privilégios. Era uma cidade de brancos e estrangeiros.

A cidade do colonizado era o espaço destinado aos condenados da terra, o lugar dos nativos, daqueles que tinham o status de pertencer à raça inferior. Esse território era o oposto da cidade do colono, um ambiente conflituoso, malcheiroso, sem espaço, sem saneamento, sem comida e com problemas estruturais extremos.

Ali estavam os escolhidos do soberano (Estado) que foram eleitos como criaturas naturalmente inferiores, impuros, desprovidos de humanidade, não civilizados, selvagens, vadios e descartáveis. Esses espaços também foram forjados pelos colonizadores, produzidos através da brutal violência e da disciplina, típicas do colonialismo, que condicionaram esses povos a subsistirem dentro desses ambientes inóspitos.

É importante não perder de vista que esses dois mundos fazem parte de um mesmo sistema: o colonial. Essa divisão é elementar para o desenvolvimento do capitalismo, para a reprodução do capital e para suas relações de poder. Assim como Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018), Fanon (1968) também reconhece que o critério racial sobrepõe às disposições de classes, principalmente nas colônias.

> Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial. [...] Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a "classe dirigente". A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece com os autóctones, "os outros" (FANON, 1968, p. 29-30).

O colonialismo difundiu uma estrutura de violências sistêmicas, uma sociedade binária e racialmente bem definida.

O sujeito racialmente entendido como "branco", ou seja, europeu ou descendente, dispõe de toda a conjuntura política, social e econômica a seu favor, tem os órgãos administrativos como base legal para o seu desenvolvimento individual e sua condição de branco o faz estar envolvido em um círculo de seguridade e estabilidade social. O sujeito racialmente entendido como "não-branco", ou seja, negro, indígena, árabe e outros ou descendentes desses, invariavelmente, está às margens do poder, não tem poder político, social e nem econômico. São indivíduos que estão na base da estrutura social, servindo de mão de obra barata e massa de manobra política, vulneráveis às intempéries da vida cotidiana.

No mundo colonial, o critério raça foi de extrema importância para a distribuição dos corpos, a manutenção do poder, definir a condição de humanidade e decidir e estabelecer quem e como deve viver ou morrer. (FANON, 1968; MBEMBE, 2018). O poder soberano moderno, realizado pelo Estado, foi elemento indispensável para a produção social da raça, do racismo e da segregação (FOUCAULT, 1999).

Esses processos foram verdadeiros trabalhos de morte desenvolvidos pelas forças soberanas. A produção do estado de exceção permanente e a relação de inimizade se tornaram as bases normativas do direito de matar (MBEMBE, 2018). Uma política de classificação social definiu quem são os dignos e os indignos, os escolhidos e os abandonados, a zoé e a bíos, as vidas vividas e a vidas nuas (AGAMBEN, 2010). Além disso, nas colônias, o conceito biológico de raça e o racismo foram fundamentais para a sustentação desse modelo genocida de organização social; uma base sólida para inserir e vitimar todo o mundo colonial em um perverso sistema de inclusão-exclusão. Povos e territórios inteiros inseridos em um ordenamento mortífero de destruição, exploração e morte.

Considerações finais

O colonialismo foi uma política global de reorganização política, social, econômica e espacial. Uma estrutura baseada na extrema violência aos povos colonizados em benefício dos colonos (europeus). Essas dinâmicas alteraram profundamente a constituição da nossa sociedade e espaço, e acarretaram profundas transformações em toda a estrutura política, econômica, espacial, jurídica e cultural.

A colonização cindiu nosso mundo em dois: o colonizado e o colonizador. Para o primeiro, todo tipo de dores, massacres e brutalidades; já para o segundo, toda uma estrutura de riqueza, vantagens e privilégios. A partir dessa fratura, o mundo colonial se torna um ambiente nocivo, em que a violência do colonizador se desenvolve de modo legal e pleno, colocando todo o território conquistado e seus habitantes em um estado de exceção e em absoluta condição de matabilidade.

Em nosso território colonizado, o discurso sobre as raças foi fundamental para estruturar todo o sistema de opressão, violência e desigualdades, elementos fundamentais para o ordenamento dos corpos, dos territórios e das classes sociais. No mundo colonial, a discriminação é um projeto político que produziu e produz uma distinção profunda entre colonizados e colonos. É um modelo organizacional fragmentado, dividido em compartilhamentos, desorganizado pela violência e pela brutalidade sistêmica. Essa desorganização é um projeto de destruição das bases materiais e imateriais de sustentação das sociedades nativas.

Esse processo de racialização produziu as vidas nuas, corpos totalmente descartáveis, desclassificáveis e entrelaçados a uma lógica perversa de dominação. Essa política de descarte em massa de seres humanos é produzida pela violência institucional do colonialismo (FANON, 1968) e apoiada na necropolítica (MBEMBE, 2018),

visando a qualificação e a hierarquização de indivíduos (AGAMBEN, 2010), determinando o espaço disciplinar e a disciplinarização dos corpos (FOUCAULT, 2007) e sendo orientada por um racismo estrutural (NASCIMENTO, 2016). Ela resulta em fenômenos aferidos até os dias de atuais, e continua produzindo uma sociedade binária dividida em zoé e bíos, naqueles que merecem viver (biopolítica) e aqueles que precisam morrer (necropolítica). Uma sociedade dividida entre brancos e negros. ■

[DENIS MARTINS]
Doutorando pelo Programa de Mudança Social e Participação Política (PROMUSPP) da Universidade de São Paulo (USP).
E-mail: martins.83@usp.br

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 34 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio negro no Brasil**: processo de um racismo mascarado. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

CONDIÇÕES DE SAÚDE MENTAL DOS SECUNDARISTAS EM LUTA: OS CASOS DE SANTIAGO E DE SÃO PAULO

[ARTIGO]

Maria Eugênia Augusto Gregório
Universidade Nove de Julho (UNINOVE)

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo procura circunscrever as estratégias de resistência construídas pelos secundaristas de Santiago e de São Paulo como formas de garantir a representação dos estudantes e que viabilizaram saúde mental aos jovens. Com foco em artigos científicos da base de dados SciELO sobre o movimento secundarista no Chile e no Brasil, seguida da Análise de Conteúdo relacionada às nossas referências, analisamos a interface entre resistência como potência de agir e saúde mental e opressão como violadora de direitos que produz adoecimento psíquico. Pudemos perceber que a discussão presente na literatura sobre as distintas formas de resistência contribuem para uma revisão do conceito eurocêntrico de sujeito e da compreensão de saúde, que podemos entender no campo ético-político como potência de agir a partir do enfrentamento coletivo da opressão manifestada por meio da produção cultural dos secundaristas.

Palavras-chave: Capitalismo. Educação. Saúde mental. Movimento secundarista. Juventudes.

This article seeks to circumscribe the resistance strategies constructed by the high school students of Santiago and São Paulo as ways to ensure the representation of students and that enabled mental health for young people. Focusing on scientific articles from the SciELO database on the high school students' movement in Chile and Brazil, followed by Content Analysis related to our references, we analyzed the interface between resistance as power and mental health and oppression as a perpetrator of rights violations that produces psychic illness. We could see that the discussion present in the literature about the different forms of resistance contribute to a revision eurocentric concept of subject and of the understanding of health, which we can understand in the ethical-political field as a power to act from the collective confrontation of the oppression manifested with the cultural production of the high school students.

Keywords: Capitalism. Education. Mental health. High school students' movement. Youths.

Este artículo busca identificar las estrategias de resistencia construidas por los estudiantes de la secundaria de Santiago y de São Paulo como formas de garantizar la representación de los estudiantes y que posibilitaron la salud mental de los jóvenes. Centrándonos en artículos científicos de la base de datos SciELO sobre el movimiento secundario en Chile y en Brasil, seguido de la realización de un Análisis de Contenido relacionado con nuestras referencias, analizamos la interfaz entre resistencia como poder y salud mental y opresión como productora de violaciones de derechos que produce enfermedad psíquica. Pudimos ver que la discusión presente en la literatura

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220469

sobre las diferentes formas de resistencia contribuye a una revisión eurocéntrica del concepto de sujeto, así como a la comprensión de la salud, en que es posible entenderla en el campo ético-político como un poder para actuar a partir de la confrontación colectiva de la opresión manifestada por la producción cultural de los estudiantes de la secundaria.

Palabras clave: Capitalismo. Educación. Salud mental. Movimiento de estudiantes secundários. Juventudes.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.220469

Introdução

O capitalismo se constitui como um modo civilizatório que vem se reconfigurando em distintas fases (mercantil, industrial e financeiro de caráter liberal ou neoliberal) conforme as crises que enfrenta. No século XX, em especial 1972, em resposta à crise do petróleo daquele ano, a elite política e econômica mundial implantou um capitalismo neoliberal e globalizante, que paulatinamente vem reconfigurando as relações sociais. Aliado a isso, a América Latina vivenciou ditaduras militares entre as décadas de 1960 e 1970 que perduraram até as décadas seguintes, gerando impactos nas relações sociais, políticas, econômicas e culturais na/com a região.

Por outro lado, uma série de resistências no mundo, e em especial na América Latina, foram sendo construídas contra as diferentes formas de opressão produzidas pelo neoliberalismo e pela globalização desenfreada, como as mobilizações estudantis. Em alguns países, estudantes secundaristas ocuparam distintos espaços públicos como ruas, escolas, Assembleia Legislativa e internet, citando o caso do Chile e o Brasil do período pós-ditatorial, que vai da transição para a democracia à ela propriamente dita, em especial, neste século.

O Chile serviu de piloto para a implantação do neoliberalismo ainda durante a ditadura, e vivenciou, em 2006, manifestações nas ruas e ocupação de escolas (liceus) por milhares de secundaristas, mediadas pelas redes sociais. Tal fenômeno de mobilização pela internet se estende em 2011 para outros países, em mobilizações conhecidas como a Primavera Árabe e o movimento *Ocuppy*, de *Wall Street*, bem como para outras áreas do próprio Chile.

No Brasil, em 2013, a mobilização de estudantes universitários contra o aumento do transporte coletivo levou à rua milhões de brasileiros que somaram outras pautas, e assim como o Chile de 2006 e os movimentos de 2011, essas manifestações também fizeram uso das redes sociais como espaço de mobilização. Até esse momento, a participação de estudantes secundaristas fora pontual, não como movimento propriamente dito como ocorreu posteriormente. Em 2015, os secundaristas do estado de São Paulo iniciaram uma série de manifestações e ocupações em escolas contra a proposta de reorganização das mesmas, que culminaria no fechamento de mais de 94 estabelecimentos. Esse movimento serviu de exemplo para outros estados, tendo como pautas questões locais, como a terceirização do gerenciamento escolar por Organizações Sociais em Goiás, e nacionais em 2016, como o enfrentamento da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 241, que visava a instituição de um teto para os gastos públicos e a reforma do Ensino Médio.

Todas essas mobilizações no Chile e no Brasil sofreram com duras respostas dos governos, que acabaram por promover uma ampliação das violações de direitos dos jovens. Se inicialmente a violação se dava pela precarização do ensino e dos equipamentos de educação, com as mobilizações assistimos a violações à integridade física e emocional.

Com isso, perguntamos: em que medida a resistência se apresenta como

uma forma de construir saúde mental com ações coletivas em meio às situações cotidianas de opressão?

Para empreender essa discussão, abordamos a resistência dos jovens nos movimentos secundaristas de Santiago e de São Paulo, em 2006, 2011 e 2015. Defendemos que a ideia presente no conceito de resistência secundarista implica um processo contraditório do significado de saúde e das ações definidas por ele como a prevenção e a promoção dela, e que só poderiam se dar de modo fragmentado.

Primeiro, porque resistência não está dentro do escopo da concepção de saúde como algo contraposto à transformação externa. Ela foi abordada, especialmente por Freud, (1888/1895) sob diferentes perspectivas. Partindo da compreensão de resistência da doença à cura (1888/1895), passando à compreensão psicanalítica de resistência do doente (1984/1895), construindo assim uma compreensão positiva sobre o conceito como um dos mecanismos de defesa do ego, mantendo dentro de certas circunstâncias a saúde mental dos sujeitos e devendo ser gradualmente superada de modo a garantir que se possa construir uma melhor relação com seu processo de saúde-doença. Falamos aqui de transformação do sujeito, e não necessariamente dos sujeitos que transformam o mundo resistindo à determinadas opressões impostas por pessoas e circunstâncias, a exemplo da violência policial vivenciada pela juventude secundarista em ambos os países durante as manifestações nas ruas e ocupações das escolas.

Em um segundo aspecto, identificamos que a resistência é uma forma da explicitação da busca por saúde no sentido mais amplo, ainda que não seja denominada como tal, pois o conceito pressupõe a consciência da pessoa. Nesse sentido, colocamos em destaque se o que ocorreu implicou em uma falta de consciência de que o sujeito é quem está promovendo saúde, ou se falamos da resistência do sujeito como enfrentamento das condições de opressão do cotidiano em busca de sua libertação, construindo saúde em alguns momentos e evitando adoecimento em outros. A nosso ver, os jovens estavam lutando contra questões objetivas, como a falta de infraestrutura de determinadas escolas no Chile em um governo democrático que não propôs reestruturação na legislação e reorganização das escolas, proposta pelo secretário de educação do Estado. Mas também lutavam por questões profundas, como uma educação de qualidade, pública e gratuita para uma sociedade que construísse a si mesma, participando disso democraticamente.

Nesse sentido, tocamos na questão da concepção de sujeito, eurocêntrica, em especial na concepção de jovens ao longo da história. Trazemos aqui a discussão da modernidade que construiu determinadas identidades, entre elas a própria categoria analítica juventudes, que abarca a diversidade do que é ser jovem, confrontando-se com discursos de senso comum, como o científico e o midiático, mas que implicam num processo de emancipação e, portanto, de participação política das juventudes.

Assim, este artigo tem por objetivo analisar as estratégias de resistência construídas pelos secundaristas de Santiago e de São Paulo, que contribuíram para viabilizar saúde mental aos jovens. Nossa hipótese é que a saúde mental se deu a partir da

participação nas construções coletivas dos espaços de produção de sentido, como nos momentos de lazer, de produção de conhecimento e de comunicação, com os mais diferenciados grupos.

Desenvolvemos uma pesquisa qualitativa, bibliográfica, com artigos científicos da base de dados Scielo sobre o movimento secundarista no Chile e no Brasil no período democrático do século XXI. Realizamos um recorte da revisão da literatura de nossa tese de doutorado, lançando mão da Análise de Conteúdo (FRANCO, 2005). Trabalhamos a partir da análise dos parágrafos de modo que nos permitisse uma melhor análise do contexto em que as palavras foram utilizadas. Consideramos as unidades temáticas de contexto e conteúdo propriamente ditas para a produção do discurso e consequente construção das categorias analíticas.

Em seguida, utilizamos nossas referências, a saber: colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), a compreensão de educação bancária, da cultura do silêncio e a concepção da conscientização de Freire (1976, 1980, 1987, 2006) e a conscientização em Martín-Baró (1986; 1998).

Desenvolvimento

O recorte que apresentamos, ou seja, os anos de 2006 e 2011 em Santiago no Chile e 2015 em São Paulo, não corresponde ao movimento secundarista no Brasil em sua íntegra por não estarmos retomando neste trabalho o histórico do movimento secundarista desde os seus primórdios, nem tratando do que foi o movimento secundarista nos dois países em sua totalidade. Entendemos que o esse recorte toca na questão da mobilização de um ator cuja força política se fez e ainda se faz invisibilizada pelo senso comum, pela mídia e pela própria ciência, dada a própria concepção de juventude e sua relação com a política e o político (AGUILERA RUIZ, 2016).

Isso implica desde concepções acerca da categoria juventudes (juventude, juventudes, adolescência, adolescente, jovem, menor) até suas implicações nas políticas públicas e construção das e sobre as subjetividades juvenis, com grande destaque para o papel que a escola e a mídia hegemônica assumem nesse processo.

Desse modo, aqui estamos dando destaque ao início dos enfrentamentos no chão da escola, que ganharam força política devido às ações coletivas e a mudança no discurso da mídia hegemônica.

O contexto dos movimentos secundaristas: Santiago, Chile e São Paulo, Brasil

Em 2006, no Chile, os secundaristas ocuparam ruas e escolas como forma de resistência à privatização do ensino iniciada, décadas antes, com a implantação do neoliberalismo no governo de Pinochet, mas que o governo da *Concertación* manteve desde a transição democrática. O movimento, conhecido como Revolta dos Pinguins em alusão ao uniforme usado pelos estudantes, contou com a participação de milhares de estudantes pelo país e com a simpatia de boa parte da sociedade.

Essa intensa participação juvenil levou à mobilização de diversos segmentos da sociedade e culminou numa longa reforma, ainda inconclusa, da educação chilena, a começar pela demissão do então Ministro da Educação do governo de Michelle Bachelet, presidente recém-empossada na ocasião (ZIBAS, 2008).

Em junho de 2013, no Brasil, as ruas foram ocupadas inicialmente por jovens, ligados ao Movimento Passe Livre, em manifestações que se caracterizavam contra o aumento das tarifas de ônibus. Aos poucos, essas manifestações tomaram maiores proporções à medida que outras demandas e segmentos foram sendo incorporados, como reivindicações por direitos como um todo e por melhorias na saúde, na segurança e na educação. Esses movimentos têm em comum o uso da internet, a desconfiança da mídia e o sentimento de injustiça (CASTELLS, 2013).

Em setembro de 2015, no Brasil, a notícia de reorganização de escolas públicas estaduais paulistas foi anunciada pela Secretaria de Estado de Educação e veiculada pelos grandes jornais. O Secretário de Educação Hermann Voorwald, do governo de Geraldo Alckmin, promulgou o fechamento de 93 escolas, informando que 311 mil alunos seriam transferidos para outros espaços. O argumento era de que elas eram onerosas aos cofres públicos e seriam ou transferidas aos municípios ou teriam seu espaço adaptado a outras funções.

Diversas manifestações foram realizadas por estudantes, professores, pais e sindicatos, com o intuito de que o governo voltasse atrás, fato que não ocorreu.

Assim, no dia 9 de novembro de 2015, a primeira escola estadual é ocupada pelos jovens alunos e, em menos de um mês, são 208 no total, demonstrando grande velocidade das ocupações facilitadas pelas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), fossem elas da grande mídia nacional e internacional, nas mídias alternativas, nas redes sociais, principalmente WhatsApp e Facebook, serviram, ao mesmo tempo, como fonte de informação e canais de comunicação.

Um exemplo disso foi o material "*Como ocupar um colégio*" produzido por estudantes chilenos e argentinos em 2006 e traduzido para o português. Parte dele foi compartilhado via Facebook, na página O Mal Educado em 2013 (O MAL EDUCADO, 2015). Com a ocupação das escolas paulistas em 2015, a página O Mal Educado foi raqueada, e as publicações de 2012 a 2015 apagadas, sendo algumas delas novamente inseridas como esse manual, uma vez que serviu de inspiração aos estudantes para a realização da ocupação das escolas (MACHADO, 2015).

Assim como em Santiago, houve em São Paulo um recuo do governo e a demissão de um representante. Em São Paulo, o Secretário de Educação Hermann Voorwald pediu exoneração, e o governador anunciou que a "reorganização é adiada", publicando e mantendo a informação no portal da Secretaria de Educação de São Paulo. Com a publicação, ocorre uma desmobilização: algumas escolas foram desocupadas, mas outras permanecem.

O fato é que a estratégia de ocupação das escolas continuou a se expandir pelo

território nacional, a exemplo de Goiás e Rio de Janeiro, e para fora do Brasil no ano seguinte, como no caso do Paraguai, mesmo tendo retrocedido em São Paulo à medida que se aproximavam as festas de final de ano e estratégias eram usadas pelos governos para desmobilizar o movimento, fossem com violências diretas, físicas, ou com promessas de não reorganização.

Em Santiago, o movimento ficou mais forte no ano de 2011, tanto por uma reavaliação do que foi o movimento de 2006 quanto pelo ingresso dos universitários no movimento estudantil. Vale destacar que o movimento secundarista do Chile vem construindo um grande enfrentamento dos governos, mas que desde 18 de setembro deste ano, o enfrentamento é com o Estado. Foram os secundaristas que iniciaram as ondas de protestos em Santiago e em Valparaíso, que se expandiram para outros grupos e cidades e que persistem até hoje.

Saúde como potência de ação, como o ato de participar coletivamente e pertencer a uma coletividade

O conceito de saúde, especialmente de saúde mental como conhecemos hoje, faz parte de uma construção histórica eurocêntrica. Com isso, estamos nos referindo ao tratamento dado à ideia de saúde que vai acompanhar um processo de fragmentação do ser humano construído historicamente.

A saber, a referência eurocêntrica destaca a dissociação alma e corpo, em especial, mente e corpo, a partir da construção da modernidade. Essa dissociação cartesiana que separa subjetividade e objetividade, dentro e fora, definiu saúde (em um primeiro momento) como uma construção pela negação, ou seja, a ausência de doença.

Da crítica à construção fragmentária de ser humano e consequentemente de saúde, mas mantendo uma ideia de saúde universal, essa passa a ser definida pela Organização Mundial de Saúde (OMS), órgão das Nações Unidas, em 1990, como sendo: "um completo estado de bem-estar físico, mental e social." A declaração, que traz agora uma afirmativa e não mais uma negação de uma condição, trata-se de um avanço na perspectiva do conceito inicialmente proposto. Mas ao mesmo tempo, nesses mais de 30 anos, várias críticas ao conceito e à consequente operacionalidade dele foram feitas. Talvez a maior seja trecho "completo estado de bem-estar", bem como a fragmentação do ser humano ao ainda precisar discriminar bem-estar físico, mental e social.

O fato é que essa noção vem promovendo distintas políticas públicas e práticas ao longo dos anos nos diversos lugares do mundo, como as ações de tratamento, prevenção e promoção de saúde que passaram a incorporar as críticas, mas ainda centrando mais nas ações dos indivíduos, ainda que haja um certo aumento de práticas comunitárias.

Atribuímos essa noção universal de saúde a uma epistemologia construída com a modernidade europeia desde a colonização das Américas. Ao discutir a colonialidade do poder, Quijano (2005) fala como o europeu hierarquizou os seres humanos a partir da ideia de raça, definindo-nos por identidades e se colocando como o branco "superior". Esse processo que se perpetua

até hoje, não como colonização mas colonialidade do poder, é também aquele que perdura o racismo.

Outros autores, como Lander (2000), vão discutir a colonialidade do saber pensando a partir da ideia de colonização das Américas e toda a sua construção ideológica e material da vida cotidiana, do saber e do ser. A episteme construída a partir da Europa moderna e universalizada com a colonização implementou a colonialidade do saber, com a construção de uma pseudo-ciência moderna que justificaria o racismo cientificamente e construiria identidades hierarquizadas.

Nesse sentido, entendemos que, desde o nascimento do capitalismo e em suas distintas fases (mercantil, industrial e financeiro), ele se constitui como um modo civilizatório que se consolidou a partir das relações sociais hierarquizadas, com o branco se colocando como superior às demais raças, em um processo histórico que modelou uma naturalização hierárquica dos seres humanos na vida cotidiana pela ideologia, de modo a justificar a dominação dos povos (COMPARATO, 2011). E considerando o avanço do capitalismo, que se configurou a partir do fim da Guerra Fria como um modelo civilizatório único e o neoliberalismo como seu modelo econômico, concordamos com a análise de Oliveira (2014, 2015) sobre a ação direta do capital na construção das relações sociais.

Dito isso, para discutirmos o conceito de saúde levamos em consideração o discurso presente na concepção de sujeito, que clama para o indivíduo uma maior participação na atuação em sua própria saúde, responsabilizar o Estado e os profissionais de saúde como partícipes nesse processo de "estado de bem-estar físico, mental e social". Tal concepção liberal torna o sujeito responsável por sua saúde sem levar em consideração o contexto histórico no qual ele vem se configurando como humano. Ou seja, é preciso considerar todas essas nuances da construção identitária latinoamericana acumuladas historicamente para concebermos identidade e saúde, o que implica compreender para além das dimensões biológicas.

A concepção de saúde que mais vai ao encontro desse processo é aquela que vem sendo discutida por Souza e Sawaia, em que é entendida como potência de ação (SOUZA; SAWAIA, 2016). Nesse sentido, as autoras (SOUZA; SAWAIA, 2016) recuperam de Espinosa o conceito de potência de agir, o complementa com o conceito de sofrimento ético-político de Sawaia (2014) e os resultados da pesquisa ação participante (PAP) realizada em assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) (Souza, 2012).

Nesse sentido, saúde passa a ser entendida para além dos aspectos biológicos e é inserida no campo da "virtude pública", em que "a dimensão ético-política da saúde, que considera essas determinações sociais, mas vai além, coloca o processo de saúde/doença na ordem da dialética entre autonomia e heteronomia" (SOUZA; SAWAIA, 2016, p. 308)

Considerando os sujeitos jovens que vivenciam seu processo formativo, caberia (do ponto de vista ideal) à escola como espaço de ação e promotora da potência de ação. Porém, o que ocorre é justamente uma inviabilização da potência de ação no

cotidiano escolar. Nesse sentido, defendemos que o movimento secundarista pode cumprir o papel de viabilizar saúde por meio da potência de agir e de produzir cultura coletivamente. Seriam as formas de resistência coletiva contra o sistema opressor, inserindo os sujeitos estudantes no campo da saúde como ato ético-político.

Metodologia

Esta pesquisa é um recorte de nossa tese de doutorado intitulada *Movimentos sociais, educação e comunicação: uma análise comparativa dos movimentos secundaristas no Chile e no Brasil*, defendida em novembro de 2022.

Neste artigo, nos dispusemos a realizar uma pesquisa qualitativa, na base de dados Scielo, em português e espanhol, utilizando como categoria analítica o movimento secundarista. Consideramos o movimento secundarista como categoria analítica a partir da relação estabelecida com o sentido atribuído à resistência na literatura, e este com uma discussão sobre o conceito de saúde.

Para abordar a resistência, passamos brevemente à discussão do papel da educação e da escola em ambos os países para, em seguida, analisarmos como a literatura considera a resistência dos estudantes nos movimentos secundaristas de Santiago, Chile e São Paulo, Brasil.

A resistência na literatura sobre os movimentos secundaristas

O período de colonização da América Latina foi marcado por uma educação que cumpriu, por um lado, uma ação "domesticadora" da população indígena, e por outra formar os primeiros artesãos. Em muitos países, incluindo Chile e Brasil, quem tinha acesso à educação formal eram os filhos das elites locais que se formavam nas metrópoles. A extensão do acesso à educação formal e laica levou muitos séculos para ser viabilizada.

No Chile, após a independência da Espanha, a educação escolar se popularizou no século XVIII, de modo a formar o futuro povo chileno. Mas se construiu excludente, desconsiderando a formação da população mestiça e negra. Com o Golpe Militar de 1973 se aprofundaram as desigualdades, passando a escolarização pública a ser paga e, em boa parte, privada.

O modelo de escolarização brasileiro inicial também foi excludente e racista, uma vez que não era permitido o acesso universal a todas e todos e deixava de fora a população negra, inclusive com a construção de uma legislação que impedia o ingresso destes na escola pública. Quando ela deixa de vigorar e com o fim da ditadura, inicia-se um processo de acessibilidade da população brasileira à escola pública e gratuita. O que ocorre na universalização do direito à educação é um ingresso na escola com políticas públicas neoliberais, que não levaram em conta as mudanças estruturais, como a ampliação e aquisição de equipamentos e de profissionais, entre tantos outros fatores. Com isso, paulatinamente a qualidade da educação foi caindo e paralelamente vai havendo um aumento da oferta de educação privada, claramente excludente, para quem pudesse pagar, como a classe média e a elite nacional.

Quando discutimos a resistência como aparece na literatura sobre os movimentos secundaristas, tratamos de outro aspecto que cabe à escola, ainda que negada à maior parte da população, que é a participação na produção cultural, e não apenas consumidora, pois cada vez mais se encontra sucateada.

A resistência discutida pela literatura se encontra centrada nas ações coletivas empreendidas como produção cultural, expressadas sob "subjetividades públicas", e não pela via da "socialização política" que nega a própria participação política aos jovens, dada à construção identitária deles (CASTRO; GRISOLIA, 2016). Assim, os repertórios artísticos-culturais no Chile, como:

> Las manifestaciones con bailes, música, tambores y actuaciones de teatro, uso de tecnologías, quizá identifiquen mejor que otros indicadores las variaciones y novedades que comportan las acciones políticas juveniles de este nuevo milenio. Las formas de acción a través del carnaval, que contribuye a la ritualización de la manifestación política, no son una cuestión superficial. La performance juvenil supone, o más bien, está íntimamente ligada a los contenidos fundamentales del movimiento: discurso propositivo, esperanzador y lúdico (AGUILERA RUIZ, 2016, p. 134).

Tais formas de discursar se referem ao caráter das políticas de visibilidade e de identidade, como a construção de subjetividades públicas (AGUILERA RUIZ, 2016; BRO KHOMASI, 2011; CASTRO; GRISOLIA, 2016) dada às novas formas de participação política (GOHN, 2018).

Aqui, a escola deixa de ser um espaço de educação bancária e de mero depósito de informações (FREIRE, 1976; 1980) para assumir um papel de produção de sentidos e de criação cultural coletiva (FREIRE, 1976; MARTÍN-BARÓ, 1986), bem como de potencializador das qualidades e das virtudes, nos dizeres de Martín-Baró (1986).

Outro significado complementar atribuído às resistências em São Paulo se encontra na concepção de que as ocupações tiveram papel importante em "transformar a realidade do sistema educacional e ampliar as condições de exercício do autogoverno coletivo ainda no interior da sociedade de classes" (BRITO, 2017, p. 306).

As ocupações como outra categoria de análise tocam no lugar discursivo que os jovens se colocaram, como no sentido de a quem pertence o território do ponto de vista simbólico, quer sejam as escolas e sua complementaridade ou as redes sociais. As ocupações foram o caminho construído para a resistência, inclusive um dos lemas do movimento: ocupar e resistir em São Paulo, mas que também foram o tom do movimento secundarista de Santiago (BRITO, 2017; CÁRDENAS NEIRA, 2016; CORTI; CORROCHANO; SILVA, 2016; CUADRA, 2008; FAURÉ, 2018; GARRETÓN, 2011; GIROTTO, 2016).

Considerações finais

Entendemos que os sujeitos, ao enfrentar as condições de opressão e de violência física e simbólica do Estado,

quer seja pela recusa das condições de educação escolar como se apresentava, quer seja de determinados pais, profissionais de educação e da mídia, estavam apresentando novas formas de se relacionar, participar e conceber educação.

Projetar saúde dentro desse contexto significa resistir, construindo novas subjetividades públicas e transformando os sentidos de ser jovem para os próprios, e propondo enfrentamentos às concepções hegemônicas dessa fase e aos seus múltiplos significados, quer seja pelos aliados políticos (membros da família, profissionais da educação, mídias alternativas) ou pelos adversários e inimigos políticos. Por outro lado, significa também lidar com a luta pelo não adoecimento, pois a violência do Estado, a resistência de alguns pares e de alguns dos profissionais de educação, o descrédito da mídia hegemônica e de grupos interesses trouxe à tona um estresse cotidiano fortíssimo aos jovens, com notícias de adoecimentos após as ocupações, os quais destacamos mas não trataremos nesse momento.

Promoção de saúde só foi possível na medida em que houve ruptura no espaço escolar do exercício da hegemonia e da reprodução do poder, porém esse exercício sob esse conceito é fragmentado, porque não incorpora nem a luta contra-hegemônica nem o papel que o Estado representa do ponto de vista dos exercícios das violências simbólica e física. Ou seja, como o Estado pode viabilizar uma promoção de saúde se ele viola com as condições dela? Saúde para quem? Saúde de quem?

Nesse sentido, a descolonização do espaço escolar implica em ultrapassar a colonialidade nos âmbitos do ser, do saber e do poder, em um longo processo em luta, assim como a própria concepção de saúde. ■

[MARIA EUGÊNIA AUGUSTO GREGÓRIO]
Psicóloga, doutora em Ciências pelo programa de pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (USP) e professora do curso de Psicologia da Universidade Nove de Julho em São Paulo (Uninove).
E-mail: eugenia.gregorio@usp.br

Referências

AGUILERA RUIZ, Oscar. **Movidas, movilizaciones y movimientos**: cultura política y políticas de las culturas juveniles en Chile de hoy. Santiago: RIL Editores, 2016.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. In: FREUD, Sigmund. **Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol. 2, 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1895/1987.

BRITO, Luciana. Escolas de luta: a disputa entre projetos educacionais nas escolas ocupadas em São Paulo. **Movimento-revista de educação**, Niterói, ano 4, n. 6, p. 306-328, 2017.

BRO KHOMASI, Naim. Condiciones culturales en la constitución de identidades políticas en el Chile actual: algunas reflexiones a partir del caso del movimiento estudiantil secundario de 2006. **Polis**, Santiago, v. 10, n. 28, p. 51-68, 2011.

CÁRDENAS NEIRA, Camila. El movimiento estudiantil chileno (2006-2016) y el uso de la web social: nuevos repertorios de acción e interacción comunicativa [online] . **Ultima década**, v. 24, n. 45, p. 93-116, 2016. Disponível em: https://l1nq.com/UvZte. Acesso em: 5 jan. 2024.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTRO, Lucia Rabello de; GRISOLIA, Felipe Salvador. Subjetivação pública ou socialização política? Sobre as articulações entre o "político" e a infância. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 137, p. 971-988, 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. Capitalismo: civilização e poder. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 72, p. 251-276, 2011.

CORTI, Ana Paula de Oliveira; CORROCHANO, Maria Clara; SILVA, José Alves da. "Ocupar e resistir": a insurreição dos estudantes paulistas. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 137, p. 1159-1176, 2016.

CUADRA, Fernando de la. Conflito social e movimento estudantil no Chile. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 42, p. 173-194, 2008.

FAURÉ, Daniel. El 2011 estudiantil chileno como desafío analítico para las ciencias sociales: hacia la construcción de una nueva matriz para leer los movimientos (2001-2011 y más allá) [online]. Última Década, v. 26, n. 48, p. 35-71, 2018. Disponível em: https://acesse.dev/NjuXF. Acesso em: 5 jan. 2024.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de Conteúdo**. 2 ed. Brasília, DF: Líber Livro, 2005.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. **A pedagogia do oprimido**. 17 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 29 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FREUD, Sigmund. Histeria. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Vol. 1, 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1888/1987. p. 63-83.

GARRETÓN, Manuel Antonio, et al. Movimiento social, nuevas formas de hacer política y enclaves autoritarios: los debates del Consejo Asesor para la Educación en el gobierno de Michelle Bachelet en Chile. **Polis**, Santiago, v. 10, n. 30, p. 117-140, 2011.

GIROTTO, Eduardo Donizeti. A dimensão espacial da escola pública: leituras sobre a reorganização da rede estadual de São Paulo. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 137, p. 1121-1141, 2016.

GOHN, M. G. Jovens na política na atualidade – uma nova cultura de participação. **CadernoCRH**, Salvador, v. 31, n. 82, p. 117-133, 2018.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 4-23.

MACHADO, Leandro. Inspirado no Chile, manual orientou ocupação de escolas por alunos em SP. 2015. **Folha de S.Paulo**, 25 nov. 2015. Disponível em: https://l1nk.dev/IZtjs. Acesso em: 19 jul. 2021.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Hacia una psicología de lá liberación. **Revista Eletrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitária**, v. 1, n. 2, p 7-14, 2006. Disponível em: https://acesse.dev/23mnd. Acesso em: 5 jan. 2024.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. El latino indolente. In: MARTÍN-BARÓ, Ignacio; BLANCO, Amalio (ed.). **Psicología de la Liberación**. Madrid: Editorial Trota, 1998.

O MAL EDUCADO. **Como ocupar um colégio?** [cartilha online], 2015. Disponível em: https://encr.pw/oX0EC. Acesso em: 19 jul. 2021.

OLIVEIRA, Dennis de. Movimentos sociais e uma nova cultura política em tempos de ação direta do capital. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, v. 1, Ano 1, n. 1,2014.

OLIVEIRA, Dennis de. Ação direta do capital: o poder do capitalismo contemporâneo. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 15, n. 33, p. 405-421, 2015.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 122-151.

SOUZA, Ana Silva Ariza de; SAWAIA, Bader Burihan. A Saúde como potência de ação: uma análise do coletivo e de comuna do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). **Revista Psicologia Política**, [*S. l.*],v. 16, n. 37, p. 305-320, 2016. Disponível em: https://acesse.dev/uap4M. Acesso em: 31 ago. 2021.

ZIBAS, Dagmar Maria Leopoldi. "A revolta dos pingüins" e o novo pacto educacional chileno. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, p. 199-220, 2008.