EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

CELACC/ECA/USP
v. 18 n. 1. (jul. / dez. 2024)
e-ISSN: 2236-3467

# Pensamento social negro radical Latino-Americano

[ EQUIPE EDITORIAL]

**Diretor**
Prof. Dr. Dennis de Oliveira

**Editor Responsável**
Prof. Dr. Silas Nogueira

**Editor Científico**
Prof. Dr. Dennis de Oliveira

**Editor Executivo**
Luís Antonio da Silva Matos Filho

**Capa e Projeto Gráfico**
Jaqueline Restrepo Díez

**Diagramação**
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 XVIII - n. 1 (jul. - dez. 2024)**

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.18, n. 1. (jul./dez. 2024) - São Paulo: CELACC-ECA-USP, 2024.

Título da capa: Pensamento social negro radical Latino-Americano
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.

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

ABCD USP
AGÊNCIA DE BIBLIOTECAS E COLEÇÕES DIGITAIS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

5
Pensamento social negro radical latino-americano
Dennis de Oliveira

**Dossiê**

7
Novas configurações da esfera pública, diversidade etnicorracial e jornalismo
Dennis de Oliveira

32
Protagonistas pobres: uma análise do elenco negro da telenovela Vai na Fé
Francisco Ewerton Aleixo da Silva
Maria Angela Pavan

56
Lélia Gonzalez e a relação entre feminismo e marxismo na "Améfrica"
Cristiane Luiza Sabino de Souza

74
As palavras têm força: amefricanidade e fabulação na guerra das denominações
Márcia Guena
Vinícius da Silva Coutinho

91
Entre Zumbi e Zapata: paralelo das lutas revolucionárias na América Latina
Rodrigo de Araujo Merida Sanches

107
Aimé Césaire, Frantz Fanon e a centralidade da luta anticolonial na tradição afro-latino-americana e caribenha radical
Danilla Aguiar

122
A racialidade como estrutura de uma futura nação brasileira: ensaiando entre contrato racial e dispositivo de racialidade no Brasil Colonial
Wheber Mendes dos Santos
Acássia Anjos dos Santos Rosa

146
O índice de feminidade da CEPAL sob olhar decolonial e feminista negro-latino-americano
Yoná dos Santos

168
O empreendedorismo étnico como estratégia de sobrevivência e autonomia para mulheres negras migrantes
Janaina da Conceição de Paula Santos

190
Políticas públicas para o patrimônio imaterial: Congadas e Moçambiques do Vale do Paraíba no IPHAN, planos nacional e estadual de cultura e conselhos de cultura
Anna Gabriela Sousa Santos
Andrea Rosendo da Silva

214
Musicalidade e cuidado na perspectiva afrocêntrica: promoção à saúde pública no Brasil
Ceci Luz
Dennis de Oliveira

229
Grafias de uma antropologia negra: antropólogas negras em encontro
Denise Ferreira da Costa Cruz
Steffane Pereira Santos
Rafaela Rodrigues de Paula

249
História de vida de uma raizeira do cerrado: Lucely Pio e sua política de resistência
Daniel França Oliveira
Sílvia Maria Ferreira Guimarães

277
*Offside*: reflexões de gênero nas aulas de Educação Física
Alexandre Junior Mendes da Silva
Ana Graciela Mendes Fernandes da Fonseca Voltolini

**Artigos**

290
Zé Pureza: reflexões sobre métodos de pesquisa e realização de documentários
Marcelo Ernandez Macedo

319
Miragem Periférica: o problema institucional e a democracia no Brasil
João Rafael Gualberto de Souza Morais

339
Os aglomerados e as redes de colaboração no campo de produção cultural e criativo: uma comparação entre o trabalho criativo na Europa e América Latina
Karina Poli

**Resenha**

362
Descortinar as formas de racismo do cotidiano
Liliana Tinoco Bäckert

## Apresentação

### Pensamento social negro radical latino-americano

"Raça é a categoria mental da modernidade", disse o pensador peruano Aníbal Quijano. De fato, o projeto da modernidade gestado na Europa e imposto às Américas foi marcado por dispositivos de racialidade não por conta apenas de um déficit ético-comportamental, mas também com a necessidade de adequar as sociedades latino-americanas ao sistema-mundo capitalista. Se as classificações raciais constituídas durante o processo de colonização das Américas buscavam um fulcro nos discursos religiosos – negros e indígenas têm um déficit de humanidade por não serem cristãos – a razão esclarecedora da modernidade deslocou a narrativa racialista para o campo do discurso "científico". Os fundamentos raciais do conhecimento estruturam, assim, padrões de controles que formam a chamada matriz colonial do poder de que falam os pensadores das teorias da colonialidade. Em um momento em que nações latino-americanas debatem os seus rumos na construção das suas esferas públicas políticas e os modelos de democracia em um contexto de brutal concentração de riquezas intensificada pelo neoliberalismo, o desafio de se pensar a superação do racismo estrutural é central na agenda política.

Neste percurso de enfrentamento das colonialidades, emerge o pensamento radical negro denunciando os vários mecanismos do racismo estrutural na América Latina, reposicionando historicamente as experiências de resistência protagonizadas por negras e negros, apontando as diversas características em que o racismo se manifesta para além dos comportamentos preconceituosos. Comprometida com a reflexão intelectual articulada com a práxis política transformadora, a revista *Extraprensa* dedica este número a um balanço desse pensamento radical negro do continente.

Os artigos do dossiê apresentam análises sobre o papel da mídia e de fenômenos culturais nessa dialética opressão/resistência negra, as contribuições de intelectuais negras e negros contemporâneos e clássicos na reflexão do panorama das relações raciais, as relações entre as experiências da diáspora negra com ações culturais além de estudos de caso de experiências de ação cultural protagonizada por pessoas negras.

Autores e autoras dos artigos publicados são pesquisadores, na sua esmagadora maioria negros, que têm desenvolvido estudos importantes na relação mídia, raça e cultura. As principais entidades de pesquisadores de comunicação, como a Compós (Associação Brasileira de Programas de Pós-Graduação em Comunicação) e Intercom (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação) já contam com grupos de trabalho que tratam desses temas. As ações afirmativas nas universidades possibilitaram que o tema das relações raciais ganhasse corpo nas discussões no campo da comunicação. E o mais importante, reflexões feitas por intelectuais negros.

Com este dossiê, a revista *Extraprensa* dá a sua contribuição para o importante

debate sobre as relações raciais na América Latina, esperando que ela impacte os debates acadêmicos. Afinal, o racismo está na gênese do padrão colonial do poder que subalterniza as sociedades latino-americanas no sistema mundo. E mais ainda garantindo uma maior visibilidade para intelectuais negras e negros que estão desenvolvendo estudos de grande importância para o campo da comunicação e cultura.

Boa leitura!

**Prof. Dr. Dennis de Oliveira**
**Editor da Extraprensa e Coordenador do Celacc/USP**

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# NOVAS CONFIGURAÇÕES DA ESFERA PÚBLICA, DIVERSIDADE ETNICORRACIAL E JORNALISMO

**[DOSSIÊ]**

Dennis de Oliveira
*Universidade de São Paulo*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Este ensaio é produto da aula de erudição apresentada no concurso para professor titular da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP) em outubro de 2024. Ele trata das relações entre racismo na perspectiva estrutural, do papel do jornalismo na constituição da esfera pública política da democracia liberal e dos impactos socioculturais das transformações do modo de reprodução do capitalismo na sua fase neoliberal. Para esta reflexão foram utilizados conceitos clássicos de autores da tradição marxiana, bem como outros pensadores e pensadoras de teorias críticas. O objetivo desse trabalho é apresentar perspectivas novas para os estudos sobre a relação entre comunicação e racismo que não se restrinjam à agenda da representatividade.**

**Palavras-chave:** Mídia e racismo. Jornalismo e relações raciais. Jornalismo e diversidade etnicorracial.

**This essay is a product of the erudition class presented in the selection process for full professor at the School of Communications and Arts (ECA) of the University of São Paulo (USP) in October 2024. It examines the relationships between racism from a structural perspective, the role of journalism in the shaping the political public sphere of liberal democracy, and the socio-cultural impacts from the transformations in the mode of reproduction of capitalism during its neoliberal phase. For this reflection, classic concepts from authors in the Marxian tradition were employed, as well as contributions from other critical theorists. This study aims to present new perspectives for studies on the relationship between communication and racism that are not restricted to the representation agenda.**

**Keywords:** Media and racism. Journalism and race relations. Journalism and ethnic-racial diversity.

**Este ensayo es producto de la clase de erudición presentada en el proceso de selección para profesor titular de la Escuela de Comunicaciones y Artes (ECA) de la Universidad de São Paulo (USP) en octubre de 2024. Aborda las relaciones entre el racismo desde una perspectiva estructural, el papel del periodismo en la constitución de la esfera pública política de la democracia liberal y los impactos socioculturales de las transformaciones en el modo de reproducción del capitalismo en su fase neoliberal. Para esta reflexión se utilizaron conceptos clásicos de autores de la tradición marxista y otros pensadores de teorías críticas. El objetivo es aportar nuevas perspectivas para los estudios sobre la relación entre comunicación y racismo que no se limiten a la agenda de la representación.**

**Palabras clave:** Medios de comunicación y racismo. Periodismo y relaciones raciales. Periodismo y diversidad etnorracial.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.234031

## Introdução

Em outubro de 2024 apresentei uma aula de erudição para o concurso público para o cargo de professor titular na Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP) com o tema "Novas configurações da esfera pública, diversidade etnicorracial e jornalismo". Na ocasião, optei em apresentar o tema fazendo uma analogia ao enredo de uma escola de samba. Tal opção decorreu dos seguintes motivos:

a) **Uma marca pessoal**: sou uma pessoa que vivenciou fortemente a experiência da escola de samba, desfilei na Escola de Samba Vai-Vai por diversos anos, minha família tem raízes profundas na Vai-Vai, que está localizada no bairro da Bela Vista (Bixiga) onde eu e vários membros da minha família nasceram e viveram.

b) **Uma perspectiva**: considero a escola de samba uma experiência de expressão cultural em que se sintetizam tecnologias sociais como a construção do enredo (que envolve pesquisa, estudos, sínteses teóricas e históricas); a definição da estratégia de comunicação com o público via concepção do desfile; uma dimensão antropofágica no sentido dado por Oswald de Andrade[1] de incorporar outros saberes dentro da matriz negra do samba e a sua execução que é um exemplo de logística ao se enquadrar nas normas de tempo e organização do desfile. Assim, os desfiles de escolas de samba e as pessoas que o concebem se enquadram na categoria dos "intelectuais periféricos", conceito que venho desenvolvendo em algumas pesquisas (Oliveira *et al.*, 2021).

c) **Um desafio**: ao optar por esta forma de apresentação, coloco-me o desafio de interseccionar os saberes que adquiri nas minhas vivências no samba com o repertório acumulado como professor e pesquisador na universidade.

Do ponto de vista conceitual, transitei entre os conceitos clássicos que articulam o jornalismo como atividade típica da chamada modernidade, passando pelas críticas mais gerais ao projeto da razão esclarecedora destacando a perspectiva classista da tradição marxiana e verticalizando em algumas teorias críticas raciais e decoloniais.

Dentro deste pano de fundo, apontamos os dilemas existentes nas novas configurações dos arranjos institucionais do capitalismo na sua fase pós-fordista, em que se observa a emergência da retórica com arquétipo das narrativas em detrimento do esclarecimento racional e a absorção da agenda da diversidade étnico-racial. Nesse contexto, contraditoriamente, se coloca a representatividade como ponto de enfrentamento ao racismo, mas dissociada da redistribuição. Quais seriam os dilemas do jornalismo como instrumento de agenda dos debates públicos neste novo contexto? Longe de responder esta pergunta, este ensaio tem o objetivo de apresentar os dilemas e as complexidades dessa

1 Ver em ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

agenda nos tempos atuais, particularmente para o campo do jornalismo.

## 1 - Abre-alas: Jornalismo e esfera pública

Para dar início às reflexões sobre o jornalismo, considero importante resgatar a ideia presente na considerada a primeira tese de doutorado de jornalismo elaborada por Tobias Peucer, em 1695 na Universidade de Leipzig (Alemanha), intitulada "Relatos jornalísticos", no qual ele defende que o jornalismo atende a uma demanda típica do ser humano da modernidade: a demanda pela "novidade".[2]

Peucer afirma, em sua tese, que nada mais satisfaz tanto a alma humana quanto os relatos históricos que, segundo ele, podem ser de três tipos. O primeiro como um "fio contínuo" de sucessão precisa de fatos históricos; o segundo como uma ordem estabelecida de determinados fatos escolhidos por sua relevância; e, finalmente, o terceiro, que Peucer chama de "confuso", é uma miscelânea de fatos multiformes e aleatório. É justamente nesta terceira forma que se encaixam os relatos periodísticos. A força deles está na novidade, Peucer remonta às suas origens aos relatos de feitos de guerras ou de imperadores, que satisfaziam a curiosidade do público. Além disso, com mensagens transmitidas pelos correios, fatos ocorridos em lugares distantes poderiam ser conhecidos pelo público.

Peucer, em sua tese, discorre sobre a validade das narrativas de fatos obtidas pelo testemunho ocular (como forma de separar os fatos dos boatos). Assim, Peucer destaca que "relaciona a vontade do escritor de periódicos com a credibilidade e o amor à verdade" (Peucer, 2004).

Destaco aqui alguns pontos desta reflexão de Peucer: a busca pela veracidade, a credibilidade, o interesse do público e a difusão para além dos que vivenciaram os eventos relatados. Alguns destes aspectos são aprofundados na chamada *Periodika*, proposta de uma ciência jornalística do pensador alemão Otto Groth (2011). Para ele, a "ciência do jornalismo" tem quatro fundamentos: periodicidade, atualidade, universalidade e publicidade ou difusão.

Antes de se deter nesses fundamentos, o que importa segundo o pensamento de Groth, é o fato de que o jornalismo inaugura uma ação cultural singular caracterizada por um tipo de mediação social específica, que necessita de um campo de estudos próprio. Por isto, a partir da observação do jornalista, acerca das características regulares desta mediação social, chega-se a esses quatro fundamentos.

Por periodicidade, Groth a define como a regularidade dos intervalos em que os periódicos são publicados, gerando uma expectativa junto ao público para receber as informações em momentos específicos. Por atualidade, Groth destaca a característica do jornalismo em focar nos acontecimentos contemporâneos, o que o distingue de outras mediações informativas

2 Ver a tradução comentada da tese de Peucer em PEUCER, Tobias. "Os relatos jornalísticos" (tradução de Paulo Rocha Dias). **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 33, p. 199-216, 1º sem. 2000.

mais atemporais, como livros, por exemplo. Por universalidade, o pensador alemão refere-se à diversidade de temas abordados pelo jornalismo que cobre uma ampla variedade de assuntos e, com isso, satisfaz as necessidades de um público diverso. E, por fim, publicidade ou difusão diz respeito ao caráter público das informações transmitidas. A função social do jornalismo é atingir o mais amplo número de pessoas possível.

Para Groth, o jornalismo é uma ação cultural típica do capitalismo e se constitui em um poder "impercebido" segundo Christa Berger, autora da resenha da obra Otto Groth, O poder cultural desconhecido: Fundamentos da ciência dos jornais (Groth, 2011). A pensadora brasileira utiliza o termo "impercebido" ao invés de "desconhecido" presente no título da obra em português. De fato, a tradução literal do alemão *Die unerkannte Kulturmacht* é "poder cultural desconhecido», porém, para Berger, o sentido dado por Groth é "impercebido" pois o poder do jornalismo não é totalmente desconhecido, mas, muitas vezes, não percebido, por isso a opção de utilizar o termo "desconhecido» na resenha.

Todas essas ideias se conectam por uma dimensão singular dos arranjos institucionais da modernidade, que é a esfera pública política, razão pela qual outro autor importante nesta fundamentação do jornalismo é Jürgen Habermas, particularmente no seu clássico texto A mudança estrutural da esfera pública (Habermas, 2003). Neste texto, Habermas aponta o papel negativo que a imprensa comercial desenvolve junto à dimensão social da esfera pública política, transfigurando o arquétipo de cidadão em consumidor. Já não haveria um cidadão a ser "esclarecido" e sim um consumidor a ser "seduzido para o consumo".

Habermas apresenta uma proposta de organização da sociabilidade do ser humano na modernidade nas dimensões pública, privada e íntima. Na dimensão pública — a base da constituição da esfera pública — é onde se expressa a condição de cidadania, o exercício da razão esclarecedora para os debates dos assuntos de interesse dos cidadãos. O jornalismo se institui neste espaço como uma ação de reverberar os debates públicos. Assim, de fato o conceito de relevância pública ou interesse público é a base para todos os códigos deontológicos do jornalismo. Mas a sociabilidade humana da modernidade também se desenvolve na chamada "esfera privada" dos negócios (a economia capitalista) e na esfera íntima (a vida privada nos círculos familiares).

O que preocupa Habermas em "Mudança Estrutural" é a hipertrofia da esfera privada econômica em detrimento da esfera pública. Para ele, o jornalismo, à medida que se transforma em um empreendimento comercial, contribui para esta colonização mercantil da esfera pública, transfigurando os cidadãos em consumidores.

Mais tarde, o mesmo autor publica a obra "Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa" (2003; 2022), no qual analisa os impactos das tecnologias de informação e comunicação no processo de colonização mercantil da esfera pública tratado na obra anterior.

Na mesma linha habermasiana, Ciro Marcondes Filho (2000) periodiza o jornalismo em quatro momentos: o jornalismo da

ilustração, o momento da atividade como um libelo de defesa de ideias, o jornalismo ainda restrito aos debates da esfera pública; o jornalismo mercantil, já na fase da colonização da esfera pública pela esfera privada mercantil de que fala Habermas; o jornalismo monopolista, a formação dos monopólios da mídia principalmente com o advento das mídias audiovisuais que têm como característica a concentração; e o jornalismo da fase tecnológica, em que há uma total desmaterialização da atividade jornalística com a fragmentação das etapas produtivas e a submissão à gramaticalidade imposta pela Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC).

O que temos neste primeiro momento das reflexões conceituais do jornalismo é uma atividade que nasce com as perspectivas do esclarecimento da Modernidade, mas que se adapta ao processo de colonização mercantil que atrofia o debate público, além de incluir as lógicas do consumo até o ponto de total desmaterialização da atividade com o advento das tecnologias digitais. Embora Habermas deixe aberta, ainda, a possibilidade de uma esfera pública global com as TICs na sua obra de 2003, Marcondes Filho é taxativo ao dizer que não resta mais indícios de um jornalismo do esclarecimento nos dias atuais. Assim, mais que uma atividade de "cães de guarda" do poder, o jornalismo se transforma em uma ponte que seduz pelo fascínio de estar próximo as esferas do poder.

O poder desconhecido ou imperceptível de que fala Groth se institui como um mecanismo de destruição da esfera pública no seu sentido estrito — há uma colonização mercantil total da esfera pública por conta de uma mediação jornalística na qual o valor definidor é o interesse comercial. Entretanto, há que se pensar se existiu um momento em que uma esfera pública e um jornalismo totalmente apartado da dimensão mercantil existiu de fato.

## 2 - Mestre sala e porta bandeira: críticas ao conceito de esfera pública habermasiana

O conceito de esfera pública como uma dimensão na qual a política se exerce plenamente por meio da racionalidade esclarecedora implícita em Habermas é criticado por dois autores que destaco neste tópico: John B. Thompson e Nancy Fraser.

Em *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*, Thompson (2002) aponta que não existe uma separação estanque entre a esfera pública política deliberativa e a esfera privada dos negócios desde os seus princípios. Assim como não há um jornalismo da ilustração totalmente apartado da dimensão dos negócios. As primeiras folhas impressas, lembra Thompson, anunciavam a chegada de mercadores nas cidades. A própria Ágora de Atenas antiga, arquétipo do que seria a esfera pública política moderna, era também o mercado. Sendo assim, Thompson defende a ideia de que as estruturas de poder que se instituem na Modernidade têm, na verdade, quatro dimensões de poder com suas instituições paradigmáticas.

- O **coercitivo**, tendo como instituição paradigmática as forças armadas e de segurança;

- O **econômico**, tendo como instituição paradigmática a empresa capitalista;

- O **político**, tendo como instituição paradigmática as instituições de governança, os partidos políticos e todo o aparato da política institucional;

- O **simbólico**, tendo como instituição paradigmática os meios de comunicação de massa.

Desta forma, Thompson mostra que a constituição de uma instituição com a legitimidade social de transmissão de informações e mediação social — o jornalismo e, ampliando mais, os meios de comunicação de massa — é produto destas transformações institucionais da Modernidade. Não se trata de uma esfera pública constituída como base que se deturpa ao longo do tempo com a sua mercantilização, mas sim da organização de uma tipologia de poder com estes quatro tentáculos que atuam de forma coordenada e articulada e, evidentemente, tendo contradições entre si por conta das suas dinâmicas singulares de funcionamento.

Entender o jornalismo na modernidade significa situá-lo historicamente neste processo de constituição da sociedade moderna. É evidente que os processos históricos vão definindo cenários próprios para a articulação destas dimensões de poder e suas instituições.

Nancy Fraser, por outro lado, aponta que a esfera pública deliberativa moderna nunca foi universal, pois congregava apenas pessoas das elites, além de excluir as mulheres. Em vários textos, particularmente em *Justiça interrompida* (Fraser, 2022), a autora estadunidense aponta que a visão habermasiana de esfera pública desconsidera o seu caráter excludente e também a existência de outros espaços públicos alternativos que contrastavam com a esfera pública oficial. Há de se falar, então, não de apenas uma esfera pública, mas de várias.

No texto *Capitalismo Canibal* (Fraser, 2023) e também em *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (Fraser; Jaeggi, 2020) — obra na qual ela dialoga com Rachel Jaeggi —, Fraser apresenta o conceito de "pano de fundo", cenário onde se desenvolvem os mecanismos de reprodução social das forças produtivas do capitalismo, que estão colocados de forma imprecisa no conceito de "esfera íntima" de Habermas, como se houvesse uma separação estanque entre eles. Fraser lembra que este pano de fundo onde se desenvolve a reprodução das forças produtivas é onde se coloca a atuação das mulheres. Por isto, desconsiderar a importância desta dimensão no processo da sociedade moderna é uma forma de apartação política das mulheres. Ao centrar na chamada "esfera pública oficial" todo o mecanismo condutor da sociedade, Habermas desconsidera todos estes outros fatores que se articulam.

Mesmo quando reconhece o caráter restrito da esfera pública, e também a existência de outras esferas públicas constituídas por sujeitos apartados, Habermas ainda insiste na proposta de centrar na ampliação da esfera pública oficial de todos os sujeitos (Fraser, 2022). Essa visão de centralidade da esfera pública política é retomada em sua perspectiva da possibilidade de uma regulação das dinâmicas da esfera privada mercantil, que se globaliza com o fortalecimento das estruturas institucionais políticas.

Em um artigo publicado em junho de 1999 na Agence France-Presse (AFP, ) e republicado em português no jornal Folha de São Paulo, o filósofo alemão discorre sobre os conflitos da União Europeia apontando como uma das causas o fato daquela integração continental ter sido feita com base em uma união horizontal dos mercados, controlados por uma autoridade monetária tecnocrática e uma regulação vertical política frágil por conta da pouca legitimidade social dos representantes nos órgãos colegiados europeus.[3]

Ainda no contexto dos conflitos na União Europeia, Habermas, em 2011, durante uma palestra no Instituto Goethe, em Paris, apresenta o conceito de *embebed capitalism* (ou "capitalismo incorporado") que significaria uma economia de mercado controlado por mecanismos políticos como forma de enfrentar um "golpe de Estado dos mercados", como ele chama o que foi feito na crise da Grécia naquele ano.[4]

Essa crença absoluta nas estruturas institucionais como mecanismos de controle da voracidade dos mercados, ou a esfera pública política como anteparo à esfera econômica privada, é criticada por Fraser, demonstrando a insuficiência desta perspectiva para explicar as situações atuais do capitalismo, principalmente porque ainda se vislumbra um "tipo ideal" de esfera pública política. Toda essa arquitetura que permitiu a hipertrofia dos mercados globais foi construída a partir de decisões políticas, por debates ocorridos justamente no âmbito da esfera pública política. As críticas à visão harbemasiana, tanto de Thompson quanto de Fraser, apesar dos seus aspectos distintos, se encontram precisamente na ausência de uma visão de totalidade histórica.

## 3 - Destaque: Marx

Assim, o destaque do enredo deste desfile de escola de samba cabe a Marx. É justamente a tradição marxiana que vai apresentar a possibilidade de se partir do conceito de *totalidade histórica* para se compreender os fenômenos nas suas singularidades e especificidades. O conceito marxiano de totalidade aparece em diversas obras, particularmente em *A miséria da filosofia* (Marx, 2017), e se refere a uma visão da sociedade e da história como "um todo integrado", no qual os diferentes aspectos da vida social (questões culturais, políticas, econômicas, ideológicas etc.) estão inter-relacionadas, embora tenham suas autonomias relativas.

Desta forma, Marx critica a fragmentação das categorias e das suas conceituações, embora defenda a ideia da interdependência entre as várias dimensões da vida social, ele enfatiza a primazia das relações materiais (o que fez com que determinados intérpretes da obra de Marx

3 HABERMAS, Jürgen. "Nos limites do Estado". **Folha de São Paulo**, 18 jul. 1999. Disponível em https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs18079905.html. Acesso em 10 mar. 2025.

4 Ver DIEZ, Georg. "Habermas, the last european: a philosopher's mission to save EU". **Spiegel International**, 25 nov. 2011. Disponível em: https://www.spiegel.de/international/europe/habermas-the-last-european-a-philosopher-s-mission-to-save-the-eu-a-799237.html. Acesso em 10 mar. 2025.

o enxergasse incorretamente como um determinista econômico) e, o mais importante, que essa totalidade é *histórica* e *em movimento*, afastando-o de uma perspectiva estruturalista.

Assim, com base nesta episteme marxiana, é possível entender o jornalismo na forma em que foi concebido e atua hoje como um *fenômeno histórico* e inserido em uma *totalidade histórica*, o capitalismo. Por isto, faz sentido a perspectiva de Adelmo Genro Filho em situar o jornalismo como uma ação cultural do capitalismo que, por esta razão, está envolvido com os valores do liberalismo burguês na sua essência (Genro Filho, 1987). Desta forma, é preciso situar exatamente o que são os arranjos institucionais da modernidade e a figura do cidadão que configuram o sentido de existência do jornalismo.

Os arranjos institucionais da modernidade que constituem a figura do "cidadão" e do "sujeito de direitos" têm uma funcionalidade: instituir uma forma de relação de produção baseada na extração da mais valia por meio do contrato. Assim, a sociabilidade do contrato social oculta a exploração realizada nas relações de produção capitalista.

Aqui, então, se reposiciona o sentido de esfera pública e de cidadania dentro da sociedade capitalista, retirando-o de uma dimensão um tanto mítica por estar fragmentada da totalidade histórica. As insuficiências e limites da esfera pública política como lócus do jornalismo encontram no pensamento de Marx os seus fundamentos mais consistentes.

## 4 - Ala: dialética da modernidade

A partir destas críticas, consideramos importante estabelecer um olhar dialético sobre o projeto da modernidade. Para isto, abdicamos de pensadores que gravitam em torno dos conceitos de colonialidade do poder, teorias decoloniais e eurocentrismo.

Enrique Dussel, pensador argentino, vai desconstruir a ideia de que esta modernidade é produto de uma evolução linear da epistemologia advinda da tradição grega clássica, tida como ponto zero do pensamento filosófico. O objetivo do pensamento dusseliano é demonstrar a possibilidade de outros caminhos para se pensar outras modernidades (Dussel, 2005).

Assim, para Dussel, a tradição grega clássica vista como "o grau zero" da filosofia é herdeira de tradições anteriores como a egípcia e a fenícia. Essa tradição grega clássica na leitura eurocêntrica é linearmente transfigurada para as tradições civilizatórias do Império Romano, do pensamento cristão medieval (em razão das traduções do pensamento platônico por Santo Agostinho) desembocando, finalmente, no Renascimento italiano e na Modernidade europeia.

Mas essa linearidade é, segundo Dussel, uma leitura eurocêntrica. Além de desprezar as tradições anteriores que formaram o pensamento helênico, Dussel defende a ideia de que a tradição grega não seguiu por um caminho linear e foi diaspórica, com elementos presentes nas civilizações bizantina, muçulmana e hebraica. Por conta disto, Dussel defende que essa Modernidade que vivemos é **eurocêntrica**

porque privilegia apenas uma linha do circuito evolutivo do pensamento a partir da experiência helênica.

Aníbal Quijano, pensador peruano, apresenta o conceito de "matriz colonial do poder" como resultante da imposição da modernidade eurocêntrica na América Latina e a sujeição do continente como subalterno no sistema-mundo. Assim, a raça passa a ser uma categoria mental da modernidade eurocêntrica porque ela legitima o posicionamento subalterno nas formas de trabalho do capitalismo (Quijano, 2005).

O elemento central do pensamento de Quijano é que o capitalismo foi o primeiro sistema que estabeleceu uma organização mundial do trabalho. Tal organização apropriou-se da categoria raça que serviu para classificação e hierarquização dos tipos humanos a partir de critérios sócio-históricos para organizar o sistema mundial de controle do trabalho. Assim, a classificação racial oriunda dos processos de colonização das Américas (brancos, pretos e indígenas) foi reapropriada no sistema-mundo capitalista para organizar a produção segregando racialmente o acesso ao trabalho mais qualificado.

Um exemplo do que Quijano defende é em relação à produção das telas de cristal líquido dos smartphones e tablets. O circuito de produção deste componente envolve desde pesquisas sofisticadas para o desenvolvimento da tecnologia, sua aplicação na produção material, o financiamento das empresas por meio do mercado de ações e até a extração dos insumos e matérias-primas que permitem a produção das telas — como o mineral *coltan*, extraído em minas na República Democrática do Congo, no continente africano, por crianças escravizadas. A totalidade dos espaços de sofisticação e barbárie que compõem este circuito produtivo é racializado, o branqueamento acompanha a sofisticação como se observar na figura abaixo.

**[FIGURA 1]**

No primeiro quadro (acima a esquerda), a extração de coltan por crianças e adolescentes escravizados em minas na República do Congo; no segundo, a produção de telas LCD em fábricas; no terceiro, centros de pesquisa e desenvolvimento tecnológico de empresas produtoras de smartphones; no quarto, a bolsa de valores de Nova York, onde as ações destas empresas são negociadas.

Assim, há uma racialização nos processos produtivos, sendo necessário que se estabeleçam mecanismos de poder que legitimem as nações, cujas populações são majoritariamente formadas por pessoas não brancas, que estejam nos níveis menos qualificados do trabalho. Este é o significado de matriz colonial de poder ou colonialidade do poder segundo Quijano, que se apresenta como o arranjo institucional necessário para o capitalismo dependente.

Observa-se aqui uma chave para transcender uma visão restrita ao campo epistêmico — portanto, idealista — do eurocentrismo, como apresentado por Dussel, em direção a uma totalidade no sentido marxiano, uma vez que a primazia aqui colocada é a produção material (Quijano enfatiza a questão da racialização da organização do trabalho e do sistema-mundo capitalista, embora se direcione para as formas de poder que se instauram nos países latino-americanos após as suas emancipações políticas). Em *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*, defendo a ideia de que a matriz colonial de poder é o arranjo institucional dos países da periferia do capitalismo (Oliveira, 2021).

Seria então o eurocentrismo uma ideologia? Samir Amin (1989) afirma que sim, o eurocentrismo é uma ideologia necessária ao capitalismo principalmente porque ele emerge como modo de produção justamente na região que era periférica ao que vigorava, segundo Amin, o modo de produção tributário.

Amin defende a ideia de que o *feudalismo europeu* era a periferia do *modo de produção tributário* dos grandes impérios comerciais do Oriente, no qual a classe dominante formada pelos ocupantes da burocracia estatal do império exercia seu domínio político-econômico pela apropriação da produção agrícola por meio da tributação. A centralização do controle comercial e tributário, por parte dos Estados tributários, garante à burocracia estatal destes impérios o controle social e, portanto, o exercício de classe dominante (Amin, 1973).

O feudalismo europeu, para Amin, é uma experiência de modo tributário, porém periférica devido à fragmentação (ao contrário da forte centralização dos impérios do oriente) o que levou a uma certa fragilidade das classes dominantes deste sistema. Por isto, foi neste elo mais frágil que o capitalismo, como modo de produção alternativo, irrompeu. Por ser um modo de produção que se direciona para a mundialização, a narrativa da Europa (então periférica) como centro da civilização, o capitalismo surge como uma justificativa ideológica.

Fecha-se assim, sinteticamente, um olhar dialético da Modernidade e todas as suas características: a racionalidade, a esfera pública e até mesmo o sentido da destruição criadora.

## 5- Intérprete do samba e bateria: perspectivas raciais na dialética da modernidade

As críticas ao capitalismo e aos seus arranjos institucionais presentes na visão dialética da modernidade encontram,

em dois pensadores negros, uma perspectiva racial. Cedric Robinson, em *Marxismo negro*, apresenta o conceito de "capitalismo racial". Para ele, o capitalismo como sistema não foi produto apenas de processos racionais e objetivos, mas resultante de aspectos subjetivos e particularistas de forças sociais oriundas do feudalismo. Ele sustenta tal afirmação ao observar a própria formação da burguesia a partir dos mercadores nos séculos XV e XVI (Robinson, 2023).

Robinson quer mostrar que há um *ethos* historicamente construído na burguesia ascendente na Europa, inclusive pela sua própria experiência histórica de transitar em várias localidades e o contato com diversos povos diferentes. Apresentou-se como portador da novidade, do civilizado, do avançado para os mais diversos povos.

Essas afirmações de Robinson vão no sentido de pensar a emergência do capitalismo e de sua classe dominante — a burguesia — para além de uma dimensão meramente racional que o autor acredita estar enfatizado em Marx.

A leitura de Robinson sobre a tradição marxiana aponta que o deslocamento para a dimensão material nas obras de Marx e Engels dão ênfase às revoluções burguesas que não têm um sentido ético — como pode transparecer nas propostas do chamado "socialismo utópico", mas operam na transformação dos sistemas de produção como condição *sine qua non* para instituir novas formas de reprodução da riqueza e exploração do trabalho. Por isto, as barbáries oriundas do capitalismo decorrem não de uma degradação ética da classe dominante, mas de um processo racional de transformação social.

Assim, tem sentido a reflexão proposta por Horkheimer (2016) sobre uma passagem de uma razão objetiva, centrada em valores éticos, para uma de caráter instrumental administrada pelo capital. Por outras vias, autores apontam que barbáries não decorrem da ausência, mas a partir de uma racionalidade.

Porém, Robinson inova ao trazer este aspecto subjetivo na constituição da classe dominante que dirige a formação do capitalismo inserindo a racialização como formadora histórica da sua subjetividade. Com isto, ele desloca uma tradição radical negra existente, além da marxiana, como anticapitalista, e seu esforço é verificar as possibilidades de síntese entre o que ele considera uma tradição radical europeia (marxiana) e uma negra. Esta síntese é o que ele vai denominar de "marxismo negro".

Já Charles Wade Mills, em *Contrato Racial* (2023), apresenta a tese de que o contrato social pensado por teóricos como Rosseau, Hobbes, Kant, Hegel, entre outros, tinha como arquétipo do cidadão (ou contratante) o *homem branco*. Assim, mulheres brancas, mulheres negras e homens negros seriam "subcontratantes" ou "não contratantes".

A base do pensamento de Wade Mills parte de uma crítica do pressuposto de Rousseau que pensa que o contrato social retira o ser humano de uma condição biológica para um ser "político". Isto porque a constituição do projeto de contrato social ocorre em uma Europa patriarcal e colonizadora, portanto, já com subjetividades políticas historicamente construídas (Wade Mills, 2013; Wade Mills, 2023).

A ideia subjacente a este pensamento rousseauniano é de que a Modernidade (projeto que tem o contrato social como elemento central no campo das relações políticas) é o momento, por excelência, da emancipação humana pelas vias da racionalidade. Há aqui uma universalidade da condição humana construída a partir deste projeto que, conforme discutiu-se no tópico anterior, é eivada de contradições e antagonismos. Portanto, a obra de Wade Mills é importante à medida que reposiciona a Modernidade como um exercício de poder estabelecido por uma hierarquia entre os classificados como civilizados (mediados pelos valores da racionalidade moderna) e os bárbaros (fora desta classificação).

Wade Mills estabelece então conceito de contrato racial como uma perspectiva epistemológica, que possibilita a compreensão de metacontratos formais e informais e os limites do contrato social. Isto a partir do pressuposto de que o grau zero do contratante presente na obra de Rosseau é deslocado para um sujeito atravessado por contingências sociais e históricas (Wade Mills, 2013). A partir disso, se constituem os discursos legitimadores da colonização e neocolonização e, por conseguinte, a apropriação de corpos escravizados para o trabalho que possibilitam a expropriação de riquezas. Com isso, se estabelecem perspectivas econômicas e a hierarquia global de riquezas.

É fato que o jornalismo como atividade atuante no fomento da esfera pública e da democracia liberal, em países marcados pelo contrato racial, estará estruturalmente vinculado à manutenção desses metacontratos formais e informai. Assim como estará ligado ao reforço dos discursos que legitimam o neocolonialismo (vide, por exemplo, o alinhamento incondicional das editorias internacionais às visões hegemônicas da geopolítica mundial) e, em determinados momentos, à legitimidade da exploração de corpos negros para a manutenção da ordem do capital. As hierarquias globais de riqueza e os modelos econômicos vigentes não são contestados. Sendo assim, a esfera pública política, fomentada pelo jornalismo nessas condições do contrato racial, é excludente ainda que pontualmente dê visibilidade às agendas antirracistas ou mesmo, na esteira do neoliberalismo progressista, renda-se a agenda da representatividade.

## 6 - Destaque: Clóvis Moura

O destaque deste enredo é o pensador brasileiro Clóvis Moura, que vai mobilizar as categorias do campo do pensamento marxiano para interpretar o Brasil. No conjunto das suas obras, particularmente em *Rebeliões da Senzala* (2014) e *Dialética Radical do Brasil Negro* (2017), Moura afirma que a implantação do capitalismo no Brasil deu-se, primeiramente, com a independência do país mantida sob o modo de produção escravista colonial e, posteriormente, com a abolição da escravidão mantendo a estrutura fundiária, isto é, sem realizar a reforma agrária.

Por isto, o capitalismo no Brasil se insere como periférico e dependente no sistema-mundo, mantendo a mesma posição na economia mundial quando era colônia e com o sistema de mão de obra escravista.

Moura aponta que o caráter dependente do capitalismo brasileiro é fruto da colonização e do sistema de trabalho escravista. Isto porque o fato de o sistema de produção do escravismo colonial drenar recursos para fora impediu que houvesse por aqui uma acumulação primitiva de riquezas que possibilitassem a edificação de um capitalismo nacional. Assim, as inversões na infraestrutura necessária para a edificação do capitalismo no século XIX foram feitas principalmente por capital estrangeiro (inglês, principalmente) — basta ver as ferrovias construídas, telégrafos, redes de eletricidade nas cidades, entre outros. Em contrapartida, a economia continuou primarizada na agricultura monocultural e, por isto, a estrutura fundiária foi mantida.

É fato que em contextos de capitalismo dependente as burguesias locais compensam a condição de subalternidade na divisão internacional das riquezas superexplorando a mão de obra local. Além disso, como o principal objetivo é atender às demandas externas, não há necessidade de se manter um mercado consumidor interno de grande monta para garantir a reprodução das riquezas. Por isto, todo o processo de passagem do sistema escravista para o capitalismo na segunda metade do século XIX ocorreu sem grandes rupturas, o que fez Moura chamar de uma "modernização sem mudança" (Moura, 2017). Aqui há mais um exemplo de visão dialética da modernidade que se discutiu em tópicos anteriores em uma abordagem mais teórica e já dentro das singularidades da realidade brasileira.

A própria imprensa brasileira é tardia, surge somente no despertar do século XIX — enquanto em outros países da América Latina já possuíam jornais no século XVII — também já censurada. O primeiro jornal brasileiro é produzido em Londres, em 1808, para defender a causa da independência do Brasil e, por esta razão, era proibido pela Corte portuguesa e chegava ao Brasil de forma clandestina. Mas, ainda que tardia, observa-se que negros e negras já lutavam para impactar a esfera pública política com a causa da abolição, como Luiz Gama, por exemplo, um dos criadores e escritores do jornal abolicionista *Diabo Coxo*, de 1864. Moura sempre destacou que essa ordem escravocrata, e posteriormente capitalista dependente, foi constantemente combatida pela luta de negros e negras escravizados ou não, demonstrando que as revoltas dos quilombos foi a origem da rebelião do trabalho — há aqui uma racialização da configuração das classes sociais e da luta de classes no Brasil por conta dessas singularidades históricas.

Em *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* (Oliveira, 2021), a partir desta consideração de Moura que houve uma transição controlada do escravismo para o capitalismo dependente, utilizei o conceito da Teoria Marxista de Dependência para trazer a superexploração do trabalho como característica central deste tipo de capitalismo.

Por superexploração do trabalho, Ruy Marini define como o pagamento da força de trabalho em valores inferiores a necessidade da sua reprodução (alimentação, vestuário, habitação, saúde, qualificação). Assim, há uma situação de aviltamento da força de trabalho gerando a necessidade de um excesso de mão de obra (para existir sempre um imenso exército de reserva de mão de obra, não só para

pressionar para baixo o valor do trabalho, mas também para dar conta desse caráter predatório da força e trabalho), além de mecanismos de disputa no mercado de trabalho que são realizados pela racialização (Marini, 1977).

Por isso que o excedente de mão de obra foi feito com a importação de trabalhadores brancos, política oficial legitimada pela disseminação de ideias racistas "científicas" entre a *intelligentsia* brasileira do final do século XIX. Por aqui, as teorias do darwinismo social, da eugenia e outras correlatas tiveram um papel de sustentação de um modelo econômico centrado na superexploração da mão de obra.

Os apagamentos históricos das rebeliões da senzala, o branqueamento da história do trabalho, bem como a interdição da participação de negras e negros na esfera pública política, tinha um sentido econômico: manter intacto um sistema econômico subalternizado no sistema-mundo capitalista. Sendo este realizado pela superexploração da mão de obra, justificado pela ideologia do racismo e com arranjos institucionais no campo da esfera pública que retiram as dimensões do racismo estrutural do debate político.

Por isto, a obra de Clóvis Moura é seminal para se entender como a totalidade histórica capitalista se realiza nas singularidades brasileiras. O racismo estrutural é uma síntese desta totalidade histórica do capitalismo brasileiro, razão pela qual é impossível entender as dinâmicas sociais nas suas particularidades, sem compreender o racismo estrutural que não se limita aos casos tópicos de comportamentos preconceituosos.

## 7 - Alegoria: esfera pública do racismo 4.0

Diante disso, quais seriam as transformações na esfera pública com estas características universais e singulares no Brasil que impactam o jornalismo? Para responder esta questão, sintetizo alguns pontos:

### 7.1 - Visibilidade ou estruturas

Boa parte dos textos que tratam das relações entre mídia e diversidade racial enfatizam a ausência de negras e negros nos produtos midiáticos. Decorrente disto, a agenda política se direciona para a maior visibilidade negra nos meios de comunicação. Em boa parte, esta discussão de invisibilidade negra tem como base a ideia presente na obra *Homem Invisível*, de Ralph Elisson (2013), que narra a saga de um jovem negro do sul dos Estados Unidos quando chega em Nova York e é ignorado (invisibilizado). O racismo se manifesta assim, pela negação da existência do ser negro. A agenda de visibilidade se conecta com a agenda do "reconhecimento" presente em vários documentos relativos a direitos de minorias nas agências da ONU para direitos humanos e, em um sentido mais complexo, de "representatividade".

No caso da representatividade, a visibilidade se torna mais complexa pois não se trata apenas de ser visível, mas de estar representado nos espaços de poder. Tal discussão ganha ainda mais corpo em países como o Brasil, no qual a maioria da população negra está subrepresentada em todas as instituições sociais de poder — seja de governança pública, empresarial, midiática, entre outros. No caso específico

do jornalismo, a subrepresentação implicaria na ausência das chamadas elites logotécnicas, que estabelecem os critérios midiáticos de presença, como também das próprias fontes escolhidas como testemunhos dos acontecimentos ou analistas.

Visibilidade e representatividade entram em colisão particularmente quando se percebe que, no cenário brasileiro, ainda vigora a ideia dos antagonismos em equilíbrio de Gilberto Freyre. O autor de *Casa Grande* e *Senzala* defende a ideia que os antagonismos raciais e de classe existentes na sociedade escravista eram equilibrados pelos trânsitos entre pessoas oriundas das classes (e raças) distintas, gerando convivências que possibilitam as marcas raciais negras ainda que estejam em condições de subalternidade (Freyre, 2006).

O que sustenta essa tese freyreana é que a digital negra está visível nas expressões culturais brasileiras, e um indicador de "tolerância" é a miscigenação existente que distingue o país de experiências em que a segregação foi normatizada. Por isso, a ideia de visibilidade por aqui foi ressignificada no sentido de "representatividade" e, isto é, a chave para a importância da discussão da visibilidade midiática, tendo em vista que a mídia é a instituição paradigmática do que John B. Thompson chama de "poder simbólico".

A discussão sobre visibilidade ressignificada para representatividade ganha novos contornos com as recentes configurações do capitalismo, particularmente com a midiatização da sociedade (Sodré, 2013) em que as dinâmicas narrativas midiáticas se irradiam socialmente, transformando as formas de sociabilidade. As tecnologias de informação e comunicação que se configuram como tecnologias de sociabilidade impõe uma forma expressiva própria na qual a busca pela atenção é um capital importante em um mundo marcado pela dispersão por conta da inflação de informações. Conquistar a atenção em um contexto de dispersão significa ter poder de fala (em que poucos escutam) e, por esta razão, a representatividade se torna novamente visibilidade, mas conquistada dentro dos parâmetros da sociedade midiatizada. Isso significa uma rendição imposta pela forma que as TICs se desenvolvem na economia de mercado.

O resultado disso é a geração de *influencers* que trazem a visibilidade negra nas redes sociais, apontam a agenda antirracista e *disputam* o cenário midiático dentro das normas instituídas pela economia midiática, o que implica em centrar o debate antirracista ao campo dos comportamentos e atitudes. Tem-se assim uma apropriação da narrativa antirracista dentro das lógicas do sistema e o debate sobre as estruturas fica obliterado ou ressignificado dentro de uma ótica estruturalista, isto é, pensar as classificações e hierarquizações raciais como essencialistas e não produzidas sócio-historicamente.

## 7.2 - Mudanças na reprodução social dos sujeitos

Em grande parte, esse processo ocorre porque há um deslocamento da padronização estética para a comportamental gerando a cultura do "engajamento". A crítica à invisibilidade está centrada na ideia de uma crítica à padronização estética imposta pelo capitalismo na sua fase fordista e expressa pela sua perspectiva unidimensional.

O centro é a consideração que as narrativas universalistas são racializadas e, dessa forma, precisam ser questionadas. Em boa parte, essa crítica se conecta com as lutas contraculturais mas são ressignificadas na contemporaneidade por meio de um relativismo pós-moderno — não há universalidade possível sem se estabelecer hierarquias.

Entretanto, tal crítica que tinha fundamento em uma fase fordista do capitalismo perde seu sentido de enfrentamento na acumulação flexível em que se busca, não uma padronização estética, mas sim comportamental, no sentido do engajamento individual. É o que o pensador coreano Byung Chul Hang (2018) chama de passagem da biopolítica foucaultiana (gerenciamento dos corpos para se adequarem a produção) para a psicopolítica (interpelação das mentes para se engajarem na sociedade competitiva). Aqui, a visibilidade de corpos negros tem uma permissão de existência desde que estejam em consonância com os ditames de uma sociedade marcada pela hiper competitividade. Assim, proporcionam o que Bell Hooks chama de "comodificação da agenda antirracista". Mas vai além: a interpelação (no sentido ideológico althusseriano) feita pelo sistema capitalista à população negra é a viabilidade de sua existência como possibilidade de reprodução do capital. Por isso o discurso de positividade negra transparece como "potencialidade da população negra", particularmente valorizando especificidades das experiências culturais de povos negros dentro de uma certa mimetização de tradições de matriz africana.

Essa interpelação pela diferença, pela especificidade tem como consequência a crítica a tudo que é discurso universalista (utilizando o argumento do eurocentrismo) e, consequentemente, valorizando a experiência pessoal em detrimento da reflexão (tendo em vista que a reflexão por estar dentro do espectro da razão aspira uma universalidade que é, *per si*, "eurocêntrica").

Com isto, o que se percebe é uma retomada do equilíbrio de antagonismos de Gilberto Freyre, no qual se abandona a racionalidade universal (por ser eurocêntrica) e se busca a especificidade encontrada na dimensão dos saberes vividos e das experiências. O problema é que é justamente a dimensão da racionalidade universal que dá sustentação à estrutura do poder do capitalismo do conhecimento.

Se a padronização estética teve sentido em um capitalismo que reproduzia a riqueza pela economia de escala, ela já não tem mais papel na acumulação flexível do consumo customizado. De modo que a padronização sai do campo estético para o campo comportamental: todos têm que se adequar a uma sociedade de mercado do consumo flexível.

## 7.3 - Incorporação do que é estruturante pelo que é contingente

Diante de todos estes aspectos, o que se assiste atualmente é uma incorporação do que é estruturante pelo que é contingente. Entender as estruturas exige ir além do que está aparente, ir à essência, o que necessariamente mobiliza a dimensão da reflexão intelectual. É fato que a razão instrumental é elemento de dominação do sistema capitalista como bem afirmou Horkheimer, que aponta o eclipse da razão na sua dimensão mais ampla (que incorpora

as dimensões subjetiva e objetiva). Contudo, não significa que a irracionalidade ou o relativismo seja a forma de combate antissistêmico, pelo contrário. O relativismo é justamente a incorporação sistêmica da crítica à razão instrumental, em um movimento de reposicionamento do espírito do capitalismo no século XXI, conforme observou Luc Boltanski e Ève Chiapello (2020). Os dois autores franceses apontam que uma das características desta metamorfose foi a incorporação das críticas ao sistema capitalista feitas particularmente nos anos 1960, no *zeitgeist* contracultural, como possibilidades de reprodução da riqueza dentro do paradigma da acumulação flexível.

Negando a racionalidade, ficam as experiências pontuais e pessoais que, se por um lado, possibilitam que sujeitos invisibilizados pela universalidade eurocêntrica ganhem palco, por outro, impedem que essas pessoas invisibilizadas possam ser compreendidas dentro da totalidade estruturante, que implica pensar as relações sociais existentes que moldam as posições, trajetórias e possibilidades. No fim, o caleidoscópio se move incessantemente, dando a aparência de uma diversidade de figuras, desenhos, combinações e cores. Mas os espelhos e outras peças que estruturam o caleidoscópio continuam os mesmos.

O capitalismo comunicativo de que fala Jordi Dean (2021) tem nas estruturas de fluxos de informação as montagens dos espelhos e peças que as formas diversas colocadas se movimentam "livremente" e formam diversas possibilidades. As estruturas institucionais do capitalismo comunicacional impelem a construção de sujeitos que se movem por fluxos sem tempo e sem local fixado — é a *atopia* e *acronia* que geram narcisismos (minha existência está diretamente ligada a capacidade de aparecer para ser amado) e depressão (produto da percepção de não controlar o sentimento de ser amado pelo Outro).

A formação de sujeitos narcísicos/depressivos é adequada ao capitalismo comunicacional e a acumulação flexível. A atopia e acronia são mecanismos instrumentais nesta sociedade capitalista comunicacional justamente porque retiram a perspectiva *histórica* (feito pela acronia) e o sentido de *pertencimento a um lugar construído historicamente* (feito pela atopia). O desvelamento destes processos sistêmicos só é possível pela razão (evidentemente, não instrumental).

Com estas alterações na esfera pública, o racismo se desloca enquadrando-se na grelha discursiva do poder no sentido foucaultiano. Ao mesmo tempo que nunca se falou tanto de racismo, como se verá nas próximas alas, nunca o racismo esteve cada vez mais presente.

## 8 - Alegoria e destaque (Muniz Sodré): do esclarecimento à retórica

Na obra *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*, Muniz Sodré (2010) apresenta a ideia de que estamos vivenciando um retorno à retórica pré-socrática e uma decadência da razão (seja ela esclarecedora ou instrumental). Da mesma forma que a retórica pré-socrática atendeu a determinada demanda da sociedade grega, este retorno à retórica se enquadra em uma

forma de produção cujo engajamento e a economia da atenção possuem grande importância. Nesta obra, Sodré afirma que a hegemonia da retórica pré-socrática tinha sentido em uma Grécia clássica, onde se procurava "adequar a linguagem à reivindicação de propriedades fundiárias" (2010, p. 13). Posteriormente, a reação a partir de Sócrates/Platão, na qual se busca a verdade (a dialética como método), "mudam as condições de sociabilidade e surge a exigência de uma técnica do pensar em comum cujo objeto é a verdade" (2010, p. 14).

Entretanto, essa busca pela verdade é sistematizada por Sodré conforme ela vai ganhando certa autonomia relativa, particularmente quando a Modernidade possibilita a constituição de instituições paradigmáticas de disseminação da informação, que foi classificada pelos pensadores frankfurtianos como "indústria cultural".

Essas instituições estabelecem um conjunto de regras, mais ou menos estáveis, que a configuram como tal, com suas rotinas produtivas, sistemas de codificação e microssistemas éticos que a legitimam socialmente como instituição paradigmática. Não partilho, entretanto, da posição de Sodré, de que a gramaticalidade constituída pelos sistemas de mediação tem um percurso próprio e não estão vinculados às dinâmicas econômicas. Embora considero que a economia política de funcionamento de tais instituições não se explica totalmente — é importante a posição de Hall em *Codificação/Decodificação*, no qual ele aponta uma autonomia relativa dos processos de recepção em contraposição com uma certa tradição de Adorno, que considera a indústria cultural como a integração dos consumidores pelo alto —, acredito que a lógica do seu funcionamento está em consonância com a necessidade de adequar uma tipologia de sujeito à morfologia das relações de produção.

A reemergência da retórica está diretamente ligada à chamada "Economia da Atenção", na qual uma sociedade da inflação das informações transforma a atenção pelo impacto ou pelo diferente em um *handicap* para reprodução do capital. Ao mesmo tempo em que as transformações da esfera pública comentadas na "ala anterior" (visibilidade no lugar de estruturas, mudança na reprodução social dos sujeitos e incorporação do que é estruturante ao que é contingente) sinalizam para um outro contexto cujas instituições paradigmáticas do poder simbólico atuam em conformidade com as exigências da reprodução do capital. Assim, reafirmo, essa autonomia da gramaticalidade é relativa.

## 9 - Ala: pesquisa feita nos portais uol e g1 em junho/23

Em uma pesquisa realizada em 2023 cujos resultados foram apresentados nos congressos da Associação Nacional dos Programas de Pós Graduação em Comunicação (COMPÓS), Associação Brasileira de Ensino em Jornalismo (ABEJ) e Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom), observamos que os temas racismo e preconceito racial tiveram grande visibilidade no portal G1 (nove matérias por dia) e UOL (1,9 por dia), mas foram tematizados a partir de comportamentos, iniciativas positivas de

instituições do terceiro setor e total ausência do movimento negro. Neste sentido, o tema racismo ganha visibilidade, mas deslocado do debate da esfera pública política e enquadrado na dimensão do comportamento pessoal.[5]

Chegou-se a um total de 271 matérias publicadas no G1 e 58 no UOL. Para se chegar a este número delimitou-se o tempo (1 a 30 de junho), utilizou-se palavras-chave como racismo, injuria racial e outras correlatas, e ainda se procedeu a eliminação de matérias repetidas e artigos opinativos (o recorte foi composto apenas por matérias informativas).

O número é significativo pois representa pouco mais de nove matérias por dia no portal G1 e 1,9 no UOL. A diferença entre os dois portais se explica pelo fato do G1, sendo um portal da Globo, abrigar toda a produção jornalística das afiliadas da Rede Globo TV, além de outros veículos do conglomerado (como jornais e emissoras de rádio). Já o portal UOL é de propriedade de um grupo que publica apenas um veículo impresso, o jornal Folha de São Paulo.

Mas, para além desses dados quantitativos, o que salta aos olhos é a classificação das matérias que utilizei sob as categorias elaboradas por mim (independentemente das classificações dos editorias dos portais). Cheguei aos seguintes dados:

[TABELA 1]
Matérias sobre racismo publicadas nos portais G1 e UOL em junho de 2023 classificadas por temas

| Tema | G1 | UOL |
|---|---|---|
| Internacional | 3,51% | 14,81% |
| Esporte | 14,88% | 16,67% |
| Política Nacional | 8,5% | 16,67% |
| Denúncias/ Desdobramentos Judiciais | 52,72% | 24,07% |
| Atitudes positivas | 18,75% | 27,77% |
| Ações de movimentos sociais | 1,56% | 0% |

O alto número de matérias sobre racismo no esporte decorre do fato episódico de naquele mês ter ocorrido vários casos de racismo que envolveram o jogador brasileiro Vini Jr., na Espanha. Inclusive, optou-se por classificar essas matérias como "esporte" e não "internacional". Mas destaca-se aqui que a maioria absoluta das matérias publicadas no portal G1 são de denúncias e seus desdobramentos judiciais, isto é, matérias que tratam de situações como: uma pessoa que foi discriminada racialmente em uma loja ou em uma repartição, a justiça sendo chamada etc. Bem ao estilo dos programas jornalísticos que tratam de ações policiais. No caso da UOL, a presença majoritária de matérias que foram classificadas como "ações positivas", isto é, projetos desenvolvidos por ONGs e fundações, iniciativas de "letramento racial", programas de "compliance" em empresas, entre outros.

Em contrapartida, as ações de movimentos sociais (incluindo o movimento negro) referentes ao combate ao racismo são praticamente ignoradas. No caso do portal G1, apenas 1,56%, e no UOL, zero!

5 A síntese das pesquisas apresentadas nesses congressos foi publicada em OLIVEIRA, D. O diverso como commodity: o gerenciamento das relações raciais pela mídia hegemônica. In: VIVIANI, Ana Elisa Antunes; DRIGO, Maria Ogecia. (orgs.). *Mídia, violência e alteridade*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2024. v. 1, p. 53-72.

A interpretação destes dados mostra que o aumento da cobertura de casos de racismo por parte do jornalismo brasileiro sinaliza para pensar o racismo como *comportamento disfuncional* e não expressão de uma *componente estrutural*. Ao passo em que o jornalismo aumenta a visibilidade destes casos de racismo, ele continua mantendo a mesma agenda econômica de defesa de interesses das classes hegemônicas, cuja reprodução da riqueza depende da manutenção da superexploração do trabalho.

É desta forma que o racismo, na esfera pública 4.0, sai da invisibilidade e se transforma em um dispositivo narrativo enquadrado na grelha do discurso do poder[6]. Uma estrutura que legitima a aparição de apresentadores e apresentadoras negras nos telejornais, como legitimação social das instituições paradigmáticas do poder simbólico. Isso se complementa com o enquadramento do discurso antirracista no viés da eticidade e deslocamento dos comportamentos preconceituosos como disfuncionais e a positividade da diferença como potencialidade de enfrentamento da sociedade da competição.

É por isto que, paralelamente à exclusão dos sujeitos coletivos do movimento negro que atuam na esfera pública política, há a divulgação das ações e iniciativas positivas retirando o racismo da dimensão estrutural e o colocando no contingente.

## 10 - Dispersão e apoteose

Diante destas reflexões, observa-se alguns tópicos para serem pensados e aprofundados.

- **Potência e empoderamento** - O conceito de potência e empoderamento ganha destaque na forma que o discurso jornalístico trata o tema da diversidade étnico-racial. Potência aparece como um reconhecimento de valor latente que pode se transformar em uma força cinética, desde que posta em determinado percurso. O empoderamento é, então, o processo político em que se transforma estes valores latentes (e não manifestos porque estão interditados por determinadas barreiras institucionais e/ou comportamentais) em ações potenciais.

- **Contingente e estruturante -** Diante disto, todas as barreiras que interditam o percurso do potente em empoderamento, embora possam ser contingentes, se deslocam como estruturantes. Assim, racismo estrutural se totaliza como conceito que explica todo e qualquer tipo de comportamento preconceituoso.

- **Legitimação midiática -** Os comportamentos preconceituosos deslocados como disfuncionais, nessa perspectiva, se transformam em fatos noticiáveis. Sendo assim, a mídia jornalística apresenta sua legitimidade como espaço para se debater o racismo, ocultando o aspecto estruturante dela de fazer parte de um arranjo institucional de uma modernidade excludente e eurocêntrica.

6 Para entender mais o conceito foucaultiano de grelha discursiva como dispositivo ver em FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

Assim, o que se coloca neste ensaio é a necessidade de se articular a reflexão sobre jornalismo, mídia e relações raciais dentro do pano de fundo das novas configurações sócio-políticas do capitalismo, dos dilemas da sociedade da inflação das informações e do esvaziamento da esfera pública política. Embora a agenda da representatividade tenha importância e seja ainda necessária, ela não é suficiente para entender como o racismo estrutural se articula com os dispositivos midiáticos. ■

**[ DENNIS DE OLIVEIRA ]**
Professor titular da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (CELACC). Professor dos Programas de Pós Graduação em Integração na América Latina (PROLAM) e Mudança Social e Participação Política (ProMuSSP). Autor dos livros "Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica"(Editora Dandara, 2022); "Jornalismo e emancipação: uma prática jornalística baseada em Paulo Freire" (Editora Appris, 2017).
E-mail: dennisol@usp.br

## Referências

AMIN, Samir. **Eurocentrismo:** crítica de uma ideologia. Cidade do México: Siglo XXI, 1989.

AMIN, Samir. **O desenvolvimento desigual:** ensaio sobre as formações sociais no capitalismo periférico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1973.

ANDRADE, Oswald. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro:** apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

ARAUJO, Joel Zito. **A negação do Brasil:** o negro na telenovela brasileira. São Paulo: Editora Senac, 2019.

BOLTANSKY, Luc; CHIAPELO, Eve. **O novo espírito do capitalismo**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2020.

CARRANÇA, Flávio; BORGES, Rosane. (org.). **Espelho infiel:** o negro no jornalismo brasileiro. São Paulo: Imesp, 2004.

DEAN, Jodi. Capitalismo comunicativo e luta de classes. **Revista Lugar Comum:** estudos de mídia, cultura e democracia, n. 61, 2021.

DIEZ, Georg. "Habermas, the last european: a philosopher's mission to save EU". **Spiegel International**, 25 nov. 2011. Disponível em: http://bit.ly/4iytCQH. Acesso em: 8 mar. 2024.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo:** a colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ELINSON, Ronaldo. **O homem invisível**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate:** uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, Nancy. **Capitalismo canibal**. São Paulo: Boitempo, 2023.

FRASER, Nancy. **Justiça interrompida:** reflexões sobre a condição pós-socialista. São Paulo: Boitempo, 2022.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. São Paulo: Global, 2006.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide:** para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre: Ortiz, 1987.

GROTH, Otto. **O poder cultural desconhecido:** fundamentos das ciências dos jornais. Petrópolis: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. "Nos limites do Estado". **Folha de São Paulo,** 18 jul. 1999. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs18079905.htm. Acesso em: 8 mar. 2025.

HABERMAS, Jürgen. **A mudança estrutural na esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Uma nova mudança estrutural na esfera pública e a política deliberativa**. São Paulo: Unesp, 2013.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica:** o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte, MG: Ayiné, 2018.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

MARCONDES FILHO, Ciro J. **A saga dos cães perdidos**. São Paulo: Hacker Editores, 2000.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência**. Cidade do México: Edições Era, 1977.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2017.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

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

OLIVEIRA, Dennis de. "O diverso como commodity: o gerenciamento das relações raciais pela mídia hegemônica". In: VIVIANI, Ana Elisa Antunes; DRIGO, Maria Ogecia. (Org.). **Mídia, violência e alteridade**. Curitiba: Appris, 2024. v. 1, p. 53-72.

OLIVEIRA, Dennis de; SOUZA, José A.; MORAES, Maria C.; CAIRES, Marília S. **Periferias insurgentes:** ações culturais de jovens nas periferias de São Paulo. São Paulo: IEA, 2021.

PEUCER, Tobias. **Relatos jornalísticos**. **Estudos em Jornalismo e Mídia**, v. 1, n. 2, Florianópolis: UFSC, 2004.

QUIJANO, Anníbal. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ROBINSON, Cedric. **Marxismo negro:** a criação da tradição radical negra. São Paulo: Perspectiva, 2023.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho:** uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2013.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura:** a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 2010.

THOMPSON, John. B. **Mídia e modernidade:** uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 2002.

WADE MILLS, Charles. **O contrato racial**. São Paulo: Cia. das Letras, 2023.

WADE MILLS, Charles. "O contrato de dominação". **Meritum**, v. 8, n. 2, Belo Horizonte: jul./dez. 2013, p. 15-70.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# PROTAGONISTAS POBRES: UMA ANÁLISE DO ELENCO NEGRO DA TELENOVELA VAI NA FÉ

**[DOSSIÊ]**

Francisco Ewerton Aleixo da Silva
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*
Maria Angela Pavan
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

O artigo analisa a representação do negro na telenovela Vai na Fé, exibida pela TV Globo no horário das 19h em 2023. A trama destacou majoritariamente personagens negros que, embora não ocupem posições de subserviência a pessoas brancas, são, em sua maioria, retratados como pertencentes a camadas sociais economicamente desfavorecidas. Para abranger essa discussão, foi realizada uma revisão bibliográfica fundamentada em teóricos como Akotirene, Almeida, Araújo, Carneiro, Lopes e Svartman, que trazem discussões pertinentes acerca de televisão, telenovela e racismo, além da metodologia de análise de imagens em movimento de Rose. Conclui-se que, apesar dos avanços na representatividade nos folhetins televisivos nos últimos anos desde a abertura, música-tema e construção desses personagens, o estudo aponta para a persistência do estereótipo do negro pobre como uma característica recorrente nessas narrativas.

Palavras-chave: Telenovela. Racismo. Protagonismo negro. Televisão. Produção de sentido.

This study examines the representation of Black people in the telenovela Vai na Fé, aired by TV Globo at 7 PM in 2023. Its narrative predominantly features Black characters who, while not depicted in subordinate roles to white individuals, are mostly portrayed as belonging to economically disadvantaged social classes. To support this analysis, a bibliographic review was conducted based on theorists such as Almeida, Lopes, Araújo, Carneiro, Svartman, and Akotirene, who provide relevant discussions on television, telenovelas, and racism, along with Rose's (2002) methodology for analyzing moving images. The findings indicate that, despite progress in Black representation in television dramas in recent years—evident in elements such as its opening sequence, theme music, and character construction—the stereotype of Black people as poor remains a recurring feature in these narratives.

Keywords: Soap opera. Racism. Black protagonism. Television. Production of meaning.

Este artículo analiza la representación de la población negra en la telenovela Vai na Fé transmitida por TV Globo en el horario de las 19 h en 2023. La trama destacó principalmente personajes negros que, aunque no ocupan posiciones de subordinación ante personas blancas, en su mayoría son retratados como pertenecientes a estratos socioeconómicamente desfavorecidos. Para abordar esta discusión, se realizó una revisión bibliográfica basada en teóricos como Almeida, Lopes, Araújo, Carneiro, Svartman y Akotirene, quienes aportan debates relevantes sobre televisión, telenovelas y racismo, además de la metodología de análisis de imágenes en movimiento de Rose. Se concluye que, a pesar de los avances en la representatividad en los folletines televisivos en los últimos años desde la apertura, el tema musical y la construcción de estos personajes, este estudio señala la persistencia del estereotipo del negro pobre como una característica recurrente en estas narrativas.

Palabras clave: Telenovela. Racismo. Protagonismo negro. Televisión. Producción de significado.

## Introdução

A telenovela brasileira conquista um variado público por diferentes motivos: narrativas, pares românticos, questões sociais e políticas, ou simplesmente pelos aspectos do entretenimento. Essas obras já são populares no Brasil desde a criação da TV e a entrada do ***videotape***[1]. A produção de uma novela demanda um alto investimento, e muitas emissoras brasileiras de TV aberta apostam nesse formato audiovisual, inclusive com a importação da dramaturgia de outros países. A TV Bandeirantes e o SBT costumam importar novelas para exibi-las na sua grade de programação. Já a Record TV tem obras próprias, em sua maioria com produções bíblicas. Uma obra novelesca que tem uma média de 175 capítulos, por exemplo, pode custar por volta de U$$ 50 milhões em investimento[2].

É a Rede Globo, no entanto, que, desde 1965 até a presente data, garante uma grade consolidada e exclusiva para a exibição das suas obras inéditas: às 18h, às 19h e às 21h. Além disso, tem mais dois horários durante a tarde – 14h45 e 17h – para apresentar obras que fizeram sucesso em anos anteriores, chamadas de "***Edição Especial***" e a mais antiga e conhecida como "***Vale A Pena Ver de Novo***", respectivamente. Diante disso, a TV Globo foca nesse produto, que é um dos mais rentáveis à emissora[3]. As telenovelas, assim como "as imagens, enquanto formas de representação de ideias, desejos e sentimentos, também são formas de linguagem, por serem compostas por diferentes tipos de signos e ferramentas de expressão e de comunicação, na medida em que carregam uma mensagem visual" (Silva; Silva; Oliveira, p. 99, 2024).

Um produto audiovisual com esse potencial tende, por si só, a gerar opiniões e questionamentos sobre determinado assunto, seja ele polêmico ou não. Segundo Maria Immacolata Vassalo de Lopes (2003, p. 20), "utilizando uma estrutura narrativa personalizada e pouco definida em termos ideológicos ou políticos para tratar de assuntos relativos ao espaço público, as novelas levantaram e talvez tenham mesmo ajudado a dar o tom dos debates públicos". Temos aqui um ponto de reflexão revelado pela autora, em que as novelas não apenas refletem questões sociais, mas também contribuem para moldar o tom das discussões públicas, tornando-se um espaço de debate indireto sobre temas relevantes. Faz-se necessário ponderar, contudo, o seguinte: Para além das questões do entretenimento, como as pessoas negras nas telenovelas são representadas atualmente? O que mudou? Algo mudou? Para Dennis de Oliveira e Maria Angela Pavan (2006, p. 72):

1 Meio de gravação analógico que armazenava imagens e áudio em uma fita magnética. Era amplamente usado em fitas VHS antes da era digital com o objetivo de gravar determinado programa para exibi-lo em algum momento futuro (Castro; Pôrto Junior; Nunes, 2018).

2 Como exemplo do valor em investimento em uma telenovela, trazemos ***Totalmente Demais***, obra exibida originalmente em 2015 pela Rede Globo e de autoria de Rosane Svartman. A novela teve um investimento total de US$ 52, 8 milhões em seu montante, custando US$ 300 mil por capítulo (Svartman, 2019).

3 Disponível em: https://f5.folha.uol.com.br/televisao/2023/08/vai-na-fe-supera-recorde-de-cheias-de-charme-e-se-torna-o-maior-faturamento-da-globo-as-19h.shtml. Acesso em: 13 mar. 2024.

> a telenovela, ao mesmo tempo que se trata do principal fenômeno social e elemento central na construção do cenário de representação política, também articula esta dimensão política ao cotidiano, pois trata-se de uma história ficcional centrada em tramas do cotidiano das personagens. As identificações/projeções que o público constrói a partir das personagens/valores apresentados pelas telenovelas implica na absorção de modelos de comportamentos políticos e posturas em relação aos conflitos propostos pelas telenovelas.

Em um país em que 55,5% da população é considerada preta e parda[4], pouco se viu modificar, e durante muito tempo não havia lugar de protagonismo para o artista negro. Sabemos que, por muitos anos, atores e atrizes pretos tiveram seus papéis subrepresentados a empregados domésticos, zeladores, jardineiros e motoristas de pessoas brancas. Desde os primórdios da telenovela no Brasil, era perceptível a falta de representatividade do povo preto dentro e fora do âmbito audiovisual. De acordo com Oliveira e Pavan (2006, p. 68-69), "ao colocar negros e brancos em situações relacionais de conflito, é importante fazer uma leitura acurada de como a telenovela constrói as minitramas e os diálogos, onde se desenvolvem estas situações relacionais, quais perspectivas são apontadas para a solução de tais conflitos".

A hegemonia branca, por muitos anos, moldou o imaginário coletivo de forma a dificultar a presença de protagonistas negros nas produções brasileiras. Esse padrão, no qual os protagonistas eram majoritariamente brancos, naturalizou a ausência de artistas negros em papéis centrais, impedindo que a sociedade questionasse essa exclusão. Como resultado, a representatividade negra tornou-se rara e desafiadora, especialmente no universo das telenovelas. Nenhum personagem negro recebe uma vida tão ampla – se é que podem realmente ser chamados de personagens –, sendo privados das reverberações emocionais que a narrativa e a caracterização ao redor oferecem (Dyer, 2024).

Por meio de intensa luta, especialmente do Movimento Negro Unificado, a inserção de pessoas negras em papéis de destaque nas telenovelas tornou-se uma realidade crescente, ainda que estejamos longe de atingir o mesmo patamar que pessoas brancas. O protagonismo negro nas produções brasileiras tem ganhado mais espaço, refletindo avanços significativos na representatividade e na diversidade. Recentemente, os negros passaram a protagonizar, com papéis que têm narrativas mais complexas e distantes de estereótipos. Esse movimento atende tanto à demanda do público quanto a uma maior conscientização da indústria sobre a importância da inclusão[5].

4 Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm_source=ibge&utm_medium=home&utm_campaign=portal. Acesso em: 30 jan. 2024.

5 Vale ressaltar que a influência crescente do público, que está, de fato, mais consciente – amparado por legislações, estatutos e tratados internacionais –, tem maior força política, utilizando, por exemplo, as redes sociais para pressionar e cobrar representatividade nas produções e nas políticas empresariais. A Rede Globo também tem investido em consultores por meio da Dir\etoria de Diversidade e Inovação em conteúdo. Disponível em: https://oglobo.globo.com/play/novelas/noticia/2024/05/13/

Para uma melhor adequação do texto, é importante diferenciarmos os conceitos de representação e representatividade negra nas telenovelas brasileiras. Enquanto a representação se refere à presença de pessoas negras em diferentes espaços, especialmente na mídia e nas tramas nacionais, a representatividade está ligada à forma como essa presença é construída, garantindo uma abordagem autêntica, diversa e positiva, que respeite as vivências negras e promova inclusão e identificação.

Assim, a telenovela ***Vai na Fé***, da Rede Globo, exibida entre 16 de janeiro e 11 de agosto de 2023, de autoria de Rosane Svartman, trouxe sob a perspectiva da autora e de seus colaboradores, uma abordagem que não foi vista anteriormente nas demais obras da emissora. Com cerca de metade do elenco negro, incluindo seus protagonistas, a trama inovou ao acrescentar pessoas pretas e abordar diversos temas que, assim como o racismo e a desigualdade social, são de extrema importância: o abuso psicológico e sexual, relações tóxicas e o feminismo. No entanto, a quantidade de pessoas negras pertencentes ao ***casting*** da trama não garantiu que pudéssemos mudar uma realidade recorrente em obras anteriores: a maior parte dessas pessoas estão presentes no núcleo pobre[6]. Mediante isso, precisamos indagar: ***Vai na Fé*** retratou a realidade ou reforçou um estereótipo?

Ruth Amossy e Anne Herschberg Pierrot (1997 apud Bezerra, 2008) explicam que estereótipo, assim como o clichê, têm origem na tipografia e compartilham características como banalidade, automatismo e simplificação na forma como são usados[7]. Para as autoras, no início do século XIX, a "clichagem" ou "estereotipia" permitia a reprodução em massa de um modelo fixo. Assim, "clichê" passou a ser usado na fotografia para se referir ao negativo que gerava múltiplas cópias. Por analogia, a partir de 1860, o termo passou a designar frases feitas repetidas na escrita e na fala. Assim, estereótipo adquiriu o sentido figurado de algo fixo, reproduzido sem mudanças ao longo das gerações.

Joel Zito Araújo (2019) traz uma discussão mais aprofundada do que é o estereótipo do negro inserido no campo da telenovela. O autor faz um comparativo entre Brasil e Estados Unidos, que, sendo as duas maiores sociedades multirraciais das Américas, chegaram ao final do século XX mantendo profundas desigualdades socioeconômicas ligadas às diferenças raciais de suas populações. As primeiras tramas, ainda na década de 1960, introduziram as ***mammies***[8], "[...] estereótipo mais retomado pelo melodrama das radionovelas

globo-planeja-ampliar-equipe-da-diretoria-de--diversidade-e-inovacao-liderada-por-samantha--almeida.ghtml. Acesso em: 1 abr. 2025.

6 As produções novelísticas, em especial ***Vai na Fé***, priorizam a questão de classe em vez da racial, destacando a desigualdade econômica no país.

7 As autoras retratam os estereótipos de forma geral, analisando seu funcionamento na linguagem, na literatura e no discurso social. Embora mencionem estereótipos que podem incluir os de caráter racial, a obra não se dedica diretamente a uma discussão sobre racismo.

8 "A mulher negra típica prevista para a sua representação devia ser uma atriz grande e gorda, capaz de caracterizar uma negra ao mesmo tempo orgulhosa, dominadora, de vontade forte, irritável, mas intensa na sua maternalidade" (Araújo, 2019, p. 40).

mexicanas e cubanas e pela televisão brasileira [...]" (Araújo, 2019, p. 40).

Dito isso, este artigo tem como objetivo compreender como o núcleo negro da telenovela ***Vai na Fé*** contribuiu para reforçar o estereótipo do preto pobre. Para isso, foi necessário realizar uma revisão bibliográfica a partir de autores como Araújo (2008, 2019), Almeida (2019), Akotirene (2019), Svartman (2019), Carneiro (2011) e Lopes (2003). Esses teóricos trazem discussões e embasamentos da presença do negro na televisão e nas telenovelas brasileiras. O estudo foi realizado por meio da análise de imagens em movimento de Diana Rose (2002), estudo desenvolvido pela autora, que revela uma adequação ao campo televisivo, mesmo não sendo inicialmente direcionado ao estudo da telenovela, especialmente a brasileira, mas que compõe características particulares para o desenvolvimento desta pesquisa. A metodologia de Rose (2002) demonstra uma especificidade voltada para o discurso ficcional televisivo, abordando a necessidade de criação de categorias específicas que abarquem tanto a dimensão visual quanto a verbal das séries britânicas e que abordaremos aqui na telenovela analisada.

A escolha do tema deste trabalho ilustra parte da dissertação de mestrado do autor e surge da sua inquietação diante da pouca presença de pessoas negras como protagonistas de suas próprias histórias ao longo da existência da telenovela no Brasil[9]. Quando isso ocorre, geralmente segue-se um padrão repetitivo nas tramas da emissora global, no qual os personagens negros são majoritariamente retratados como pobres. Ainda assim e diferente desse modelo, a telenovela analisada busca oferecer uma representação mais ampla, garantindo aos personagens negros um espaço de maior protagonismo desde a sua abertura e música-tema, como veremos mais adiante. A seguir, analisaremos de que maneira o negro começa a se tornar protagonista nas telenovelas, visto o histórico de invisibilidade e marginalização da sua classe artística.

## O negro começa a ser protagonista da sua própria história?

O início da telenovela no Brasil aconteceu na década de 1950, com ***Sua Vida me Pertence,*** trama de Walter Foster. Exibida duas vezes na semana pela TV Tupi, contou com apenas 20 capítulos e teve dois meses de duração. Para Ana Ângela Faria Gomes e Victor Adriano Ramos (2023, p. 3), "a telenovela está inserida em um campo específico, [...] portanto obedece a regras que guiam esse campo. Além disso, está também inserida em um subcampo que seriam os das produções seriadas folhetinescas".

Apenas na década seguinte, mais precisamente em 1964, teríamos uma artista negra presente como destaque em uma novela. ***O Direito de Nascer***, de Thalma de Oliveira e Teixeira Filho, exibida pela TV Tupi e pela TV Rio, nos apresentou a personagem Mamãe Dolores, interpretada pela atriz Isaura Bruno,

9 Ao longo da história da telenovela brasileira, percebemos, a partir dos anos 2000, as primeiras tramas com personagens negros como protagonistas.

que viveu uma empregada na figura de ***mammy***[10], que geralmente eram interpretadas por mulheres negras, gordas e costumavam ser alcoviteiras, conforme afirma Araújo (2008, p. 980, grifos do autor):

> [...] a mulher negra era representada regularmente como escrava e empregada doméstica, encaixando-se na reedição de estereótipos comuns ao cinema e à televisão norte-americanos, como as ***mammies***. O melhor exemplo foi o grande sucesso da atriz Isaura Bruno, quando interpretou a mamãe Dolores, na mais popular telenovela do período, ***O direito de nascer***. Entretanto, cresceu nessa mesma época um estereótipo diferenciado de Hollywood, da mulata sedutora, destruidora de lares.

O autor traz uma realidade presente nas telenovelas desde a década de 1960: o estereótipo da mulher negra que foi recorrente em diversas obras brasileiras, assim como a hipersexualização do corpo negro feminino, outro tipo de exploração presente em muitas telenovelas, marcando as personagens pretas com o estereótipo da "negra sensual" ou da empregada sedutora. Essas representações reforçaram uma visão erotizada e reduziram a complexidade das personagens negras, limitando suas narrativas ao reforço do preconceito racial.

De acordo com Ana Carolina Viana, Santos e Ezechiello (2019), obras como ***Da Cor do Pecado***, de João Emanuel Carneiro e exibida em 2004, trazia em sua abertura o colo e os seios de uma mulher negra, remetendo sua cor ao pecado como algo negativo; ***Fina Estampa***, de Aguinaldo Silva, que foi ao ar em 2011, apresentava a atriz Cris Viana, que interpretou Dagmar, em cenas sensuais de banho; e ***Salve Jorge***, de Gloria Perez e exibida em 2012, mostrava a personagem Maria Vanúbia, vivida por Roberta Rodrigues, tomando banho de sol na laje, chamando a atenção da vizinhança. Isso evidencia, portanto, a recorrente representação da mulher negra nas telenovelas de forma hiperssexualizada, reforçando estereótipos sociais enraizados.

Em ***A Negação do Brasil***, documentário lançado no ano 2000, Joel Zito Araújo destaca que Isaura Bruno, uma atriz negra, recebeu prêmios e homenagens, mas morreu pobre e esquecida, em 1977, quando vendia doces na Praça da Sé, em São Paulo (SP), o que revela como os pretos são esquecidos quando estão longe das telas, refletindo a falta de oportunidade que foi destinada à população negra do país.

De modo estrutural, por muitos anos não conseguimos enxergar que a população negra era esquecida pelos meios de comunicação de massa, e principalmente nas telenovelas, inclusive com personagens que seriam exclusivamente pretos sendo substituídos por brancos, como em mais um trecho exibido pelo documentário de Araújo (2000), com destaque para a cena relacionada à telenovela ***A Cabana do Pai Tomás***, obra de Hedy Maia, exibida pela Rede Globo em 1969, na qual o ator Sergio Cardoso, um homem branco, foi escalado para viver uma pessoa escravizada. Para interpretar o personagem, o ator pintava o rosto e o

10 Tia Jemina (a Mammy) – Reconhecendo estereótipos racistas internacionais – Parte V. Disponível em: https://www.geledes.org.br/tia-jemina-mammy-reconhecendo-estereotipos-racistas-internacionais-parte-v/?amp=1. Acesso em: 16 fev. 2024.

corpo de preto, praticando ***blackface***[11], além de colocar rolhas no nariz e usar peruca. Diante disso, Sueli Carneiro (2011, p. 86) reflete que:

> a branquitude como sistema de poder fundado no contrato racial, da qual todos os brancos são beneficiários, embora nem todos sejam signatários, pode ser descrita no Brasil por formulações complexas ou pelas evidências empíricas, como no fato de que há absoluta prevalência da brancura em todas as instâncias de poder da sociedade: nos meios de comunicação, nas diretorias, gerências e chefias das empresas, nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, nas hierarquias eclesiásticas, no corpo docente das universidades públicas ou privadas etc.

Dessa maneira, a afirmação da autora evidencia como os negros sofreram apagamento[12] não apenas em diversas instâncias do país, mas também na comunicação, e isso fica explicitado nas telenovelas, pois nelas a classe artística negra foi sistematicamente excluída ou relegadas a papéis secundários[13]. Essa hegemonia branca nas telenovelas brasileiras se revela na centralização de personagens brancos nos papéis de destaque, enquanto pessoas negras, historicamente, tiveram sua representatividade restrita a estereótipos ou ausências narrativas. Assim, a questão não se resume à presença, mas à definição dos espaços e das histórias que são permitidas para corpos negros nesse cenário.

Por diversos anos, desde o início da telenovela no Brasil, os artistas pretos foram reduzidos a interpretar papéis de empregados de pessoas brancas. Contudo, ao longo dos anos e ainda nas décadas de 1970 e 1980, vimos artistas negros em papéis que iam de encontro ao que era mostrado na televisão naquela época. Como exemplo, podemos destacar o personagem do ator Milton Gonçalves, em ***Pecado Capital***, obra exibida em 1975, de Janele Clair, que deu vida ao psiquiatra Percival. Outra personagem de destaque é o da atriz Zezé Motta, em ***Corpo a Corpo***, de Gilberto Braga e exibida em 1984. Nessa telenovela, ela interpretou a arquiteta e paisagista Sônia. Vale salientar que, apesar do destaque vivido pelos artistas, ambos sofreram com o racismo em seus trabalhos. Milton Gonçalves teve sua participação reduzida às sessões de atendimento com sua paciente, pois a audiência na época não queria que ele se envolvesse amorosamente com uma personagem branca na novela[14]. Já Zezé Motta recebeu xingamentos e sofreu também pela rejeição do seu par romântico na obra, que era um homem branco (Araújo, 2000).

11 Prática que consiste em pintar a pele com tinta escura, geralmente na cor preta. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2022/12/05/blackface-entenda-o-que-e-e-por-que-e-considerado-ato-racista.ghtml. Acesso em: 7 fev. 2024.

12 De acordo com Leandro Aparecido Fonseca Missiatto (2021) a definição de apagamento se dá por grupos hegemônicos que deportam ao desaparecimento os símbolos e saberes do povo negro.

13 As telenovelas contam com os protagonistas, antagonistas e os coadjuvantes que contribuem para o desenvolvimento da trama, mas não precisamente estão ligados aos personagens principais. Em muitas obras ao longo das décadas, determinados coadjuvantes, quando interpretados por pessoas negras, faziam papéis de empregados de pessoas brancas.

14 Em depoimento ao documentário, o ator relatou que a produção da telenovela recebeu cartas rejeitando qualquer envolvimento dele com a atriz Terezinha Ramalho, com quem contracenava (Araújo, 2000).

Ao longo dos anos, as mudanças na sociedade e a ampliação das tecnologias de comunicação e informação contribuíram para alastrar a presença negra na teledramaturgia, inclusive em papéis de protagonismo[15]. No entanto, é importante destacar que, por muito tempo, atores negros tiveram suas oportunidades limitadas e, muitas vezes, eram levados a aceitar essa realidade como inevitável. Assim, Silvio Almeida (2019, p. 41-42) afirma que:

> o racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade de homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, meticulosos e racionais em suas ações. E a escola reforça todas essas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não têm muitas contribuições importantes para a história, literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação, graças à bondade de brancos conscientes.

O autor reforça que o que observamos na TV brasileira foi o que o racismo fez com os negros na teledramaturgia nacional. Não havia lugar para os pretos que não fosse servir pessoas brancas, adentrando no imaginário coletivo, fazendo a sociedade acreditar que aquela era a única posição possível para o preto na televisão. A comunidade negra, mediante muita luta, foi ocupando seu espaço perante a sociedade, sobretudo, na teledramaturgia.

Aos poucos, vimos, ainda que de maneira lenta, as oportunidades serem conquistadas por esses artistas, mediante o que já foi apresentado pelos artistas negros ao longo dos anos. Em 2023, as novelas exibidas nas três faixas de horário da noite na TV Globo, conforme o quadro 1, trouxeram protagonistas negros.

15 [] Por meio do investimento da emissora global na diversidade e inclusão de pautas pertinentes à sociedade brasileira e aos problemas vividos por pessoas negras ao longo das décadas, observamos os avanços da teledramaturgia brasileira. Além disso, o próprio público passou a se reconhecer como classe consumidora dessas obras.

**[Quadro 1]**

**Protagonistas negros nas telenovelas inéditas que estiveram no ar em 2023 na Rede Globo**

| Horário | Telenovela | Autoria | Período no ar | Personagem/Artista |
|---|---|---|---|---|
| 18h | *Amor Perfeito* | Duca Rachid, Elísio Lopes Jr e Júlio Foster | 20 de março de 2023 a 22 de setembro de 2023 | Orlando Gouveia (Diogo Almeida) |
| | *Elas por Elas* | Thereza Falcão e Alessandro Marson | 25 de setembro de 2023 a 12 de abril de 2024 | Taís Cury (Késia Estácio) e Adriana Ferraz (Thalita Carauta) |

| Horário | Telenovela | Autoria | Período no ar | Personagem/Artista |
|---|---|---|---|---|
| 19h | *Vai na Fé* | Rosane Svartman | 16 de janeiro 2023 a 11 de agosto de 2023 | Solange da Silva Carvalho (Sheron Menezzes) e Benjamin Lupe Garcia (Samuel de Assis) |
| | *Fuzuê* | Gustavo Reiz | 14 de agosto de 2023 a 1 de marco de 2024 | Luna Coelho Montebello (Giovana Cordeiro) |
| 21h | *Travessia* | Gloria Perez | 10 de outubro de 2022 a 5 de maio de 2023 | Brisa Ribeiro (Lucy Alves) |
| | *Terra e Paixão* | Walcyr Carrasco | 8 de maio de 2023 a 19 de janeiro de 2024 | Aline Barroso (Bárbara Reis) |

Fonte: Elaboração própria a partir das informações do Portal Gshow.

O que pudemos observar pelo quadro acima é que, no ano de 2023, o protagonismo negro dominou as telenovelas da Rede Globo. Na faixa das 18h, em ***Amor Perfeito***, trama de Duca Rachid, Elísio Lopes Jr[16] e Júlio Foster, nos foi apresentado o personagem Orlando Gouveia, interpretado por Diogo Nogueira, que viveu um médico. Em seguida, tivemos ***Elas por Elas***[17], de autoria de Thereza Falcão e Alessandro Marson; nessa novela, a dupla de protagonistas negras foi composta por Taís Cury, vivida por Késia Estácio, modelo internacional, e Adriana Ferraz, interpretada por Talita Carauta, que é uma veterinária. Às 19h, vimos ***Vai na Fé***, de Rosane Svartman, na qual nos foi apresentado o casal de protagonistas Solange da Silva Carvalho, de Sheron Menezzes, que iniciou a trama como vendedora de marmitas, e Benjamin Lupe Garcia, vivido por Samuel de Assis, que deu vida a um advogado. Logo após, tivemos ***Fuzuê***, novela de Gustavo Reiz, com a personagem Luna Coelho Montebello, de Giovana Cordeiro[18], que interpretou uma vendedora de bijuterias. Na faixa das 21h, tivemos ***Travessia***[19], da autora Gloria Perez, em que a personagem Brisa Ribeiro, interpretada por Lucy Alves, era uma lavadeira, e ***Terra e Paixão***, de Walcyr Carrasco, com Aline Barroso Machado, que era vivida por Bárbara Reis, uma fazendeira.

Um ponto importante a se notar é que a profissão dos personagens que estão presentes no quadro são trabalhos geralmente

16 Vale destacar que o autor é um homem negro e que durante a exibição da telenovela o racismo foi abordado diversas vezes.

17 *Reboot* da telenovela com o mesmo nome, que foi criada e escrita por Cassiano Gabus Mendes, com colaboração de Carlos Lombardi e direção de Paulo Ubiratan, Wolf Maya e Mário Márcio Bandarra, e direção geral de Paulo Ubiratan, exibida originalmente em 1982. Disponível em: https://teledramaturgia.com.br/elas-por-elas/. Acesso em: 2 fev. 2024.

18 É importante lembrar que em uma entrevista à ***Revista Quem***, a atriz Giovana Cordeiro disse se considerar uma mulher branca. Ainda assim, a atriz foi introduzida no quadro, pois, apesar da sua afirmação, ela apresenta traços negroides que se encaixam ao perfil do quadro. Disponível em: https://revistaquem.globo.com/entrevistas/noticia/2023/08/giovana-cordeiro-se-entende-como-mulher-branca-e-explica-entendi-meu-posicionamento-nessa-questao.ghtml. Acesso em: 3 jan. 2025.

19 Vale salientar que, apesar de ter iniciado em 2022, ***Travessia*** só concluiu seus trabalhos em maio de 2023 e por isso consta também dentro da tabela.

ocupados por uma parcela branca da elite dominante. Ter isso hoje refletido nas obras novelesca nos leva a um ponto de reflexão de como isso é possível atualmente: a busca constante do Movimento Negro para dar ao povo preto o reconhecimento necessário, pautando o Congresso Nacional a adotar políticas de reparação, afirmação e inclusão. Embora a população negra esteja se integrando gradualmente à sociedade competitiva, a discriminação racial ainda impõe barreiras evidentes (Alves, 2012).

Para Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2002, p. 105):

> [...] o movimento negro recente trouxe para a cena brasileira uma agenda que alia política de reconhecimento (de diferenças raciais e culturais), política de identidade (racialismo e voto étnico), política de cidadania (combate à discriminação racial e afirmação dos direitos civis dos negros) e políticas redistributivas (ações afirmativas ou compensatórias).

Dessa forma, o Estado brasileiro respondeu a algumas demandas do Movimento Negro por meio da criação de fundações culturais, da incorporação de símbolos negros à cultura e identidade nacional e da implementação de leis mais eficazes no combate ao racismo (Alves, 2012). Nesse contexto, a participação da classe artística negra no Brasil avançou significativamente, ainda que tenha havido uma demora expressiva do reconhecimento das emissoras de televisão em colocar o negro no centro do protagonismo em suas tramas[20].

***Vai na Fé*** conseguiu quebrar esse paradigma em alguns aspectos e revelou ser possível ter negros nas telenovelas sem ter que vê-los em situação de pessoas escravizadas ou de subalternidade. Em relação a outras tramas, por exemplo, a telenovela aqui estudada trouxe aspectos de comportamento a outras obras já existentes na teledramaturgia. Os Noronha, família negra, elitista e pertencente à classe média na telenovela ***A Próxima Vítima***, de autoria de Silvio de Abreu e exibida em 1995 pela Rede Globo, revela o fato de o autor não levantar a pauta racial durante a trama[21], mas que alguns personagens nutriam preconceitos da sociedade da época em que foi realizada, como o machismo persistente do patriarca da família em proibir a esposa de trabalhar. Diferente de ***Vai na Fé***, em que a protagonista se impôs e conseguiu um trabalho mesmo contrariando o marido, não permitindo que o machismo tomasse conta dele.

Sabemos que essas tramas são um reflexo da sociedade e que os negros são maioria pobre no Brasil[22]. Discutir essa

20 Assim como em 2023, no ano de 2025, enquanto este trabalho está sendo produzido, também temos três protagonistas negros nas telenovelas da TV Globo nos horários das 18h, das 19h e das 21h, respectivamente: em ***Garota do Momento***, a atriz Duda Santos interpreta Beatriz; em ***Volta por Cima***, a personagem Madalena é interpretada por Jéssica Ellen; e em ***Mania de Você***, Gabz dá vida a Viola.

21 Em entrevista à Folha de São Paulo em 13 de março de 1995, data da estreia de ***A Próxima Vítima***, o autor Silvio de Abreu disse que introduziu a família negra na novela, pois queria mostrar "as matrizes sociais de São e Paulo e dar espaço à nova e boa geração de atores negros, não abrindo de fato uma discussão acerca das pautas raciais. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/3/13/ilustrada/8.html. Acesso em: 2 abr. 2025.

22 "Uma análise das linhas de pobreza propostas pelo Banco Mundial atesta a maior vulnerabilidade das populações preta e parda. Em 2021, considerando a linha de

realidade nas telenovelas, especialmente nas que trazem pessoas negras como protagonistas, é fundamental para dar visibilidade ao problema, estimular reflexões e incentivar mudanças. Isso contribui para uma representatividade mais significativa na sociedade e para o combate a estereótipos. Assim, é essencial abordar a interseccionalidade por meio da discussão sobre raça e gênero nas telenovelas brasileiras, pois isso abre espaço para reflexões e análises importantes. Por isso, Carla Akotirene (2019, p. 29) nos traz a seguinte reflexão:

> a interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas. Trata-se de experiência racializada, de modo a requerer sairmos das caixinhas particulares que obstaculizam as lutas de modo global e vão servir às diretrizes heterogêneas do Ocidente, dando lugar à solidão política da mulher negra, pois que são grupos marcados pela sobreposição dinâmica identitária. É imprescindível, insisto, utilizar analiticamente todos os sentidos para compreendermos as mulheres negras e "mulheres de cor" na diversidade de gênero, sexualidade, classe, geografias corporificadas e marcações subjetivas.

Na abordagem apresentada pela autora, o foco está na interseccionalidade, que se refere à compreensão das experiências raciais considerando a influência das esferas sociais. Akotirene (2019) destaca a necessidade de superar visões limitadas que possam prejudicar causas mais amplas, especialmente quando se trata das lutas enfrentadas pelas mulheres negras, ressaltando as sobreposições dinâmicas de identidades que esses grupos enfrentam.

Em ***Vai na Fé***, as mulheres presentes na trama central que cercam a protagonista são pessoas que buscam uma melhoria de vida, o que não se pode confundir com a aceitação da vida que levam, tampouco romantizar determinadas dificuldades já enfrentadas pela população negra no seu cotidiano.

No tópico seguinte, observaremos como a música-tema e a abertura da obra estudada refletiam o que a trama abordaria e sua importância na questão da representatividade e inclusão.

## A importância da representatividade negra nas telenovelas brasileiras

Neste item, traremos uma análise de ***Vai na Fé*** no que tange à abertura da telenovela e à sua música-tema. Na construção de um tom mais popularesco, típico das novelas das 19h da Rede Globo, a obra apresentou elementos que compõem o cotidiano do brasileiro comum e mostrou alguns aspectos do chamado "pastelão[23]".

US$ 5,50 diários (ou R$ 486 mensais ***per capita***), a taxa de pobreza dos brancos era de 18,6%. Já entre pretos o percentual foi de 34,5% e entre os pardos, 38,4%. Na linha da extrema pobreza, (US$ 1,90 diários ou R$ 168 mensais ***per capita***), as taxas foram 5,0% para brancos, contra 9,0% dos pretos e 11,4% dos pardos" (Cabral, 2022).

23 Telenovelas que usam um humor exagerado, situações absurdas e personagens caricatos para provocar riso.

A música-tema da obra é intitulada "Vai dar Certo", interpretada pela cantora Negra Li e por MC Liro, que também compôs a canção exclusivamente para a novela, e no vídeo de abertura são apresentadas imagens do cotidiano brasileiro, em diversas cidades do Brasil, nas periferias, como mostra a Figura .

**[Figura 1]**
*Frames* da abertura da telenovela *Vai na Fé*

Fonte: Retirado do canal oficial da TV Globo no YouTube[24]

24 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=spkM__G1iLI. Acesso em: 15 fev. 2024.

De acordo com as imagens apresentadas, percebemos a diversidade[25] e a inclusão presentes na quantidade de indivíduos que são apresentados na abertura de ***Vai na Fé***. As imagens sugerem que no primeiro ***frame*** uma mulher transgênero festeja seu aniversário; no segundo, uma bailarina sem braços realiza uma performance; no terceiro, uma mãe possivelmente dá a bênção ao seu filho; e, no último, a imagem indica que o rapaz sentado comemora a aprovação na faculdade rodeado de amigos. O vídeo e a música afloram a positividade presente na letra, como consideramos a seguir:

> Com o refrão "Vai na fé que eu tô indo atrás. Graças a Deus que eu não choro mais. Quero ver a família bem, meus amigos bem, todo mundo bem", a música verbaliza o cotidiano e a realidade da população brasileira, tendo como plano de fundo cidades do Brasil e ações que são o cenário do trecho "Gente segue em frente. De cabeça erguida e com sonhos pra viver [...]" (Barcelos; Santos, 2023, p. 7).

Os autores reforçam a proximidade da abertura da novela com o que ela transmite em relação às pessoas apresentadas no vídeo, descrevendo uma música que expressa a vivência cotidiana e a realidade da população brasileira. No refrão, a música reflete a esperança e a superação, enquanto destaca a importância do bem-estar da família e dos amigos. Além disso, menciona

25 É importante destacar que a diversidade, muitas vezes, é tratada de maneira genérica, sem necessariamente levar em conta as relações de poder, desigualdades e hierarquias que estruturam as diferenças. No contexto da telenovela, a diversidade não deve ser vista apenas como uma questão de representatividade, mas também como um campo de disputa por reconhecimento e justiça social.

o desejo de seguir em frente com determinação e sonhos, o que está de acordo com a mensagem que *Vai na Fé* passou durante sua exibição.

A trama, no período em que esteve no ar, demonstrou ser sensível em diversos pontos. Apontou a fragilidade de uma protagonista que se sentia culpada por ter sido violentada, mas que fez da religião evangélica[26] seu refúgio para se tornar uma pessoa melhor, além de batalhar todos os dias para levar o sustento à sua família; abordou o racismo presente nas universidades, bem como temas como o feminismo, o preconceito entre as classes sociais mais pobres e os programas sociais voltados aos universitários, como o Programa Universidade para Todos do Governo Federal, o ProUni[27]. Devemos levar em consideração que a autora de *Vai na Fé* é uma mulher branca, entretanto abordar determinados temas, principalmente referentes ao racismo, só foi possível porque, além dela, mais seis colaboradores roteiristas escreveram a obra, em que três desses eram roteiristas pretos: Renata Sofia[28], Pedro Alvarenga[29] e Fabrício Santiago[30].

*Vai na Fé* trouxe uma mensagem do quanto a visibilidade negra se faz presente dentro do nosso cotidiano. Em um país tão desigual como o Brasil, incluir pessoas que sempre foram marginalizadas perante a sociedade se torna necessário todos os dias. Desse modo, a trama conseguiu levar questões importantes ao ar e contribuiu para discussões tão presentes no país.

No tópico seguinte, analisaremos se *Vai na Fé* foi uma novela que de fato apontou evidências positivas na mudança da representação à teledramaturgia nacional ou se refletiu um estereótipo presente em tantas obras passadas no que se refere a personagens negros nas telenovelas.

## *Vai na Fé*: a novela da representatividade ou do estereótipo?

É inegável que *Vai na Fé* conseguiu transmitir aos telespectadores negros a

26 A Rede Globo tem investido na recuperação da audiência desse público que foi perdida ao longo dos anos, enquanto o número de fiéis se torna cada vez maior. Disponível em: https://www.uol.com.br/splash/noticias/2023/01/20/vai-na-fe-reality-gospel-por-que-globo-passa-a-olhar-para-os-evangelicos.htm. Acesso em: 13 fev. 2025.

27 No capítulo 1, enquanto conversam em um fila do caixa no restaurante universitário, o personagem Yuri fala para Bella que a conhece desde o dia que fizeram a matrícula no ProUni. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/11283410/?s=34m51s. Acesso em: 13 fev. 2025.

28 Autora, dramaturga e roteirista. Já desenvolveu trabalhos para a Rede Globo e Netflix. Disponível em: https://www.linkedin.com/in/renatasofia/?originalSubdomain=br. Acesso em: 13 fev. 2025

29 Autor e roteirista da Rede Globo. Disponível em: https://www.linkedin.com/in/pedro-vieira-alvarenga/?original_referer=https%3A%2F%2Fwww%2Egoogle%2Ecom%2F&originalSubdomain=br. Acesso em: 13 fev. 2025.

30 Autoreatorcomtrabalhosdeatuaçãoeroteirizaçãona Rede Globo. Disponível em: https://www.linkedin.com/in/fabricio=-santiago082-3523ba/?originalSubdomain-br. Acesso em: 13 fev. 2025.

sensação de que é possível se sentir representado, ainda que Araújo (2008) tenha nos apresentado o mito da democracia racial, analisando como as atrizes e os atores negros foram retratados ao longo dos mais de cinquenta anos de história das telenovelas brasileiras, revelando a falência do ideal de democracia racial, desmascarando a ilusão de harmonia racial que o Brasil tentou promover.

Na década de 1980, o Movimento Negro intensificou seus esforços para desmascarar o mito da democracia racial. Essa atuação fortaleceu a luta antirracista, ampliou o reconhecimento dos problemas raciais por diversos setores da sociedade e do Estado e, ao mesmo tempo, buscou evitar acusações de "racismo reverso" por supostamente incitar conflitos raciais. A contestação da ideia de democracia racial e a reafirmação da presença de um dilema racial no Brasil – marcado pelo ciclo contínuo de preconceito, discriminação e desigualdade – tiveram um impacto significativo nos movimentos de resistência negra (Alves, 2012).

As novelas da atualidade ainda revelam problemáticas em relação a questões raciais[31], mesmo com os avanços dos últimos anos, e ***Vai na Fé*** pode se tornar um exemplo de uma ponte futura para grandes mudanças na teledramaturgia nacional, visto que em diversos momentos abordou questões sociais, como o racismo no ambiente acadêmico, reverberando que esse é um problema que persiste na sociedade contemporânea[32].

Ao analisarmos uma obra audiovisual como a novela ***Vai na Fé***, destacamos que os aspectos visuais da ficção televisiva desempenham um papel fundamental no entendimento completo da narrativa. As representações da mídia vão além de simples discursos: elas combinam textos escritos ou falados, imagens visuais estáticas, como fotografias, e imagens em movimento, que são essenciais para a construção da história e a conexão com o público (Lopes Junior, 2023).

Com base na metodologia proposta por Diana Rose (2002), a autora britânica conduz uma análise crítica. Sua abordagem é estruturada em quatro etapas distintas: seleção, transcrição, codificação e tabulação. Introduzimos o método da teórica à obra aqui estudada, ainda que este gênero não seja o foco original dos estudos da autora, dada a complexidade envolvida na análise dos conteúdos e das estruturas dos meios. A seleção, a transcrição, a codificação e a tabulação de dados relacionados ao objeto audiovisual refletem interpretações que estão sempre sujeitas a limitações e influências do próprio campo de estudo (Lopes Junior, 2023). Rose (2002, p. 343) afirma que:

31 É importante lembrar que, por muitos anos, os autores escolhidos para escrever telenovelas eram majoritariamente brancos e, ao abordar o racismo, faziam isso a partir de sua própria perspectiva, sem a vivência direta dessa realidade.

32 No capítulo 80, enquanto participam dos jogos jurídicos no ICAES, os alunos foram alvo de racismo praticado na parede da instituição com os dizeres "voltem para senzala". Após esse ato criminoso, os personagens negros envolvidos na cena, Bella, Yuri, Vini e Jenifer, organizaram uma ocupação na universidade como forma de protesto e denúncia, e bem, como advogado, tomou a afrente da situação para descobrir o culpado e puni-lo. Disponível em: https://globoplay.globo.com/v/11543555/. Acesso em: 14 fev. 2025.

> Os meios audiovisuais são um amálgama complexo de sentidos, imagens, técnicas, composição de cenas, sequência de cenas e muito mais. É, portanto, indispensável levar essa complexidade em consideração, quando se empreende uma análise de seu conteúdo e estrutura.

Para isso, foi necessário realizar uma análise sistemática de todos os 179 capítulos da telenovela, uma vez que cada episódio contribui de forma significativa para a avaliação das profissões desempenhadas pelos personagens, tanto nos núcleos principais quanto nos secundários. O esforço da obra em representar uma realidade mais próxima do cotidiano das vivências negras, pobres e periféricas, em comparação com produções anteriores, é válido. A presença de personagens negros e pobres é perceptível, e as evidências de como estão representados – ocupando papéis além das funções domésticas – sinalizam um avanço positivo na luta contra estereótipos historicamente reforçados em outras obras brasileiras.

A seguir, selecionamos duas cenas que compõem os Quadros 2, 3, 4 e 5[33], que são baseados nas cenas presentes nas Figuras 2 e 3 dos capítulos 11 e 21 de ***Vai na Fé***, a fim de revelarmos a discrepância do comportamento das famílias de Sol e Theo[34], com base na metodologia de Rose (2002). Considerando que os objetivos das pesquisas podem ser diversos, é fundamental que futuros estudos sobre ficção televisiva seriada repensem o uso de tabelas de frequência para as unidades de análise, a aplicação de métodos estatísticos simples e/ou o recurso a citações ilustrativas (Silva, 2016). Por isso, refletimos que:

> a autora propõe a tabulação de cenas selecionadas com base no referencial teórico do autor ou da autora. Os quadros aqui apresentados se dividem em relação às dimensões sonora e visual, sendo nessa última necessária a criação de categorias que visam compreender e buscar as informações por meio do que está sendo exposto. Juntas elas nos darão as informações necessárias para a conclusão (Gomes; Ramos, 2023, p. 3).

A dimensão verbo-visual desempenha um papel crucial nas gramáticas que regem os modos como as mensagens e os códigos televisivos se materializam. É essa perspectiva que Rose (2002) busca explorar em sua abordagem, que combina conteúdo e estrutura para realizar uma análise mais aprofundada das representações sociais no universo audiovisual (Lopes Junior, 2023). A seguir, apresentamos os Quadros 2 e 3, elaborados com base na construção da novela ***Vai na Fé***, seguindo a metodologia proposta pela autora ao longo de seus sete meses de exibição em duas cenas distintas. Por meio das características analisadas, buscamos destacar como a obra retrata a disparidade entre classes sociais, um dos temas centrais da trama, evidenciando-o como um reflexo de desafios enfrentados diariamente por muitas pessoas.

33 As cenas foram extraídas do perfil pessoal do autor no Globoplay. Disponível em: https://globoplay.globo.com/vai-na-fe/t/mNFh7jgxKX/. Acesso em: 3 abr. 2025.

34 [] A família de Sol, interpretada pela atriz Sheron Menezzes é composta por pessoas negras. Seu marido, Carlão (Che Moais), as filhas Jenifer (Bella Campos) e Duda (Manu Estevão) e pela sua mãe, Marlene (Eliza Lucinda). Já a família de Theo é branca e foi integrada por seu filho Rafa (Caio Manhente) e a esposa Clara (Regiane Alves).

**[QUADRO 2]**
Sol e sua família reunidas (Dimensão visual) – Capítulo 11

| Categoria | Dimensão visual |
|---|---|
| Cenário | Uma casa simples, com móveis já usados tão simplórios quanto o imóvel; uma máquina de costura, que é utilizada por Marlene; sofás; alguns quadros; uma mesa ao fundo com cadeiras e um abajur aceso. Ambiente, apesar de aceso, pouco iluminado. |
| Figurino/caracterização | Sol veste short jeans na altura do joelho e uma blusa azul marinho estampada de rosas. Cabelo crespo, volumoso e amarrado. Carlão usa calça comprida jeans e uma camisa polo de cor vinho. Marlene usa peruca, com uma blusa marrom e calça comprida jeans. Jenifer usa short curto e uma blusa ao estilo moletom. Duda veste short e camisa listrada. |
| Gestualidade/performance | Depois de passar por um assalto e sequestro relâmpago enquanto fazia entregas, Carlão é consolado pela família na sua casa, em que toda a atenção é voltada para ele. Diz que teve medo de não ter voltado para casa. Após isso, todos lhe dão apoio e a cena finaliza com Sol cantando um louvor gospel, enquanto beija e segura a mão do marido, que tem o apoio dos demais. |
| Enquadramento | Plano aberto, com algumas cenas em primeiro plano enquanto acontecem os diálogos. |
| Iluminação | Ambiente iluminado à noite. |

Fonte: Gomes e Ramos (2023)

**[QUADRO 3]**
Sol e sua família reunidas (Dimensão sonora) – Capítulo 11

| Categoria | Dimensão sonora |
|---|---|
| Trilha sonora | *Acapella* cantada por Sol: "Maravilhosa Graça" |
| Diálogo | Carlão: Foi tiro pra tudo quanto é lado. Consegui me abrigar do lado de um muro.<br>Jenifer: Meu Deus, pai.<br>Duda: Que medo, pai.<br>Carlão: Não consigo parar de pensar que eu podia nem tá aqui mais com vocês.<br>Sol: Não fala isso, pelo amor de Deus.<br>Duda: E o carro? O senhor tava tão feliz.<br>Carlão: Foi pra oficina, mas o prejuízo vai ser grande.<br>Jenifer: Mas o aplicativo vai pagar, né? O senhor tava trabalhando.<br>Carlão: Eles não se metem. O Joel tá tentando acionar a seguradora.<br>Sol: Vai dar tudo certo. Deus há de ajudar. |

Fonte: Gomes e Ramos (2023)

O enredo enfatiza a união e o apoio de uma família que enfrenta inúmeros desafios, especialmente financeiros. A protagonista Sol se destaca ao oferecer apoio incondicional ao marido, Carlão, após um acidente, contando com o suporte das filhas e da sua mãe. A situação reforça a relevância do drama vivido pelos personagens no contexto de ***Vai na Fé***. A seguir, apresentamos a imagem que sintetiza as informações contidas nos Quadros 2 e 3.

**[FIGURA 2]**
Sol e a família confortam Carlão após sequestro/assalto

Capítulo 11: 05'13".
Fonte: ***Vai na Fé*** (2023). Disponível em: https://globoplay.globo.com/vai-na-fe/t/mNFh7jgxKX/?origemId=91698. Acesso em: 6 fev. 2024.

Observamos que mesmo nas raras ocasiões em que personagens negros eram representados em posições sociais ascendentes, suas presenças estavam invariavelmente ligadas a contextos de subordinação, como o trabalho doméstico ou os espaços públicos dominados por uma elite dominante. Isso revelava que, embora houvesse avanços aparentes, a inclusão desses indivíduos continuava sendo marcada por dinâmicas de exclusão (Araújo, 2019), o que foi de encontro ao que foi apresentado pela cena mostrada acima. A seguir, apresentamos os Quadros 4 e 5 com informações sobre a família do antagonista da trama.

**[QUADRO 4]**
Theo destrata a esposa Clara na frente do filho (Dimensão visual) – Capítulo 21

| Categoria | Dimensão visual |
|---|---|
| Cenário | Apartamento em um prédio na área nobre da cidade do Rio de Janeiro. Alguns móveis na sala de jantar e uma mesa de vidro montada com seis cadeiras para o café da manhã. Ao fundo, uma planta e um armário *vintage* com copos e taças ilustram a cena. |
| Figurino/ caracterização | Rafa veste uma camiseta branca. Clara está com uma blusa escura e outra de tamanho maior por cima. A empregada usa uma camisa branca polo e calça. Theo veste uma calça social e camisa social azul marinho. |
| Gestualidade/ performance | Após perder um prêmio importante na empresa em que é sócio, Theo ridiculariza a esposa e a destrata reclamando da mesa posta por ela para consolá-lo pela derrota. Ela fica triste com a situação, enquanto Rafa fica apático. |
| Enquadramento | Plano aberto, com algumas cenas em primeiro plano enquanto acontecem os diálogos. |
| Iluminação | Ambiente iluminado durante o dia. |

Fonte: Gomes e Ramos (2023)

**[QUADRO 5]**
Theo destrata a esposa Clara na frente do filho (Dimensão sonora) – Capítulo 21

| Categoria | Dimensão sonora |
|---|---|
| Trilha sonora | Música dramática |
| Diálogo | Clara: Ai, obrigada, obrigada. Ai, Rafa, que que cê acha? Tá bonito? Para, Rafael, espera o seu pai chegar. Eu quero tudo perfeito. Calma, depois cê come... Oi, Theo!<br>Theo: Bom dia!<br>Clara: Bom dia!<br>Theo: Nossa, que que isso?<br>Clara: É... então, como eu, eu sei o quanto você ficou chateado por conta da premiação, então eu pensei em mostrar o quanto você é especial pra mim. É... pra gente, né, né... Rafael?<br>Theo: Eu acordei bem, disposto, suei toda essa noite horrível na esteira, e eu chego aqui agora e tenho uma homenagem ao meu fracasso. Parabéns, Clara, por me lembrar disso.<br>Clara: Que isso? Ô, Theo, cê não vai comer nada?<br>Theo: Não, meu amor, eu vou comer na rua. Ah, e pega leve, tá? Que tá cheio de carboidrato nessa mesa.<br>Rafa: Não liga pra ele, não, mãe. Senta aí.<br>Clara: Perdi a fome. |

Fonte: Gomes e Ramos (2023)

A partir do exposto acima, é possível perceber que, apesar de sua riqueza, a família de Theo é profundamente desestruturada. O vilão demonstra, com frequência, desprezo pela esposa e indiferença em relação ao filho, desvalorizando-os sempre que tem oportunidade. Essa dinâmica reflete a visão distorcida que a sociedade brasileira tem sobre pessoas negras e brancas. Enquanto a família negra, historicamente marginalizada, é retratada de maneira estigmatizada, a família branca é, muitas vezes, idealizada como modelo de perfeição.

Em ***Vai na Fé***, essa situação se inverte, o que ressalta a união de uma família negra em contraste aos conflitos de uma família branca. Essa inversão provoca uma reflexão sobre o papel da teledramaturgia em questionar e desafiar as percepções sociais predominantes acerca da população negra. Na Figura 3, apresentamos a imagem que corresponde às informações dos Quadros 4 e 5.

Por meio da análise de imagens em movimento de Rose (2002), destacamos o contexto central de ***Vai na Fé***, exploramos as personalidades e os perfis dos seus personagens. As análises buscaram não apenas entender o impacto dessa narrativa, mas também contribuir para o conceito da metodologia empregada e do referencial teórico adotado. Além disso, a telenovela se apresenta como um exemplo poderoso de como a teledramaturgia pode desafiar paradigmas sociais e culturais.

Ao retratar personagens negros com histórias complexas, a novela não apenas amplia o debate sobre a representatividade negra na mídia, mas também reafirma o papel transformador da arte em moldar a percepção social. Essa análise crítica reforça a importância de revisitar metodologias de estudo que dialoguem com essas novas narrativas e suas implicações para a sociedade contemporânea. "A sistematização que intenciona o controle dos corpos

femininos negros e de sua identidade, mesmo com notadas mudanças resultantes das lutas do feminismo negro, não se subtraiu; ao contrário, assumem novas formas e atacam em outros espaços, ainda que sutilmente" (Santos; Bastos, 2024, p. 253).

**[FIGURA 3]**
Theo destrata a família

Capítulo 21: 22'01".
Fonte: ***Vai na Fé*** (2023). Disponível em: https://globoplay.globo.com/vai-na-fe/t/mNFh7jgxKX/?origemId=91698. Acesso em: 6 fev. 2024.

É igualmente importante refletir sobre o papel do negro na teledramaturgia, que, de forma gradual, vem conquistando maior visibilidade. Revisitar essas escolhas narrativas pode assegurar uma representação mais ampla e plural, capaz de refletir a diversidade e a complexidade das vivências negras em diferentes contextos sociais e econômicos, dentro desse gênero televisivo fundamental para a cultura brasileira.

## Considerações finais

Este trabalho buscou contribuir com uma reflexão a respeito da representatividade da população negra brasileira a partir da telenovela ***Vai na Fé*** e destacou como se faz necessária a existência de mais tramas dentro da teledramaturgia nacional em que o brasileiro se reconheça dentro dessas obras. Apesar de a obra trabalhada conseguir realizar mudanças, ela ainda nos trouxe um elenco negro em sua maioria pobre, o que levanta a questão de ainda ser necessário realizar determinadas mudanças nessas obras folhetinescas.

No caso da novela analisada, não ser representado em posições de subalternidade a pessoas brancas, não implica estar bem de vida. Grande parte dos personagens negros vive no subúrbio do Rio de Janeiro e geralmente tem que batalhar arduamente para alcançar seus objetivos, vivendo seu cotidiano com seus sonhos, ambições e vontade de melhorar de vida.

Contudo, esse reforço em mostrar pessoas pretas sempre em busca de algo para poder viver no mínimo de conforto, demonstra uma fragilidade das telenovelas brasileiras.

Ainda assim, com ***Vai na Fé***, a TV Globo, a autora, os diretores e os roteiristas da trama introduziram uma abordagem inovadora na construção dos personagens negros e suas personalidades. Ao explorar uma variedade de personagens, podemos entender melhor as diversas trajetórias vividas por diferentes grupos dentro da novela. Ao ampliar essa representação para além dos protagonistas, a trama nos apresenta múltiplas narrativas, vivências e abordagens negras, criando um panorama único dentro do contexto das telenovelas brasileiras na busca pela tão sonhada representatividade. ■

**[ FRANCISCO EWERTON ALEIXO DA SILVA ]**
Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPgEM/UFRN). Bacharel em Comunicação Social – Audiovisual pela UFRN.
E-mail: chicoewerton22@gmail.com

**[ MARIA ANGELA PAVAN ]**
Professora do Departamento de Comunicação e Pós Graduação em Estudos da Mídia (PPgEM) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
Email: gelpavan@gmail.com

## Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo; Polén, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo; Polén, 2019

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. A nova abordagem racial da telenovela brasileira: ruptura ou confirmação do mito da democracia racial? **Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE**, Recife, v. 1, n. 18, 2012.

AMOSSY, Ruth; PIERROT, Anne Herschberg. **Stéréotypes et clichés**: langue, discours, société. Paris: Nathan, 1997.

ARAÚJO, Joel Zito. A negação do Brasil. Documentário. 2000. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EvNPhyS863o&t=764s. Acesso em: 30 jan. 2024.

ARAÚJO, Joel Zito. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, 2008.

ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do Brasil:** o negro na telenovela. São Paulo: Senac, 2019.

BARCELOS, Liege Pereira; SANTOS, Vitoria Guasselli. "Com muita coragem a gente tá de pé": performances e sentidos em circulação a partir da abertura da novela Vai na Fé. **(Anais...)** Trabalho apresentado no Grupo de Pesquisa – Estudos de Televisão e Televisualidades do 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, realizado de 4 a 8 de setembro de 2023. Disponível em: https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0816202322302364dd782f45812.pdf. Acesso em: 2 fev. 2024.

BEZERRA, Maria de Fátima. **Ethos, estereótipos e clichês**: moda e argumentação persuasiva. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CABRAL, Umberlândia. Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. **Agência IBGE**. Rio de Janeiro, 11 nov. 2022. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento#:~:text=J%C3%A1%20entre%20pretos%20o%20percentual,da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20na%20extrema%20pobreza. Acesso em: 12 fev. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo; Selo Negro, 2011.

CASTRO, Darlene Teixeira; PÔRTO JUNIOR, Francisco Gilson Rebôuças; NUNES, Gleydsson Circuncisão. Uma invenção e três revoluções: uma breve história do audiovisual. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 5, n. 7, 2018.

DYER, Richard. A cor do entretenimento. **A Barca**, Niterói, v. 2, n. 1, 2024.

GOMES, Ana Ângela Faria, RAMOS, Victor Adriano. Tem negras nessa novela? A representação da mulher negra em "Lado a lado". **Revista Tomo**, São Cristóvão, v. 42, 2023.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

LOPES JUNIOR, Claudinei. **Sob as luzes da interseccionalidade**: um estudo sobre a produção de sentido na construção das representações das protagonistas da série Coisa Mais linda. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. Telenovela brasileira: uma narrativa sobre a nação. **Comunicação & Educação**, São Paulo, n. 26, p. 17-34, 2003.

MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca. Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 13, n. 24, p. 252-273, 2021.

OLIVEIRA, Dennis de; PAVAN, Maria Angela. Identificações e estratégias nas relações étnicas na telenovela "Da Cor do Pecado". **Revista de comunicação e cultura: processos mediáticos e culturais**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 61-77, 2006.

SANTOS, Vanessa Mascarenhas dos; BASTOS, Dorotea Souza. O corpo negro feminino na tevê: Apontamentos sobre as narrativas e visualidades das novelas "Cheias de Charme" (2012) e "Vai na Fé" (2023). *In:* ANDRADE, Ana Goulart; PICCININ, Fabiana; KNEIPP, Valquíria (coord.). **Não mude de canal**. Rio de Janeiro: Ria Editorial, 2024. p. 236-253.

SILVA, Anderson Lopes. Experimentações metodológicas em ficção seriada: analisando a intensidade dos processos hibridizadores da cultura na telenovela "Cordel Encantado". *In:* Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 39., 2016, São Paulo. **Anais eletrônicos** [...]. São Paulo: Intercom, 2016. Disponível em: https://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-0626-1.pdf. Acesso em: 08 jan. 2025.

SILVA, Andréa Rosendo da; SILVA, Carolinne Mendes da; OLIVEIRA, Dennis de. Colonialidade do poder e do gênero e visualidades insurgentes no filme *Sementes – Mulheres Pretas no Poder*. *In:* SUZUKI, Júlio César; CASTRO, Rita de Cássia Marques Lima de; SILVA, Andrea Rosendo da. **Arte, cultura e comunicação sob distintas perspectivas de mulheres na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2024. p. 80-120. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1329. Acesso em: 31 mar. 2025.

SVARTMAN, Rosane. **Televisão em transformação**: como a telenovela pode indicar estratégias para a televisão corporativa diante das transformações na espectatorialidade, da convergência de mídias e plataformas interativas. 2019. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

VAI na Fé. Direção: Cristiano Marques. Brasil: TV Globo, 2023. Disponível em: https://globoplay.globo.com/vai-na-fe/t/mNFh7jgxKX/?origemId=91698. Acesso em 06 fev. 2024.

VIANA, Ana Carolina; SANTOS, Cristiane; EZECHIELLO, Rafaela. A Hipersexualização da mulher negra. **Materializando Conhecimentos**, Porto Alegre, v. 9, p. 1-14, 2019.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# LÉLIA GONZALEZ E A RELAÇÃO ENTRE FEMINISMO E MARXISMO NA "AMÉFRICA"

**[DOSSIÊ]**

Cristiane Luiza Sabino de Souza
*Universidade Federal de Santa Catarina*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este ensaio tem por objetivo refletir sobre a interlocução entre feminismo e marxismo na "Améfrica" à luz das contribuições teóricas e políticas de Lélia Gonzalez. Tem como pressuposto a relação dialética e indissociável entre sexo, raça e classe e suas múltiplas articulações na dinâmica concreta da sociedade forjada pelo escravismo colonial e seguidamente submetida ao capitalismo dependente. Para tanto, coloca em interlocução categorias analíticas fundamentais para a elaboração teórica proposta: superexploração, racismo, sexismo e reprodução social, entendendo-as como expressão das contradições que sustentam a acumulação do capital. Conclui-se que Gonzalez nos convoca a uma análise dialética que seja capaz de evidenciar as conexões dinâmicas e complexas do racismo, do sexismo e da luta de classes com a produção e reprodução da vida social e, em vista disso, construirmos caminhos para a emancipação humana.
**Palavras-chave:** Lélia Gonzalez. Feminismo. Marxismo. Racismo. Sexismo.

This essay aims to reflect on the dialogue between feminism and Marxism in "Améfrica" in the light of Lélia Gonzalez's theoretical and political contributions. It presupposes the dialectical and inseparable relationship between gender, race, and class and their multiple articulations in the concrete dynamics of a society forged by colonial slavery and then subjected to dependent capitalism. For this, it dialogues with the analytical categories that are fundamental to the proposed theoretical elaboration: super-exploitation, racism, sexism, and social reproduction, understanding them as expressions of the contradictions that sustain the accumulation of capital. In conclusion, Gonzalez calls us to a dialectical analysis that can highlight the dynamic and complex connections between racism, sexism, and class struggle and the production and reproduction of social life so we can build paths toward human emancipation.
**Keywords:** Lélia Gonzalez. Feminism. Marxism. Racism. Sexism.

Este ensayo pretende reflexionar sobre el diálogo entre feminismo y marxismo en la "Améfrica" a la luz de los aportes teóricos y políticos de Lélia González. Su premisa es la relación dialéctica e inseparable entre sexo, raza y clase y sus múltiples articulaciones en la dinámica concreta de una sociedad forjada por la esclavitud colonial y luego sometida al capitalismo dependiente. Para ello, pone en diálogo las categorías analíticas fundamentales para la elaboración teórica propuesta: superexplotación, racismo, sexismo y reproducción social, entendiéndolas como expresiones de las contradicciones que sustentan la acumulación de capital. En conclusión, González nos convoca a un análisis dialéctico capaz de evidenciar las conexiones dinámicas y complejas entre el racismo, el sexismo y la lucha de clases con la producción y reproducción de la vida social y, en consecuencia, construir caminos hacia la emancipación humana.
**Palabras clave:** Lélia González. Feminismo. Marxismo. Racismo. Sexismo.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.230705

## Introdução

A interlocução entre feminismo e marxismo é bastante debatida e as elaborações e sínteses sobre esse tema são tão distintas quanto divergentes[1]. Esta exposição objetiva trazer elementos para pensarmos essa interlocução considerando, em particular, as contribuições do feminismo negro de Lélia Gonzalez para a ampliação do diálogo necessário entre feminismo e marxismo. Entendemos a necessidade da permanente construção de uma teoria social baseada no materialismo histórico-dialético e que seja organicamente feminista e antirracista, uma vez que a exigência da realidade é de atuarmos para o desenvolvimento de uma teoria capaz de explicitar a complexidade da realidade social na sua totalidade, com suas múltiplas e complexas dimensões.

Portanto, apresentamos um exercício de pensar a relação dialética entre classe, raça e sexo, realizado desde a América Latina e em vista das suas particularidades. Exercício que se assenta, pois, na compreensão da experiência histórica forjada pela exploração e pela violência; mas que, dialeticamente, tornou-se "uma explosão criadora" de algo novo, singular, como indicava Lélia Gonzalez (2020). Uma realidade que, seguindo as perspectivas da autora, vai além do fenômeno da chamada Diáspora Africana, e que é, em si mesma, a expressão particular e em movimento das mudanças forjadas no mundo desde 1492, pela invasão e violência coloniais nas Américas. Diz ela: "Partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que a experiência amefricana se diferenciou daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente" (Gonzalez, 2020, p. 136).

Assim, entendemos que, nessa perspectiva, considerar a gênese histórica das contradições que se apresentam, no nosso tempo, como problemas a serem superados, leva também às suas raízes fincadas na dependência econômica e na subordinação à dinâmica global do capital imperialista. Subordinação que recria, transforma e renova os mecanismos colonialistas de dominação, assim como estabelece tantos outros mecanismos de hierarquização e opressão, fundamentais à existência do capital como relação social. Isso posto, demarcamos como categorias de análise essenciais para a elaboração teórica proposta: superexploração, racismo, sexismo e reprodução social (Souza, 2020; 2023).

Ao ter como objetivo abrir uma interlocução com o pensamento de Lélia Gonzalez, a partir dos elementos elencados, a orientação deste exercício vem em duas perguntas-chave que se movem dialeticamente:

1 Como referência destas elaborações distintas, podemos citar duas elaborações proeminentes: a de Heidi Hartmann (1979), que funda a chamada teoria dualista e entende patriarcado e capitalismo como sistemas distintos e autônomos. Portanto, para essa perspectiva, a teoria marxista que explica o capitalismo e propõe um programa político para a sua superação seria insuficiente para explicar e orientar a superação da dominação patriarcal. Cinzia Arruzza (2015) analisa a relação entre marxismo e feminismo numa outra ótica, buscando entender suas aproximações ou distanciamentos a partir das próprias contradições sócio-históricas e propondo a sua união como uma potência teórica e política, estando mais associada à teoria unitária de Lise Vogel (2022). Arruzza aponta a necessidade de uma teoria que "se volte ao desafio de entender como a dinâmica da acumulação de capital historicamente produziu e continua a produzir, reproduzir, transformar e renovar relações hierárquicas e opressivas como um pressuposto de sua existência, sem expressar estes mecanismos em termos estritamente econômicos ou automáticos/funcionalistas".

como os feminismos negros, em particular a proposição de um feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez, contribuem para o desenvolvimento e o avanço do marxismo? Como o marxismo pode impulsionar uma teoria feminista que caminhe num sentido de unidade para o fomento à luta radical contra as estruturas de exploração e dominação em suas múltiplas dimensões e manifestações globais? Não temos dúvidas do quanto o legado de Lélia Gonzalez pode nos orientar nessa busca.

## Lélia Gonzalez e o feminismo afro-latino-americano

### Quem foi Lélia Gonzalez?

Lélia Gonzalez nasceu em 1º de fevereiro de 1935, filha de uma família operária de Minas Gerais no Brasil; a penúltima de dezoito irmãos. Ainda adolescente, em 1942, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde um dos irmãos trabalhava como jogador de futebol. No Rio de Janeiro, foi colocada para trabalhar como babá, destino de grande parte das meninas e mulheres negras sob a divisão sociossexual e racial do trabalho no Brasil (situação que a instiga nas suas análises anos depois).

A posição social do irmão e seu interesse pelos estudos a possibilita ingressar em um dos mais apreciados colégios do Rio de Janeiro, o Colégio Pedro II, depois na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), onde graduou-se em história e geografia, depois filosofia. Tornou-se professora da rede pública e fez mestrado em comunicação e em antropologia. Foi professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e fez doutorado em antropologia política na Universidade de São Paulo (USP). Teve uma ampla trajetória acadêmica, a partir da qual se aproximou do marxismo, da psicanálise, do pan-africanismo, e traçou elaborações que muitos dos que estudam a sua obra caracterizam como gênese da epistemologia decolonial formulada no final dos anos de 1990 (Ratts; Rios, 2010; Rios; Lima, 2020).

Gonzalez tem também uma vasta trajetória como militante dos movimentos negros no Brasil. Sempre esteve muito ativa nos diversos movimentos de mulheres, em especial das mulheres organizadas nos bairros e favelas. Também foi tradutora de textos na língua francesa, acessou uma vasta bibliografia, então inédita no Brasil, viajou por muitos países, inclusive do continente Africano, travou contato com lideranças negras estadunidenses e latino-americanas.

Tendo vivido e se formado politicamente num contexto de Ditadura Civil Militar no Brasil (1964 a 1986), a luta pela redemocratização e contra o autoritarismo moldou a militância política de Lélia. Atuou na construção do Movimento Negro Unificado (1978)[2], junto a um amplo grupo de homens e mulheres negras que

2 O Movimento Negro Unificado (MNU) é uma organização pioneira na luta do Povo Negro no Brasil. Fundado no dia 18 de junho de 1978 e lançado publicamente no dia 7 de julho desse mesmo ano, em evento nas escadarias do Theatro Municipal de São Paulo, em pleno regime militar. O ato representou um marco referencial histórico na luta contra a discriminação racial no país e teve a participação, entre outros, de Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento. Para mais informações, acessar: https://mnu.org.br/mnu/.

denunciaram o racismo e o mito da democracia racial no Brasil. Num cenário de censura, perseguições, prisões, exílios e assassinatos de intelectuais e militantes, sob a ideologia anticomunista da Ditadura, Gonzalez teve as suas atividades monitoradas pelas instituições militares, sobretudo as suas interações com grupos formados por estudantes que liam de maneira clandestina as obras ou manuais marxistas que chegavam ao país (Barreto, 2005; Ratts; Rios, 2010).

Na década de 1980, Gonzalez atuou como assessora parlamentar constituinte e teve papel importante no destaque da questão racial nos debates travados para a elaboração do texto da Constituição Democrática de 1988 do Brasil, confrontando as tendências de expressiva parte dos representantes políticos ali presentes de reproduzirem o mito da democracia racial.

Lélia Gonzalez teve uma vida muito interessante, com experiências diversas, que não cabem ser esmiuçadas nesta exposição, que pode ser mais bem estudada na sua biografia (Ratts; Rios, 2010) e na sua própria obra. A escolha aqui é por ressaltar que na sua obra transparece, como substância e guia, a análise e desmistificação de toda a sua trajetória, que reconhece como a trajetória comum das mulheres "amefricanas" e ameríndias. Como uma mulher negra, filha da classe trabalhadora, de origem mestiça (pai negro e mãe indígena), que sofreu diretamente as violências da exploração e da opressão de raça e sexo, forjou-se como ativa combatente dessas mesmas violências, teórica e politicamente.

Lélia faleceu em 10 de julho de 1994 e nos deixou um legado enorme de proposições teóricas que contribuem para entender o Brasil, na sua unidade latino-americana e nos auxiliam a pensar a dinâmica do capital do ponto de vista daquelas que são mais profundamente submetidas aos mecanismos de exploração e dominação impostos por essa sociabilidade. Lélia nos ensina que, ao olharmos a situação das mulheres negras e indígenas, sob as determinações históricas de raça, sexo e classe, podemos desvendar não apenas sua singularidade, mas encontrar mediações para explicitar a totalidade das relações contraditórias e seus níveis de complexidade. Ademais, sua militância ativa frente aos problemas do seu tempo é uma grande inspiração para seguirmos com a sua/nossa luta.

## Lélia Gonzalez: uma intelectual latino-americana no debate sobre a particularidade do racismo

Gonzalez se forma e elabora teoricamente no contexto das décadas de 1960-1980, no qual tanto o debate sobre o caráter particular do desenvolvimento capitalista na América Latina em alta, com as teorias da dependência, quanto o debate sobre o caráter do racismo no Brasil e as opressões sexuais estavam efervescentes. A autora contribuiu para todos esses debates e é por isso que destacamos que Lélia deve ser reconhecida como parte do pensamento social crítico latino-americano, do qual fazem parte autores marxistas ou não. Nisso, expressa o pensamento social negro latino-americano, que se debruçou para entender as particularidades desse território, tomando o racismo como um elemento de análise fundamental.

Outro ponto que a coloca nessa tradição é o fato de que, na contratendência de muitos intelectuais brasileiros, que

seguem de costas para a América Latina, Lélia reforça o caráter latino-americano do Brasil. Foi uma autora latino-americanista que tinha por princípio teórico e político a crítica ao imperialismo e a reivindicação da América Latina como uma sociedade única.

Seus esforços foram para explicitar a existência do racismo no Brasil, ainda fortemente negado pelo mito da democracia racial, como ele opera nas relações sociais e as suas manifestações particulares. O racismo no Brasil é, na sua concepção, um **racismo por denegação**, cujas raízes remontam das características da colonização ibérica nesse território e difere das suas manifestações em outros países racistas, como os Estados Unidos ou a África do Sul, nos quais se manifesta de forma aberta. De acordo com Gonzalez, a ideia de raças humanas distintas já fazia parte das relações sociais ibéricas (Portugal e Espanha) e, com a colonização das Américas, é potencializada como uma ideologia de dominação para justificar a barbaridade contra indígenas e contra os africanos traficados como escravizados na sociedade escravista-colonial imposta nesse território.

No aprofundamento das suas análises sobre o caráter particular do racismo nos países de colonização ibérica, do mito da democracia racial e das dimensões do sexismo nas relações sociais, Lélia aproximou-se também da psicanálise. Utiliza-se então de conceitos como o de **denegação** para explicar o processo social de **negação** do negro e do indígena na cultura brasileira, que ao mesmo tempo os deseja e os reconhece, portanto, os afirma. Nesse sentido, denegação é, para Gonzalez, uma característica própria do racismo nas sociedades de colonização ibérica, expressa um processo de negação e defesa em relação àquilo que de fato é constitutivo dessa cultura.

> O racismo latino-americano 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 os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de "limpar o sangue", como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 2020, p. 119).

Gonzalez dialoga com autores que manejam criticamente as contribuições teóricas do campo da psicanálise e do marxismo, como Frantz Fanon, e aponta que o racismo na América Latina expressa uma **neurose cultural**. As naturalizadas construções sociais sobre o negro, em geral, e sobre a mulher negra, em particular, ao mesmo tempo que negam a existência do racismo, dizem sobre o que ***é*** o negro e qual o ***seu*** lugar na sociedade. Para explicar essa dinâmica, aponta como o negro sempre fora falado e determinado pelo outro, o autodenominado branco. Vários são os estudos de brancos dizendo sobre os negros, alguns até denunciando o racismo, mas eivados pelo ato de falar pelo negro, de constituí-lo no **outro**, de infantilizá-lo (***infans***, de Lacan) e de silenciá-lo de toda maneira.

Ao considerar essa dinâmica de dominação, Gonzalez critica a teoria social brasileira por incorporar raça e gênero numa perspectiva economicista, com a conclusão de que as opressões de raça e gênero são meros subprodutos das relações de classe. Aponta como para essa teoria social, a mulher negra é vista no lugar da alienação, como amortecedora de conflitos ou vítima da sociedade colonial. Nisso também critica um suposto economicismo de alguns autores marxistas, como Clovis Moura e Hamilton Cardoso, argumentando sobre os limites da perspectiva teórica que entende a primazia da luta de classes, tal qual formulada hegemonicamente pelo marxismo, frente aos desafios da superação do racismo. Para Gonzalez, a redução dos aspectos da alienação racial à consciência de classe e à suposição de que poderia ser modificada por meio dos processos políticos que impulsionem o reconhecimento da realidade – sobretudo pela consciência da luta de classes – não possibilitam chegar ao cerne do racismo. Para a autora, é necessário entender o racismo também na conformação do **inconsciente social**.

> O fato é que, enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... (Gonzalez, 2020, p. 69).

Cristalizadas pela cultura dominante como a **mãe preta, a mulata ou a doméstica**, as mulheres negras são, para Gonzalez, contraditoriamente à essa lógica, uma força social vital e exercem um papel fundamental na formação social brasileira. Embora negadas e invisibilizadas pelo racismo, são aquelas que detêm a memória, que rompem a linguagem dominante e têm no cotidiano uma potência subversiva, por meio da cultura, da linguagem, da história oral, do samba, da arte.

Potência subversiva que se materializa por meio da sua atuação em diferentes espaços, como a casa dos patrões – onde adentram como babás, empregadas domésticas etc. – nas suas comunidades, famílias e outros lugares, como terreiros e escolas de samba. Foram elas quem inseriram na casa grande a linguagem africana, a cultura africana, que transmitem aos filhos dos senhores brancos, aquilo que se sintetiza como cultura nacional, brasilidade. Nisso se se expressa na construção de um "pretuguês" no Brasil, que existe como substância da língua desenvolvida nesse território, ao revés das determinações oficiais (Gonzalez, 2020).

Em síntese, Lélia Gonzalez buscou explicar a especificidade do racismo no Brasil e na América Latina, que tem distinções das manifestações do racismo nos Estados Unidos, embora ambos se estruturem num processo comum. O racismo nesses trópicos coloca para ameríndios e "amefricanos", como ela denominou, outros e complexos desafios. Aqui, devendo ter o mesmo horizonte anticapitalista, a luta passa por reconhecer tanto a existência e as características do racismo, quanto por reconhecer o dinamismo das relações de dominação imperialistas sobre a América

Latina e suas consequências para os sujeitos históricos rebaixados pelo processo de hierarquização racial e sexual. Para Lélia, o racismo na América Latina tem especificidade na sua negação, que ao mesmo tempo possibilita que ele seja internalizado e reproduzido pela sociedade como um todo. Assim, atuando como um regulador das relações sociais diante da dependência e da dominação imperialista que denotam a dinâmica dessas relações.

## A perspicácia da análise de Lélia Gonzalez diante da dinâmica da realidade e suas contribuições para o feminismo

No Brasil, Lélia Gonzalez é a precursora da análise que articula classe, raça e sexo e o faz numa perspectiva muito mais ampla e vinculada à luta anticapitalista do que muitas das suas sucessoras. Gonzalez, assim como Angela Davis, trabalhava com a proposição da análise das mútuas estruturas de exploração e dominação antes mesmo que essa metodologia de análise fosse sintetizada no conceito de interseccionalidade, proposto por Kimberlé Crenshaw (1989)[3]. Para Gonzalez e Davis, classe, raça e sexo expressam dimensões distintas e inseparáveis da exploração e dominação na sociedade capitalista. Com isso, suas elaborações, sem dúvidas, enriquecem tanto o feminismo quanto o marxismo, mas, sobretudo, contribuem para alargar a análise da totalidade social[4].

Foi no contexto dos anos 1970 que Lélia amadureceu suas experiências profissionais, como professora e militante. Esse é um contexto no qual a chamada segunda onda do feminismo[5] ganha proeminência no Brasil, como um novo feminismo que avança nas elaborações sobre as opressões e a desigualdade e na luta pelos direitos das mulheres; mas que, embora seja bastante diverso do ponto de vista teórico, predominam análises que apartam classe e gênero/sexo, concebendo-os como sistemas distintos de dominação, os quais não podem ser explicados pelo mesmo método e teoria desenvolvidos pelas feministas socialistas com base no marxismo, como expressa Millet (1970). Assim, muitos dos debates das décadas de

3 Conceituação presente no documento apresentado para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero, em 1989, denominado: "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics".

4 Nesta exposição, centraremos nossas interlocuções com a obra de Gonzalez, mas é relevante destacar o quanto, pelo menos no Brasil, busca-se colocar em diálogo as suas elaborações com as proposições de Davis, compreendendo como juntas são potentes contribuições para desvendar as relações de classe, raça e sexo na sua complexidade. Lélia Gonzalez e Angela Davis são contemporâneas, leram uma à outra, estiveram juntas em eventos e têm formulações que tanto se aproximam, sobretudo em sua base marxista, quanto se diferenciam – em relação às respostas que cada uma buscou para os problemas específicos das suas realidades concretas e aos campos teóricos com as quais buscaram elementos explicativos a estes, como salienta Barreto (2005). Angela Davis, nos Estados Unidos, numa formulação que explicita os limites do capitalismo para a resolução dos problemas da população negra, evidencia o quanto a sua inclusão numa sociedade que se sustenta na desigualdade racial, de classe e de sexo, não pode ser plena, concluindo que deve ser a ruptura com o capitalismo o horizonte das lutas negras.

5 Há uma diversidade de propostas e contribuições teóricas que compõem o marco da chamada "segunda onda feminista", que nem de longe foi homogênea. Para um balanço crítico, sugerimos o artigo de Clare Hemmings (2009).

1960 e 1970, na emergência da chamada "segunda onda feminista", afastaram-se do marxismo ao apresentar o argumento de que o patriarcado e as opressões sempre existiram, que são anteriores ao capitalismo, numa perspectiva que se aproxima de uma naturalização do patriarcado, sem revelar sua complexidade no processo histórico e suas particularidades sob o modo de produção capitalista.

As elaborações de Gonzalez contestam veementemente essa perspectiva dualista, entendendo que é equivocada, e identificam como a sua introdução nos movimentos de mulheres negras resulta num processo de maior desconhecimento da realidade e na reprodução de um feminismo eurocêntrico, que, no fim das contas, reproduz a mesma lógica hierárquica e racista.

> Vale notar que esse tipo de afirmação caracteriza toda uma tradição ideológica não só profundamente deformadora, bem como extremamente dicotômica: a do macho opressor versus a fêmea oprimida. A dialética não tem lugar neste tipo de perspectiva. Em consequência, a opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente esquecidas nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. Esquecer isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). Esquecer isso significa não querer ver todo um processo de expropriação socioeconômica e de apropriação cultural que as classes dominantes brancas têm exercido contra mulheres e homens negros deste país (Gonzalez, 2020, p. 249).

Suas elaborações dialogam e contribuem para questionar a concepção eurocêntrica de mulher, presente na segunda onda feminista, e aponta os equívocos de se conceber as desigualdades sexuais a partir de um padrão universal de mulher, sem levar em conta a dimensão da racialização e as experiências particulares das mulheres negras e da classe trabalhadora. Assim, Gonzalez é pioneira no Brasil na constituição de um feminismo negro e suas elaborações fomentam as bases para a chamada análise interseccional que será a marca desse feminismo a partir da década de 1990.

Gonzalez vivenciou diferentes tensões e contradições nos espaços de militância feminista e antirracista. Nestes, as mulheres negras com suas vidas dinamizadas pelas determinações de raça e de gênero, além da classe, apresentam a necessidade de ampliar as discussões, pautam as suas demandas e entram em conflito com as mulheres brancas nos espaços feministas e com os homens negros nos espaços de militância antirracistas, permeados também pelo racismo e pelo sexismo.

Para Lélia, tais conflitos são provenientes da experiência histórico-cultural comum na formação social latino-americana, na qual o racismo e o sexismo se tornam estruturais formas de exploração e opressão, tensões que em maior ou menor medida estarão sempre presentes nos espaços de atuação política das mulheres negras. Estas, ao reconhecerem e trazerem para a discussão o racismo e o sexismo, criam o feminismo negro e contribuem de maneira mais ampla com a busca

das determinações sociais que sustentam o capitalismo.

> O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a **neurose cultural brasileira**. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (Gonzalez, 2020, p. 68, grifo próprio).

Imersa nos espaços de lutas das mulheres e negros(as) no Brasil, Lélia observou e analisou o quanto havia hierarquias no movimento negro, no movimento feminista e, certamente, nos movimentos operários liderados por homens brancos. Diante dessas hierarquizações, as mulheres negras eram sempre rebaixadas, infantilizadas e tomadas como sujeitos que não podiam falar por si. A autora escreveu sobre isso, apontando o quanto o mito da democracia racial incidiu no "esquecimento" das dimensões raciais por parte das feministas brancas e destacando a maior participação e interesse de mulheres negras em movimentos étnicos na América Latina do que nos movimentos feministas. Os conflitos enfrentados pela própria Lélia e por suas companheiras negras nos espaços de militância foram tomados por ela como expressão das contradições que atravessam a própria classe trabalhadora, que, diante da sua diversidade numa sociedade racista, é subsumida pelos mecanismos de dominação racial e sexual, internalizando-os e reproduzindo-os. Nas suas palavras:

> Mas é exatamente essa participação que nos leva à consciência da discriminação sexual. Nossos parceiros do movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento. E é justamente por esse motivo que buscamos o movimento de mulheres, a teoria e a prática feministas, acreditando poder encontrar ali uma solidariedade tão cara à questão racial: a irmandade. Contudo, o que realmente encontramos são as práticas de exclusão e dominação racistas [...] (Gonzalez, 2020, p. 134).

Diferentemente de outras intelectuais brasileiras que não se reconheciam feministas, como Heleith Safiotti, uma mulher branca, grande referência marxista, que produziu muitas reflexões sobre gênero e classe; ou Beatriz Nascimento, uma intelectual negra não marxista, com importantes elaborações sobre o Brasil e, em particular, sobre as mulheres negras, Lélia afirma-se como tal, coloca-se como uma feminista negra. E o feminismo negro de Lélia sempre articulou suas reflexões com base numa perspectiva de classes sociais formulada teórica e politicamente pelo marxista. Isso difere Lélia também de outras feministas negras brasileiras, que trazem uma análise de classe, numa metodologia interseccional, mas se distanciam da análise e das proposições políticas do marxismo[6].

6 Por exemplo, Luiza Bairros, que tem formação nos Estados Unidos, ou Sueli Carneiro. Ambas se apresentam como feministas negras, de certa forma, discípulas de Lélia, mas se diferem dela nas suas formulações. Trazem uma análise de classes que pensa as desigualdades, mas muito mais pela perspectiva da teoria do poder, de Michel Foucault. Tendência que se segue com outras feministas negras brasileiras que têm espaço nos debates contemporâneos, como Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, entre outras.

Sem a intenção de colocar Lélia numa caixa ou enquadrá-la como marxista – como se isso fosse um rótulo, e não um movimento concreto de análise e práxis –, não nos equivocamos ao afirmar que a autora sempre pensou a categoria classe social como estruturante do sistema capitalista, portanto tomando as desigualdades e opressões como inerentes ao processo de exploração do trabalho e da acumulação do capital. Em outros termos, há uma radicalidade na forma como Lélia interpreta as desigualdades sociais que está assentada na tradição teórico-política marxista e suas elaborações enriquecem essa tradição. Enriquecimento que, se considerarmos o marxismo como um campo teórico-político em permanente construção e disputa, vem à medida que a autora nos convoca, por exemplo, a analisar com profundidade a dinâmica concreta da realidade latino-americana e suas particularidades e a não apenas internalizar e transpor elaborações teóricas formuladas desde outras realidades.

Nessa perspectiva, observamos seus esforços teóricos para elucidar o processo econômico e a totalidade das relações sociais sob as quais as mulheres negras são submetidas a particulares dimensões da superexploração e da dominação. Para a autora, o racismo e o sexismo são formas estruturais de opressão e exploração, fundamentais ao capital, mas que cria relações sociais nas quais homens e mulheres brancos(as) são privilegiados de maneira material e/ou simbólica e atuam para a reprodução das ideologias que emanam dessas relações.

> [...] o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa (Gonzalez, 2020, p. 94).

Ao reivindicar a especificidade da mulher negra, mais uma vez, Lélia está buscando explicitar a particularidade em vista da totalidade social, pois não entende que a mulher negra pode se emancipar sem que homens negros e toda a classe trabalhadora se emancipem.

> Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já! (Gonzalez, 2020, p. 250).

Assim, a organização e a luta das mulheres negras é, na sua concepção, a luta por todas e todos os explorados e oprimidos. Ao tomar para análise a mulher negra, suas inserções sociais e as elaborações ideológicas que procuram naturalizar a desigualdade a que está submetida, Gonzalez faz um exercício de elaboração teórica que evidencia a complexidade das contradições da realidade e suas determinações de raça, sexo e classe. Assim, mostra os mecanismos de dominação, sua internalização pela classe dominada e quanto essa internalização é necessária à reprodução do capital.

Há, portanto, uma radicalidade política em Lélia, que entende que a superação das opressões de raça e sexo e a exploração econômica de classes está vinculada à superação do modo de produção capitalista, considerando também a dinâmica imperialista que se impõe sobre a América Latina

e coloca elementos particulares às nossas lutas pela libertação. Ao refletir sobre os caminhos teóricos e políticos necessários à libertação, a autora questiona:

> Então, porque não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade da AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África? (Gonzalez, 2020, p. 137).

Como indicamos anteriormente, o feminismo negro, no qual Gonzalez se inscreve, recusa a fragmentação binária que opõem homens e mulheres de maneira homogênea, presente no movimento feminista liberal. Ao reconhecer as experiências dos homens negros diante do sistema de opressão que os subordina, inferioriza e extermina entende que não são eles os seus inimigos. Diferentemente das feministas brancas da classe média, para as mulheres negras das periferias vai além do enfrentamento ao patriarcado, e mobilizam-se na luta contra a violência policial, contra a falta de empregos, contra a fome, a falta de moradia, pelo acesso aos serviços de saúde etc. Assim, é pela solidariedade fundada na experiência histórica comum, mas também pela experiência cotidiana compartilhada diante da violência, da miséria, do medo e da necessidade de resistir que o feminismo afro-latino-americano de Gonzales aporta o horizonte de emancipação para as mulheres negras e para o conjunto das(os) exploradas(os) e oprimidas(os).

Na análise da atuação política das mulheres negras e indígenas, Gonzalez contribuiu para a desmistificação da pretensa homogeneidade da classe trabalhadora e sua sobreposição na análise das relações de exploração e opressão, tão comum no movimento operário liderado por homens brancos. Para a autora, a atuação política das mulheres negras desenvolve maior capacidade de explicitar a diversidade e a complexidade da classe trabalhadora ao apontarem a impossibilidade compreender as relações sociais apartando ou hierarquizando suas determinações de raça e sexo.

## A Amefricanidade e o feminismo afro-latino-americano por Lélia Gonzalez

Para sintetizar as lutas históricas, de mulheres e homens negros, que vêm desde o escravismo colonial, Gonzalez propôs a **categoria político cultural de amefricanidade**. E diante das relações sociais determinadas pela classe, pelo racismo e pelo sexismo, de maneira inseparável, sua proposta para a luta política pela emancipação foi a de um feminismo **afro-latino-americano**.

Para Lélia, a categoria de **Amefricanidade** expressa um processo histórico de lutas e resistências negras na diáspora. Uma trajetória que se expressa de muitas maneiras e segue potente à medida que "amefricanos" e ameríndios permanecem na construção da resistência contra o sistema vigente de exploração e dominação. Para Gonzalez, a resistência desdobra-se também com a criação do novo. "Daí a minha insistência com relação à categoria de amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente" (Gonzalez, 2020, p. 215). Entendemos que, com essa categoria, Gonzalez expressa a afirmação da

humanidade por negros e indígenas, por meio das diversas estratégias de disputa pelos meios materiais de sobrevivência, pelo território, pela linguagem e pelas expressões espirituais e subjetivas que deram substância à nossa formação social.

> Já na época escravista ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos ***quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages*** e ***maroon societies***, espraiadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (Gonzalez, 2020, p. 125, grifos da autora).

Analisando as diferenças entre as relações raciais nos países de colonização anglo-saxônica e os de colonização ibérica, a autora identifica que segregação racial, característica aberta dos primeiros, acaba por reforçar a identidade racial dos discriminados, enquanto o racismo velado a destrói. E observa que esse reforço na identidade racial incide na produção intelectual negra nos países onde ele ocorre, a exemplo dos Estados Unidos, onde tal produção é:

> caracterizada pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional, o que nos remete a um espírito de profunda determinação dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado "inferior". A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista (Gonzalez, 2020, p. 120).

Para Lélia, nos países onde vigora o racismo por denegação, a força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência e a intelectualidade negra é sozinha, desconhecida de seus pares e não reconhecida pela intelectualidade branca. A autora observou, ainda, outra contradição no que trata das formas político-ideológicas de luta e resistência negra na América Latina: "Continuamos passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos." (Gonzalez, 2020, p. 121). Sempre atenta às dinâmicas e às mudanças nas estratégias de dominação coloniais-imperialistas e em vista das internalizações de pensamento e práticas políticas estadunidenses pela intelectualidade e militância negra brasileira, a autora problematiza tais internalizações.

Para Gonzalez, sob a dominação imperialista há a reprodução da ideologia dominante na própria concepção corrente de quem são os negros americanos, donde também passa a se internalizar as perspectivas sobre ser americano (que é o estadunidense) e afroamericano (negro dos Estados Unidos, que, por ser negro, não é tão americano assim). E os demais negros da América

Latina e Caribe, o que são? Essa é a questão de Lélia perante a dominação imperialista dos Estados Unidos nos diversos níveis acadêmicos e na própria da militância negra, chamando a atenção para as armadilhas de sua linguagem racista.

Diante disso, a categoria de **Amefricanidade** se contrapõe à reprodução dos mecanismos imperialistas de dominação e sua linguagem, entre os americanos do Sul e caribenhos. Lélia recusa o termo **afroamericano** na perspectiva de que ele é um termo restritivo e que reflete a reprodução, pelos dominados, das ideias dominantes. Ideias que naturalizam a submissão aos domínios imperialistas estadunidenses. Com **amefricanidade**, pretende desvencilhar das armadilhas linguísticas dominantes.

> As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. [...] Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (Gonzalez, 2020, p. 122-123).

Para a autora, era fundamental "Resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo" (Gonzalez, 2020, p. 137). E na elaboração sobre o feminismo **afro-latino-americano**, busca sistematizar teoricamente os elementos da luta e da resistência numa categoria que explicita a potencialidade dessa unidade específica. A amefricanidade é forjada pela criação do novo, pela resistência e preservação da humanidade, empreendida pelos negros e indígenas, apesar da exploração e da violência a que foram submetidos pelo escravismo colonial e seguem submetidos pela sociedade capitalista. Assim, pensar em termos afro-latino-americanos é chamar para a luta pautada na superação de todas as formas de exploração e opressão.

Como proposta política, que expande a perspectiva da luta dos subordinados, mediando as particularidades de raça, sexo e classe, o feminismo afro-latino-americano proposto por Gonzalez pretende ir além na apreensão da dimensão estritamente econômica da superexploração e do racismo. Como uma grande pensadora latino-americana, que fazia articulações teóricas com forte imaginação sociológica e pensava com autonomia, Gonzalez abriu caminhos para avançarmos na investigação da realidade complexa e contraditória em que vivemos. Suas contribuições nos provocam a mirar profundamente as múltiplas determinações da realidade concreta, a totalidade das relações sociais, complexificando a análise em vista da relação dialética entre **raça**, **sexo** e **classe**.

## Considerações finais

Nesta exposição, elencamos elementos do pensamento de Lélia Gonzalez e suas proposições teóricas e políticas que contribuem para pensarmos um diálogo crítico entre feminismo e marxismo. Intentamos refletir sobre sua contribuição para avançarmos na construção de uma teoria unitária capaz de explicitar a complexidade da realidade social com suas múltiplas e complexas dimensões. Ressaltamos também a radicalidade de Lélia Gonzalez na compreensão da práxis política necessária diante da sociedade colonial-capitalista.

Com as elaborações de Gonzalez e suas provocações à luta política, reforçamos a nossa premissa de que o racismo, estando enraizado na dominação colonialista e imperialista, exige ser situado histórica e geopoliticamente na realidade concreta sob a qual se manifesta.

O estudo da obra de Gonzalez nos ajuda a reforçar a perspectiva crítica e dialética, fundada no marxismo, a partir da qual nos debruçamos na investigação do racismo e suas diversas formas de manifestação. Formas que são o ponto de partida, que **aparecem** como singulares, individuais, fragmentadas, e só no processo de investigação das suas múltiplas determinações pode-se evidenciar a complexidade de sua relação com a reprodução da sociedade capitalista (Souza, 2020; 2021). As proposições de Lélia Gonzalez reforçam a necessidade de demarcar a análise do racismo e do sexismo e classes sociais na história e na totalidade das relações sociais. Reforça, assim, a ultrapassagem: do campo reduzido do essencialismo identitário; da fragmentação e individualização liberal; do economicismo engessado.

A perspectiva dialética, para a qual a autora nos convoca, deve ser capaz de evidenciar as conexões dinâmicas e complexas do racismo, do sexismo e da luta de classes com a produção e reprodução da vida subordinada à forma mercadoria na sociedade capitalista. Ou seja, evidenciar as relações centradas na propriedade privada dos meios de produção e da riqueza, bem como as formas políticas e jurídicas correspondentes. Só assim pode-se explicitar as suas determinações no conjunto das relações sociais em análise.

Lélia Gonzalez nos deixou contribuições fundamentais nesse sentido e devemos ler a sua obra buscando as interlocuções possíveis, a partir do seu legado, para responder aos problemas do nosso tempo. É por isso que reiteramos a sua contribuição para a construção de um marxismo que possa avançar no desenvolvimento teórico e político de um feminismo afro-latino-americano. Seguimos, por meio de suas contribuições, na busca de uma teoria unificada[7] e capaz de compreender a totalidade social contraditória e fomentar um programa político que vise à luta radical contra as indissociáveis formas de exploração e dominação. ■

7 Sobre a perspectiva da construção de uma teoria unificada, a título de indicação para posterior elaboração, também identificamos convergências das ideias de Gonzalez com as propostas das autoras que se debruçam sobre a teoria da reprodução social proposta por Lise Vogel (2022) e debatida por autoras como Tithi Bhattacharya (2019) e Cinzia Arruzza (2015).

[ CRISTIANE LUIZA SABINO DE SOUZA ]
Doutora em Serviço Social. Professora Adjunta no Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Integrante do Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA/UFSC). Tem como foco de pesquisa: América Latina, dependência e superexploração; questão racial e questão agrária no Brasil.
E-mail: crisabino1@gmail.com

## Referências

ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Revista Outubro**, [*s. l.*], n. 23, 2015. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruza.pdf. Acesso em: 5 ago. 2023.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça**: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=37196. Acesso em: 23 mar. 2025.

BHATTACHARYA, Tithi. O que é a teoria da reprodução social? **Revista Outubro**, [*s. l.*], n. 32, v. 1, set. 2019. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/o-que-e-a-teoria-da-reproducao-social/. Acesso em: 25 mar. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em: https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/. Acesso em: 14 abr. 2025.

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

HARTAMANN, Heidi. The unhappy marriage of marxismo and feminism: Towards a more progressive union. **Capital and Class**, [*s. l.*], n. 8, p 1-33, 1979. Disponível em: https://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Hartmann_1979.pdf. Acesso em: 17 abr. 2025

HEMMINGS, Clare. Contando estórias feministas. **Estudos Feministas**, Trindade, v. 17, n. 1, p. 215-241, 2009. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000100012

MILLET, Kate. **Sexual politics**. New York: Ballantine Books, 1970.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, Flávia; LIMA, Marcia (org.). Introdução. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 9-21.

SOUZA, Cristiane Luiza Sabino de. **Racismo e luta de classes na América Latina**: as veias abertas do capitalismo dependente. São Paulo: Hucitec, 2020.

SOUZA, Cristiane Luiza Sabino de. Marx e o estudo da questão racial: elementos para uma análise desde a América Latina. **Revista Fim do Mundo**, Marília, v. 2, n. 4., p. 10-14, 2021. DOI: https://doi.org/10.36311/2675-3871.2021.v2n4.p10-14

SOUZA, Cristiane Luiza Sabino de. A indissociabilidade entre racismo e superexploração da força de trabalho no capitalismo dependente. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, v. 146, n. 1, p. 16-35, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/0101-6628.301

VOGEL, Lise. **Marxismo e a opressão às mulheres**: rumo a uma teoria unitária. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# AS PALAVRAS TÊM FORÇA: AMEFRICANIDADE E FABULAÇÃO NA GUERRA DAS DENOMINAÇÕES

**[DOSSIÊ]**

Márcia Guena
*Universidade do Estado da Bahia*
*Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos*
Vinícius da Silva Coutinho
*Universidade do Estado da Bahia*
*Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Este artigo pretende trazer contribuições para a conformação de uma comunicação antirracista. Para isso, trazemos os conceitos de dois autores e duas autoras que discutem a centralidade da influência africana e indígena na construção de conceitos e linguagens e na forma de nominar objetos e processos, recorrendo a cosmogonia desses povos para enfrentar o colonialismo. Os conceitos em questão são "Guerra das denominações", de Bispo dos Santos (2015); "Fabulação crítica", de Saidiya Hartman (2020); "Pretuguês", de Lélia Gonzalez (2020); e "Dobra na linguagem/Dobra na Palavra", de Luiz Rufino (2019). Para tanto, foi também realizada uma revisão de literatura de textos acadêmicos encontrados no google acadêmico e no banco de dados da Intercom. A análise do material mostra que os conceitos se apresentam como ferramenta comunicacional de contranarrativa aos imaginários sedimentados no colonialismo e aguça novas discussões sobre a temática antirracista.**

**Palavras-chave:** Guerra das denominações. Contranarrativas. Comunicação.

**This aims article to contribute to the development of anti-racist communication. To this end, we bring the concepts of four authors who discuss the centrality of African and Indigenous influences in the construction of concepts and languages and in the naming of objects and processes, using the cosmogony of these peoples to confront colonialism. The concepts examined are "Guerra das denominações," by Bispo dos Santos (2015); "Fabulação crítica," by Saidya Hartman (2020); "Pretuguês," by Lélia Gonzalez (2020); and "Dobra na linguagem/Dobra na Palavra," by Luiz Rufino (2019). A literature review of academic texts from Google Scholar and the Intercom database was also conducted. The analysis reveals that these concepts are presented as communicational tools for counter-narrating the imaginaries sedimented in colonialism and stimulating new discussions on anti-racism.**

**Keywords:** War of denominations. Counter-narratives. Communication.

**Este artículo tiene el objetivo de contribuir a la construcción de una comunicación antirracista. Para ello, presenta los conceptos de dos autores y dos autoras que discuten la centralidad de la influencia africana e indígena en la construcción de conceptos y lenguajes y en la forma de nombrar objetos y procesos, mediante el uso de la cosmogonía de estos pueblos para enfrentar el colonialismo. Los conceptos en cuestión son "guerra das denominações", de Bispo dos Santos (2015); "fabulação crítica", de Saidya Hartman (2020); "pretuguês", de Lélia Gonzalez (2020); y "dobra na linguagem/dobra na palavra", de Luiz Rufino (2019). Para ello, también se realizó una revisión bibliográfica de textos académicos encontrados en Google Scholar y en la base de datos Intercom. El análisis del material muestra que los conceptos se presentan como una herramienta comunicacional para contranarrativizar los imaginarios sedimentados en el colonialismo y agudizar nuevas discusiones sobre el tema antirracista.**

**Palabras clave:** Guerra de denominaciones. Contranarrativas. Comunicación.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.232647

## Introdução

Como dizem as mais velhas: "as palavras têm força!". Pensando nessa máxima, tentamos articular aqui conceitos que repetem essa ideia de outra maneira e pretendem denominar coisas e conceitos a partir de outras palavras, de outras cosmogonias, atribuindo outro sentido aos léxicos e formulações, em uma disputa de sentidos que leve em conta a história, a ancestralidade dos povos de origem africana e indígena no Brasil. Revisitamos os conceitos "Guerra das denominações" (Bispo dos Santos, 2015); "Fabulação crítica" (Hartman, 2020); "Pretuguês" (Gonzalez, 2020); e "Dobra na linguagem/Dobra na Palavra", (Rufino, 2019) para pensar esse movimento contracolonial, como chamaria Nêgo Bispo.

Para tanto, além de discutir os conceitos citados, realizamos um levantamento preliminar de trabalhos acadêmicos, no campo da comunicação, que os abordam, a título de exemplo, distante de pretender realizar uma cartografia exaustiva e completa. A busca foi feita tendo os próprios conceitos como palavras-chave, no Google Acadêmico, observando algumas produções publicadas entre 2020 e 2024, a fim de entender também as ligações dos estudos com o campo da comunicação.

Discutimos aqui possíveis saídas para o cartesianismo que marca o pensamento ocidental, que como defende Lima (2023, p. 02) só servem "aos detentores do arquivo colonial, produzido cuidadosamente de maneira a estabelecer hierarquias de poder em que o que é moderno/colonial/branco/europeu ganha para si todo o status de humanidade, saber e poder".

Pretendemos contribuir com as discussões em torno da formulação de uma comunicação antirracista. Lélia Gonzalez, Nêgo Bispo, Luiz Rufino e Saidiya Hartman viveram e vivem em períodos diferentes da história e permitem que olhemos para a discussão sobre a disputa de conceitos, de palavras, com a branquitude, de uma forma histórica e contextualizada.

Assim, esperamos contribuir, ao lado de especialistas, grupos e instituições, com as reflexões que pretendem consolidar a comunicação antirracista no Brasil. Nossa ideia inicial nasceu nas discussões iniciadas no Grupo de Pesquisa Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico, da Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação da Intercom, que participou da consulta pública organizada pelo Ministério da Igualdade Racial (MIR), em parceria com a Secretaria de Comunicação (Secom) da Presidência da República. Essa consulta culminou no lançamento do Plano e Comunicação pela Igualdade Racial (PCIR [BRASIL, 2024]), em 3 de dezembro de 2024, cujo objetivo principal é "combater práticas de racismo na comunicação dos órgãos e entidades da administração pública federal".

Para além dessa dimensão, que se configura como uma política pública, é importante sinalizar que as lutas pelo estabelecimento de uma comunicação democrática e antirracista têm sido travadas por diversos segmentos dos movimentos sociais, a exemplo do movimento negro. As mídias independentes, negras e indígenas também têm cumprido um papel importante nesse sentido, ao eleger pautas específicas e priorizar vozes desses mesmos grupos. Vale destacar o esforço pela

configuração de manuais antirracistas, direcionados ao mercado de trabalho, entre eles o trabalho de conclusão de curso apresentado pela jornalista Juliana Dias (2010) ao ISBA e, mais recentemente, o *Manual de Redação: o jornalismo antirracista a partir da experiência da Alma Preta* (Alma Preta, 2023), que traz o seguinte texto na introdução:

> [...] a Alma Preta compartilha neste documento diretrizes do que acredita ser fundamental para a garantia da qualidade editorial e para o compromisso com o enfrentamento ao preconceito, à discriminação e ao racismo no século XXI. Com base nesses objetivos, o grupo de pesquisadores formulou um manual de imprensa guiado pelo antirracismo e a partir do enfrentamento de quatro desafios que consideramos centrais para a forma que queremos fazer jornalismo: o teórico, o ético, o histórico e o técnico (Alma Preta, 2023).

Assim, acreditamos que esses quatro conceitos contribuem com a construção de uma linguagem comunicacional que privilegia as diferentes cosmogonias e atribui importância à ancestralidade. Por isso, organizamos o texto a partir do surgimento das ideias das autoras e autores, a fim de perceber as contribuições e os rastros deixados por eles.

## A Améfrica Ladina e o Pretuguês

Anunciando uma discussão que voltaria com força a partir de pensadoras e pensadores contemporâneos, a filósofa negra Lélia Gonzalez (2020) reflete sobre as influências dos povos de origem africana e dos povos indígenas na constituição da língua, da cultura e da política nas Américas e como o racismo por denegação as negou, compreendendo a denegação de acordo com a categoria estabelecida por Freud, como "um processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença" (Gonzalez, 2020, p. 127). Assim, o racismo por denegação compreende também a negação da nossa "ladino-amefricanidade", conceito que exploraremos adiante.

O primeiro conceito de Gonzalez que trazemos aqui, para pensar a comunicação antirracista, é o de pretuguês. Em uma viagem pelo continente americano, a autora afirma que a presença de africanos e seus descendentes em toda a América modificou a língua dos colonizadores: o inglês, o espanhol e o português (Gonzalez, 2020, p. 128). "Ou seja, aquilo que chamo de pretuguês, e que nada mais é do que a marca da africanização do português falado no Brasil, é facilmente constatável no espanhol da região caribenha" (Gonzalez, 2020, p. 128). Assim, apesar de utilizar o vínculo com o português no nome atribuído "pretuguês", ela universaliza essa influência para toda a América, destacando, no caso do Brasil, as influências bantu-iorubanas.

O substrato do pensamento de Lélia Gonzalez está na citação que a autora faz de Molefi Kete Asante: "Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária

não deve embriagar, não pode levar à confusão" (Asante, 1988 *apud* Gonzalez, 2020, p. 136). Ou seja, a linguagem constrói conhecimento, está atrelada ao poder, portanto não pode esconder ou escamotear as origens afro-indígenas. Além disso, precisa vincular-se à realidade histórica da constituição dos povos das Américas, marcando a influência das nações indígenas e dos povos africanos.

É nessa busca que a autora formula o conceito de Améfrica Ladina. Gonzalez denuncia a tendência de vínculo único com uma descendência europeia na América Latina, propondo que essa é uma "América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D, para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina" (Gonzalez, 2020, p. 128). Questionando a designação do nome "América" apenas para os habitantes dos Estados Unidos, Gonzalez conceitua a expressão "amefricanos" e se pergunta: "como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, 'cativos de uma linguagem racista'" (Gonzalez, 2020, p. 134).

Assim, a categoria amefricanidade possibilita ultrapassar os limites territoriais e linguísticos, permitindo um olhar comum para a América. Além disso, incorpora "um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas)" (Gonzalez, 2020, p. 134).

> Portanto, Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanos/amefricanas designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo (Gonzalez, 2020, p. 135).

O que essa discussão aponta é que há uma experiência histórico/linguística dos povos amefricanos que precisa ser contemplada na leitura da realidade e na formulação de intervenções teóricas ou empíricas da realidade, inclusive nos processos comunicacionais. Superar o racismo por denegação, no campo da comunicação, significa, entre outros caminhos, realizar uma escuta atenta dos povos amefricanos, com dedicação especial para a linguagem, para o pretuguês, que sinaliza para diferentes formas de nomear e conceituar a realidade, produzindo semioses que nos conduz a vínculos históricos relacionados a ancestralidade afro-indígena. Significa produzir sentidos a partir de outra base de conhecimentos, de outra episteme e assim disseminá-los.

O conceito tem sido explorado por alguns autores do campo da comunicação. Não pretendemos cartografar os textos, mas trazer alguns exemplos. Na dissertação de mestrado intitulada *Pretuguês: oralidade e resistência afrobrasileira como enfrentamento ao racismo religioso*, Fernanda Gatto faz a articulação entre linguagem, ancestralidade e educação, ao afirmar que:

> o pretuguês no Terreiro é a manifestação viva do encontro entre a oralidade africana e o português, sintetizando a cultura afrobrasileira. Para além de estrutura sintática, carrega toda uma amplitude semântica embasada pelos valores

> africanos. Entende-se, assim, o complexo cenário no qual está inserida a oralidade e o compartilhamento de saberes. A oralidade é a grande ponte capaz de transportar as vivências ancestrais para os dias atuais, constituindo uma fonte de educação libertária (Gatto, 2023, p. 58).

No artigo "Notas de um saber em construção: processos de comunicação em comunidades amefricanas, estudos comunicacionais e direitos à comunicação", de Tamara Terso (2022), a autora entende as comunidades negras e ameríndias como americanas e discute a comunicação como um direito, entendendo a categoria "pretuguês" como fundamental para a compreensão desses processos.

## A Guerra das denominações

Ao dialogar profundamente com os conceitos de cor, raça, etnia, colonização e contracolonização, Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo, entende que, ao longo da história, foram desconsideradas as diversas autodenominações dos povos originários, ocultadas por meio da opressão colonialista. Bispo opta por utilizar "contracolonial", em vez de "decolonial", pois, na perspectiva do autor, os povos quilombolas e originários rejeitaram o processo de colonização e lutaram para defender os territórios tradicionais, os seus modos de vida com seus símbolos e significações, com suas religiosidades, conseguindo assim fazer uma "ginga" e manter seus costumes/cultura originários praticamente intactos e preservados. Nós entendemos o seu argumento, mas também validamos as contribuições trazidas pela decolonialidade e defendemos que os dois devem ser estudados e utilizados.

Bispo dos Santos (2015, p. 27) destaca que os colonizadores substituíram diversas autodenominações dos povos originários, "impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar". Assim, esses povos foram descaracterizados e a identidade imposta foi composta principalmente por características negativas.

Diante disso, Nêgo Bispo analisou e discutiu sobre os movimentos de insurgência e resistência contra os modelos hegemônicos vividos desde a colonização, e chamará atenção ao fato de que é por meio de denominações hegemônicas que se dá o modelo de dominação assistido nas Américas e outras partes do mundo, em que o processo de nomenclatura dos processos e das coisas são também estratégias de dominação/apagamento da história dos povos originários, como também dos que vieram escravizados.

Logo, propõe a "Guerra das denominações" como uma estratégia contrainsurgente, renomeando conceitos e objetos a partir da cosmogonia dos povos afropindorâmicos. Segundo a filosofia de Bispo, os povos afropindorâmicos não são uma designação formal de etnias específicas, mas sim uma forma de descrição de identidades e culturas que emergiram da fusão de tradições, práticas, conexões e saberes africanos e indígenas.

> [...] a guerra das denominações é uma disputa de repertório, nós precisamos

> anular o repertório colonialista. Isso... anular não, contrariar, anular é violento, nós temos que contrariar o repertório colonialista. Então é dizer que nem cosmo-educação, nem cosmo-política, nem cosmo-adjetivado. Cada vez que você adjetiva uma questão é porque você não consegue apresentar a imagem dessa questão (Bispo dos Santos, 2020, 1h20m40s).

A proposta de Bispo é contrariar as palavras potentes impostas pelos colonizadores, a fim de romper com o adestramento colonial e recuperar a autogestão das práticas e de toda uma forma de vida diferenciada. Nesse sentido, Seixlack (2024, p. 200) complementa pontuando que a "Guerra das denominações" surge como uma "estratégia de recomposição da memória e da identidade dos povos que passaram por processos de desterritorialização".

O método de Bispo surge como uma disputa de repertório, que tensiona/contraria o repertório imposto pelo colonialismo, apresentando novos termos e ressignificações. Nêgo Bispo propõe trazer os saberes ancestrais da oralidade para a escrita, com uma potencialidade transformadora e material com consequente impacto nas práticas discursivas. Portanto, temos como exemplos as denominações propostas por Bispo: "pindorâmicos", utilizado para substituir "indígenas"; "envolvimento" como algo muito superior – e em contraposição – a "desenvolvimento", comum aos mais diversos discursos de dominação.

Segundo Cavalieri, Mello e Tiriba (2022, p. 175), a contracolonialidade proposta por Nêgo Bispo é ideia e concretude ao "produzir e circular conhecimentos dos povos afropindorâmicos como estratégia de sobrevivência em aliança com os povos originários, das favelas e dos quilombos". Ao analisar as proposições de Bispo, Seixlack (2024, p. 206) destaca a utilização de elementos como "a Terra, a Natureza, elementos geográficos, animais e plantas" com a perspectiva indígena, que, para a autora, questionam o tradicional conceito de desenvolvimento como proposta global, criticando o sistema capitalista neoliberal e o neoextrativismo.

Junto a isso, Dantas (2022, p. 03) entende que Bispo propõe o contracolonialismo "para que o nosso pensamento seja conduzido pela noção de circularidade e pela interação entre os povos que sofreram invasões coloniais em seus territórios". Nessa interação, o encontro de povos africanos e indígenas forma uma cosmologia, em que as singularidades não se perdem, mas se confluem, tendo como ponto de encontro central a resistência ao colonialismo.

Em consonância à "Guerra das denominações", Bispo dos Santos (2015) nomeou de "cosmofobia" a perspectiva colonialista que negligencia as singularidades indígenas e quilombolas, por meio de representações que deturpam o imaginário social no que diz respeito ao cuidado com a terra, com o trabalho, suas tradições e conhecimentos. Portanto, Costa Júnior e Ude (2019, p. 163), ao refletirem a proposta de Bispo, sinalizam a necessidade de decolonizar e "SULear" as experiências e as narrativas, criando "referências e representações simbólicas com as quais nos reconheçamos como partícipes da história, pontos de referência e reconhecimento".

Com isso, abre-se também um repertório de ruptura para o campo da comunicação em suas diversas expressões midiatizadas e acadêmicas, com a urgência da troca dos termos e das abordagens nas narrativas, como também a necessidade de enquadrar essas discussões nas pautas e na convocação de fontes que ecoem esse pensamento contracolonial e defensor da confluência com a natureza.

Santos (2019) analisou o fazer comunicacional e os fluxos afrodiaspóricos de povos originários do Maranhão, que disputam espaço com a comunicação de massas, observando produtos comunicacionais em comunidades quilombolas, ribeirinhas e povos de terreiro na cidade de Timon (MA). O autor percebeu que a comunicação feita dos povos originários é direcionada à degustação da vida, à emancipação e às vivências numa realidade com a contribuição das populações negras. Além disso, Santos (2019) enfatizou as manifestações culturais, os gestos e as relações da coletividade, que é marcada pela oralidade e atravessa os fazeres comunicacionais desses povos.

## As Fabulações Críticas

Também buscando novas narrativas, a partir do olhar das mulheres negras, com o ensaio *Vênus em Dois Atos*, Saidiya Hartman (2020) apresenta o método "Fabulação crítica". A autora propõe examinar a presença de Vênus (nome dado a duas garotas negras escravizadas a bordo de um navio) no arquivo da escravidão atlântica, a fim de descobrir alguma novidade sobre ela. Assim, questiona a produção dos arquivos como um lugar também de produção de violência e dominação. A partir daí, propõe a "Fabulação crítica" como uma forma de recontar histórias, a partir de uma ótica não evidenciada anteriormente, sem violentar as pessoas envolvidas, privilegiando o não dito, o não registrado pelos acervos organizados pela branquitude. Esse processo acontece ao rearranjar elementos de uma história.

O método surge como saída e confronto à contação de uma história única, como enfatiza Chimamanda Ngozi Adichie (2019), que durante o percurso histórico privilegiou um olhar majoritariamente masculino e branco, das elites dominantes. Por esse motivo, a autora critica o caráter reducionista e violento dos arquivos. Assim, a "Fabulação crítica" traz uma "narrativa recombinante", envolvendo presente, passado e futuro, recontando uma história a partir de um rearranjo dos elementos básicos das narrativas, apresentando um encontro entre a história e a literatura.

Para tanto, Hartman (2020) analisa criticamente os limites da escrita histórica ao tratar de personagens cuja existência foi marcada pela economia libidinal da escravidão. Ela enfatiza como os arquivos históricos frequentemente reforçam essa violência, ao priorizar narrativas que enquadram essas vidas à condição de vítimas do trauma escravagista, silenciando as demais dimensões. Com isso, a reflexão nos convida a questionar os métodos e as abordagens tradicionais da historiografia, que muitas vezes operam dentro das molduras impostas por estruturas coloniais e opressivas.

Ademais, ao limitar as possibilidades de leitura das vidas negras a um registro de sofrimento, os arquivos negam a complexidade e as expressões de humanidade. Por esses motivos, Hartman nos desafia a reimaginar formas de escrita e pesquisa que possam capturar as nuances dessas histórias, sem reduzir as pessoas às violências que as marcaram, mas valorizando também os gestos de resistência, criatividade e existência plena. Como exemplo disso, temos o trabalho de Pereira (2023, p. 30), que analisou o reposicionamento histórico a partir de um novo enquadramento dado à vida da escravizada Anastácia.

Recuperando a trama histórica e as controvérsias em torno de sua imagem, por meio da "Fabulação crítica", novos enquadramentos foram realizados e o rosto de Anastácia foi atualizado, com o "seu contrapoder de afetação, posto que o retrato nunca assumiu uma posição de plena estabilidade, sem contestação" (Pereira, 2023, p. 32). Assim, o autor observou que com as novas narrativas houve uma conversão da "Escrava Anastácia" para a "Anastácia Livre", demonstrando na prática a concretude do método de Hartman (2020) e suas intersecções com elementos artísticos, comunicacionais e políticos.

Com isso, essa escrita ficcional perturba as disposições do poder ao nos tornar sensíveis a uma outra possibilidade de imaginar a história, ao recontar as vidas das pessoas sequestradas e traficadas, imaginando suas experiências e emoções humanizadas, colocando as vozes das escravizadas em primeiro plano e oferecendo um futuro abolicionista. Também como exemplo, temos o trabalho de Marques, Lessa Filho e Oliveira (2023), que analisam o documentário *El mar la mar*, que narra as histórias e os testemunhos dos migrantes que se arriscam na travessia do México para os EUA. Os autores observaram como o exercício cinematográfico permite a visibilidade de singularidades das vidas dos migrantes, e entenderam que a prática fabuladora de Hartman pode revelar "os dilemas implicados em recuperar vidas emaranhadas aos enunciados historicamente legitimados, amalgamando-as aos terríveis registros que as condenaram à morte" (p. 165).

A esse movimento de reescritas, Pereira (2021) chamará de "escritas insubmissas da história", por considerar que este excede ou negocia lacunas do arquivo da escravidão, ao tempo em que promove uma reflexão sobre o papel dos historiadores. Nessa fabulação ficcional, Marques, Lessa Filho e Oliveira (2023, p. 265) destacam "a criação de uma semântica e de um imaginário que permita nomear as injustiças e criar outros desenhos possíveis [...] de modo a perceber vidas dotadas de um valor e merecedoras de proteção". Para os autores:

> A fabulação nos oferece um inesperado movimento contra-narrativo: ela pode arrancar as vidas da causalidade histórica e biopolítica que as aprisiona entre o silenciamento da desfiguração e da voz do rosto dos migrantes, entre a sobrevivência e a queda na ilegibilidade destinada àqueles tidos como indignos (Marques; Lessa Filho; Oliveira, 2023, p. 266).

Diante disso, em seu método, Hartman opta por trocar alguns termos em sua escrita: "escravo" por "escravizado"; "anônimo" por "indivíduo com história

oculta" e "prostituta" por "mulher vivendo de forma não convencional". Assim, para a autora, a "Fabulação crítica" traz a possibilidade de ver os lampejos de beleza por meio do sofrimento constantemente apagado em prol das estratégias e dispositivos de gestão e controle dos corpos (Hartman, 2020). A importância do método da autora é também pontuada nos escritos de Marques Real (2023), que sinaliza:

> Quando a história do dominado é narrada pelo dominador/colonizador, é feita através de sua perspectiva, a qual, apesar de apresentar algum grau de veracidade, ainda é uma obra ficcional, uma vez que não permite, em virtude da estrutura dominante, que o colonizado conte sua própria versão dos acontecimentos. Escrita a partir de registros históricos pelos que detêm o poder, é simples ter apenas um ponto de vista sobre a história quando o outro, no caso a pessoa negra, não tem o direito de se expressar. As histórias dos escravizados foram contadas por séculos pelos que os escravizaram, sendo censuradas, omitidas e rearranjadas de acordo com a vontade do colonizador, uma vez que toda a estrutura o beneficia (Marques Real, 2023, p. 42).

Diante do exposto, vemos que Hartman, ao propor um deslocamento do foco exclusivo na dor, nos provoca a considerar narrativas mais completas, que reconheçam tanto o sofrimento quanto a força, e as demais singularidades das vidas. Assim, é fundamental repensarmos os marcos que usamos para interpretar o passado e criar narrativas que respeitem a dignidade das pessoas, resgatando-as do silêncio e da redução a meros sujeitos do trauma, tendo em vista que, quando a história do dominado é contada pelo dominador, o resultado é uma versão dos acontecimentos filtrada por interesses políticos, econômicos e culturais que beneficiam o colonizador.

Embora essa narrativa "oficial" possa conter elementos de verdade, ela frequentemente funciona como uma forma de ficção institucionalizada, manipulando fatos e silenciando vozes, revelando a desigualdade estrutural que define quem tem o direito de contar sua própria história. Por isso, o controle das narrativas reforça também um ciclo de opressão cultural e epistemológica, pois, ao negar a perspectiva do colonizado, a história oficial se torna uma ferramenta de manutenção do status quo, excluindo e marginalizando as vivências e contribuições dos povos oprimidos. O mesmo acontece com os grandes veículos de comunicação brasileiros, ao priorizarem determinados enquadramentos e escolha de fontes, que perpetuam desigualdades, violências e silenciam certas vozes. Assim, a "Fabulação crítica" surge como uma luz para enxergarmos a mudança.

Como exemplo, Duarte (2024) aplicou o método de Hartman ao analisar o surgimento de contranarrativas por meio das fotografias do projeto "Retratistas do Morro", observando a forma de se relacionar com os arquivos apontada pela autora. A pesquisa possibilitou o surgimento de um movimento de subjetivação política, capaz de redefinir as identidades dos retratados e de outros sujeitos pertencentes ao mesmo contexto, reconfigurando as formas com que os moradores do Aglomerado (local de realização do projeto fotográfico) são vistos (Duarte, 2024).

## Dobra da linguagem/ dobra das palavras

Na obra *Pedagogia das Encruzilhadas*, Luiz Rufino (2019, p. 10) recorre à cosmogonia das religiões de matrizes africanas para propor uma "guerrilha epistêmica", atacando a supremacia branca, "apresentando outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do cruzo desses com os historicamente dominantes". Assim, Gonzalez, Bispo e Rufino propõem "colocar fogo" nas palavras e conceitos hegemônicos, a partir da dobra da linguagem e da dobra da palavra, pois afirma que a "linguagem nos permite o escape a toda forma de controle e limitação" (Rufino, 2019 p. 115). Valoriza as estratégias tecidas pelos povos que viveram processos violentos de colonização, ao dizer que os "seres submetidos à lógica da opressão desse sistema são inventores de jogos de corpo, palavras, ritmo" (Rufino, 2019, p. 116), essa seria a potência das encruzilhadas. Nesse momento ele lembra muito Nêgo Bispo, quando nega as palavras da colonialidade, que denomina de "marafunda" ou "carrego colonial".

> Chamo de praticar a dobra da linguagem a capacidade de ser leitor e escritor em múltiplas textualidades. Dobrar a linguagem é a capacidade de, em meio aos regimes monológicos/monorracionalistas, explorar as possibilidades de se inventar polinguista/polirracionalmente [...] não há descolonização se não há dobra da linguagem (Rufino, 2019, p. 118).

Para Rufino, a linguagem é um lugar para múltiplas possibilidades, em que o jogo acontece e em que ocorre a subversão (2019, p. 118). De posse desse conceito, o autor forja novas denominações que conformam a pedagogia das encruzilhadas, inspirada em Exu, que lhe permite falar da encruzilhada como o lugar onde tudo se encontra e acontece, uma metáfora do encontro de culturas sem subalternização de nenhuma delas.

> A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, ética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. [...] A descolonização emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte (Rufino, 2024, p. 13).

Rufino discorre sobre a centralidade da ancestralidade, como uma invenção, a defesa da vida, na verdade da memória e da história, em um combate sistemático ao esquecimento, este que é "capaz de inventar novos seres". Ou seja, evocar a ancestralidade é dizer que os povos contracoloniais possuem história, passado e futuro, concebendo um tempo estendido.

"A invocação da ancestralidade como um princípio da presença, saber e comunicação é, logo, uma prática em encruzilhada" (Rufino, 2019, p. 16). A dimensão comunicativa da ancestralidade, proposta por Rufino, em um diálogo com o passado, eleva o papel dos povos tradicionais na construção das narrativas. Exu fundamenta uma ética responsiva (Rufino, 2019, p. 19), e para que a ancestralidade se concretize em um tempo estendido, é Exu que opera e articula essa temporalidade, "o senhor das possibilidades, opera na simultaneidade das temporalidades, que se cruzam." (Rufino,

2019, p. 25). Esse tempo estendido se revela, por exemplo, na permanência do pretuguês, dos termos e conceitos banto-iorubanos, portanto à ancestralidade africana, colada à história da chegada dos diversos povos daquele continente às Américas.

Essa ideia do cruzamento do tempo nos remete à força que tem a representação das resistências negras, e seus personagens na mobilização das lutas contemporâneas, em suas diversas expressões, inclusive midiáticas. Quando lemos a história de Martin Luther King, de Luiza Mahin ou de Esperança Garcia, isso mobiliza e renova o espírito transformador, presente, por exemplo, nas pautas elaboradas pela mídia independente negra, como nos exemplos que seguem: "Nzinga, Luísa Mahin, Josina Machel e a luta das mulheres negras invisibilizadas pela história. Em épocas diferentes, as três mulheres dedicaram suas vidas à luta pela libertação do povo negro" (Alma Preta, 5 de março de 2020); Escritores lançam HQ inspirada na carta de Esperança Garcia, uma das primeiras denúncias de maus-tratos contra escravizados no Brasil (Mundo Negro, 10 de agosto de 2023).

Outro elemento importante na formulação de Rufino é o ebó (oferenda). A comunicação que Exu realiza entre os diferentes seres, em temporalidade e espaços diversos, necessita de uma tecnologia, que, para o autor, é o ebó: "é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenções de possibilidades." (Rufino, 2019, p. 87). O ebó é a maneira de mediatizar a relação tempo-espacial, se olharmos ele como um aparato tecnológico que permite uma comunicação para além do tempo e do espaço, conectando multiversos. É daí que surge a ideia de ebó epistemológico, que opera na "dimensão do alargamento do conhecimento".

> O *cruzo*, perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento (Rufino, 2019, p. 88).

Logo ele lança o rolê epistemológico, que representa a fuga, o giro, a não apreensão de um saber pelo outro. Conceito que se assemelha com a ideia de "giro decolonial", de Grosfoguel (2018).

Evoca o saber de Exu a partir dos povos africanos na diáspora e confirma as bases de sua reflexão que são "linguagem, comunicação, movimento, possibilidade, ambivalência, inacabamento, imprevisibilidade, transgressão, corpo e dinamismo". Afirmando a partir daí que "todas as interpretações são bem-vindas", apontando os caminhos como possibilidades (Rufino, 2024, p. 91). Novamente há um encontro aqui com a ideia de transmetodologia, que permite transitar por diversos campos, admitindo saberes não apenas acadêmicos (Maldonado-Torres, 2015).

As discussões sobre Educomunicação têm buscado uma abordagem afrodiaspórica. Um exemplo é o texto de "A Comunicação na Encruzilhada entre a educação antirracista e as culturas afrobrasileiras", de Evaldo Silva (2021), reforçando a ideia da confluência de vários saberes, trazida por Rufino, em diálogo com Muniz Sodré e Paulo Freire.

## Reflexões e intersecções: pensando uma comunicação antirracista

Neste estudo, apresentamos conceitos que têm como um dos pontos em comum o privilégio da cosmogonia dos povos violentados pelo processo de colonização iniciado no século XVI, nas Américas, mas que sobreviveram, resistiram e estão a todo momento reinventando suas formas de viver e conceber realidades e sensibilidades. Rufino (2019) nos leva à cosmogonia iorubana para falar da força das palavras e de seu potencial transformador. Temos presenciado isso no campo da comunicação, há muitos anos, em todas as direções. Por isso, evocar outros conceitos e palavras para a construção de mensagens é fundamental para a construção de uma sociedade plural, plurirracial e pluriétnica, principalmente em tempos de recrudescimento dos discursos de ódio.

Diante da leitura e análise dos textos revisados para este artigo, percebemos que os métodos estudados sugerem uma reinvenção de conceitos a partir de outra base epistêmica, baseada no respeito à pluralidade de ideias, no cruzo, no princípio Exusístico. As autoras e os autores reagem à negligência às singularidades, principalmente étnico-raciais na história. Como apontou Bispo dos Santos (2015), a dominação a partir da denominação é também o apagamento de memórias. É nesse ponto que está a interseção com Hartman (2020), que busca recontar essas histórias a partir de fabulações, buscando minimizar os impactos desses apagamentos e silenciamentos nos documentos oficiais, por meio de um olhar delicado e atento, que vá além da violência e fale do cotidiano, dos amores, das memórias não registradas na frieza dos boletins de ocorrência e nas certidões de óbito de mulheres negras. Nessa perspectiva, seu método, além da consulta aos documentos consolidados no campo da história, escuta o não dito, traduzindo palavras mal interpretadas e remodelando vidas desfiguradas, contestando violências presentes nos discursos da colonialidade.

Portanto, os conceitos estudados se apresentam como fundamentos para construção de uma contranarrativa comunicacional aos imaginários sedimentados pelo colonialismo, presentes nos discursos da mídia, na escolha de temas e fontes. Assim, são mecanismos que devem ser ainda melhor compreendidos e aplicados no cotidiano do trabalho comunicacional, nas análises dos discursos, com a finalidade de minimizar e combater os impactos tão severos que ainda persistem nas sociedades contemporâneas, que geram as desigualdades e estruturam os diferentes tipos de violências.

É necessário fabular a partir do silêncio das fontes, é necessário ir além das artimanhas do poder da branquitude que luta pela preservação das hierarquias raciais, também presentes nos discursos e na análise dos mesmos, quando seus escrutinadores desprezam epistemologias alheias à bolha da eurocêntrica.

Desse modo, é necessário que os manuais de redação que orientam as práticas jornalísticas sejam também atualizados, garantindo a implementação dessa linguagem que rompe o padrão colonialista de contar e construir histórias. Rompe o padrão de quem conta e constrói histórias. ■

**[ MÁRCIA GUENA ]**
Doutora em História pela Universidade Complutense de Madrid (UCM). Professora do curso de Jornalismo em Multimeios e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (UNEB); Jornalista; Vice-coordenadora do Grupo de Pesquisa Rhecados – Hierarquizações Raciais, Comunicação e Direitos Humanos; Coordenadora do GP Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico da Intercom.
E-mail: marciaguena@gmail.com

**[ VINÍCIUS DA SILVA COUTINHO ]**
Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos – (PPGESA), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB); Professor do curso de Jornalismo em Multimeios da UNEB. Especialista em Gestão de Marketing e Mídias Digitais (IESRSA); graduado em Jornalismo (UESPI).
E-mail: viniciuscoutinho96@gmail.com

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMA PRETA. **Manual de Redação:** o jornalismo antirracista a partir da experiência da Alma Preta. São Paulo: Alma Preta, 2023. Disponível em: https://almapreta.com.br/images/2023/11/manual-de-redacao-o-jornalismo-antirracista-a-partir-da-experiencia-da-alma-preta.pdf. Acesso em: 20 dez. 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos:** modos e significados. Brasília, D.F.: Universidade de Brasília, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Metafísica na rede**: debate – Cosmopolítica e Cosmofobia. Brasília, D.F.: [*s. n.*], 5 ago. 2020. 1 vídeo (1h53m30s). Webinário publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lBlhkKzzHmo. Acesso em: 23 dez. 2024.

BRASIL. **Plano de comunicação pela igualdade racial na administração pública federal.** Brasília, D.F.: Ministério da Igualdade Racial, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/copy2_of_noticias/mir-e-secom-lancam-plano-de-comunicacao-pela-igualdade-racial/20241202lancamentoplanodecomunicacao.pdf/view. Acesso em: 20 dez. 2024.

CAVALIERI, Lúcia; MELLO, Tatiana de Freitas Ordonhes de; TIRIBA, Leo Velocina. Notas de uma metodologia contracolonial teórico-brincante: encontros de educadores a "qual" distância? **Revista da FAEEBA**, Salvador, v. 31, n. 66, p. 173-190, 2022. Disponível em: https://revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/13478. Acesso em: 19 jun. 2024.

COSTA JÚNIOR, Jair; UDE, Walter. Educação afrodiaspórica e transformações na prática universitária: o SULear como uma perspectiva decolonial entre saberes. **Revista Interdisciplinar SULear**, Ibirité, ano 2, n. 2, 2019. Disponível em: https://revista.uemg.br/index.php/sulear/article/view/4159. Acesso em: 24 dez. 2024.

DANTAS, Luís Thiago Freire. Confluências afro-pindorâmicas: por uma formação humana contra-colonialista. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 17, p. 1-12, 2022. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/18499. Acesso em: 23 dez. 2024.

DIAS, Juliana. **Manual étnico-racial para o jornalismo.** Salvador: UNISBA, 2010.

GATTO, Fernanda de França. **Pretuguês**: oralidade e resistência afrobrasileira como enfrentamento ao racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Mídia e Tecnologia) – Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Universidade Estadual Paulista, Bauru, 2023. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP_b70eeb20014a1097967ac88b63833f8b. Acesso em: 20 dez. 2024.

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

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

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640. Acesso em: 10 jun. 2024.

LIMA, Thayara Cristine Silva de. Literatura e História na reeducação de imaginários e na produção de novos futuros. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n. 67, p. 1-13, 2023. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/48640. Acesso em: 26 dez. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson**.** Transdisciplinariedad y decolonialidad. **Quaderna**, [*s. l.*], n. 3, p. 1-20, 2015. Disponível em: https://quaderna.org/wp-content/uploads/2016/01/pdf-NMTORRES.pdf. Acesso em: 12 dez 2024.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; LESSA FILHO, Ricardo; OLIVEIRA, Luiza Araújo. A montagem como espaço de jogo no filme *El mar la mar*: limiares e lampejos de uma travessia migratória. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, D.F., v**.**31, n. 67,. p. 249-269, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006715.

MARQUES REAL, Andy Hellen. **Imagem ancestral:** a fabulação crítica como pedagogia fotográfica na escola. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023. Disponível em: https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/11652. Acesso em: 26 dez. 2024.

PEREIRA, Allan Kardec. Escritas insubmissas: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 481-508, 2021. Disponível em: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597770073018. Acesso em: 26 dez. 2024.

PEREIRA, Edilson. Da escravidão à liberdade: a imagem de Anastácia entre arte contemporânea, política e religião. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v 29, n. 67, e670410, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1806-9983e670410.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas** - Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Carmen Kemoly da Silva. Comunicação originária e os fluxos afrodiaspóricos no Maranhão. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 42, 2019, Belém. **Anais [...]**. Belém: Intercom, 2019. Disponível em: https://portalintercom.org.br/anais/nacional2019/resumos/R14-1872-1.pdf. Acesso em: 29 dez. 2024.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. Vozes da terra e ancestralidade: imaginando novas perspectivas para o Antropoceno. **Em Pauta,** Rio de Janeiro, v. 22, n. 55, p. 191-206, 2024. DOI: https:/doi.org/10.12957/rep.2024.81196.

SILVA, Evaldo Gonçalves. A Comunicação na Encruzilhada entre a educação antirracista e as culturas afrobrasileiras. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 44, 2021, [*S. l.*]. **Anais [...].** [*S. l.*]: Intercom, 2021. Disponível em: https://portalintercom.org.br/anais/nacional2021/resumos/dt8-tc/evaldo-goncalves-silva.pdf. Acesso em: 12 dez. 2024.

TERSO, Tamara Caroline Almeida. Notas de um saber em construção: processos de comunicação em comunidades amefricanas, estudos comunicacionais e direitos à comunicação. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 45, 2022, João Pessoa. **Anais [...].** João Pessoa: Intercom, 2022. Disponível em: https://portalintercom.org.br/anais/nacional2022/resumo/0720202222552862d8b2101fb0f.pdf. Acesso em: 9 dez. 2024.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# ENTRE ZUMBI E ZAPATA: PARALELO DAS LUTAS REVOLUCIONÁRIAS NA AMÉRICA LATINA

**[DOSSIÊ]**

Rodrigo de Araujo Merida Sanches
*Universidade de São Paulo*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Foi definido como objetivo deste trabalho a avaliação da herança histórica e social de duas das principais experiências revolucionárias da América Latina: as lutas quilombolas brasileiras e o legado deixado por Emiliano Zapata como líder da Revolução Mexicana. Desse modo, os dois objetos de análise aqui discutidos são a quilombagem brasileira como produto histórico das lutas quilombolas do passado e, assumido no plano presente, como tática de luta e protesto pelo movimento negro brasileiro; e o zapatismo mexicano, encabeçado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Concluímos que tanto a quilombagem quanto o zapatismo são movimentos anticapitalistas que buscam alternativas a dominação e exploração, no entanto, a quilombagem prioriza a ruptura concreta e radical com o capitalismo dependente, enquanto o zapatismo contemporâneo enfatiza a autonomia comunitária e a luta subjetiva contra o neoliberalismo.**

**Palavras-chave:** Quilombagem. Zapatismo. Anticapitalismo.

**This study aimed to evaluate the historical and social legacy of two of the most relevant revolutionary experiences in Latin America: the Brazilian *quilombola* struggles and the legacy left by Emiliano Zapata as leader of the Mexican Revolution. Thus, the two objects of analysis of this study refer to the Brazilian *quilombagem* as a historical product of the *quilombola* struggles of the past the Brazilian black movement currently deems a tactic of struggle and protest; and Zapatism, led by the Zapatista Army of National Liberation. We conclude that *quilombagem* and Zapatism constitute anti-capitalist movements that seek alternatives to domination and exploitation. However, *quilombolas* prioritizes a concrete and radical rupture with dependent capitalism, whereas contemporary Zapatism emphasizes community autonomy and the subjective struggle against neoliberalism.**

**Keywords:** Quilombagem. Zapatism. Anti-capitalism.

**El objetivo de este trabajo fue evaluar la herencia histórica y social de dos de las principales experiencias revolucionarias de América Latina: las luchas quilombolas brasileñas y el legado de Emiliano Zapata como líder de la Revolución Mexicana. Así, los dos objetos de análisis en este estudio son la quilombagem brasileña como producto histórico de las luchas quilombolas del pasado y asumida en el presente como táctica de lucha y protesta por el movimiento negro brasileño; y el zapatismo mexicano liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Concluimos que tanto el quilombagem como el zapatismo son movimientos anticapitalistas que buscan alternativas a la dominación y la exploración, sin embargo, la quilombagem prioriza la ruptura concreta y radical con el capitalismo dependiente, mientras que el zapatismo contemporáneo enfatiza la autonomía comunitaria y la lucha subjetiva contra el neoliberalismo.**

**Palabras clave:** Quilombagem. Zapatismo. Anticapitalismo.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.230213

## Introdução

Zumbi dos Palmares e Emiliano Zapata, apesar de viverem em contextos histórico e geográfico distintos, desempenharam papéis cruciais nas lutas por justiça e liberdade de seus povos. Ambos se tornaram símbolos de resistência e inspiraram gerações posteriores, seus legados perduram até os dias de hoje, inspirando movimentos sociais e lutas por justiça tanto na América Latina como em outros continentes e contextos sociais variados.

Zumbi liderou o Quilombo dos Palmares, o maior Estado negro já formado fora da África. Palmares resistiu por quase um século à dominação colonial portuguesa, oferecendo um refúgio para milhares de pessoas que buscavam escapar da opressão e violência escravista. A figura de Zumbi personifica a luta contra a opressão racial e a busca por liberdade e autodeterminação dos povos africanos no Brasil.

Zapata, por sua vez, foi uma figura central na Revolução Mexicana. Líder do Exército Libertador do Sul, Zapata lutou pela reforma agrária e pela defesa dos interesses dos camponeses mexicanos, que eram explorados pelos latifundiários. Seu lema "A terra é para quem nela trabalha"[1] (Womack Junior, 2004) tornou-se um símbolo da luta por justiça social, reforma agrária e distribuição de terras para os camponeses no México. É considerado um dos principais líderes da Revolução Mexicana e um ícone da luta por justiça social, liberdade política e construção da democracia plena. Seu legado inspira diversos movimentos sociais, especialmente aqueles que lutam pela distribuição de terras e pela defesa dos direitos dos camponeses. Zumbi e Zapata são figuras históricas que transcendem o tempo e o espaço na luta contínua contra a exploração humana e seguem inspirando lutas sociais em todo o mundo, ambos carregam legados que nos lembram da importância da resistência e da luta por um mundo mais justo e igualitário.

Como objeto deste estudo temos a avaliação da herança histórica e social de duas das principais experiências revolucionárias da América Latina: em primeiro lugar, as lutas quilombolas brasileiras, condensadas no conceito moureano de quilombagem (Moura, 2001b), tendo como principal protagonista Zumbi, responsável por liderar a República de Palmares contra a repressão racista e sanguinária do aparelho ideológico escravista colonial luso brasileiro do século XVII; e em segundo o zapatismo, herança direta de Emiliano Zapata, um dos grandes líderes da revolução de 1910, que enfrentou as estruturas oligárquicas tradicionalistas mexicanas e construiu um novo Estado, além de ser responsável direto pela criação de um novo conceito de organização social e política no campo, baseada na democracia direta. Vale ressaltar aqui que a revolução mexicana foi o primeiro grande movimento revolucionário de massas do século XX, antes mesmo das experiências cubana e russa (Prado, 2003).

Este artigo tem por objetivo traçar um paralelo analítico entre essas duas experiências sociais, tendo em vista que ambas foram oriundas de experiências carregadas de significado revolucionário e tiveram como ideal o rompimento de uma relação historicamente colonial e dependente com

1 No original: "*La tierra es de quien la trabaja*".

as elites opressoras, para então identificar as semelhanças entre essas experiências atuais de lutas sociais presentes no Brasil e no México, bem como as especificidades de cada uma, considerando as particularidades das respectivas formações sociais desses países. Apresentamos agora a estrutura do artigo: na primeira seção, foi realizada uma análise sobre o que é o zapatismo, sua origem e qual o significado atual da luta zapatista, seu projeto político e social e seus objetivos. Em seguida, nos aprofundamos no conceito moureano de quilombagem e como as lutas quilombolas do passado influenciam o movimento negro brasileiro no tempo presente. Por fim, foram expostos os resultados da pesquisa e as considerações finais.

## O zapatismo contemporâneo e os povos originários

A Revolução Mexicana, iniciada em 1910 e que culminou na promulgação da constituição de 1917, foi um dos eventos mais marcantes da história do México e representou um ponto de inflexão na luta de classes do país (Rampinelli, 2011). A revolução surgiu como uma resposta às profundas desigualdades sociais e à concentração de poder nas mãos de uma elite oligárquica, que dominava a política e a economia sob o regime autoritário de Porfirio Díaz (Barbosa; Lopes, 2001).

Esse sistema, caracterizado por uma estrutura de poder rigidamente oligárquica, beneficiava apenas uma pequena classe de grandes proprietários de terras e empresários – sobretudo representantes do capital transnacional –, enquanto a vasta maioria da população mexicana, composta por camponeses e trabalhadores urbanos, vivia em condições de extrema pobreza e exploração. A Revolução Mexicana, portanto, não foi apenas um movimento para depor um governo autocrático, mas também um esforço para romper com as estruturas de poder oligárquicas e desafiar o capitalismo mexicano do início do século XX, que era sustentado pela desigualdade social e exploração das classes trabalhadoras (Prado, 2003; Rampinelli, 2011).

A luta revolucionária incluiu uma ampla coalizão de forças que buscavam uma reforma agrária radical, melhores condições de trabalho e a democratização do poder político, rompendo, assim, com as bases do capitalismo latifundiário que prevalecia. Emiliano Zapata emerge como uma das figuras centrais nesse processo revolucionário. Nascido em 1879, em Anenecuilco, no estado de Morelos, Zapata rapidamente se destacou como líder camponês, defendendo os direitos das comunidades indígenas e camponesas à terra (Rampinelli, 2011; Streich, 2015).

Sua liderança e carisma naturais o transformaram em um ícone da revolução, especialmente por meio de sua defesa intransigente da reforma agrária. Zapata articulou suas demandas no Plano de Ayala, um documento que exigia a devolução das terras roubadas às comunidades e a redistribuição justa da terra entre os camponeses. Zapata acreditava que a verdadeira revolução só poderia ser alcançada por meio da restituição da terra àqueles que realmente a trabalhavam, vendo isso como um meio essencial para romper com as estruturas de poder existentes e construir uma sociedade de fato democrática. Seu lema "Terra e Liberdade"

abarcava o espírito de sua luta e se tornou um símbolo da resistência camponesa contra as elites latifundiárias e o estado opressor. A trajetória de Zapata culminou com sua trágica morte em 1919, mas seu legado continuou a inspirar movimentos sociais e lutas por justiça agrária (Prado, 2003).

O zapatismo contemporâneo, surgido oficialmente com a insurreição do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) em 1994, é uma tentativa de continuação das ideias e lutas que Emiliano Zapata defendia no início do século XX. O movimento zapatista ocupa um espaço relevante dentro do que Alysson Mascaro (2021) chama de "alternativismo político" no contexto do novo marxismo e da filosofia crítica do direito.

O alternativismo político, conforme descrito por Mascaro, busca alternativas radicais ao capitalismo global, questionando não apenas as estruturas econômicas, mas também as bases jurídicas e políticas que sustentam a dominação capitalista. Essa corrente marxista crítica se distancia das estratégias tradicionais – como o marxismo-leninismo – de tomada do poder estatal, focando na criação de espaços autônomos e na construção de formas de vida que rompem com a lógica hegemônica do capitalismo (Mascaro, 2021). Assim, existe uma disputa epistêmica no campo do "novo marxismo" (Mascaro, 2021), porém o campo de análise e a realidade concreta que essas correntes abordam é a mesma: a luta social no século XXI e suas experiências, as novas subjetividades que surgem nesse período.

Nesse sentido, o zapatismo exemplifica uma prática concreta de alternativismo político ao recusar a integração no sistema estatal – forma política burguesa do capitalismo – e ao promover a autonomia das comunidades indígenas como um modelo de resistência. O movimento zapatista defende a construção de uma sociedade paralela baseada em princípios de democracia direta, autogestão e justiça social, manifestados por meio de suas Juntas de Bom Governo e outras formas de organização comunitária. Essa abordagem reflete uma crítica profunda ao direito estatal, visto pelos zapatistas como um instrumento de controle e opressão, que reproduz as desigualdades estruturais do capitalismo. Ao operar fora das instituições jurídicas convencionais, o zapatismo desafia o monopólio estatal sobre a justiça e o direito, propondo, em vez disso, um sistema normativo baseado nos princípios de equidade e respeito à dignidade humana, alinhando-se a leituras críticas em relação ao direito (Baschet, 2022; Lacerda; Pelbart, 2022; Mascaro, 2021).

Ramírez (2017), ao discutir as ideias de Luis Villoro, insere uma crítica ao identitarismo, que é relevante para entender o posicionamento do zapatismo. Villoro critica concepções de comunidade que se baseiam na exaltação de identidades coletivas fixas e acríticas, defendendo, em contrapartida, uma visão de comunidade como experiência de alteridade. Esse enfoque questiona as formas rígidas de identitarismo que podem, inadvertidamente, servir aos interesses do neoliberalismo ao fragmentar as lutas sociais em questões identitárias desarticuladas da luta de classes e das lutas estruturais contra o capitalismo. O zapatismo, embora valorize as identidades culturais indígenas, integra essas identidades em um marco mais amplo de resistência ao neoliberalismo e ao capitalismo, recusando a instrumentalização das identidades que não questionam as relações de poder mais amplas.

Essa perspectiva é importante para compreender o papel do zapatismo contemporâneo como um movimento que vai além do identitarismo tradicional, oferecendo uma crítica que articula a defesa das identidades culturais com a luta contra as estruturas econômicas e políticas opressivas. O EZLN, ao enfatizar a autonomia indígena e o controle comunitário sobre os recursos, não se limita a uma defesa puramente culturalista, mas insere essas demandas em uma crítica sistêmica ao capitalismo e ao imperialismo. Ao fazer isso, o zapatismo responde à crítica de Villoro sobre o perigo de comunidades baseadas em identidades fixas, ao promover uma visão dinâmica de comunidade que é tanto cultural, quanto politicamente revolucionária.

Portanto, o zapatismo se posiciona como um exemplo vivo de alternativismo político ao propor um modelo de organização social que rejeita tanto a lógica do Estado capitalista, quanto as formas limitadas de identitarismo que não desafiam diretamente as estruturas de poder. Ele exemplifica uma prática que não apenas defende a diversidade cultural, mas insiste que essa diversidade deve ser parte de um movimento mais amplo de emancipação que aborda as bases materiais da opressão. Dessa forma, o zapatismo oferece um caminho para unir as lutas culturais e econômicas em uma crítica abrangente ao sistema capitalista global, propondo uma forma de resistência que integra a alteridade e a luta de classes como elementos inseparáveis de um projeto revolucionário.

Com base nas ideias de Zapata, o zapatismo contemporâneo se estrutura em torno de princípios como a autonomia comunitária, a igualdade de gênero, a democracia direta, a luta contra o neoliberalismo e a defesa dos direitos dos povos indígenas. A insurreição zapatista foi um ato de resistência ao Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), o qual os zapatistas viam como uma ameaça à soberania e às condições de vida dos povos indígenas e camponeses. O zapatismo contemporâneo rejeita o modelo capitalista globalizado, argumentando que ele perpetua a exploração, a desigualdade e a destruição ambiental. Tal movimento propõe um modelo alternativo de autogoverno e autossuficiência, no qual as comunidades locais têm o controle sobre suas terras, recursos e modos de vida (Baschet, 2022; Lacerda; Pelbart, 2022).

A luta zapatista contemporânea, liderada pelo EZLN, vai além de uma simples resistência ao neoliberalismo, ela é um esforço consciente de construir uma alternativa ao capitalismo global por meio de uma prática política e social inovadora. O EZLN adota uma forma de autogoverno comunitário que se fundamenta na democracia direta, em que decisões são tomadas em assembleias populares e todos têm voz e participação ativas. Esse modelo de governança desafia diretamente as formas tradicionais de representação política, que os zapatistas consideram corrompidas e distantes das necessidades reais das pessoas. Em vez de centralizar o poder, o EZLN promove a descentralização e a autonomia das comunidades, permitindo que cada localidade administre seus próprios recursos, educação, saúde e justiça. É um modelo que reflete uma ruptura teórica com a ideia de Estado-nação como o único organizador social, propondo em seu lugar um tecido de redes comunitárias autônomas interconectadas (Baschet, 2022; Lacerda; Pelbart, 2022).

Além disso, o zapatismo contemporâneo incorpora uma crítica feminista e decolonial em sua práxis, reconhecendo e combatendo as múltiplas camadas de opressão que afetam não apenas indígenas e camponeses, mas também mulheres e outros grupos marginalizados. As Juntas de Bom Governo, criadas pelos zapatistas, são exemplos de como essas ideias se materializam na prática, funcionando como órgãos de administração comunitária que buscam a justiça social sem depender do aparato estatal. As escolas e clínicas comunitárias zapatistas operam fora do sistema estatal, são baseadas em princípios de solidariedade e mutualismo, enfatizando a educação crítica e a medicina tradicional. Esse enfoque integra uma crítica ao eurocentrismo e ao imperialismo cultural, promovendo o resgate e a valorização das culturas indígenas (Baschet, 2022; Lacerda; Pelbart, 2022).

Teoricamente, o zapatismo rejeita as noções de progresso e desenvolvimento que são centrais ao pensamento capitalista e colonial, argumentando que essas ideias frequentemente servem para justificar a destruição ambiental e a desvalorização dos modos de vida tradicionais. Inspirados por teóricos do pós-colonialismo e da crítica ao desenvolvimento, como Frantz Fanon e Arturo Escobar, os zapatistas argumentam que a verdadeira liberdade só pode ser alcançada por meio de um respeito profundo pela diversidade cultural e pela sustentabilidade ecológica. Em suas comunicações, frequentemente emitidas via comunicados e cartas assinadas pelo Subcomandante Marcos e outros líderes, o EZLN articula uma visão de mundo na qual a luta pela autonomia é inseparável da luta contra todas as formas de dominação, seja ela econômica, cultural ou patriarcal. Assim, o zapatismo contemporâneo se posiciona como um movimento anticapitalista global, desafiando não apenas as políticas econômicas do neoliberalismo, mas também as estruturas epistemológicas que sustentam o domínio capitalista sobre a vida humana e a natureza.

No século XXI, o zapatismo continua a desempenhar um papel importante como um movimento de resistência anticapitalista. O EZLN e os zapatistas se posicionam contra as políticas neoliberais e a exploração desenfreada dos recursos naturais por corporações multinacionais, que frequentemente desconsideram os direitos e a autonomia das comunidades indígenas. O movimento zapatista se tornou um símbolo global da luta contra o capitalismo e a opressão, inspirando outros movimentos sociais ao redor do mundo a lutar por autonomia, justiça e dignidade. Além disso, o zapatismo desafia a ideia de que o capitalismo é o único caminho para o desenvolvimento, oferecendo um exemplo vivo de que formas alternativas de organização social e econômica são possíveis. O movimento continua a enfatizar a importância da solidariedade e da horizontalidade nas tomadas de decisão e da resistência coletiva, promovendo uma crítica incisiva ao sistema capitalista global e destacando a necessidade de modelos de desenvolvimento que coloquem as pessoas e o meio ambiente acima do lucro.

Assim, o zapatismo representa não apenas uma continuidade das lutas de Zapata, mas uma evolução dessas ideias para o contexto moderno, em que o combate ao capitalismo assume novas dimensões e desafios. Por meio de sua luta, os zapatistas continuam a questionar as estruturas de poder e a buscar uma sociedade mais justa,

na qual as vozes das minorias sejam ouvidas e respeitadas.

Um fenômeno social tão marcante para a história das lutas anticapitalistas[2] nas Américas quanto o zapatismo foi a luta quilombola no Brasil, que teve como maior referência a experiência da República de Palmares e Zumbi como sua principal liderança; o agrupamento epistemológico dessas experiências rebeldes contra o Estado colonial Luso-brasileiro e o modo de produção escravista foi realizado pelo grande sociólogo e historiador Clóvis Moura e interpretado pelo conceito de "quilombagem" desenvolvido por ele (Moura, 2001b).

Faremos, na seção seguinte, um apanhado geral sobre o significado histórico e social do conceito de quilombagem e a interpretação moureana desse fenômeno para, ao final do artigo, definirmos quais são as similaridades e as especificidades entre essas duas experiências históricas latino-americanas de luta contra o modo de produção capitalista, ou seja, entre o zapatismo contemporâneo e a quilombagem.

## A Quilombagem como herança histórica de Zumbi

Uma resposta apresentada historicamente pelo povo negro, não só ao aparelho ideológico escravista (Moura, 2019), mas obviamente à opressão vivida no sistema de produção colonial que os mantinha sob o regime da escravidão, foi a quilombagem. O conceito de quilombagem foi desenvolvido por Clóvis Moura (2001b) para descrever um ato político que o povo negro escravizado, fugido do cativeiro, organizado ou não, praticava como antítese e negação ao sistema escravista de produção, ou seja, conforme sintetiza Oliveira (2021, p. 164) é o "conjunto das práticas rebeldes dos escravizados".

Dentro dessa perspectiva da rebeldia, podemos destacar um ponto central para estudar a quilombagem: a questão da radicalidade na ação quilombola. A noção de radicalidade é peça fundamental para entender o fenômeno da quilombagem, pois é somente pela ação radical do negro contra o sistema escravista e pela organização – social, militar e econômica – quilombola que o negro negava, confrontava, desgastava e colocava em xeque o sistema de produção escravista; assim, por meio da radicalidade, podemos entender a quilombagem como uma prática emancipatória, revolucionária (Farias, 2016; Moura, 2001b; Oliveira, 2021).

Portanto, a quilombagem deve ser interpretada como um fenômeno social radical, revolucionário, praticado por diversos "grupos específicos" (Moura, 2021, p. 264) – porém, analisados pela sua totalidade histórica – para negar e desestruturar o sistema de produção colonial escravista, e o faz atingindo um ponto determinante

2 É de longe defendido pelos historiadores brasileiros que o modo de produção escravista colonial aplicado no Brasil entre os séculos XVI e XIX serviu como linha auxiliar ao processo de acumulação e desenvolvimento capitalista historicamente dado no continente europeu (Gorender, 2016). Portanto, o desgaste causado às estruturas econômicas dominantes pela quilombagem afetou não só o escravismo a nível local, mas também desarticulou os níveis de acumulação capitalista e o desenvolvimento do capitalismo mercantil global ao longo desse período, sendo a quilombagem interpretada, dessa forma, como uma forma de luta anticapitalista.

de sua organização: seu modo de produção e reprodução, o centro das suas relações de trabalho. A quilombagem praticada ao longo de todo o período escravista irá impossibilitar a reprodução do sistema de produção (Moura, 2001b; 2020; Oliveira, 2021).

Segundo Oliveira (2021, p. 159)[3]:

> [...] A ideologia do racismo estabelece papéis e performances adequadas a um determinado sistema produtivo. Não se trata de um voluntarismo a ruptura com essa ideologia, mas uma ação política de ruptura com o modelo produtivo que sustenta essa ordem ideológica. Não que a mudança do modelo produtivo automaticamente irá alterar o sistema ideológico, mas que é necessário entender como se articulam as duas instâncias – isso é justamente pensar o racismo dentro da categoria de totalidade.

Podemos notar, dessa forma, que a quilombagem foi uma das mais importantes práticas revolucionárias do povo negro no período colonial e a principal responsável na resistência ao sistema escravista. A quilombagem abalou as estruturas – sociais, econômicas e ideológicas – do sistema colonial escravista brasileiro, ou seja, ela foi a força social mais importante de desgaste do sistema, que culminou no processo de abolição.

Segundo Moura (2020, p. 49, grifo nosso):

> [...] Isso demonstra, de um lado, a existência de um sistema escravista de âmbito nacional, e, de outro, a participação do escravo rebelde, no sentido de querer extinguir esse sistema, **por ser o agente histórico e social no qual a contradição fundamental do escravismo se manifesta mais agudamente.** Dessa forma, não podemos deixar de ver o quilombo como um elemento dinâmico de desgaste das relações escravistas. Não foi manifestação esporádica de pequenos grupos de escravos marginais, desprovidos de consciência social, mas um movimento que atuou no centro do sistema nacional, e permanentemente.

Só poderia ser dessa forma, pois o sistema não fornecia espaço para protestos pacíficos por parte do povo negro, este não era visto como cidadão, não podendo, assim, lutar pela sua liberdade no sistema judiciário ou por outras vias institucionais (Oliveira, 2021, p. 160). O sistema era branco, defendia os interesses do proprietário de escravos, ou seja, o negro era visto somente como propriedade e o Estado só se voltava para ele por meio da violência, não existindo, assim, cidadania fora do espaço quilombola, sendo a única alternativa a radicalidade revolucionária, praticada por meio da quilombagem. (Farias, 2016; Moura, 2019; 2020; Oliveira, 2021).

Nesse sentido, Edison Carneiro (2011, p. 45, grifo nosso) afirma:

3 Para Dennis de Oliveira (2021, p. 157), aqui reside a principal diferença entre o conceito moureano de quilombagem e o conceito de quilombismo, de Abdias do Nascimento. Ou seja, enquanto na quilombagem a perspectiva da totalidade histórica é central para a superação do sistema produtivo que sustenta as contradições de raça e classe, na perspectiva do quilombismo, proposto por Abdias, o idealismo é central na análise, portanto a luta dos escravos não teria como foco a desorganização do sistema de produção escravista e suas relações de produção e dominação, mas sim apenas o resgate dos valores africanos. Dessa forma, segundo Oliveira (2021, p. 157), o quilombismo é "insuficiente, por exemplo, para dar conta do contexto atual do capitalismo global."

> [...] O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar – **uma síntese dialética**.

A República de Palmares foi a expressão mais aperfeiçoada dessa síntese dialética, devido à sua alta produtividade e ao seu dinamismo econômico, ou seja, maior antítese das relações de produção escravistas do sistema colonial brasileiro. Esse fato transformou Palmares no alvo mais visado pelo aparelho de repressão da colônia, portanto, foi a expressão concreta da quilombagem que proporcionou mais desgaste para a metrópole e o sistema de produção colonial (Carneiro, 2011).

Por se apresentar como a principal expressão radical de protesto contra o sistema colonial escravista no Brasil, o aparelho ideológico colonial e a cultura hegemônica nunca trataram Palmares com seu devido valor e respeito, sendo essa rica experiência vítima do academicismo racista eurocêntrico, prova disso é a reduzida atenção que os programas curriculares de história do ensino básico brasileiro dão para esse tema.

Além do sistema de produção e organização econômica, a quilombagem atinge a face ideológica do sistema escravista, o que se transformaria em uma fase posterior da história nacional na já mencionada política de branqueamento do país. O quilombo se mostrou historicamente uma experiência de resistência contra esse processo de assimilação, a própria fuga de Zumbi para Palmares teve esse como um dos principais motivos[4]. Segundo Oliveira (2021, p. 164), um importante aspecto de negação ao sistema colonial escravista demonstrado pela quilombagem é justamente a "recuperação da condição de humanidade", por meio do resgate e proteção da subjetividade africana, seu modo de produção e costumes culturais. Edison Carneiro (2011, p. 36) afirma ainda que "os quilombos, deste modo, foram um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos."

O quilombo negava o sistema externo na sua perspectiva econômica, cultural, social e étnica. Vários grupos étnicos compartilhavam do espaço: povos originários, não brancos, brancos foragidos e obviamente os negros, porém não existia nenhum tipo de hierarquia racial dentro do quilombo, configurando não só uma radicalidade no protesto contra o modo de produção escravista colonial, mas também uma "radicalidade étnica" (Moura, 2001b, p. 111).

Portanto, o quilombo era, diferente do mito criado pelo aparelho ideológico escravista e colonial, uma verdadeira experiência de democracia racial (Farias, 2016; Moura, 2001b, 2020); desse modo, a quilombagem é a expressão maior de enfrentamento a esse aparelho ideológico e à política de branqueamento e, segundo

4 Gonçalves (2020, p. 61) afirma que Zumbi, enquanto foi escravizado, viveu com um padre que impôs o aprendizado da cultura dominante e o forçava a auxiliar nas práticas sacerdotais da religião católica. Diante desse processo, Zumbi: "revolta-se a essa tentativa de aculturação e foge para o quilombo".

Clóvis Moura (2001a, p. 9), da mesma forma como a ideologia escravista moldou as bases do capitalismo dependente brasileiro, dando o caráter estrutural para as contradições raciais modernas e fazendo com que o passado escravista se faça ainda presente na nossa realidade, a quilombagem também está presente, atualmente, na tática dos movimentos negros e periféricos, negando e desgastando tanto o sistema de produção capitalista, quanto sua ideologia dominante, dinamizando assim a luta de classes atual e oferecendo uma nova forma de sociabilidade, alternativa à sociabilidade capitalista baseada na discriminação, exploração e acumulação de riquezas. Segundo Moura (2001a, p. 9), "a quilombagem ainda é um processo em curso; não é um problema do passado, mas está inserido no contexto da problemática social e de identidade étnica atual".

Pachukanis (2017) nos lembra que a manutenção dos elementos mais rudimentares e primitivos da forma jurídica burguesa – existência eterna de juízes e tribunais, por exemplo – é uma argumentação das mais rasas, sem comprometimento com a dialética e a análise da totalidade histórica, e isso cabe também para a defesa diuturna que a burguesia brasileira e o Estado fazem – por meio de seus aparelhos ideológicos – do sistema de encarceramento em massa da população negra e do genocídio praticado pelo Estado brasileiro contra a juventude preta do país. Esses projetos de encarceramento e genocídio são, inclusive, elementos de um projeto maior de dominação racial, herança do passado colonial do qual fala Clóvis Moura (2019), e que são justamente os principais questionamentos feitos pelos movimentos negros e periféricos brasileiros.

É evidente, portanto, conforme foi descoberto pelo brilhante Clóvis Moura (2001a; 2001b), que a quilombagem não se encerrou com o fim da escravidão, mas se adaptou às mudanças sociais ocorridas com a abolição e o advento do capitalismo dependente brasileiro (Moura, 2019; Oliveira, 2021), acompanhado das novas funções de opressão e perseguição dadas ao aparelho ideológico escravista (Moura, 2019). Isso é perceptível por meio da análise da realidade social concreta que a escravidão criou no Brasil atual, o aparelho ideológico escravista e a política de branqueamento do final do governo imperial e os primeiros anos da República foram responsáveis pela solidificação de um racismo intrínseco nas estruturas sociais, políticas e econômicas do país, de tal modo que o povo negro não pôde se dar ao luxo de abandonar suas táticas de defesa, organização, resistência e preservação de sua cultura.

Sendo assim, a quilombagem moderna se apresenta como uma tática baseada na quilombagem tradicional, mas adaptada à nova realidade concreta do Brasil República, ou seja, à relação dialética com a materialidade da exploração capitalista e o racismo estrutural que sustenta esse modo de produção. Somente a organização política e social poderá dar margens de vitória para os povos explorados, e a quilombagem é uma tática de luta ancestral que tem norteado os movimentos periféricos nessa jornada.

É evidente que somente pesquisas mais estruturadas e profundas da metodologia de atuação dos movimentos sociais negros e periféricos poderão mensurar a dimensão da tática da quilombagem nessas organizações, porém o simples fato do movimento em questão estar combatendo

o sistema de produção capitalista vigente e, por consequência, todo o seu componente de exploração e contradição racial, visando como resultado propor uma forma de sociabilidade mais humana e que negue e desgaste essa sociabilidade capitalista, já é uma condicionante relevante para enquadrarmos esse movimento como representante desta tecnologia de resistência, que chamamos aqui – de forma hipotética – de quilombagem moderna.

## Considerações finais: especificidades e similaridades entre a quilombagem e o zapatismo

A análise comparada entre o zapatismo e a quilombagem revela importantes similaridades no que diz respeito à radicalidade com que ambos os movimentos confrontam as formas de dominação e exploração capitalista, bem como suas especificidades dentro dos contextos histórico, social e geográfico em que se desenvolveram. Tanto o zapatismo quanto a quilombagem representam respostas de comunidades oprimidas à expropriação de terras e recursos, ao controle sobre seus modos de vida e à negação de sua autonomia política. No entanto, o método e o nível de radicalidade em que se manifestam e a maneira como cada movimento constrói sua crítica e alternativa ao capitalismo são pontos de divergência significativos que marcam a especificidade de cada uma dessas lutas.

A quilombagem, fenômeno descrito por Clóvis Moura, emerge em um contexto escravista no Brasil colonial como uma reação direta ao sistema escravocrata que sustentava o modo de produção colonial e, posteriormente, o capitalismo dependente brasileiro. Seu caráter revolucionário e radical se manifestava pela criação de uma nova forma de organização econômica, social e política baseada na recuperação da humanidade dos negros escravizados e na negação total e desgaste das estruturas coloniais de poder. O quilombo representava a antítese do sistema escravista, desestruturando o modelo econômico apoiado na exploração da mão de obra negra e apresentando uma alternativa autônoma, coletiva e igualitária, longe dos padrões impostos pela sociedade colonial branca.

Sua radicalidade residia tanto na ruptura com o sistema econômico escravista quanto na negação das hierarquias raciais, sociais e culturais impostas pela elite branca. A quilombagem moderna tende a ser, portanto, herdeira das lutas quilombolas do passado, configura-se como uma experiência emancipatória completa, tanto no nível econômico, quanto social e cultural, questionando diretamente a lógica de poder que sustenta e legitima a exploração material do capitalismo, ou seja, as relações de produção exploratórias baseadas na raça.

O zapatismo, por outro lado, tem sua origem no século XX, no México pós-colonial, mas suas bases teóricas e práticas são herdadas de uma longa tradição de lutas camponesas, incluindo a revolução liderada por Emiliano Zapata. No entanto, o zapatismo contemporâneo, reconfigurado pelo EZLN, vai além da luta por reformas agrárias e adentra o campo da crítica ao neoliberalismo e ao capitalismo globalizado.

A radicalidade zapatista está no seu rechaço ao Estado-nação capitalista, que, na sua visão, perpetua a dominação e a exploração das comunidades indígenas e camponesas. Sua resposta é a criação de um sistema de autogoverno comunitário, que visa romper com as formas convencionais de poder estatal e criar uma nova forma de sociabilidade baseada na autonomia, no mutualismo e na horizontalidade. O zapatismo rejeita a integração ao sistema estatal, optando pela construção de uma sociedade paralela na qual o poder é descentralizado e distribuído pelas comunidades. Tal postura crítica se insere dentro do que Mascaro chama de "alternativismo político", buscando uma transformação sistêmica sem passar pela captura do poder estatal.

Quando colocados lado a lado, é evidente que tanto a quilombagem quanto o zapatismo são movimentos anticapitalistas que se levantam contra as formas de dominação e exploração, cada um com suas especificidades. Ambos rejeitam a ordem política e econômica vigente e, por meio de suas práticas radicais, propõem novas formas de sociabilidade. Entretanto, enquanto a quilombagem, como prática histórica, está enraizada na negação das relações concretas de produção do capitalismo, baseadas na exploração e discriminação racial, e na construção de uma economia social que desarticula e desgasta o sistema de acumulação moderno, o zapatismo se apresenta como uma luta contra o capitalismo neoliberal e as políticas imperialistas que ameaçam a soberania dos povos indígenas no século XXI, focando em uma crítica mais subjetiva e alternativa ao neoliberalismo, sem o objetivo claro de desgastá-lo diretamente.

Outra diferença crucial entre os dois movimentos reside no campo das identidades. O zapatismo contemporâneo, embora valorize as identidades culturais indígenas, adota uma abordagem crítica em relação ao identitarismo rígido, mesmo que, em determinados casos, tenha uma postura contraditória em relação a essa temática. Como discutido por Ramírez (2017) a partir das ideias de Luis Villoro, o zapatismo integra a defesa da identidade cultural indígena dentro de um arcabouço mais amplo de luta contra o neoliberalismo e o capitalismo, evitando cair na armadilha de uma exaltação acrítica de identidades fixas. A quilombagem, por sua vez, apesar de sua dimensão de resistência cultural, é uma forma de rebeldia que se dá predominantemente no campo da luta material, com foco na recusa do modo de produção e na construção de uma economia de subsistência comunitária que nega as hierarquias impostas pelo racismo estrutural.

Assim, pode-se concluir que tanto a quilombagem quanto o zapatismo são formas radicais de resistência ao capitalismo e à dominação política. No entanto, enquanto a quilombagem é uma forma de resistência que adota práticas concretas de desgaste ao sistema, o zapatismo contemporâneo se manifesta no cenário globalizado do neoliberalismo com uma ênfase na autonomia comunitária e na luta contra as estruturas globais de poder econômico, mas com soluções alternativas e não de confronto direto. A comparação entre ambos revela não só as similaridades na busca por uma nova forma de sociabilidade anticapitalista, mas também as especificidades que tornam cada um desses movimentos único em suas respectivas realidades sociais e contextos locais de luta. ■

[ RODRIGO DE ARAUJO MERIDA SANCHES ]
Professor de história, mestre e doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do Prof° Dr.º Dennis de Oliveira. Integra o Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da USP e faz parte da coordenação da Rede Quilombação.
E-mail: rodrigosanches504@gmail.com

## Referências

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio; LOPES, Maria Aparecida de Souza. A historiografia da revolução mexicana no limiar do século XXI: tendências gerais e novas perspectivas. **História**, São Paulo, n. 20, p. 163-198, 2001.

BASCHET, Jerôme. O que é a autonomia zapatista? **Cult**, São Paulo, ano 25, n. 278, p. 13-16, 2022.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FARIAS, Marcio. Pensamento social e relações raciais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura. **Margem Esquerda**, São Paulo, n. 27, p. 38-43, 2016.

GONÇALVES, Marcos Henrique. Movimento Negro: Zumbi X Isabel no século XXI. *In*: BETTINE, Marco (org.). **Mudança Social e Participação Política**: os conflitos, as transformações e as utopias. São Paulo: Escola de Artes, Ciências e Humanidades, 2020. p. 57-70.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6 ed. São Paulo: Expressão Popular; Perseu Abramo, 2016.

LACERDA, Mariana; PELBART, Peter Pál. Do zapatismo mexicano à primavera indígena brasileira. **Cult**. São Paulo, ano 25, n. 278, p. 8-11, 2022.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. 8 ed. São Paulo: Atlas, 2021.

MOURA, Clóvis. Apresentação. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001a. p. 7-10.

MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. *In*: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001b. p. 103-115.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, Clóvis. **Quilombos:** resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

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

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

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PRADO, Adonia Antunes. O Zapatismo na Revolução Mexicana: uma leitura da Revolução Agrária do Sul. **Sociedade e Agricultura**, [*s. l.*], n. 20, p. 144-174, 2003.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro. **Eidos**, Barranquilla, n. 28, p. 120-127, 2017. Disponível em: https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/10571/pdf_401. Acesso em: 18 ago. 2024.

RAMPINELLI, Waldir José. A Revolução Mexicana: seu alcance regional, precursores, a luta de classes e a relação com os povos originários. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 11, n. 126, p. 90-107, 2011. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14401. Acesso em: 23 set. 2024.

STREICH, Ricardo Neves. **Interpretações da Revolução Mexicana**: as leituras de José Carlos Mariátegui, Tristán Marof e Oscar Tenório. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

WOMACK JUNIOR, John. **Zapata y la Revolución Mexicana**. 26 ed. Madrid: Siglo XXI, 2004.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# AIMÉ CÉSAIRE, FRANTZ FANON E A CENTRALIDADE DA LUTA ANTICOLONIAL NA TRADIÇÃO AFRO-LATINO-AMERICANA E CARIBENHA RADICAL

**[DOSSIÊ]**

Danilla Aguiar
*Universidade Federal da Paraíba*

## [RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Com este artigo objetiva-se apresentar a centralidade conferida ao enfrentamento da dominação colonial em autorias da tradição afro-latino-caribenha radical, preconizadas por Aimé Césaire e Frantz Fanon. Articulando pensamento político e estratégia partidária, cotejaremos ideias de suas principais obras, indicando o destaque conferido pelos autores aos processos de desumanização e violência que, a partir da racialização, organizaram as relações sociais articulados ao modo de produção capitalista. Em hipótese, seus trabalhos e trajetórias de luta singulares enriqueceram a compreensão da realidade social do chamado "Sul Global" e possibilitaram a abertura de agendas de pesquisas emergentes, com os estudos pós-coloniais e decoloniais. O desafio persiste, todavia, em "abrasileirar" esse debate, aproximando-o da nossa realidade de capitalismo dependente, dando visibilidade para os aspectos de resistência e criação negra no contexto nacional.

Palavras-chave: Dominação colonial. Racialização. Césaire. Fanon.

We aim to describe the centrality given to the confrontation of colonial domination in authors of the radical Afro-Latin-Caribbean tradition (defended by Aimé Césaire and Frantz Fanon). By articulating political thought and party strategy, we will compare ideas of their main works, emphasizing the processes of dehumanization and violence that, based on racialization, organized social relations linked to the capitalist mode of production. In theory, these works and singular trajectories of struggle have enriched the understanding of the social reality of the "Global South" and made it possible to open emerging research agendas with postcolonial and decolonial studies. We understand the persistent challenge of "Brazilianizing" this debate, bringing it closer to our reality of dependent capitalism, giving visibility in the national context to aspects of resistance and Black creation.

**Keywords:** Colonial domination. Racialization. Césaire. Fanon.

Este artículo tiene por objetivo presentar la centralidad otorgada al enfrentamiento a la dominación colonial en autores de la tradición radical afrolatino-caribeña defendida por Aimé Césaire y Frantz Fanon. A partir de la articulación del pensamiento político y estrategia partidaria, compararemos ideas de sus principales obras, indicando el énfasis en los procesos de deshumanización y violencia que, a partir de la racialización, organizaron las relaciones sociales vinculadas al modo de producción capitalista. En hipótesis, estos trabajos y trayectorias de lucha únicos enriquecieron la comprensión de la realidad social del llamado "Sur Global" y permitieron la apertura de agendas de investigación emergentes, con los estudios poscoloniales y decoloniales. El desafío continúa siendo "brasilianizar" este debate, al acercarlo a nuestra realidad de capitalismo dependiente, con mayor visibilidad a aspectos de la resistencia y la creación negra en el contexto nacional.

Palabras clave: Dominación colonial. Racialización. Césaire. Fanon.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.232498

"*A realidade é que um país colonial é um país racista.*"
Frantz Fanon no I Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em setembro de 1956.

## Introdução

Há uma tradição de autoria negra radical, profundamente crítica às narrativas eurocêntricas – que marginalizam ou distorcem as contribuições afrodescendentes –, caracterizada como pensamento anticolonial, que abrange um conjunto diverso de autores e correntes de pensamento que se opuseram ao colonialismo e buscaram desmantelar as estruturas de dominação impostas por potências coloniais. Esses autores analisaram as implicações culturais, políticas, econômicas e sociais do colonialismo, frequentemente propondo alternativas de emancipação. Expressando os anseios do povo negro, os autores desta tradição são assim reconhecidos, em nossa hipótese, por reivindicar unidade entre teoria e prática, vinculando-se efetivamente na luta contra a colonização, o imperialismo, a exploração e a violência.

Neste ensejo, pretendemos destacar dois caribenhos que finalmente passam a ser mais reconhecidos no Brasil, impulsionados pela crescente presença de pesquisadores negros(as)(es) nas universidades públicas, pelas políticas afirmativas e de reparação[1] e pelo mercado editorial em relação a temas e interpretações a partir da ótica racial. Elegemos para este trabalho a ênfase aos martinicanos Aimé Césaire (1913-2008) e Frantz Fanon (1925-1961).

Ainda sobre os autores, apresentamos ao debate elementos teóricos de suas mais difundidas obras, respectivamente, ***Discurso sobre o colonialismo*** (Césaire, [1950] 2020) e ***Os condenados da Terra*** (Fanon, [1961] 2022). Tais obras foram recentemente republicadas no país, depois de um hiato entre as primeiras edições. Faremos referência às novas edições, bem como seus prefácios e posfácios.

Césaire se envolveu em movimentos de autonomia caribenha e combateu a colonização europeia nas Antilhas, ao passo que buscou demonstrar o colonialismo como forma de desumanização e exploração econômica. Fanon, por sua vez, em sua curta vida, lutou pela independência da

1 Referimo-nos especificamente às ações afirmativas voltadas para a educação no Brasil, como a Lei n. 10.639/2003 (complementada pela Lei n. 11.645/2008, que inclui a temática indígena), sancionada em janeiro de 2003, e a Lei n. 12.711/2012, conhecida como lei de cotas para as universidades e institutos federais, sancionada em agosto de 2012. A primeira altera a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), tornando obrigatório o ensino de História da África, Cultura Africana e Afrobrasileira em todo o sistema educacional brasileiro, mudando de forma transversal o currículo escolar. Já a segunda estabelece a reserva de vagas para estudantes que tenham cursado o ensino médio em escolas públicas nas instituições federais de ensino superior do Brasil, com uma divisão adicional para aqueles que se autodeclaram negros ou indígenas, levando em consideração a renda familiar dos candidatos, priorizando aqueles que pertencem a famílias de baixa renda, visando à promoção da igualdade de oportunidades e à inclusão social no ensino superior. As ações afirmativas atuam pensando na coletividade, em indivíduos que potencialmente são socialmente discriminados, podendo ser entendidas tanto como uma prevenção à discriminação, quanto como uma reparação de seus efeitos.

Argélia, influenciando movimentos de libertação no mundo todo. Retratou os impactos psicológicos do colonialismo e a violência como ferramenta de emancipação.

Ambos destacam a funcionalidade do racismo no processo de organização social e controle do trabalho, articulado ao modo de produção capitalista, ao passo que enfatizam também a importância da organização política da resistência como aspecto relevante na disputa pela transformação da sociedade. Nesse sentido, produziram trabalhos singulares que enriqueceram a compreensão da realidade social latino-americana e contribuíram, em nossa leitura, a partir de suas interpretações, com estratégias de emancipação para a região.

Entendemos que ambos integram uma tradição afro-latino-caribenha radical, um corpo de pensamento crítico que emerge das experiências históricas, culturais e políticas das populações afro-americanas na América Latina e no Caribe. Essa tradição é caracterizada por reflexões sobre a resistência ao colonialismo, à escravidão, ao racismo e às formas contemporâneas de opressão, buscando valorizar as contribuições africanas e suas diásporas na reconstrução das sociedades latino-americanas e caribenhas e a luta por uma outra hegemonia.

É longa a história de lutas que marca os processos de busca pela independência em territórios e países afro-latino-caribenhos. Sempre presente nos conhecidos sistemas coloniais, a violência, "parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova" (Marx, 2013, p. 821) encontrou "confluência da centralização do poder político nas mãos dos Estados modernos e da concentração do poder econômico" (Castelo, 2021, p. 98), mas também encontrou resistências – ao contrário do que a história oficial hegemônica propaga.

Pouco se conhece, contudo, sobre as lutas subalternas e as disputas sobre rumos da reconstrução pós-colonial. Entre os principais legados dessa tradição crítica estão o esforço em desnudar o colonialismo europeu, delegando a esse fenômeno a responsabilidade por moldar hierarquias raciais e sociais na América Latina e no Caribe, assim como a capacidade de apresentar a centralidade desempenhada pelo racismo em sua ontologia moderna, na estruturação e consolidação da sociedade capitalista.

As trajetórias políticas e de vida de Césaire e Fanon, bem como seus engajamentos críticos, estão profundamente conectados às suas práxis-teóricas e recobrar esta radicalidade parece também um desafio, no momento em que suas obras se expandem junto com o tardio interesse por autores negros caribenhos no Brasil – ainda muito relacionados a temas específicos sobre relações raciais.

## Aimé Césaire: desumanização e ódio racial em *Discurso sobre o colonialismo*

Intelectual, poeta e político martinicano, Césaire é um dos maiores expoentes do pensamento anticolonial. Assim como outros jovens estudantes negros que se destacam nas colônias francesas,

sua trajetória é marcada pela estadia em Paris, onde estuda no tradicional ***Lycée Luis le Grand***. Insere-se num contexto de arte e vanguarda, tendo contato com o Surrealismo, movimento que baliza sua vida literária e o aproxima de nomes como Léopold Sédar Senghor[2] e Léon-Gontran Damas[3], vindos do Senegal e da Guiana, coincidindo com a residência de ambos na capital francesa quando estudantes.

Os dois endossam o chamado Movimento da **negritude**, junto a Césaire, enquanto uma resposta ao processo de desumanização imposto pelo colonialismo e de afirmação e orgulho pela herança das tradições, história e cultura africanas, apagadas e silenciadas. É no jornal ***L'Étudiant Noir***[4] que aparece escrita pela primeira vez a palavra "negritude", num contexto em que se negava qualquer pertença racial diaspórica e a palavra "negro", vista como insulto, passa a ser "palavra-desafio" e também identidade coletiva (Césaire, 2020, p. 95).

Há um belo e importante posfácio/cronologia sobre o autor na última edição em português de ***Discurso...***, de título ***Retorno a Aimé Césaire: uma cronologia***, em que o editor, escritor e ensaísta Rogério de Campos cumpre uma tarefa importante de situar o leitor no contexto histórico de colonização da Martinica, passando ainda pela vida e obra de Casárie. Neste texto, entre outras fundamentais informações, indica que é Césaire que cunha a palavra ***négritude***, quando escreve em um artigo a seguinte frase: "plantar nossa negritude como uma bela árvore, até que ela dê seus frutos mais autênticos" (Césaire, 2020, p. 93). Campos relata acontecimentos políticos mundialmente importantes e fases da vida do martinicano. Por exemplo, sua aproximação e dissidência com o Partido Comunista Francês, a assinatura das três influências marcantes na sua trajetória, o marxismo, o Surrealismo e o anticolonialismo, além da aproximação com sua companheira, Suzanne Roussi – com quem compartilhava os mesmos interesses combativos.

Este movimento e conceito crítico, a negritude, estava muito presente também nos poemas do autor martinicano, sendo notável "Diário de um retorno ao país natal", o primeiro de sua autoria que se tem notícia e que chama a atenção de Jean-Paul Sartre e André Breton. Com a primeira edição em 1939, o longo poema fala da sua relação com a Martinica, sua terra natal e seu "descobrimento" pelo autor, quando passa a residir na Europa. Sem dúvidas, trata-se de um mergulho no seu interior. Mas é indispensável relatar que o autor consegue ainda, nesse longo sentido,

2 Era uma figura multifacetada: poeta visionário, filósofo da negritude e estadista comprometido com o desenvolvimento de seu país. Escritor, professor, poeta e político, foi eleito presidente da República do Senegal logo após a independência do país, em 1960. Permaneceu no cargo por vinte anos, até 1980. Seu legado, assim como sua obra – com toda controversa e ausência de ruptura com as políticas coloniais francesas – continua a inspirar debates sobre identidade, cultura e o papel da África no cenário global.

3 Assim como Césaire e Senghor, também se envolveu com a política – vindo a ser deputado – e com a poesia. Esta, em sua vertente, incorpora elementos da oralidade, inspirando-se nas tradições africanas e caribenhas, frisando a importância de uma identidade negra compartilhada, conectando experiências de opressão de africanos e afrodescendentes.

4 ***Estudante Negro*** (Tradução livre). Em 1935, Césaire publica o artigo ***L´étudiant noir*** numa revista da Associação dos Estudantes Martiniquenses em Paris, da qual ele se torna presidente. Posteriormente, a revista passa a ter o nome do artigo de Césaire.

aglutinar variadas manifestações culturais da Diáspora Negra. Neste poema, podemos observar a força das palavras de Césaire e muito da potência, da denúncia e da resistência apresentada posteriormente em ***Discurso...***:

> E eis que de repente força e vida me assaltam como um touro e a onda da vida circunda a papila do morto, eis que todas as veias e venículas se apressam ao sangue novo e o enorme pulmão dos ciclones respira e eis o fogo tesaurizado dos vulcões e o gigantesco pulso sísmico batendo agora o compasso e um corpo vivo no meu firme abrasar./ E estamos de pé agora, meu país e eu, os cabelos ao vento, minha mão pequena agora no seu punho enorme e a força não está em nós, mas acima de nós, numa voz que verruma a noite e a audiência como a penetrância de uma vespa apocalíptica. E a voz proclama que a Europa durante séculos nos cevou de mentiras e inchou de pestilências, / porque não é verdade que a obra do mundo está acabada/ que não temos nada a fazer no mundo (Césaire, 2012, p. 79).

Após o seu retorno para a Martinica, já casado, Césaire se torna professor de literatura, uma figura que não passou despercebida neste pequeno país. Jovem professor, erudito, poliglota, educado nas universidades mais elitistas de Paris e assumidamente negro. Suas aulas, que mesclavam o destaque para os "poetas malditos" e as exaltações aos impérios e cultura africanas, chama a atenção de um conterrâneo em especial, Frantz Fanon. Este afirma, posteriormente, em ***Pele negra, máscaras brancas*** ([1952] 2020), que foi com Césaire que pôde ver a reivindicação de uma negritude, pela primeira vez. Era algo impensável, principalmente até a década de 1940.

Neste ensejo de retorno, Césaire se aproxima da vida política. Se, desde a juventude, já estava alinhado às organizações comunistas, em 1945, se torna membro do Partido Comunista Francês (PCF) e lança sua candidatura a prefeito, vencendo as eleições e sendo reeleito pelas próximas cinco décadas. Sua posição no partido, porém, não era confortável. Césaire não se conformava com o fato de a luta anticolonial não ser uma prioridade dentro do PCF. O partido era pacifista e não defendia as lutas pelas independências nacionais. Campos destaca que

> Césaire interessava ao PC por sua popularidade na Martinica, seu prestígio como poeta e seu trânsito com o movimento pan-africano. Mas ele nunca chegou a ser um dirigente da burocracia partidária e até seu rompimento espetacular, sua relação com o PCF foi quase sempre de desconfiança mútua (apud Césarie, 2020, p. 101).

É no trotskismo que a luta anticolonial aparece, assim como o tema da opressão racial como uma expressão de um sistema econômico, tendo raízes comuns no imperialismo capitalista. Foram os trotskistas que primeiro apoiaram e participaram de lutas anticoloniais, mas sempre com críticas às lideranças burguesas nacionalistas que não questionavam o capitalismo. Também foram algumas das forças marxistas mais engajadas na luta pelos direitos dos afro-diaspóricos, denunciando a segregação racial e defendendo o direito dos negros à autodeterminação.

Desde o final da década de 1940, o foco de Césaire, entretanto, passa a ser a **luta** política. E, em 1956, rompe finalmente com o PCF. Neste contexto, afirma não estar renunciando ao marxismo ou ao comunismo, mas reivindica que sejam postos à disposição do povo negro (Césaire, 2020).

Partindo para a obra ***Discurso...***, é marcante uma frase que aparece logo no início do primeiro capítulo e que vai relevar toda a obra: "A Europa é indefensável". O autor parece, posteriormente, percorrer as justificativas daquela afirmação.

Os temas da desumanização, da violência e do ódio racial vão figurar como centrais para o colonialismo, segundo sua obra. Fala sobre como este sistema reduz os povos colonizados a objeto, um "quase-humano", legitimando práticas como a escravidão. Para o autor, o processo de colonização desumaniza também aqueles que o praticam. Corrompem moralmente o colonizador, transformando-o em um perpetrador de violência (Césaire, 2020).

Neste sentido, o ódio racial é um elemento central na crítica de Césaire. Ele descreve como o racismo foi construído e instrumentalizado pelo sistema colonial e pela modernidade capitalista e não se limita a criticar o colonialismo; também denuncia a hipocrisia das potências europeias. Acusa os colonizadores de impor violência e exploração em nome de um tipo de desenvolvimento moderno, mas que são comparáveis aos horrores do fascismo e do nazismo. Para Césaire, o nazismo revelou à Europa as mesmas atrocidades que esta havia praticado em suas colônias, porém essa "descoberta tardia" do horror revela a indiferença europeia em relação às vidas dos povos historicamente subalternizados e colonizados.

Enfatiza, ainda, que o colonialismo não é apenas uma relação de dominação política, mas também um mecanismo de saque e exploração que transformou as colônias em fontes de matéria-prima e mão de obra barata para sustentar o capitalismo europeu, destruindo economias locais.

Césaire conclui sua análise com um apelo à justiça e à liberdade, afirmando que a verdadeira emancipação só pode ocorrer quando todos os povos forem reconhecidos em sua plena humanidade.

## A disputa de Fanon: reivindicando sua radicalidade e prática revolucionária

Assim como em Aimé Césarie, encontramos em Fanon uma importante articulação entre obra, pensamento político, estratégia partidária e engajamento nas lutas de sua época. Nesse sentido, faz-se necessário reivindicar a influência do marxismo de Fanon, que significa, por sua vez, a disputa pela sua radicalidade no entorno de seus estudiosos. Partimos, então, da tese de Deivison Faustino (2018) de que são três correntes que influenciam o autor: o movimento de negritude – demonstrado na relação e inspiração em certa medida com Aimé Césaire –, o existencialismo e a psicanálise e, não menos importante, o marxismo, um marxismo anticolonial, que está sendo pensado a partir de uma luta nacional.

Nesta sessão, buscamos destacar as perspectivas políticas presentes em ***Os condenados da Terra***, partindo da grande categoria teórica apresentada por Fanon e também as polêmicas em torno da sua utilização: a violência política. Cabe destacar que este tema aparece como central na última obra do autor martinicano, sendo entendida em nossa leitura como uma crítica política e econômica ao imperialismo enquanto etapa superior do capitalismo, elaborada ao longo de sua trajetória intelectual e militante.

É fundamental destacar que Fanon contribui decisivamente com as lutas anticoloniais na África, particularmente na Argélia. Em suas obras, vislumbra-se a denúncia dos horrores e da violência colonial. Para o autor, o processo de desumanização ao qual o colonizado é submetido, a partir do não reconhecimento como um eu, é um processo de extrema violência. Nesta batalha, a violência também configura como uma das dimensões da reprodução hegemonia, de maneira concreta e até "pedagógica", equilibrando força e consenso no exercício hegemônico (Galastri, 2019, p. 136).

O autor adverte, nesse sentido, que "[...] nas regiões subdesenvolvidas, o responsável político está sempre convocando seu povo ao combate", desde a dominação territorial e política, com os processos de independência e na chamada "loucura criadora" exigida pelo desenvolvimento capitalista (Fanon, 2022, p. 91). A pressão econômica e o trabalho revigoram o aspecto violento da colonização, resultando num mundo desigual desde o começo da batalha.

Na esteira dessa reflexão, a violência seria, em outra chave de interpretação, um novo rumo, uma evidência que "as massas colonizadas têm de que sua libertação deve se dar – e só pode se dar – pela força" (Fanon, 2022, p. 70). Era preciso, então, despertar o potencial revolucionário desta subjugação, na relação de forças, também usando a violência enquanto método de ação, reorientando-a enquanto "tática política", a exemplo das lutas nos movimentos de libertação nacional na África e na Ásia (Fanon, 2022, p. 55).

Para o autor, as relações de violência – sejam subjetivas ou materializadas objetivamente – são marcadas por classificação social baseada profundamente numa divisão racial:

> Esse mundo compartimentado, esse mundo dividido em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. [...] o que divide o mundo é antes de mais nada o gosto de pertencer a tal espécie, a tal raça (Fanon, 2022, p. 36).

Neste ensejo, não há distinções entre sua teoria e prática, entre o encontro de suas elaborações e sua militância pela libertação argelina. Como parte da tradição crítica latino-americana e caribenha diante do problema da colonialidade[5] e do racismo,

5 De acordo com a leitura do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), a colonialidade significaria a legitimação das antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade numa perspectiva moderna, amparada na divisão racial do trabalho, que marca a forma de organização política, social e cultural das sociedades do Sul Global, mesmo com o fim do colonialismo clássico (Quijano, 2000; 2005).

Fanon nos apresenta a necessidade da descolonização como uma luta cotidiana, não só uma luta de ideias, mas uma luta prática, fato que marcou sua contribuição original, entendendo que toda relação de colonizador/colonizado é uma relação de violência que cria sujeitos divididos. Seus escritos refletem sua vivência, a experiência colonial numa Argélia ocupada pela França, que está na iminência de sua libertação nacional. É preciso, neste interim, compreender a importância desta luta em sua obra.

Recentemente, pudemos entender mais sobre este contexto de rebelião a partir da leitura de seus artigos no jornal da Frente de Libertação Nacional Argelina (FLN), ***El Moudjahid,*** criado pelo seu braço armado, Exército de Libertação Nacional (ELN). Esses escritos foram traduzidos, organizados e republicados recentemente em português na coletânea ***Por uma Revolução Africana***[6] (Fanon, 2021). O objetivo principal do jornal era contribuir com a propaganda e a sensibilização internacional da causa argelina, até porque 85% da população era, no momento, analfabeta (Lippold, 2019).

Sua participação enquanto um dos quadros do jornal da FLN marca a importância de Fanon como grande intelectual da revolução africana. O tema da violência, junto a outros debates importantes, como africanidade, colonialismo, revolução, independência, e novo humanismo, "são síntese da produção intelectual fanoniana" no jornal (Lippold, 2019, p. 96). Avança, ainda, em compreender o desafio político de transformar a espontaneidade ou a reação episódica em ação política direta organizada, enquanto condição subjetiva para uma transformação social.

Há, nesta reflexão, um diálogo com o ***Que fazer?*** de Lenin ([1902] 2020) ao indicar que uma militância que se refaz quando encontra o povo, destacando a importância da organização revolucionária em um partido como instrumento fomentador das lutas espontâneas. A teoria, neste afã, seria elemento essencial para conduzir a prática revolucionária. Em diálogo com outros marxistas heterodoxos, é estabelecida uma teoria da ação e da revolução atenta ao "potencial revolucionário dos modos subalternos de existência e expressão" (Bentouhami-Molino, 2015, p. 2, tradução própria).

O pano de fundo de reflexão fanoniano se encontra com uma esquerda revolucionária, na segunda metade do século XX, que vai apostar na revolução e criar um legado anticolonial, abrindo precedente para noções como sistema-mundo e centro/periferia, hoje conhecidas e propagadas enquanto agendas de pesquisa. E, ainda, desenvolve sua teoria da violência com base em sua experiência como participante na Revolução Argelina (Mbembe, 2007 apud Lippold, 2019).

Sem dúvidas, foi protagonista de uma rede intelectual africana e, em ***Condenados...***, a obra que marcaria também o fim de sua vida[7], se configurou praticamente uma obra encomendada com um objetivo

6 Sobre o tema, conferir o prefácio da obra.

7 Fanon escreve ***Os condenados da Terra*** em 1961, já com o diagnóstico e avanço terminal da leucemia, doença que ceifou sua vida no mesmo ano.

específico: referendar a revolução argelina mundialmente, já que, naquele período, grande parte de sua população não sabia ler. Para os envolvidos, a Revolução da Argélia deveria ser baseada na revolução armada no Magreb – região noroeste da África –, assim como objetivaria o desenvolvimento da consciência e da luta nacional no restante do continente (Lippold, 2019).

Entendemos que em ***Condenados...*** a centralidade da violência revolucionária é lida sob o âmbito da crítica ao colonialismo, distante do âmbito moral e linguístico somente. É um chamado para a desvinculação da luta pela libertação nacional das promessas pacifistas e legalistas advertido pelo autor (Fanon, 2022).

É certo que Fanon inspirou e inspira teóricos e movimentos políticos ao redor do mundo, desde a "periferia", o "Sul Global", passando também pela esquerda negra estadunidense dos anos de 1960, sobretudo entre os Panteras Negras – enquanto movimento social e partido político.

## "Abrasileirando o debate": possibilidades inferenciais com o marxismo de Clóvis Moura

São inúmeras as contribuições teóricas da tradição crítica afro-latino-caribenha radical, que interpretaram a realidade social da América Latina, Central e Caribe, enfatizando a ligação orgânica entre colonialismo, racismo e capitalismo. Além dos autores estudados, podemos citar, ainda, Eric Willians, Cedric Robinson, C. L. R. James, Oliver Cox, George Padmore, e os brasileiros Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, entre outros. Evidenciaram a importância de compreender como o legado colonial e a lógica capitalista continuam a perpetuar desigualdades raciais e de classe no Brasil e na região.

Enquanto se discute hoje na academia uma agenda de pesquisa decolonial[8], Moura foi pioneiro em enfrentar a incumbência de "fazer a história dos heróis da plebe no Brasil" (Moura, 1995). Este movimento executado pelo intelectual piauiense dá fôlego a uma tradição marxista que destaca a importância do rompimento com o historicismo unilateral, ou, em termos gramscianos e relacionais, a importância de elucidar a História da classe dominante **e** das classes e grupos subalternos.

Destacamos a sociologia crítica de Clóvis Moura que denunciou a cumplicidade dos intelectuais tradicionais que

8 A problematização das realidades sociais atravessadas pela colonização, escravidão e outros tipos de subalternidades por meio da análise das realidades nacionais passou a fazer parte das agendas de pesquisa de teoria social com o grupo de investigação Modernidade/Colonialidade, da década de 1990 em diante. Contemporaneamente, o grupo, atravessado por uma heterogeneidade disciplinar, geracional, de abordagens teóricas, e, principalmente, de distintas conclusões políticas, são reconhecidos como **decoloniais**. O elemento aglutinador desta agenda de pesquisa seria, em hipótese, o argumento de resistência ao ocidental centrismo, ampliando a discussão sobre as formas atuais de colonialidade e racialização. Seus principais nomes são Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfogel, Santiago Castro-Goméz, Nelson Maldonado Torres, entre outros. Sobre o tema, conferir a tese de doutorado de Danilla Aguiar, de título ***Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?*** (Aguiar, 2017).

corroboravam com a criação de teorias que aniquilavam a existência da luta de classes durante o regime escravista (Moura, 2009; 2019). Para o autor, sempre houve no Brasil uma intelectualidade racista que dava voz a uma elite que buscou elaborar um projeto de país, "docilizando" o povo escravizado enquanto destacava a benevolência dos "seus senhores".

A racialização e a colonização – enquanto instrumentos de dominação mercantil e capitalista na nossa sociedade – foram geradoras, também, da resistência, do quilombismo[9] e da tradição negra radical. Temas que o marxismo ortodoxo, no Brasil, não enfrentou. Por isso, a práxis-teórica de Clóvis Moura se faz indispensável diante do diálogo no campo do pensamento social latino-americano, que tem discutido temas caros à nossa realidade, como o subdesenvolvimento, a dependência e o racismo enquanto particularidades do capitalismo no "Sul Global".

Como dar luz à rebeldia desta categoria particularmente "alienada" num modo específico de produção, como a escravidão negra moderna? Esta força de trabalho que constituía mercadoria, mas que era também mercadoria, considerada, assim, apenas um "instrumento de trabalho", "simples coisa" – em suas palavras (Moura, 1981, p. 55). A forma original como se apropria das categorias de Marx e depois amplia para a formação social brasileira de um ponto de vista epistemológico é notável logo nas primeiras páginas do ***Rebeliões de senzala***, quando descreve os "Escravos nos movimentos políticos".

Entende-se, em consonância com Fanon, que em uma sociedade fundada no conflito de classes, a própria ideia de violência e da insurgência figuram como expressões dessa sociedade, tronando-se um elemento de mediação fundamental.

É certo que Moura contribuiu decisivamente com uma historiografia social brasileira que destacava como a população negra mostrava capacidade de resistir e ainda impor-se como sujeito político ativo na dinâmica da sociedade de classes no Brasil.

O Quilombo dos Palmares, por exemplo, é apresentado enquanto uma "sofisticada experiência política" opositora ao regime colonial, "a primeira expressão da luta de classes no Brasil" em contraponto às interpretações de que se tratava de povos ajustados à condição servil (Farias, 2021, p. 41).

Em nosso contexto, podemos ressaltar o marxismo radical e particularmente brasileiro de Clóvis Moura, que buscou descortinar o protagonismo negro num país de brutal herança escravista, ao passo que entendeu a questão racial como fundante na sociedade brasileira no modo de produção capitalista. Sua ousadia residiu em apresentar os povos "sem história" fazendo

9 Moura se refere ao quilombismo ou quilombagem como a luta e a resistência dos negros no Brasil, especialmente no contexto da organização dos quilombos, uma forma de resistência cultural, social e política diante da opressão e da exploração. Segundo o autor, seja na Colômbia, em Cuba, no Haiti, na Jamaica, no Peru, nas Guianas ou no Brasil, o quilombola aparecia como "sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava" e, assim, a ***marronagem*** nos outros países ou a quilombagem/quilombismo no Brasil eram "frutos das contradições estruturais do sistema escravista e se refletiam através de conflitos sociais, da negação desse sistema por parte dos oprimidos" (Moura, 2021, p. 23).

história. Além disso, para Moura, a violência também foi chave de leitura da política dos colonizados e suas estratégias organizativas, como os quilombos e as rebeliões negras.

## Para além do decolonial: disputa pela hegemonia em Césarie e Fanon

Os autores aqui destacados contribuem com uma leitura estrutural do racismo a partir do entendimento de sua origem e seu caráter colonial. Tensionam e criticam vertentes eurocêntricas do marxismo sem abrir mão da luta de classes e a disputa por uma outra hegemonia. Podemos vislumbrar, nas suas trajetórias políticas, a articulação do pensamento político com estratégia partidária.

Césaire, mesmo filiado ao PC Francês, reconhece os limites do stalinismo, da burocracia partidária e da leitura de um único modelo de revolução para distintas formações sociais. Abandona cargos de partido sem abandonar a vida política e o marxismo.

Fanon vincula-se durante todo o final de sua vida à FLN, que tem uma estratégia diferente que o PCF, que não defendia a independência da Argélia. Por isso sua posição, também antistalinista, se funde com a FLN, que tinha apoio dos trotskistas europeus, como Ernest Mandel e Daniel Bensaid[10]. No contexto anticolonial, além do destaque aos problemas da subjetividade do colonialismo e do apagamento das formas de organização social dos povos autóctones, é fundamental a contribuição de Frantz Fanon ao avançar no debate sobre descolonização – como encontro de duas forças congenitamente antagônicas – enquanto uma luta prática, fato que marcou suas contribuições originais numa perspectiva ampla e política, apontando para as lutas de independência, dando destaque ao tema da resistência.

Como breves conclusões, pretendeu-se destacar como os autores aqui apresentados abrem caminhos para agendas de pesquisa hoje popularizadas na academia, como os estudos pós e decoloniais, porém, de forma mais radical, Cesérie e Fanon não se limitam às denúncias dos horrores da colonização e da colonialidade, ou à crítica ao eurocentrismo – como grande parte do chamado "movimento decolonial". Podemos constatar tal fato a partir da originalidade, do pioneirismo e das particularidades de suas vidas militantes, que trouxeram à tona as dinâmicas de poder que sustentam o racismo, fazendo com que a crítica se volte ao sistema que o produz.

Respondendo à crise do racionalismo europeu exposto desde os pós-guerras, a partir de uma crítica a uma cultura liberal e centrada na ideia de desenvolvimento capitalista, marcada também por um anti-imperialismo, os autores antecipam e ultrapassam a estas agendas justamente por apontarem saídas da condição subalterna dos povos racializados. Nessa reflexão, os autores já indicavam a necessidade de escrever e atuar para e a partir de suas realidades de formações sociais, marcadas pelas chagas da escravização e da colonização.

10 Parte do secretariado unificado da IV Internacional, responsáveis por fabricar armas no norte de África e enviá-las ao FLN.

Por fim, mesmo não sendo o objetivo deste artigo, mas na tentativa de situar o debate em âmbito nacional, trouxemos aspectos da obra de Clóvis Moura, entendendo que estas agendas críticas ao colonialismo não são apenas acadêmicas ou epistemológicas, mas, fundamentalmente, prática política.

Cesárie, Fanon e Moura são autores da tradição negra radical, que tem como principal objetivo teórico explicar a emergência e reprodução da dominação racial, sabendo, contudo, que não é possível separar a teoria que explica as estruturas e as dinâmicas do racismo da própria luta contra o racismo. Não à toa, as principais figuras identificadas como parte desta chamada **tradição radical** eram militantes políticos. E que, corajosamente abriram caminhos por meio de suas trajetórias, nos ensinando a (re)existir, rememorando desde os palenques, na Colômbia, as revoluções antiescravistas, a Revolução Haitiana, as lutas pela libertação dos povos africanos, assim como os quilombos no Brasil e a possibilidade de uma práxis negra por uma outra hegemonia. ■

**[ DANILLA AGUIAR ]**
Professora adjunta na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), vinculada ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, atuando principalmente na área de Sociologia das Relações Étnico-Raciais. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Líder do grupo de pesquisas Améfricas: Colonialidade, Racismo e Capitalismo (UFPB), pesquisadora do Práxis: Estado e Luta de Classes na América Latina (UFCG/CNPq).
Email: jorissa.danilla@academico.ufpb.br

## Referências

AGUIAR, Danilla. **Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano**: existe um pensamento marxista decolonial?. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, Paraíba, 2017.

BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya. De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré. **Actuel Marx**, Paris, n. 55, p. 99-118. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-99.htm. Acesso em: 15 nov. 2024.

CASTELO, Rodrigo. A violência como potência econômica na gênese da "questão social" no Brasil. **Temporalis**, Vitória, v. 21, n. 42, p. 94-109, 2021. DOI:https://doi.org/10.22422/temporalis.2021v21n42p94-109

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal**. São Paulo: Edusp, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020. (Obra original publicada em 1950)

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana**: textos políticos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. (Obra original publicada em 1961)

FARIAS, Marcio. Pensamento social e relações raciais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura. *In*: ALMEIDA, Silvio (Org.). **Marxismo e Questão Racial**: dossiê Margem Esquerda. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 37-47.

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

FAUSTINO, Deivison. **A disputa em torno de Frantz Fanon**: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: Intermeios, 2020.

GALASTRI, Leandro. Il biennio nero: fascismo, antifascismo e violência política. **Tempo Social**, São Paulo, v. 31, n. 2, 2019, p. 123-148. DOI: https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2019.157702

LENIN, Vladimir. **Que fazer?** São Paulo: Boitempo, 2020. (Obra original publicada em 1902)

LIPPOLD, Walter G. **Frantz Fanon e a rede intelectual argelina**: circulação de ideias revolucionárias e sujeito coletivo no jornal El Moudjahid (1956-1962). 2019. Tese (Doutorado em História) –Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.

MOURA, Clóvis. A História do Trabalho no Brasil ainda não foi escrita. **Revista Princípios**. São Paulo, n. 37, p. 51-57, 1995. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/moura/1995/07/historia.htm. Acesso em: 10 nov. 2024.

MOURA, Clóvis. A nação afro-brasileira – Entrevista com Clóvis Moura. **Portal Geledés**, [*s. l.*], 2009. Disponível em: https://www.geledes.org.br/nacao-afro-brasileira-entrevista-com-clovis-moura/. Acesso em: abr. 2024.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y classificación social. **Journal of World-Systems Research**, Buenos Aires, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227-278.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# A RACIALIDADE COMO ESTRUTURA DE UMA FUTURA NAÇÃO BRASILEIRA: ENSAIANDO ENTRE CONTRATO RACIAL E DISPOSITIVO DE RACIALIDADE NO BRASIL COLONIAL

**[DOSSIÊ]**

Wheber Mendes dos Santos
*Universidade Federal de Sergipe*
Acássia Anjos dos Santos Rosa
*Universidade Federal de Sergipe*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Este estudo investiga os conceitos de contrato racial, de Charles Mills, e de dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro, analisando a articulação destes no contexto brasileiro. Por meio de revisão de literatura, examinou-se como a colonialidade estruturou a exclusão racial, moldando hierarquias sociais e epistemológicas. A pesquisa destaca o impacto histórico do racismo estrutural e suas implicações na construção de saberes e subjetividades. A análise relaciona as teorias com o legado colonial brasileiro e propõe reflexões críticas sobre a persistência das desigualdades raciais.**

**Palavras-chave:** Contrato racial. Racialidade. Colonialidade.

**This study investigates Charles Mills' "racial contract" and Sueli Carneiro's "raciality device," analyzing their articulation in Brazil. This literature review examined how coloniality structured racial exclusion, shaping social and epistemological hierarchies. This research highlights the historical impact of structural racism and its implications for the construction of knowledge and subjectivities. The analysis links these theories to the colonial legacy of Brazil, offering critical reflections on the persistence of racial inequalities.**

**Keywords:** Racial contract. Raciality. Coloniality.

**Este estudio analiza los conceptos de "contrato racial", de Charles Mills, y "dispositivo de racialidad", de Sueli Carneiro a partir de su articulación en el contexto brasileño. Con base en una revisión bibliográfica, se examina cómo la colonialidad estructuró la exclusión racial al configurar jerarquías sociales y epistemológicas. Esta investigación revela el impacto histórico del racismo estructural y sus implicaciones en la construcción de saberes y subjetividades. El análisis relaciona estas teorías con el legado colonial brasileño y propone reflexiones críticas sobre la persistencia de las desigualdades raciales.**

**Palabras clave:** Contrato racial. Racialidad. Colonialidad.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.231878

## Introdução

Este estudo investiga a relação entre os conceitos de contrato racial, de Charles Mills (2023), e dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro (2023), situando-os no contexto histórico e social brasileiro. A pesquisa adota uma abordagem teórica baseada em revisão de literatura para analisar como as dinâmicas de poder, exclusão racial e violência epistemológica sustentam a colonialidade e moldam as estruturas sociais contemporâneas. O objetivo central é examinar as formas como a racialidade opera como técnica de poder, criando e perpetuando hierarquias raciais por meio de narrativas culturais, políticas e epistemológicas.

Os objetivos específicos incluem tecer a relação entre o contrato racial (Mills, 2023) e o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), uma possível continuidade analítica para questões raciais no Brasil, tendo como ênfase a formação social e política baseada em hierarquias raciais consolidadas durante o período colonial; e analisar as implicações epistemológicas dessas teorias, identificando como a racialidade moldou práticas sociais, políticas e culturais.

O estudo está estruturado em três partes. Na primeira, intitulada "*O contrato racial e o dispositivo de racialidade*", são apresentadas as bases teóricas dos conceitos de Mills (2023) e Carneiro (2023). O contrato racial é descrito como uma estrutura que edifica sociedades modernas com base na raça, enquanto o dispositivo de racialidade analisa o racismo como uma técnica de poder que normatiza subjetividades e regula relações sociais. A articulação entre os dois conceitos é tecida como uma forma de compreender as dinâmicas raciais brasileiras.

A segunda parte, "*A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro*", analisa como os colonizadores portugueses instituíram a raça como marcador central de poder, criando narrativas de desumanização que justificaram a exploração de povos indígenas e africanos. Essa análise destaca a destruição de saberes ancestrais e a transformação de corpos não brancos em recursos exploráveis para o enriquecimento europeu.

Na terceira seção, "*O contrato racial brasileiro*", discute-se como o contrato racial se manifesta na formação da sociedade brasileira. Esse pacto implícito promoveu a exclusão e marginalização racial desde o período colonial até os dias atuais, sustentando estruturas de exploração e expropriação racializadas herdadas do colonialismo.

## O contrato racial e o dispositivo de racialidade

A interligação entre o conceito de *contrato racial*, de Charles Mills (2023), e o *dispositivo de racialidade*, de Sueli Carneiro (2023), pode ser feita a partir da análise de como ambos os conceitos desconstroem as narrativas universais[1]

1 Narrativas universais são construções discursivas amplamente difundidas que se apresentam como verdades neutras, naturais e válidas para toda a humanidade, independentemente de contextos

e as estruturas de poder que sustentam a dominação racial. Ambos tratam das dinâmicas de poder, mas a partir de diferentes perspectivas epistemológicas, culturais e históricas. O conceito de contrato racial de Mills fornece uma base histórica e filosófica para a compreensão da constituição das relações raciais de dominação, enquanto o dispositivo de racialidade de Carneiro, inspirado em Foucault, amplia essa análise para incluir as técnicas de poder que operam na manutenção dessas relações. Ao longo deste texto, será detalhado como os conceitos de ambos os autores se interrelacionam.

Charles Mills, filósofo afro-americano, desenvolve a teoria do contrato racial para explicar como a dominação racial foi institucionalizada desde o período colonial. Segundo Mills (2023), o contrato social[2], tal como formulado por pensadores como Jean-Jacques Rousseau, era, na realidade, um contrato racial, pois excluía os povos não brancos da sua constituição. A teoria de Mills enfatiza que a fundação da modernidade política e do estado de direito foi sustentada pela subordinação e exclusão racial. Em *O contrato racial*, Mills argumenta que o contrato social não é um acordo universal entre iguais, mas sim um pacto entre os brancos, os quais constituem o *demos*[3] da sociedade moderna. O racismo, portanto, não é uma anomalia, mas a base estrutural sobre a qual as sociedades modernas foram edificadas.

Essa edificação da sociedade moderna nos faz ler o racismo estrutural (Almeida, 2019), uma vez que ele está enraizado nas instituições, práticas sociais e na organização da sociedade como um todo, operando de maneira sistêmica e contínua, independentemente da intenção individual. Ele se manifesta nas desigualdades persistentes de acesso a direitos básicos como educação, saúde, moradia, trabalho e segurança, afetando desproporcionalmente a população negra e outros grupos racializados.

históricos, culturais, sociais ou geográficos. Elas funcionam como molduras ideológicas que invisibilizam diferenças e particularidades, impondo uma perspectiva hegemônica – geralmente eurocêntrica, masculina, branca e ocidental – como parâmetro normativo para interpretar o mundo. Ao se apresentarem como universais, essas narrativas ocultam os mecanismos de poder que sustentam sua validade e deslegitimam outras formas de conhecimento, existência e subjetividade que escapam aos seus critérios.

2 O contrato social é um conceito filosófico que remete a um acordo hipotético entre indivíduos e o Estado, no qual as pessoas abrem mão de parte de suas liberdades em troca de proteção, ordem e garantias de direitos. Formulado por pensadores iluministas como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, o contrato social busca justificar a origem e a legitimidade da autoridade política e das instituições sociais. Embora apresente variações entre os autores, a ideia central é a de que a vida em sociedade exige regras compartilhadas e um poder central capaz de assegurar a convivência civil. No entanto, críticas contemporâneas – especialmente de pensadoras feministas, decoloniais e negras – apontam que esse contrato é um pacto do homem universal (europeu, branco, cisgênero e heteronormativo) pois sistematicamente mulheres, populações negras, indígenas e outros grupos são subalternizados.

3 *Demos* é uma palavra de origem grega que significa "povo". No contexto da democracia antiga, especialmente na Grécia clássica, *demos* se referia ao corpo de cidadãos que participavam das decisões políticas da *polis* (cidade-Estado). É a raiz da palavra democracia, que vem de *demos* (povo) e *kratos* (poder ou governo), ou seja, "governo do povo". Contudo, é importante observar que, mesmo na Grécia antiga, o *demos* não incluía todas as pessoas: mulheres, escravizados e estrangeiros eram excluídos da participação política. Assim, o conceito de *demos* sempre esteve atravessado por disputas sobre quem é considerado parte legítima do "povo" e quem é deixado de fora – um debate que continua atual nas democracias contemporâneas.

O racismo estrutural é silencioso, normativo e muitas vezes naturalizado, sustentando hierarquias raciais que perpetuam privilégios para uns e exclusões para outros. Essa construção, que perpetra as sociedades colonizadas, é um pacto construído pela branquitude[4], sendo "um contrato firmado entre iguais 'que contam', no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação" (Mills, 2023, p. 34).

O racismo, portanto, não é apenas uma consequência, mas uma parte integrante e necessária para a manutenção desse pacto, o qual alinha a supremacia branca com a marginalização das populações não-brancas. O contrato racial é um mecanismo explícito de subordinação, em que a exclusão dos não brancos é a premissa para a formação da ordem social e política moderna. É a partir desse funcionamento que Sueli Carneiro (2023) constrói seu trabalho, interligando a racialidade e o racismo estruturante como uma forma de pensar as relações raciais no Brasil.

Dessa maneira, ela elabora a noção de dispositivo de racialidade, em diálogo com Foucault (2000), construindo a ideia de que o racismo, enquanto dispositivo de poder, não se limita apenas à discriminação individual, mas envolve um conjunto de práticas e saberes que moldam as subjetividades e as relações sociais. Carneiro (2023) explica que a racialidade é um conceito que conforma saberes, poderes e modos de subjetivação, sendo um mecanismo epistemológico e ontológico fundamental para a construção da hierarquia racial nas sociedades pós-coloniais.

Para ela, o dispositivo de racialidade não se limita a um momento posterior à constituição da burguesia, mas já está presente na formação do sujeito moderno[5]: "O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, vai redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão" (Carneiro, 2023, p. 32). A cor da pele e a "brancura" se tornam os principais critérios de avaliação da humanidade, e a racialidade, assim como o dispositivo de sexualidade em Foucault (2020), apresenta-se como uma técnica de poder que normatiza e controla os corpos, impondo uma hierarquia entre o branco e os não brancos.

4 Branquitude, para Mills (2023), é um conceito crítico que se refere ao conjunto de privilégios, normas, valores e posicionamentos sociais associados às pessoas brancas em sociedades estruturadas pelo racismo. Ao invés de focar apenas nas discriminações sofridas por pessoas negras e racializadas, o seu estudo da branquitude busca evidenciar como o ser branco é socialmente construído como padrão de humanidade, neutralidade e normalidade – uma posição que raramente é questionada ou visibilizada. Essa centralidade da branquitude garante vantagens simbólicas, materiais e institucionais, mesmo quando não há intenção consciente de exercer racismo, garantindo à branquitude um lugar de sistema político de dominação do negro.

5 O sujeito moderno é uma construção filosófica, histórica e cultural que emerge com a modernidade ocidental, especialmente a partir do século XVII, marcada pela centralidade da razão, da autonomia e da individualidade. Esse sujeito é concebido como um ser racional, autoconsciente, autônomo e capaz de dominar a natureza e organizar o mundo a partir do conhecimento científico e da lógica. Pensadores como René Descartes ("*penso, logo existo*") ajudaram a consolidar essa visão, que coloca o indivíduo no centro do conhecimento e da ação social.

Ambos os conceitos, o contrato racial de Mills e o dispositivo de racialidade de Carneiro, tratam da construção de um sujeito subalternizado[6], mas o fazem a partir de diferentes lentes. O contrato racial aponta para uma exclusão institucionalizada e estruturante, em que a violência racial é o alicerce do contrato social e da modernidade. Por outro lado, o dispositivo de racialidade é uma cartografia das formas pelas quais o racismo opera em níveis micro e macro, ou seja, tanto nas instituições quanto nas relações cotidianas, determinando as práticas sociais e os saberes que legitimam a exclusão e subordinação dos não brancos.

O contrato racial (Mills, 2023) não é apenas um pacto político ou legal, mas também um pacto epistemológico e cultural. A racialidade, enquanto campo epistemológico e de poder, estabelece não apenas uma hierarquia social, mas também uma hierarquia de saberes (Carneiro, 2023). O dispositivo de racialidade define o negro como o outro, o inferior, e o branco como o modelo de civilização e humanidade. Carneiro (2023, p. 44) completa ao afirmar que "o negro sai da história para entrar nas ciências", destacando a transformação do negro de sujeito histórico para objeto de estudo[7], o que configura uma dinâmica de poder que se imbrica com o saber, tal como Foucault sugeriu em suas análises do poder e do conhecimento.

Essa transição do negro de sujeito histórico para objeto de ciência é uma das manifestações mais claras do contrato racial. Ao longo do processo colonial e imperialista, os negros foram tratados como mercadorias e máquinas econômicas, como Carneiro (2023, p. 46) observa, e o saber científico sobre a raça, que surgiria nos séculos XIX e XX, foi moldado para justificar a inferioridade racial: "O negro foi considerado um objeto de ciência, possível fonte de compreensão da evolução humana e de experimentações científicas". Essa redução da pessoa negra a objeto de estudo reflete a violência epistemológica do contrato racial, que impede o reconhecimento da agência e da subjetividade dos povos não brancos, ao mesmo tempo em que os submete a um processo contínuo de objetificação e desumanização.

O conceito de dispositivo de racialidade incorpora o desenvolvimento teórico de Mills ao indicar que o racismo não se limita apenas a uma estrutura política, mas atravessa as práticas cotidianas e os processos de subjetivação. Carneiro (2023,

6 O sujeito subalternizado é aquele que, dentro das estruturas sociais, políticas e epistêmicas de poder, é sistematicamente colocado em posições de inferioridade, silenciamento e exclusão. Trata-se de um sujeito cuja voz, saber, existência e experiências são deslegitimadas ou ignoradas pelas narrativas dominantes – frequentemente coloniais, patriarcais, racistas e eurocêntricas.

7 O fazer científico eugênico refere-se à produção de conhecimento que, sob a justificativa da ciência, promoveu a hierarquização de corpos e subjetividades com base em critérios raciais, biológicos e sociais. Fortemente influenciado pelas teorias racistas do século XIX e início do século XX, esse tipo de ciência buscava justificar a superioridade de determinados grupos – sobretudo brancos europeus – e a inferiorização ou eliminação de outros, como negros, indígenas, pobres, pessoas com deficiência e consideradas "desviantes" da norma. No Brasil, a eugenia influenciou políticas públicas, práticas médicas, jurídicas e educacionais, deixando marcas profundas na estrutura social e no imaginário coletivo, e que ainda hoje reverberam em formas sutis e institucionais de exclusão e violência.

p. 32) sugere que, assim como o dispositivo de sexualidade operou para a afirmação da burguesia, o dispositivo de racialidade foi fundamental para a afirmação de uma classe dominante branca, ao "expurgar o mal do corpo branco" e depositá-lo nos "outros corpos".

A interligação entre os conceitos de Mills e Carneiro pode ser vista como uma descrição mais ampla de como a racialidade opera em múltiplos níveis: político, epistemológico e social. O contrato racial configura uma base estrutural de dominação e violência, enquanto o dispositivo de racialidade detalha as práticas de poder que sustentam essa dominação, ao mesmo tempo em que produzem um saber sobre a raça que justifica e perpetua as desigualdades.

No Brasil, a teoria do contrato racial se aplica de forma contundente, especialmente ao considerarmos o papel da escravidão e do colonialismo na formação das estruturas sociais e políticas do país. A colonização portuguesa estabeleceu um pacto racial implícito que relegou as populações negras e indígenas a posições subalternas, estruturando o Brasil como uma sociedade racialmente hierarquizada. Mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, segundo Sueli Carneiro (2023), o racismo permaneceu como elemento central do contrato social brasileiro, sustentando-se por meio de mecanismos de exclusão econômica, social e cultural. O contrato racial é um acordo tácito que normaliza a subordinação racial, e, no Brasil, esse pacto se expressa na perpetuação da desigualdade racial como parte integrante do funcionamento da sociedade.

O mito da democracia racial, elencado por Carneiro (2023), pode ser visto como uma manifestação do dispositivo de racialidade: ele atua ao mesmo tempo como narrativa e como técnica de poder que nega a existência do racismo, invisibilizando as desigualdades estruturais que afetam as populações negras e indígenas.

A escravização de negros e o genocídio de indígenas não foram apenas atos de violência explícita, mas também processos de exclusão política e epistemológica que perduram até os dias atuais. A exclusão das populações negras e indígenas dos espaços de poder político e econômico, bem como o apagamento de suas contribuições históricas e culturais são expressões contemporâneas do contrato racial. O dispositivo de racialidade reforça essas dinâmicas ao definir padrões de humanidade e cidadania baseados na brancura, relegando os não brancos a posições de subalternidade.

## A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro

A história única[8] brasileira reforça, reiteradamente, uma narrativa épica,

8 A história única é um conceito popularizado pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em sua célebre palestra *O perigo da história única* (*The danger of a single story*). Refere-se à prática de contar apenas uma versão sobre um povo, cultura ou lugar, apagando a diversidade de experiências, vozes e perspectivas que compõem essa realidade. A história única reduz identidades complexas a estereótipos simplificados e, muitas vezes, pejorativos, perpetuando desigualdades simbólicas e materiais (Adichie, 2019).

reminiscente de Camões e suas epopeias[9]. Desde as aulas escolares até os produtos culturais contemporâneos, prevalece a ideia de introdução do novo, de "fecundação" e "colheita produtiva", que ecoa a temporalidade colonial de Cabral, sem, contudo, distanciar-se de nossa realidade. Estamos ainda presos ao abismo da colonização, caindo incessantemente. Mudam-se as ferramentas e os discursos, mas a engrenagem de destruição permanece ativa. A grande máquina de moer gente apenas se atualiza, reafirmando sua lógica de extermínio.

No livro *A queda do céu*, Davi Kopenawa (2015) relata seu apelo a Bruce Albert para que os homens brancos tomassem conhecimento das demandas indígenas diante do genocídio, da exploração mineral ilegal e da devastação ambiental. Ele clamava para que soubessem que o céu estava caindo – e que isso precisava ser evitado. Kopenawa (2015) desejava que sua voz fosse ouvida pelos *Napë* (homens brancos), na esperança de que reconhecessem o pensamento Yanomami e, a partir desse reconhecimento, repensassem seus próprios modelos de vida.

> Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém não precisamos como os brancos de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente, não temos de desenhá-las, como eles fazem [...]. Nem por isso elas irão desaparecer pois ficam gravadas dentro de nós (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

Kopenawa (2015) evidencia que os saberes indígenas, embora ancestrais, foram sistematicamente negados pela colonização e excluídos dos espaços de poder pela lógica da colonialidade. A colonialidade é sistema de persistência e conservação das estruturas de poder, saber e ser impostas pelo colonialismo, mesmo após o fim formal das colônias. Diferente do colonialismo – que diz respeito à dominação territorial e política exercida por potências europeias –, a colonialidade diz respeito à herança duradoura desse sistema, que continua organizando as relações sociais, econômicas, culturais e epistêmicas no mundo contemporâneo.

Esses conhecimentos, profundamente enraizados no cuidado com a terra, não foram registrados predominantemente por meio de palavras escritas, mas sobreviveram em códigos culturais e na oralidade. Contudo, permanecem silenciados, relegados a retratos folclóricos que reduzem os povos indígenas a estereótipos criados pela razão branca e pelo ideal do sujeito universal. Essa operação de apagamento reforça a invisibilidade e a desvalorização desses saberes em face do modelo eurocêntrico.

Para os homens e mulheres brancos – ou aqueles embranquecidos pela adesão à lógica colonial –, apaixonados pela mercadoria e pelo capital, o lucro sempre foi o objetivo central. Desde o início da colonização, com a acumulação de riquezas por meio da exploração e derramamento de sangue, passando pelo desmatamento e

9 Camões e as epopeias se relacionam principalmente por meio da obra *Os lusíadas*, escrita por ele e publicada em 1572. A obra celebra os feitos dos colonizadores portugueses, especialmente Vasco da Gama, e exalta a colonização lusitana como uma missão grandiosa e civilizatória.

pela devastação ambiental, até as guerras que garantiram a concentração fundiária, tudo se orientou pelo mesmo princípio: a apropriação e mercantilização do território. Quijano (2005) observa que a colonização produziu um monoculturalismo análogo à monocultura da cana-de-açúcar, no qual o euroantropocentrismo foi erigido como modelo único de uma sociedade universal, histórica e culturalmente homogênea.

O monoculturalismo está diretamente relacionado à lógica da colonialidade do saber, ou seja, à imposição de uma única forma de conhecimento e de organização da vida como universal, legítima e superior – aquela produzida pela modernidade eurocêntrica. Esse monoculturalismo resulta na negação, inferiorização e silenciamento de outros sistemas de conhecimento, como os saberes indígenas, africanos, camponeses, populares e tradicionais.

Quijano (2005) argumenta que, com a colonização, a Europa impôs sua cultura, idioma, religião e racionalidade como a medida de todas as coisas, desqualificando outras formas de ver e entender o mundo. Esse processo instaurou uma episteme monocultural, que exclui a diversidade de modos de existir, pensar e sentir que existiam — e ainda existem — fora do horizonte ocidental moderno.

Perpetua-se dessa maneira um continuum monocultural que associa mercadoria, propriedade e território, reduzindo este último a um objeto de posse. A visão colonizadora do território o dissocia de qualquer relação mútua de cultivo e sobrevivência – lógica praticada pelos povos originários. Estes viviam em uma simbiose com a terra, cultivando-a e preservando-a de modo que garantissem a proliferação da vida, e não sua destruição. Essa relação sustentava um equilíbrio essencial para a sobrevivência coletiva, protegendo-nos, como sugere Kopenawa, da queda do céu e de um colapso iminente.

> [...] para responder aos que perguntam o que pensam os habitantes da floresta. Entreguei a vocês e lhes pedi para levá-las para longe. Para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados falando em minha casa apesar das picadas de mutucas e piuns (Kopenawa; Albert 2015, p. 63).

O projeto da colonização portuguesa mobilizou a historiografia como uma estratégia deliberada para ocultar os saberes, conhecimentos e tradições que permeavam as comunidades dos povos originários e em afrodiáspora[10]. Davi Kopenawa (2015) destaca que esse processo implicou o abandono de formas ancestrais de comunicação baseadas na oralidade, nas cosmovisões e em práticas culturais ligadas à terra, substituindo-as por uma estrutura branca de escrita e acumulação de saberes, agora reconfigurados como "conhecimentos" e

10 Afrodiáspora ou diáspora africana é o termo utilizado para se referir aos deslocamentos forçados e/ou voluntários de povos africanos para diferentes partes do mundo, especialmente em razão do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, que teve seu auge entre os séculos XV e XIX. Esse processo resultou na formação de comunidades negras fora do continente africano – especialmente nas Américas e no Caribe – e na constituição de identidades, culturas e resistências afrodiaspóricas. A afrodiáspora não é apenas uma condição geográfica, mas também uma vivência histórica, política e subjetiva marcada pela experiência do exílio, da violência colonial, do racismo e da resistência.

"informações". Essa disputa pelo passado visava legitimar o domínio do colonizador sobre a posse da terra, suas riquezas e os corpos indígenas, reduzidos a meros recursos exploráveis e submetidos à lógica uniformizadora do capital e da subjetividade capitalista.

Durante o processo de exploração colonial, os povos indígenas e em afrodiáspora foram forçados a atuar como mão de obra escravizada, especialmente na extração e armazenamento de madeira de pau-brasil. Essa utilização da mão-de-obra indígena para o trabalho escravizado revela uma construção colonial de desqualificação do indígena, apresentado como incapaz de gerir seu próprio território, narrativa que justificava a imposição de comandos externos, estabelecidos pelos portugueses sob o pretexto de promover progresso, desenvolvimento e civilização. Assim, os modos de vida originários foram deslegitimados, enquanto a lógica capitalista, monocultural e colonizadora avançava, reconfigurando o território e suas relações para atender às demandas de acumulação e exploração.

Esse território não era a Índia e tampouco, inicialmente, o Brasil – nome que lhe foi atribuído pela abundância do pau-brasil. Contudo, aqui se tornaria uma colônia, marcada pela imposição de estruturas econômicas, políticas e culturais colonizadoras. As catequizações promovidas pelas missões jesuíticas instaladas na América do Sul deram continuidade ao projeto político de docilização dos corpos dos povos originários, que passaram a ser denominados "índios" sob a lógica moderna. Essa nova nomenclatura e classificação integravam um modelo econômico e político sustentado pela articulação entre o capitalismo emergente e a Igreja Católica.

As missões jesuíticas desempenharam um papel central na "civilização" dos corpos indígenas, submetendo-os a práticas culturais ocidentais e integrando-os a uma ordem econômica pautada pelo racionalismo do trabalho capitalista. Nesse contexto, os modos de vida originários foram substituídos por novas normas e valores que atendiam aos interesses coloniais, desestruturando cosmovisões e sistemas sociais autônomos em prol da consolidação do projeto colonizador.

> Uma concepção de racionalidade eurocentrada tornou a ideia de racionalidade coextensiva à aceitação da mensagem cristã, de modo que a rejeição era prova de irracionalidade bestial. De modo ainda mais notável, no caso dos nativos americanos, essa aceitação deveria ser sinalizada por meio da concordância com o requerimento, uma longa declaração lida para eles em voz alta, em uma língua que, claro, eles não entendiam, estabelecendo que, em caso de infração, uma guerra justa poderia ser legalmente travada contra os indígenas (Mills, 2023, p. 57).

A estrutura epistêmica da modernidade colonial é a naturalização da racionalidade eurocêntrica como única forma legítima de produzir saber. Essa epistemologia dominante, forjada no contexto europeu e imposta globalmente por meio da colonização, deslegitimou outras formas de conhecimento – indígenas, africanas, populares e orais –, classificando-as como primitivas, supersticiosas ou não racionais. Tal invisibilização não é neutra: ela sustenta hierarquias de poder e de humanidade, em

que o sujeito branco, ocidental e letrado é posicionado como centro do mundo e medida de todas as coisas. Ao não problematizar essa racionalidade hegemônica, corre-se o risco de perpetuar o que o autor denuncia – ou seja, as estruturas de exclusão, dominação e silenciamento que organizam o mundo social.

Dessa forma, uma nova concepção de racionalidade foi introduzida, consolidando-se como uma via de aceitação e legitimação dos conhecimentos impostos pelo colonizador. A língua, os hábitos e os costumes foram forçados sobre os povos originários por meio da disciplina religiosa, do uso da violência como ferramenta de correção e da educação como instrumento de moldagem cultural. Tudo isso convergia para o ideal de embranquecimento moderno, fundamentado na adesão à moralidade, aos "bons costumes" e ao lema de ordem e progresso.

Na sociedade colonial, dois sistemas centrais de saber e poder – a igreja e o engenho – foram fundamentais para a estruturação das relações raciais e étnicas. Por meio das missões religiosas, a Igreja Católica exercia controle sobre os povos indígenas, promovendo sua catequese, assimilação cultural e subordinação à lógica cristã-europeia, muitas vezes justificando a ocupação territorial e o apagamento de cosmologias originárias. Paralelamente, os africanos (dos quais falaremos posteriormente) escravizados eram inseridos no sistema dos engenhos, em que não apenas forneciam mão de obra para a economia açucareira, mas também eram desumanizados e racializados a partir de uma lógica que combinava exploração econômica e dominação simbólica. Enquanto as missões operavam como dispositivos de conversão e disciplinamento dos corpos indígenas, os engenhos funcionavam como máquinas de extração de valor do trabalho negro, reforçando uma hierarquia baseada na racialização dos sujeitos. Esses dois sistemas – religioso e produtivo – articulavam-se para consolidar uma ordem colonial que subordinava povos não brancos, legitimando a exploração e a exclusão com base em critérios raciais e étnico-culturais.

Esse processo resultou na conformação do corpo indígena aos padrões ocidentais de produção e comportamento. Mas o que realmente diferenciava os indígenas de europeus? Seria o atrito decorrente da invasão limitado ao aspecto cultural? É importante refletir sobre isso, especialmente à luz de trechos como o seguinte, retirado da *Carta de Caminha*:

> A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beiços de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço; e a parte que lhes fica entre o beiço e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber (Cortesão, 1967).

Antes de descrever os hábitos de vida dos povos originários, e mesmo antes de

projetar uma visão eurocêntrica que reduz o *Outro* à alteridade subjugada, é acionada a categoria de raça. Vale destacar, como registrado na *Carta de Caminha*: "A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados". Nesse termo, "pardo", evidencia-se o uso da raça como um marcador para delimitar aquilo que não é europeu – o não conquistador, o não civilizado, o não inteligente.

Essa classificação racial não apenas estabelece hierarquias, mas também promove a aniquilação de múltiplas possibilidades de encontro e diálogo com a terra *brasilis* pré-invasão. Por meio da segregação racial construída pelo contrato racial, modos de vida distintos foram inferiorizados e reduzidos à figura do "índio pardo", mapeado e catalogado pelo colonizador português, apresentado como o "branco", o "sujeito de bem" e o portador da razão universal. Esse sujeito, sob a justificativa de buscar a ordem, o progresso e a civilização, mascarava seu verdadeiro objetivo: consolidar o domínio colonial, apresentando-o como o "maior bem", um pacto estruturado pela branquitude.

O imaginário construído no século XV acerca dos povos indígenas reflete uma tentativa de representá-los por meio de um olhar europeu, projetando no Outro não europeu uma parte do Eu. Como afirma Valentin-Yves Mudimbe (2011, p. 22), "o modelo tornou-se espelho". O indígena era visto como um antecessor histórico do europeu, representado como uma "raça ultrapassada" ou um estágio primitivo que a Europa teria superado. Assim, o retrato indígena ressaltava características raciais que o europeu, ao contá-lo, reconhecia em si mesmo, mas sob a perspectiva de um humano "inferior" que carecia de civilização.

Essa divisão racial estabeleceu categorias fixas, baseadas na cor da pele e em traços físicos, que cristalizaram uma hierarquia no processo civilizatório europeu. Grupos racializados foram descritos como "humanoides", mas não plenamente humanos, sendo rotulados como "selvagens" ou "bárbaros" para justificar a subjugação e desumanização. Padre José de Anchieta, em suas cartas, reforça essa narrativa, que dá base ao contrato racial e ao dispositivo de racialidade, à medida que é utilizada para caracterizar os indígenas como "tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que dos homens". Esses indivíduos eram parcialmente integrados à sociedade colonial como subordinados, tendo suas existências negadas ou exterminadas e suas terras apropriadas em benefício do colonizador, como analisa Charles Mills (2023).

A branquitude construída como padrão de humanidade foi materializada no projeto civilizatório. Ela legitimou a tomada das terras indígenas, o genocídio dos povos originários e a devastação ambiental. Como destaca Mills (2023, p. 81-82), "essas paisagens estranhas (tão diferentes das de casa), essa carne estranha (tão diferente da nossa) devem ser mapeadas e subordinadas". Dessa maneira, o colonizador europeu descreveu o território como um espaço virgem, selvagem e inculto, pronto para ser explorado e transformado sob o domínio europeu. Essa visão racializa corpos e instaura uma cisão entre um Eu histórico e múltiplo e um Outro naturalizado e imutável.

A partir das reflexões de Sueli Carneiro (2023) e Michel Foucault (2000), entende-se que a racialidade emerge como um dispositivo de poder que antecede a

sociedade disciplinar e fundamenta a sociedade brasileira. Carneiro (2023) utiliza a teoria do contrato racial, de Charles Mills (2023), para demonstrar como a construção da racionalidade moderna está intrinsecamente conectada ao colonialismo europeu do século XV. Segundo Mills (2023, p. 33), "a Supremacia Branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje". Esse sistema opera por meio da sobredeterminação de corpos brancos e da subdeterminação de corpos não brancos, tornando a branquitude um marco de neutralidade e supremacia.

A emergência do sujeito moderno, forjado nos marcos da modernidade europeia a partir do Iluminismo e das revoluções burguesas, foi central para a consolidação de uma ideia de humanidade universal baseada na razão, na autonomia e na propriedade. A sua construção excluiu deliberadamente corpos racializados, indígenas, negros e não ocidentais, considerados irracionais, selvagens ou pré-modernos. A modernidade não é apenas um projeto de emancipação, mas também um projeto de dominação racial, no qual a noção de sujeito moderno serve para legitimar hierarquias e justificar a colonialidade do ser, do saber e do poder.

Enrique Dussel (1993) complementa essa análise ao destacar que o conhecimento universalizado tem como origem um *"eu imperial"*, um sujeito conquistador que explora e expropria o outro. Esse "eu", centralizado nas teorias modernas de construção do sujeito, justifica os processos de dominação e consolida a figura do homem no lugar de Deus, reforçando estruturas de exclusão racial. Mills reforça que o contrato racial é uma extensão do contrato social europeu, excluindo deliberadamente os povos não brancos. Ele não representa um acordo universal, mas sim um pacto restrito aos europeus brancos, que definem quem realmente é humano e, portanto, apto a participar da sociedade moderna. Esse pacto racial, mascarado como neutro, sustenta a hierarquia racial que moldou o mundo moderno, subordinando povos racializados a um regime de dominação.

> O contrato racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (contratos de nível superior sobre contratos, que estabelecem os limites de validade dos contratos) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por (mutáveis) critérios "raciais" (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3..., como "branco" e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como "não brancos" e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos que os brancos já habitam ou estabelecem; ou em transações com esses regimes na condição de estrangeiros, com as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos em suas relações uns com os outros, não se aplicando de maneira alguma em relações com não brancos ou aplicando-se apenas de forma qualificada (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida); mas, de qualquer modo, o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio

> diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele (Mills, 2023, p. 43-44).

O contrato racial consiste em um conjunto de acordos explícitos (formais) e implícitos (informais) que estruturam as interações político-sociais, especialmente no que tange à gestão de corpos não brancos em sociedades de matriz moderna-colonial. Esses acordos podem ser compreendidos como meta-acordos, ou "contratos sobre contratos", que determinam os limites e regras dos próprios contratos sociais. Fundamentam-se em critérios variáveis baseados na noção ontológica de raça, como características fenotípicas (aparência física), genealógicas (linhagem) e culturais, para categorizar as pessoas em grupos raciais. Essa categorização organiza os indivíduos em uma dualidade: o grupo dos (Eu) brancos e o dos (Outros) não brancos.

Nos estados coloniais brancos, o contrato racial origina a formação de regimes políticos e subjetivos que estabelecem divisões sociorraciais, fundamentados na branquitude acordada para a exploração. Essa dinâmica pode se configurar de duas formas principais: na colonização e dispersão, quando as populações preexistentes são dispersas ou têm sua dispersão facilitada, permitindo que os colonizadores brancos imponham um domínio com pouca resistência significativa; e nas colônias de peregrinos, onde, em áreas densamente povoadas ou com comunidades resistentes à dispersão, os colonizadores brancos ainda conseguem estabelecer sua presença e domínio, embora enfrentem uma resistência maior por parte das populações locais.

## O contrato racial brasileiro

O contrato racial pode ser entendido como um pacto que envolve exclusivamente aqueles pertencentes a um grupo homogêneo e dominante, os quais se unem para sustentar seus privilégios enquanto excluem aqueles que são racialmente diferentes. A principal forma de materialização dessa exclusão é a violência – incluindo a violência de Estado – direcionada aos grupos racialmente distintos.

Carneiro (2023) nos aponta essa direção em seu trabalho, embora haja um silêncio quanto aos entrelaçamentos entre o que ela chama de "sociedade disciplinar[11]" – característica do período pós-Abolição da Escravatura – e a "sociedade colonial[12], "que

11 A sociedade disciplinar, segundo Michel Foucault (2000), é um modelo de organização social que se consolida entre os séculos XVIII e XIX, caracterizado pelo uso de técnicas de vigilância, normatização e controle dos corpos e comportamentos. Diferente das formas de poder baseadas na força ou na punição pública, a disciplina opera de modo contínuo, invisível e internalizado, por meio de instituições como escolas, prisões, hospitais e fábricas. Nessas instituições, os indivíduos são observados, avaliados e corrigidos, num processo que visa torná-los úteis, dóceis e produtivos. Assim, o poder disciplinar não apenas reprime, mas produz subjetividades conformadas às normas sociais, mostrando como o controle moderno se dá por meio da regulação dos corpos e da conduta, naturalizando hierarquias e modos de existência.

12 A sociedade colonial é um sistema social, político e econômico estruturado a partir da dominação de

se deveria ter encerrado com a independência de 1822" (Carneiro, 2023, p. 25). Essas duas fases, que representam momentos distintos em uma sociedade que passou de terra indígena a colônia de Portugal e, finalmente, ao Brasil contemporâneo, são marcadas por desdobramentos contínuos do contrato racial. Esses desdobramentos trazem consigo modulações e manutenção das estruturas de dominação, extermínio, inferiorização e subalternização dos corpos e da população negra.

É por isso que afirmamos habitar uma sociedade moderna-colonial, pois o período colonial não parece ter se encerrado com a independência das colônias. De fato, um legado colonial persiste, modelando-se em uma geopolítica e economia racistas, que se fundamentam na expropriação territorial e corporal, na miséria e na brutalidade. Esse processo continua em funcionamento até os dias atuais, em pleno vigor. A modernidade é colonial, a economia neoliberal é colonial, da forma como Mignolo (2017) chama de colonialidade. Para Mills (2023) e Carneiro (2023), o contrato racial pode ser localizado e datado de forma clara no contexto do mundo moderno, fundado pelo colonialismo europeu e pelas conquistas dos colonizadores brancos, conforme analisado por Dussel (1993). Assim, é possível entender que existe uma hegemonia branca consolidada pelo colonialismo e perpetuada pela colonialidade.

É necessário compreender os fundamentos que possibilitaram essa diferenciação, especialmente a emergência do sujeito moderno e os efeitos da colonialidade. Reiteramos que o sujeito moderno, gestado nos marcos da racionalidade iluminista europeia, foi concebido como racional, autônomo, proprietário e universal – uma figura que, apesar de se apresentar como neutra e abstrata, foi historicamente encarnada no homem branco, europeu e burguês. Esse sujeito serviu de parâmetro para definir a humanidade, produzindo, por contraste, aqueles que não se adequavam a esse modelo, como inferiores, irracionais ou não humanos. A colonialidade, enquanto padrão duradouro de poder, consolidou essa hierarquia, organizando o mundo a partir da supremacia epistêmica, ontológica e política do Ocidente. Nesse cenário, povos indígenas e africanos não foram apenas dominados economicamente, mas também construídos como Outros pela lógica colonial, sendo representados como selvagens, bárbaros ou corpos-servis, justificando sua exploração, apagamento e subalternização das estruturas coloniais. Assim, a invenção desses Outros está profundamente enraizada na lógica moderno-colonial de produção de subjetividades e na manutenção das desigualdades globais.

Mills (2023) argumenta que os territórios não europeus foram deliberadamente

povos colonizados por potências europeias, especialmente entre os séculos XV e XIX. No caso da colonização das Américas, essa sociedade foi organizada com base em profundas hierarquias raciais, étnicas e culturais, que colocavam os europeus e seus descendentes no topo, enquanto indígenas, africanos escravizados e seus descendentes eram submetidos a formas sistemáticas de exploração, controle e desumanização. A economia colonial era centrada na extração de riquezas e na monocultura, sustentada pelo trabalho forçado. Já o poder era exercido tanto pela metrópole quanto por instituições locais, como a igreja e os engenhos, que atuavam como dispositivos de disciplinamento e de imposição de uma racionalidade eurocêntrica. A sociedade colonial, portanto, não foi apenas um regime político, mas um modo de organizar o mundo e as relações sociais com base na raça, na exploração e na negação de outras formas de saber e ser.

representados de maneira negativa, pecaminosa e incivilizada pelo colonizador europeu. Esse processo de demonização da terra e dos povos não europeus sugeria que tais lugares necessitavam ser transformados, ou "europeizados", para alcançar a redenção moral, como se estivessem irremediavelmente contaminados por uma falha de ordem. O autor faz uma conexão entre a percepção cognitiva e a moralidade, sugerindo que a incapacidade de perceber ou reconhecer a "lei natural" (um conceito iluminista que defende uma ordem moral universal e evidente para a razão humana) era considerada uma falha moral. Ao vincular a ausência de cristianismo e a não adesão à "lei natural" à imoralidade, os colonizadores justificavam a imposição de sua cultura, religião, leis e valores, argumentando que era necessário "salvar" ou "civilizar" os povos e territórios não europeus.

Fanon (2022) reforça a visão de Mills ao afirmar que o mundo colonial é um mundo compartimentado, em que a relação desigual entre colônia e metrópole se estrutura em torno da exploração, conquista e inserção dessas terras na lógica de produção mercantil e capitalista. A invasão portuguesa de 1500 marca o início ininterrupto da exploração tanto das novas terras quanto dos corpos que nelas habitavam, e de outros que, à força, para ali seriam trazidos. Simultaneamente, iniciou-se a introdução dos africanos e africanas escravizados, cujo sangue, suor, lágrimas e martírio seriam fundamentais para o "fecundamento" da terra brasileira, como afirmou Abdias Nascimento (2016, p. 48). A partir de 1530, africanos e africanas já eram utilizados como "matéria-prima" e força de trabalho, e em poucos anos o comércio de escravizados se organizaria de forma regular, com a importação de pessoas escravizadas crescendo a uma taxa alarmante.

Nascimento (2016) também observa que a economia colonial portuguesa foi sustentada por aquilo que ele classificou como a "primeira atividade econômica significativa da colônia", a plantação de cana-de-açúcar, "ouro branco" que se espalhou rapidamente pelas costas do nordeste, especialmente nos estados da Bahia e Pernambuco. Em 1587, na Bahia, já existiam cerca de 47 engenhos de cana-de-açúcar, evidenciando a rapidez na expansão da indústria açucareira, uma expansão viabilizada pelo trabalho escravo. A escravidão africana foi o pilar para o sucesso econômico inicial da colônia, com os escravizados desempenhando um papel central na produção de açúcar, uma das principais atividades econômicas do Brasil colonial. Como Fanon (2022) afirma, "Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas dos povos subdesenvolvidos".

Durante o processo de colonização, principalmente nas áreas litorâneas de Pindorama[13], os colonizadores portugueses,

13 Pindorama é o nome que diversos povos indígenas, especialmente os de origem Tupi, davam ao território que hoje conhecemos como Brasil antes da colonização europeia. Em Tupi, o termo significa "terra das palmeiras" e expressa uma relação ancestral com a natureza e com o território, diferente da lógica colonial de apropriação e exploração. Mais do que uma designação geográfica, Pindorama carrega uma cosmovisão própria, vinculada às formas originárias de existência, conhecimento e organização social. Evocar Pindorama, portanto, é também reivindicar uma memória anterior à invasão colonial, reafirmando a presença histórica e a resistência dos povos indígenas diante da tentativa de apagamento e dominação promovida pela colonialidade.

pela conveniência do transporte marítimo, avançaram para o interior, promovendo uma constante derrubada da mata, o controle dos rios e de outros recursos naturais, com o objetivo de sedentarizar pessoas oriundas de Portugal e de outras partes da Europa que buscavam uma nova vida no Novo Mundo (Diégues Júnior, 1949). Esse processo contribuiu para o assentamento das famílias da elite em áreas afastadas das zonas urbanas, formando uma estrutura organizacional centralizadora e de funcionamento peculiar durante o período colonial. A geografia e a dinâmica do assentamento se caracterizavam pelo cultivo de cana-de-açúcar, justificando o distanciamento da cidade. Essas propriedades eram comandadas pelo chefe da família, consolidando um poder localizado e patriarcal, com forte vinculação à exploração do trabalho escravizado e à manutenção da hierarquia social e racial.

O engenho no contexto colonial brasileiro representa não apenas uma estrutura econômica fundamental para a produção de açúcar, mas também um modelo de organização social profundamente hierárquico e vertical. O engenho funcionava como uma máquina de produção centralizada, um exemplo precoce de industrialização, originado do sistema de *plantation*. Esse modelo de produção de açúcar combinava a exploração da terra com a utilização de trabalho escravizado, funcionando como o núcleo de uma sociedade canavieira colonial rigidamente estratificada.

O engenho era mais do que um simples local de produção; ele simbolizava a monocultura, tanto da terra quanto do pensamento, refletindo as dinâmicas do latifúndio e a organização industrial do período. Nesse espaço, o poder estava concentrado nas mãos de uma única figura: o senhor de engenho, que detinha o controle sobre todo o processo produtivo, os meios de produção, a circulação de recursos, pessoas e mercadorias. A brutalidade desse sistema de exploração era intensificada pelo uso do trabalho escravo, que sustentava toda a estrutura social e econômica.

A casa-grande é um símbolo da distância e do distanciamento do senhor de engenho em relação aos escravizados, uma metáfora do poder patriarcal e centralizador da figura do senhor. Essa casa, ao mesmo tempo afastada, mas inserida no cenário de produção, reflete o protagonismo do senhor, cuja autoridade e domínio eram uma extensão da estrutura familiar do engenho. O engenho, portanto, era mais do que um centro de produção; ele também se tornava um centro político, onde os interesses familiares e econômicos ditavam os rumos da região. Como ressaltado por Diégues Júnior (1949), essas famílias não só controlavam a produção do açúcar, mas também desempenhavam um papel decisivo no desenvolvimento político e social das áreas ao redor.

Esse modelo de concentração fundiária e poder das famílias do engenho, com o apoio do Estado português, perdurou ao longo do tempo, moldando profundamente a dinâmica regional. Como indicado pelo autor, a persistência dessa estrutura é visível até hoje em locais como Maceió, onde a paisagem monocultural da cana-de-açúcar ainda ecoa a herança desse sistema de exploração. Essa concentração fundiária também contribuiu para uma jurisprudência singular, com regras e normas que, mesmo sob formas modernas, mantêm uma continuidade das práticas coloniais.

Já a capela nesse cenário é uma ferramenta de dominação cultural, ligada à cristandade, que desempenhou um papel essencial no processo de colonização portuguesa. A religião cristã, como tecnologia de poder, foi um pilar central para a formação do Estado nacional brasileiro e para a manutenção das estruturas coloniais. Segundo Sílvio Almeida (2011), a cristandade ajudou a garantir a coesão social no Brasil colonial e a consolidar a exploração e a escravização dos africanos, ao fornecer uma justificação moral para o tráfico negreiro.

Abdias do Nascimento (2016) destaca que a atuação das missões cristãs não se limitava à catequização, mas também se expandia ao fomento do tráfico de escravizados, criando uma base para a escravização em larga escala, o que contribuiu para a formação das bases econômicas e sociais do Brasil colonial, que se manteriam nas estruturas de poder até o período pós-abolição. A interação entre essas esferas – a religiosa, a política e a econômica – configura um sistema de dominação que sustenta a formação de um Brasil moderno e colonial, cujas repercussões podem ser observadas até os dias atuais.

O cristianismo desempenhou um papel central na justificativa da escravização e na manutenção das estruturas de poder durante o período colonial, especialmente no Brasil. A figura de Cristo, como um líder patriarcal e centralizador, foi estrategicamente associada à figura do senhor de engenho, criando uma narrativa de poder e autoridade em que os valores cristãos se entrelaçavam com a dominação colonial. A capela, nesse contexto, tornou-se um símbolo de coesão social, funcionando como um espaço de legitimação e integração entre os senhores e os escravizados. Por meio da propagação de enunciados cristãos, a escravização foi não apenas permitida, mas justificada como parte de um processo moral e civilizatório necessário para "salvar" os africanos e seus descendentes.

As senzalas e a casa de engenho eram os principais espaços de convivência dos escravizados, locais imersos em violência e subordinação. A senzala, por ser o local de residência dos escravizados, e a casa de engenho, por ser o centro da produção econômica, constituíam-se como tecnologias de dominação e controle, fundamentais para o funcionamento do sistema de exploração no Brasil colonial. Esses espaços estavam imbuídos de uma memória de tortura, silenciamento e morte de corpos e culturas, enquanto buscavam garantir o desenvolvimento econômico de uma sociedade construída sobre a subordinação racial.

Um símbolo poderoso desse sistema de controle foi o tronco, utilizado para punir e disciplinar os escravizados. Era um instrumento de submissão pública, no qual a punição, como o açoite, não era apenas uma forma de disciplina, mas também uma exibição pública de poder, destinada a lembrar a todos os escravizados da autoridade absoluta de seus senhores. Diégues Júnior (1949) descreve como a punição no tronco era uma performance de dominação, visível a todos, reforçando a posição subalterna dos corpos negros e mantendo o controle sobre as populações escravizadas.

## Resultados e discussões

O dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), alicerçado no contrato racial (Mills,

2023), produziu uma forma específica de subjetividade de populações não brancas, marcada pela desumanização e pelo silenciamento. Essa subjetividade não é apenas o efeito de uma inferiorização simbólica, mas o resultado de tecnologias de poder que operam cotidianamente para limitar os modos de existir, pensar e sentir desses sujeitos. Por meio da racialização, corpos negros e indígenas foram inscritos em posições de subalternidade, associando suas existências a estigmas, funções servis ou à ausência de valor ontológico e epistêmico.

O sujeito racializado, assim, emerge dentro de uma estrutura que o define a partir da falta – de razão, de moral, de humanidade –, enquanto o sujeito branco é construído como universal, autônomo e legítimo representante da modernidade. Essa produção de subjetividades racializadas sustenta e atualiza as hierarquias coloniais, mesmo em contextos contemporâneos, operando como um eixo fundamental na manutenção das desigualdades estruturais, baseadas na perpetuação da racionalidade cristã e do engenho.

Esses dois sistemas centrais para a organização social e econômica desse período – as missões religiosas e os engenhos de açúcar – evidenciam como a raça foi desde cedo um princípio organizador das relações de poder. No caso das missões, a lógica cristã-civilizatória posicionava os povos indígenas como sujeitos "a serem convertidos", implicando uma negação de seus modos de vida e cosmologias em nome da salvação espiritual e da integração ao projeto colonial (Mills, 2023).

A racionalidade cristã, no contexto colonial, refere-se ao conjunto de ideias, práticas e valores derivados do cristianismo europeu, presentes nas práticas de catequização indígena, que foram utilizados para justificar e organizar a dominação sobre povos não europeus, especialmente indígenas e africanos.

Ademais, essa racionalidade operava com base em uma lógica de salvação e conversão, na qual os missionários viam os povos originários como almas a serem redimidas, inserindo-os forçadamente em um sistema moral, espiritual e social europeu. Ao mesmo tempo, essa lógica justificava a hierarquia entre os seres humanos, colocando o homem branco cristão como modelo universal de humanidade e relegando os demais a posições de inferioridade espiritual e moral. Dessa forma, a racionalidade cristã atuou como instrumento de colonização dos corpos e das consciências, promovendo a destruição de cosmologias indígenas e africanas e servindo como base para a formação do dispositivo de racialidade nas Américas.

A racionalidade do engenho diz respeito ao conjunto de práticas, saberes e estruturas organizadas em torno da produção açucareira no Brasil Colônia, que operava segundo uma lógica econômica centrada na produtividade, no controle e na exploração sistemática da mão de obra escravizada africana. Nessa racionalidade, o corpo negro era reduzido a um instrumento de trabalho, submetido à disciplina rígida, ao sofrimento físico e à desumanização, com o objetivo de maximizar o lucro e sustentar a economia colonial voltada para a exportação.

Essa construção do engenho é mais do que um espaço produtivo: o engenho

funcionava como um dispositivo de poder, no qual o tempo, o espaço e os corpos eram organizados sob um regime de vigilância e coerção. Assim, a racionalidade do engenho articula a lógica capitalista emergente com a exploração dos africanos pelos europeus, consolidando uma estrutura social em que a desigualdade racial era naturalizada e funcional à manutenção da supremacia branca e do projeto colonial.

A racionalidade cristã e a racionalidade do engenho, embora acionem estratégias distintas, operam conjuntamente na constituição de uma ordem colonial racializada. Ambas instituem formas específicas de controle – uma sobre a alma e os costumes, outra sobre os corpos e o trabalho –, mas convergem na produção de sujeitos subalternizados e na legitimação de uma hierarquia racial. A articulação entre essas duas racionalidades sustenta a colonização como projeto civilizatório e econômico, organizando o mundo a partir da centralidade do homem branco europeu. É nesse entrelaçamento que se delineiam os contornos iniciais do contrato racial e do dispositivo de racialidade no contexto brasileiro.

Ambas as racionalidades operam como mecanismos que naturalizam a superioridade branca e legitimam a subjugação de povos indígenas e africanos a partir de lógicas distintas, mas complementares: uma espiritual, moral e "civilizatória"; a outra, produtiva, disciplinar e econômica. O contrato racial, conforme formulado por Charles Mills (2023), organiza o pacto social moderno, o pacto da branquitude (Bento, 2022), a partir da exclusão sistemática dos sujeitos racializados, assim como o desenvolvimento do dispositivo de racialidade, que atua como tecnologia de poder que produz, classifica e regula esses sujeitos, orientando práticas sociais, jurídicas, religiosas e econômicas.

Nesse sentido, as duas racionalidades coloniais não apenas expressam, mas constituem os fundamentos históricos da racialidade como estrutura, evidenciando que a ordem social brasileira foi edificada a partir de um projeto de dominação racial profundamente enraizado e continuamente atualizado por meio de práticas disciplinares.

Essa lógica estabelece uma separação explícita entre indivíduos brancos, autodefinidos como sujeitos plenos, dotados de direitos e de um status moral superior, e indivíduos não brancos, classificados como subpessoas, marcados por uma condição social, epistemológica e moral inferior, além de posições civis subordinadas. Tal divisão gera tratamentos diferenciados e normas desiguais que favorecem os brancos. Os não brancos não desfrutam dos mesmos direitos e privilégios, evidenciando o funcionamento do contrato racial nos regimes políticos dominados por brancos. No contexto brasileiro, essa dinâmica é observada na democracia (neo)liberal burguesa, na qual as convenções sociais e regras aplicáveis às relações entre brancos não se estendem de forma equitativa às interações com indivíduos racializados, sendo adaptadas seletivamente de acordo com o momento histórico e as especificidades raciais.

No âmago do contrato racial e do dispositivo de racialidade encontra-se uma estratégia silenciosa, porém eficaz: criar e preservar privilégios para corpos brancos em detrimento de corpos não brancos. Esse pacto implícito, sustentado pela hegemonia branca, viabiliza a exploração sistemática

de corpos, saberes, tecnologias, terras e recursos das populações racializadas. Ele se sustenta na construção de um Outro racializado, embranquecido e inferiorizado, mantido em uma posição de dominação e incapaz de reagir ou agir. Como aponta Bento (2022, p. 18), esse pacto da branquitude incorpora um componente narcísico, centrado na autopreservação, em que o "diferente" é percebido como uma ameaça ao "normal" e ao "universal". Esse sentimento de ameaça e medo constitui a essência do preconceito e molda tanto as representações do Outro quanto as formas de interação com ele.

## Considerações finais

Este estudo explorou a articulação entre o conceito de contrato racial, de Charles Mills (2023), e o dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro (2023), com o objetivo de analisar como as hierarquias raciais se consolidaram como estruturas fundantes das sociedades modernas e persistem no Brasil contemporâneo. A partir da revisão de literatura, constatou-se que ambos os conceitos convergem na explicitação do racismo como mecanismo central de organização social, política e epistemológica. Mills (2023) destaca o contrato racial como base estrutural da exclusão, enquanto Carneiro (2023) ao incorporar as dimensões micro e subjetivas, mostrando como práticas discursivas e institucionais reproduzem a racialidade no cotidiano.

Os resultados mais significativos evidenciam que o racismo, longe de ser uma anomalia histórica, constitui-se como um eixo estrutural que organiza relações sociais e legitima desigualdades. No contexto brasileiro, o contrato racial revela-se tanto no pacto fundante da sociedade colonial quanto na manutenção de exclusões políticas e epistemológicas após a abolição da escravatura. O dispositivo de racialidade, por sua vez, evidencia a produção de saberes que justificam essa exclusão e a moldagem de subjetividades baseadas na inferiorização de corpos não brancos.

Entre os aspectos limitados da pesquisa, identificou-se uma lacuna na literatura que articule diretamente os dois conceitos em um diálogo sistemático, especialmente em contextos específicos como o brasileiro. Apesar disso, a análise permitiu responder à questão formulada: como funciona a articulação entre os conceitos, demonstrando que o racismo estrutural no Brasil opera como um legado do colonialismo, reproduzido por mecanismos de poder que atravessam as esferas políticas, culturais e epistemológicas?

A racionalidade cristã e a racionalidade do engenho se articulam na consolidação de uma ordem colonial racializada. Enquanto a primeira buscava a conversão e submissão moral dos povos indígenas, a segunda organizava a exploração violenta dos corpos africanos escravizados. Juntas, sustentaram um projeto de poder que naturalizou hierarquias raciais e legitimou a desumanização como fundamento da sociedade colonial e do racismo contemporâneo

De forma geral, os dados analisados corroboram a tese de que o racismo é sustentado por uma dinâmica de exclusão que se manifesta tanto em níveis

macroestruturais quanto em práticas sociais e culturais cotidianas. Positivamente, a articulação teórica entre Mills (2023) e Carneiro (2023) proporciona uma leitura multifacetada das hierarquias raciais, oferecendo subsídios para análises críticas e interseccionais. Conclui-se, assim, que a compreensão das dinâmicas de poder racial requer a integração de abordagens teóricas que contemplem as múltiplas dimensões do racismo. O estudo reafirma a relevância de desconstruir narrativas universalizantes e valorizar epistemologias plurais, promovendo uma ruptura com a colonialidade e a construção de sociedades mais inclusivas e equitativas. ■

**[ WHEBER MENDES DOS SANTOS ]**
Mestrando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe (UFS) na linha de Sociedade, Subjetividades e Pensamento Educacional. Licenciado em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Psicanalista membro do Sankofa Psicanálise. Membro do grupo de pesquisa Diálogos Interculturais e Linguísticos (DInterLin-UFS).
E-mail: whebeer@gmail.com

**[ ACÁSSIA ANJOS DOS SANTOS ROSA ]**
Professora adjunta de Língua Espanhola na Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da UFS. Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestra em Letras e graduada em Letras Português/Espanhol (UFS). Integra o GT21 da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) – Educação e Relações Étnico-Raciais. Membra do grupo de pesquisa Diálogos Interculturais e Linguísticos.
E-mail: acassiaanjos@academico.ufs.br

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CORTESÃO, J. **A carta de Pero Vaz de Caminha.** Lisboa Portugália, 1967. Disponível em: http://nonio.eses.pt/brasil/. Acesso em: 14 maio 2025.

DIÉGUES JÚNIOR, Manoel. **O Banguê nas Alagoas**: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Álcool, 1949.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (A origem do "mito da modernidade"). Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. DOI: https://doi.org/10.17666/329402/2017

MILLS, Charles. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde: Pedago: Mulemba, 2013.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

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

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# O ÍNDICE DE FEMINIDADE DA CEPAL SOB OLHAR DECOLONIAL E FEMINISTA NEGRO-LATINO-AMERICANO

**[DOSSIÊ]**

Yoná dos Santos
*Universidade de São Paulo*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este artigo propõe uma análise crítica do Índice de Feminidade da Pobreza (IFP) da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), articulando feminismos negros e pensamento decolonial latino-americano. A partir da série histórica do índice (2001-2023) e de dados de 2018 desagregados por cor/raça e etnia no Brasil e na Colômbia, investiga-se como o IFP, ao operar com categorias universalizantes, reproduz a colonialidade do saber e do poder. Ao negligenciar vulnerabilidades e agências de mulheres negras, o índice reforça epistemologias eurocentradas. Defende-se a necessidade de considerar a racialização dos territórios, os legados da escravidão e a divisão sexual e racial do trabalho para construir leituras mais situadas da pobreza. A proposta é ampliar a compreensão das múltiplas dimensões da pobreza vivenciada por mulheres negras brasileiras e colombianas.

Palavras-chave: Feminismos negros. Colonialidade do saber. Feminização da pobreza. Mulheres negras. Cepal.

This study critically analyzes ECLAC's Feminity of Poverty Index (FPI), combining black feminisms and Latin American decolonial thought. Based on the a historical series (2001–2023) of the index and 2018 data disaggregated by race and ethnicity in Brazil and Colombia, this study explores how the FPI reproduces the coloniality of knowledge and power by operating with universalizing categories. By overlooking the vulnerabilities and agencies of Black women, the index reinforces Eurocentric epistemologies. This study argues for the need to consider territorial racialization, the legacies of slavery, and the sexual and racial division of labor to develop more contextualized readings of poverty. It aims to expand the understanding of the multiple dimensions of poverty experienced by Black women in Brazil and Colombia.

Keywords: Black feminisms. Coloniality of knowledge. Feminity of poverty. Black women. ECLAC.

Este artículo propone analizar críticamente el Índice de Feminidad de la Pobreza (IFP) de la Comisión Económica para la América Latina y el Caribe (CEPAL) a partir de la relación entre los feminismos negros y el pensamiento decolonial latinoamericano. Con base en la serie histórica del índice (2001–2023) y de datos desagregados de raza y etnia del año 2018 en Brasil y Colombia, se examina cómo el IFP, al operar con categorías universalizantes, reproduce la colonialidad del saber y del poder. Al desatender vulnerabilidades y agencias de mujeres negras, el índice refuerza epistemologías eurocentradas. Se defiende la necesidad de considerar la racialización de los territorios, los legados de la esclavitud y la división sexual y racial del trabajo para construir lecturas más situadas acerca de la pobreza. La propuesta busca ampliar la comprensión de las múltiples dimensiones de la pobreza vivida por mujeres negras brasileñas y colombianas.

Palabras clave: Feminismos negros. Colonialidad del saber. Feminización de la pobreza. Mujeres negras. CEPAL.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2023.232650

## Introdução

Este artigo parte da constatação de que os instrumentos de mensuração da pobreza – mesmo aqueles que se propõem a promover a equidade de gênero – operam dentro de uma racionalidade moderna-colonial, que reproduz categorias universais e naturaliza a inferiorização de grupos historicamente marginalizados, como as mulheres negras. Esses grupos são frequentemente tratados como "desvios" em relação a uma norma universal implícita, marcada pela branquitude, masculinidade e ocidentalidade. Nesse sentido, o trabalho dialoga com a teoria da colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2005), além das contribuições de autoras e autores decoloniais como Maria Lugones (2008), Edgardo Lander (2000), Santiago Castro-Gómez (2005) e Arturo Escobar (2014).

Frequentemente percebida como "neutra" e "global", essa racionalidade atua como uma estratégia de ocultamento de sua origem geopolítica, localizada na Europa (Maldonado-Torres, 2008). À luz da matriz colonial de poder (Quijano, 2005), compreende-se que a modernidade está fundada na naturalização de hierarquias epistêmicas e raciais que legitimam a exclusão de sujeitos não brancos dos regimes de saber e dos direitos sociais.

Ao mobilizar os aportes das feministas negras, como Lélia Gonzalez (2020b), Sueli Carneiro (2001), Betty Ruth Lozano Lerma (2010) e Mara Viveros Vigoya (2018), e suas críticas ao feminismo hegemônico – que parte do pressuposto de uma experiência universal de opressão entre as mulheres –, a pesquisa denuncia o apagamento das vivências de mulheres negras na construção das métricas da pobreza. Defende, ainda, a interseccionalidade como uma ferramenta analítica indispensável para compreender como raça, classe, gênero, território e outros marcadores sociais se articulam na produção da desigualdade.

A partir desse marco teórico-crítico, delimita-se como objeto de estudo o Índice de Feminidad de la Pobreza (IFP) – traduzido para o português como Índice de Feminidade da Pobreza –, elaborado e divulgado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal). Trata-se de um indicador construído com base na razão entre a proporção de mulheres e homens em situação de pobreza ou extrema pobreza, com idades entre 20 e 59 anos. A pobreza é definida, nesse contexto, como a insuficiência de renda para cobrir despesas alimentares e não alimentares essenciais, como moradia e transporte. Já a pobreza extrema, ou indigência, refere-se à insuficiência de recursos mesmo para satisfazer as necessidades alimentares básicas (Feres; Mancero, 2000, p. 19).

O banco de dados da Cepal disponibiliza informações para diversos países da região – incluindo Brasil, Colômbia, Argentina, México, Peru, Bolívia, Venezuela, Chile, entre outros –, permitindo recortes por área geográfica (nacional, urbana e rural) e por tipo de pobreza (pobreza e pobreza extrema), e abrangendo o período de 2000 a 2023. Apesar da abrangência temporal e geográfica, observa-se que, com exceção de 2018, os dados disponíveis não estão desagregados por cor, raça ou etnia, o que limita sobremaneira a análise interseccional das desigualdades.

Diante dessas limitações analíticas e epistêmicas, a pergunta que orienta esta pesquisa é: de que maneira a aplicação do Índice de Feminidade da Pobreza no Brasil e na Colômbia, sustentado por uma racionalidade moderno-colonial, limita a compreensão do processo de empobrecimento vivido por mulheres negras, e como epistemologias feministas negras e decoloniais podem contribuir para a reconfiguração crítica desses indicadores em contextos latino-americanos marcados por racialização e colonialidade?

A definição de pobreza, quando concebida a partir de um modelo de poder colonial que centraliza o saber na racionalidade moderna e eurocentrada, falha em representar a diversidade histórico-estrutural das sociedades colonizadas. Nesse contexto, os indicadores de pobreza tornam-se instrumentos de validação do conhecimento hegemônico, ocultando as dimensões raciais, culturais e epistêmicas da dominação. Assim, perpetua-se a naturalização da inferiorização de sujeitos subalternizados, dificultando uma compreensão mais justa e abrangente das realidades sociais e das múltiplas formas de opressão enfrentadas por esses indivíduos (Lander, 2000; Quijano, 2005).

A relevância desta pesquisa reside na constatação de que a pobreza é multidimensional, e sua reprodução entre mulheres negras não constitui um fenômeno isolado, mas uma expressão de uma estrutura política, econômica, social e racial. Brasil e Colômbia compartilham uma história marcada pela colonização e pela escravidão, com a consolidação de hierarquias sociais racializadas. A matriz colonial de poder moldou a organização das identidades raciais e de gênero em ambos os países, classificando as populações negras como subalternas. As mulheres negras, em particular, enfrentam severa precarização das condições de vida, inserção majoritária na informalidade, sobrecarga com o trabalho de cuidado e múltiplas formas de violência – o que reflete a perpetuação das desigualdades sociais e econômicas herdadas do passado colonial (Viáfara-López; Santos, 2024).

Parte-se da hipótese de que, embora o IFP contribua para evidenciar desigualdades de gênero no acesso a recursos econômicos, ele falha ao ignorar as intersecções entre raça, classe, território e sexualidade. Com isso, reforça uma racionalidade moderno-colonial que reduz a pobreza à insuficiência de renda e desconsidera os efeitos estruturais do neoliberalismo racial, do patriarcado, do sexismo, do racismo e do machismo.

A estrutura do artigo está organizada em quatro seções principais, além desta introdução. Partindo do pressuposto de que todo índice expressa um conceito, a primeira seção apresenta um levantamento teórico sobre a noção de feminização da pobreza, destacando sua formulação inicial, as principais críticas e reformulações recentes. A segunda seção analisa o Índice de Feminidade da Pobreza da Cepal, explorando sua série histórica e a situação específica das mulheres negras. A terceira seção desenvolve uma crítica ao índice a partir das perspectivas decolonial e dos feminismos negros. Por fim, a quarta seção reúne as considerações finais e propõe recomendações voltadas à construção de métricas comprometidas com as múltiplas dimensões da pobreza vivida por mulheres negras latino-americanas.

## Feminização da pobreza: entre críticas e reformulações

Tradicionalmente, a mensuração da pobreza tem se baseado em critérios monetários, como a renda domiciliar *per capita*. Embora amplamente difundido e de fácil aplicação comparativa entre países, esse critério desconsidera outras dimensões relacionadas à carência de cidadania e ao exercício de direitos fundamentais. Como alternativa às medidas unidimensionais, Amartya Sen (1999) propõe a noção de privações de capacidades, deslocando o foco da renda para a ausência de liberdades substantivas, tais como o acesso à saúde, à educação e à participação social.

Segundo essa perspectiva, a pobreza é definida pela incapacidade de realizar funcionamentos desejados (estados ou atividades que uma pessoa realiza, como por exemplo: estar bem nutrido, participar da vida comunitária, etc.), mesmo quando os recursos materiais estão disponíveis. Essa concepção influencia o IPM, embora este se limite a mensurar privações simultâneas em áreas definidas como essenciais (Vásquez, 2013).

Outra abordagem relevante é a das necessidades básicas fundamentais (NBF), que inclui tanto o acesso limitado a bens, serviços e direitos quanto a exclusão de poder e de voz na vida social e política (Crespo; Gurovitz, 2002). Portanto, trata-se de um campo em constante desenvolvimento, marcado por disputas metodológicas e pela emergência de contribuições críticas que buscam ampliar a compreensão da pobreza para além dos parâmetros econômicos.

A ampliação do debate acerca das diversas dimensões da pobreza requer também uma análise das desigualdades de gênero, evidenciada pelo conceito de feminização da pobreza.

Formulado pela primeira vez por Diane Pearce, em seu texto intitulado *The feminization of poverty: women, work and welfare*, publicado em 1978 nos Estados Unidos, o conceito de feminização da pobreza emerge em um contexto de crise econômica global, marcado pela crise do petróleo de 1973, que provocou aumento do desemprego e a adoção de políticas de austeridade. Na América Latina, esse cenário agravou o endividamento externo e impulsionou políticas de ajuste estrutural, ampliando a pobreza e impactando desproporcionalmente as mulheres (Tortosa Blasco, 2009, p. 85).

Em sua análise pioneira sobre a feminização da pobreza, Pearce (1978) destacou tanto o crescimento da presença feminina entre a população pobre quanto a centralidade das mulheres nos domicílios chefiados por elas nesse cenário, sendo este último aspecto aquele que acabou predominando em sua formulação teórica (Medeiros; Costa, 2006).

Argumentava-se que o aumento no número de famílias chefiadas por mulheres era um dos principais fatores para o crescimento da pobreza nos Estados Unidos entre o início da década de 1950 e meados da década de 1970. Apontava ainda que essas mulheres, muitas vezes solteiras ou divorciadas, enfrentavam enormes dificuldades econômicas, já que eram responsáveis sozinhas por sustentar suas famílias. Além disso, ganhavam salários mais baixos devido

à desigualdade de gênero no mercado de trabalho e, frequentemente, acesso limitado a benefícios sociais e suporte econômico (Pearce, 1978).

Na década de 1990, o conceito de feminização da pobreza foi incorporado por instituições como a Organização das Nações Unidas (ONU) e pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), também em planos de desenvolvimento, servindo para justificar a alocação de recursos e a formulação de políticas específicas para mulheres (Aguilar, 2011, p. 128; Costa *et al.*, 2005, p. 8).

Em 1995, a 4ª Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Beijing, China, fortaleceu esse conceito ao afirmar que a pobreza "tem o rosto de uma mulher", uma vez que 70% das pessoas em situação de pobreza eram mulheres. Ainda que tenha contribuído para a consolidação política do termo, a difusão do conceito também passou a ser alvo de críticas.

Segundo Medeiros e Costa (2006), a abordagem metodológica de Pearce limita-se à composição da pobreza, sem avaliar sua incidência entre os grupos sociais. Por esse motivo, estudos posteriores passaram a adotar a abordagem "dentro do grupo", considerada mais adequada para identificar desigualdades na incidência, intensidade e gravidade da pobreza. Parte da literatura que se seguiu modificou a definição original de Pearce e relacionou a feminização da pobreza ao aumento da pobreza em domicílios chefiados por mulheres em comparação aos domicílios chefiados por homens (Peterson, 1987; Pressman, 1988; Northrop, 1990 *apud* Medeiros; Costa, 2006). Outros estudos adotaram a definição centrada no aumento da pobreza entre mulheres em relação aos homens (Fuchs, 1986; Wright, 1992 *apud* Medeiros; Costa, 2006). Diante da coexistência dessas abordagens, pesquisas mais recentes passaram a utilizar múltiplas definições (Doyley, 1994; Davies; Joshi, 1998 *apud* Medeiros; Costa, 2006).

O Observatório de Igualdade de Gênero da América Latina e do Caribe (Cepal, 2025) define a feminização da pobreza como a sobrerrepresentação das mulheres na população em situação de pobreza e extrema pobreza. Ademais, adota uma abordagem funcionalista, entendendo a pobreza e sua feminização como desequilíbrios a serem corrigidos dentro do sistema socioeconômico, com o aumento da renda feminina ou a inserção das mulheres no mercado de trabalho.

Entretanto, há críticas a esse uso, pois, embora exista uma sobrerrepresentação de pessoas pobres em domicílios chefiados por mulheres, essa constatação não implica, por si só, a ocorrência de um processo generalizado de feminização da pobreza. É preciso demonstrar que essa desigualdade está aumentando ao longo do tempo e de maneira constante. Nesse sentido, não há evidências empíricas consistentes que comprovem um fenômeno recente e disseminado de feminização da pobreza em vários países (Medeiros; Costa, 2008).

A sobrerrepresentação é uma abordagem estática que identifica, em um momento específico, uma maior proporção de mulheres em situação de pobreza, especialmente aquelas que chefiam domicílios. Em contrapartida, a feminização da pobreza é um conceito mais complexo,

referindo-se a um processo histórico que evidencia o aumento da pobreza entre mulheres ao longo do tempo, além de aprofundar desigualdades estruturais que as afetam de maneira persistente. Para que o conceito de feminização da pobreza tenha relevância analítica e política, deve ser compreendido como um fenômeno histórico e estrutural, reconhecendo as diversas formas de empobrecimento enfrentadas por mulheres em contextos marginalizados[1] (Costa *et al.*, 2005).

Outra crítica refere-se à associação automática entre chefia feminina do domicílio e empobrecimento, pois, em muitos contextos, mulheres tornam-se chefes de domicílio independentemente do estado civil, muitas vezes inseridas em dinâmicas de mudança nos arranjos familiares e nas condições materiais de vida. O estado civil – mais do que o sexo da pessoa de referência – é o fator que mais influencia as condições socioeconômicas do domicílio (Liu; Esteve; Treviño, 2017 *apud* Paz, 2022, p. 17).

É fundamental distinguir chefia de jure (estrutural e permanente, como nos casos de viuvez) e chefia de facto (conjuntural e transitória, como em situações de migração ou deslocamento forçado do cônjuge). Essa diferenciação contribui para evitar generalizações indevidas e permite compreender a diversidade de causas e configurações da chefia feminina, que nem sempre está associada à pobreza. Trata-se, portanto, de adotar uma abordagem menos reducionista, mais situada e sensível às especificidades dos contextos, rompendo com a homogeneização da categoria domicílios chefiados por mulheres (Rajkarnikar; Ramnarain, 2019 *apud* Paz, 2022, p. 17).

A socióloga argentina Paula Lúcia Aguilar (2011, p. 129) argumenta que a ênfase no arranjo familiar – especialmente na ausência de um companheiro masculino – obscurece as dinâmicas de poder de gênero e desconsidera estruturas sociais mais amplas que produzem desigualdade. Tal crítica evidencia que, ao focalizar a chefia feminina como fator explicativo da pobreza, oculta-se a persistência de hierarquias patriarcais, raciais e econômicas que moldam as experiências de empobrecimento das mulheres.

Diante das críticas teóricas e metodológicas que envolvem o conceito de feminização da pobreza, torna-se necessário analisar de que forma esse debate reverbera nas ferramentas estatísticas utilizadas por organismos multilaterais. A seguir, serão discutidos os aspectos conceituais e metodológicos que estruturam o IFP, bem como os limites de sua capacidade explicativa diante das múltiplas opressões vividas por mulheres negras no Brasil e na Colômbia.

## O Índice de Feminidade da Pobreza da Cepal: entre a opacidade e o apagamento

Entre os indicadores utilizados pela Cepal, destaca-se o Índice de Feminidade

1 A análise de dados de 1983 a 2003 revelou que, apesar da sobrerrepresentação feminina entre os pobres, não houve um crescimento relativo da pobreza entre mulheres em comparação aos homens, o que inviabiliza a afirmação de um processo de feminização da pobreza nesse período.

da Pobreza (Índice de Feminidad de la Pobreza), calculado com base na razão entre a porcentagem de mulheres e de homens em situação de pobreza, considerando a faixa etária de 20 a 59 anos. Quando o valor do índice é superior a 100, indica-se que há proporcionalmente mais mulheres pobres do que homens nessa faixa etária.

Diferentemente do conceito formulado por Pearce, o IFP não considera os arranjos familiares nem identifica a chefia do domicílio. Seu objetivo é descrever a sobrerrepresentação feminina entre a população pobre com base em microdados de pesquisas domiciliares, adotando uma abordagem estritamente comparativa entre os sexos (Paz, 2022, p. 20).

**[FIGURA 1]**
Cálculo do Índice de Feminidade da Pobreza

Cuociente entre:

$$P = \left(\frac{mp_i}{mt_i} / \frac{hp_i}{th_i}\right) * 100 = \frac{\%\ \text{Mujeres pobres}_i}{\%\ \text{Hombres pobres}_i}$$

Donde:

- $mp_i$: Número de mujeres en hogares pobres de 20-59 años del área i
- $mt_i$: Número de mujeres en total de hogares de 20-59 años del área i
- $hp_i$: Número de hombres en hogares pobres de 20-59 años del área i
- $ht_i$: Número de hombres en total de hogares de 20-59 años del área i

1.2.- Índice de feminidad en la pobreza extrema:

Cuociente entre:

$$P = \left(\frac{mpe_i}{mt_i} / \frac{hpe_i}{th_i}\right) * 100 = \frac{\%\ \text{Mujeres en extrema pobreza}_i}{\%\ \text{Hombres en extrema pobreza}_i}$$

Donde:

- $mpe_i$: Número de mujeres en hogares pobres extremos de 20-59 años del área i
- $mt_i$: Número de mujeres en total de hogares de 20-59 años del área i
- $hpe_i$: Número de hombres en hogares pobres extremos de 20-59 años del área i
- $ht_i$: Número de hombres en total de hogares de 20-59 años del área i

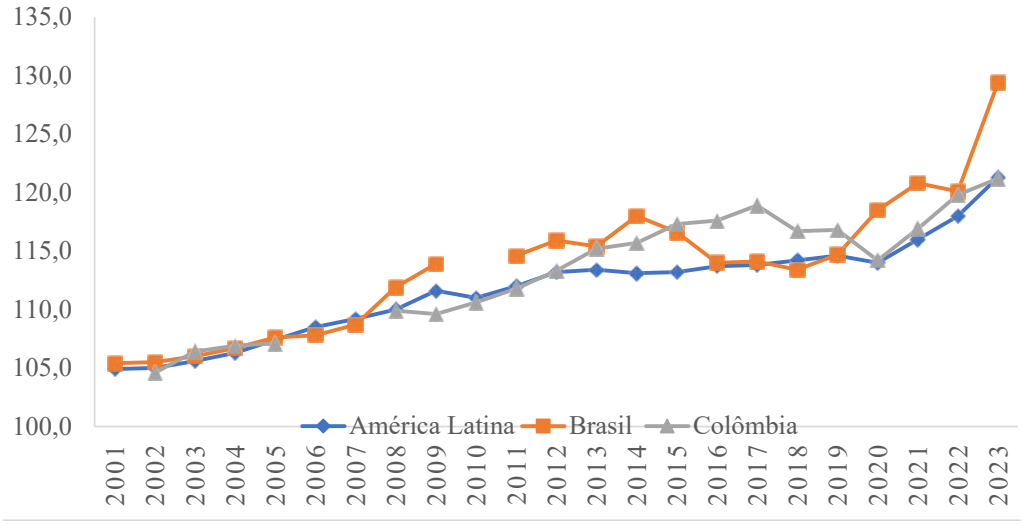
Esto es equivalente a la relación entre la tasa de pobreza de las mujeres sobre la tasa de pobreza de los hombres

Fonte: CEPALSTAT.

A nota técnica da Cepal ressalta, ainda, o uso de projeções estatísticas na construção do índice regional em detrimento de dados primários obtidos diretamen te por meio de pesquisas domiciliares. Essa escolha metodológica levanta questionamentos sobre a precisão das estimativas, especialmente em contextos marcados por rápidas transformações sociais, como durante a pandemia de covid-19.

Segundo o Gráfico 1, a análise da série histórica entre 2001 e 2023 revela que o IFP não retornou aos patamares observados no início do período, indicando que a pobreza, de forma estrutural, tem adquirido um caráter cada vez mais feminino ao longo do tempo. Embora o crescimento econômico impulsionado pelo *boom* das commodities entre 2003 e 2011 tenha promovido avanços em diversos indicadores sociais, os dados demonstram que tais progressos foram insuficientes para reverter a tendência de feminização da pobreza.

**[GRÁFICO 1]**
Indice de Feminidade da Pobreza na América Latina, Brasil e Colômbia de 2001 a 2023




Fonte: CEPALSTAT.

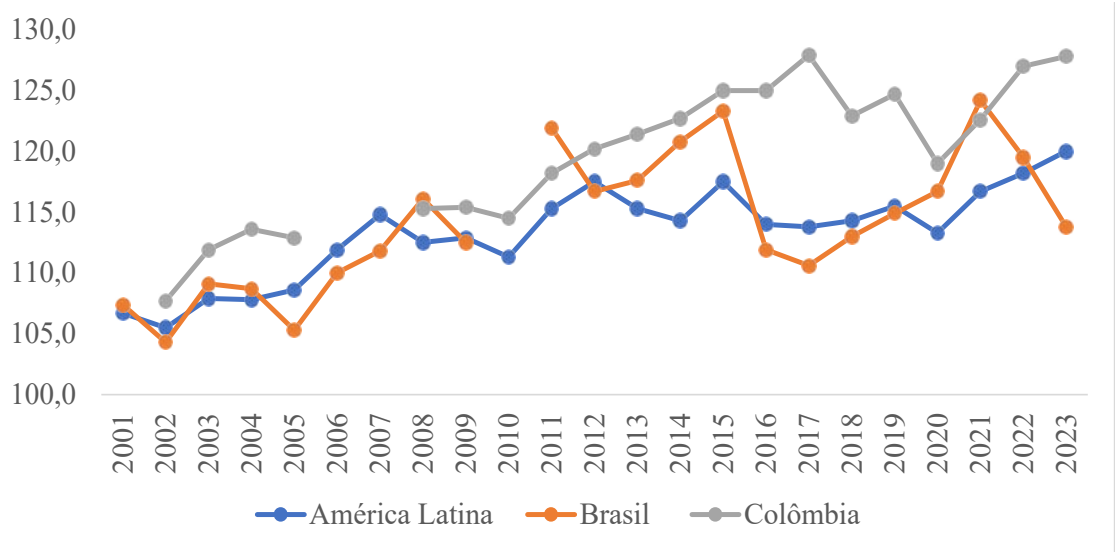
Adicionalmente, períodos de crise, como a recessão econômica de 2015-2016 e a pandemia de covid-19 entre 2020 e 2023, agravaram as desigualdades de gênero, afetando desproporcionalmente as mulheres, sobretudo aquelas em contextos de maior vulnerabilidade. Em 2023, observa-se um aumento significativo do índice, que passou de 120,1 em 2022 para 129,4, evidenciando o aprofundamento da desigualdade de gênero na distribuição da pobreza.

No que diz respeito à pobreza extrema, no Gráfico 2 se observam variações significativas que se correlacionam com os ciclos econômicos e crises do período. De modo geral, constata-se uma crescente feminização da pobreza extrema na região, embora com flutuações importantes entre os contextos nacionais. Entre 2003 e 2011, esperava-se que o crescimento econômico resultasse na redução da pobreza extrema – inclusive entre as mulheres. No entanto, o índice não apresenta uma trajetória de queda consistente. Na América Latina, seu crescimento moderado revela que os benefícios desse ciclo não foram distribuídos de forma equitativa entre homens e mulheres em situação de pobreza extrema.

A Colômbia apresenta aumentos acentuados no índice a partir de 2003, superando a média regional em quase todos os anos subsequentes. O Brasil, por sua vez, mostra maior instabilidade, refletindo tanto mudanças metodológicas quanto oscilações nas políticas sociais e na conjuntura econômica.

Entre 2020 e 2021, novas variações são registradas. Contudo, as medidas emergenciais e os programas de transferência de renda implementados a partir de 2022 não conseguiram reverter as desigualdades estruturais de gênero. Em 2023, a Colômbia mantém índices elevados, enquanto o Brasil apresenta um recuo significativo, aproximando-se dos níveis observados em 2009.

**[GRÁFICO 2]**
Indice de Feminidade da Pobreza Extrema na América Latina, Brasil e Colômbia de 2001 a 2023




Fonte: CEPALSTAT

Em relação à área geográfica, é possível desagregar os dados de pobreza e pobreza extrema nas categorias urbana e rural, com base nas informações disponíveis entre 2001 e 2023. No meio urbano, observa-se um crescimento contínuo do IFP, com destaque para o Brasil, onde há um aumento expressivo a partir de 2018, refletindo o agravamento das desigualdades de gênero nas cidades. A Colômbia, embora registre oscilações, mantém níveis elevados de feminização da pobreza urbana – tanto extrema quanto geral –, evidenciando a persistência dessas desigualdades.

No meio rural, a Colômbia apresenta os maiores índices de feminização da pobreza – tanto extrema quanto geral –, com crescimento ao longo dos anos. Esses dados sugerem a presença de desigualdades de gênero estruturais nas zonas rurais. No Brasil, o índice de feminidade da pobreza extrema rural apresenta forte instabilidade, o que pode indicar vulnerabilidades específicas em períodos de crise e a presença de políticas públicas pouco consistentes. Já no caso da pobreza rural geral, observa-se uma relativa estabilidade, com variações discretas ao longo do tempo.

A média regional da América Latina, por sua vez, revela um comportamento mais estável, sem grandes oscilações. No entanto, essa aparente estabilidade pode mascarar desigualdades profundas nos contextos nacionais, como demonstram os casos do Brasil e da Colômbia.

Apesar da expressiva presença demográfica e da centralidade dos afrodescendentes na conformação social, histórica e econômica da região – especialmente das mulheres negras, que enfrentam múltiplas formas de opressão articuladas ao racismo, ao sexismo e à exploração de classe –, o índice não apresenta, para essa série histórica, desagregação por cor, raça ou etnia.

O relatório da Cepal *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión* (2020) apresenta o IFP com valores referentes ao ano de 2018: 114,8 para o Brasil e 121,0 para a Colômbia. Esses dados indicam que, em ambos os países, as mulheres afrodescendentes enfrentam níveis significativamente mais altos de pobreza em comparação aos homens afrodescendentes.

Complementando essa informação, no Brasil destaca-se a taxa de pobreza de 35,5% entre mulheres afrodescendentes em domicílios monoparentais (Cepal, 2020). Essa realidade é agravada pela desigualdade na divisão do trabalho não remunerado: mulheres afrodescendentes dedicam, em média, 12 horas semanais ao trabalho doméstico não pago, enquanto os homens afrodescendentes dedicam apenas 5 horas. Essa sobrecarga compromete a inserção formal dessas mulheres no mercado de trabalho, reforçando barreiras econômicas e sociais. Além disso, no que se refere ao rendimento mensal do trabalho, as mulheres afrodescendentes recebem apenas 43% do que recebem os homens não afrodescendentes (Cepal, 2020), revelando a persistência das desigualdades raciais e de gênero no mercado de trabalho brasileiro.

A condição estrutural das mulheres negras no Brasil é marcada por sua inserção majoritária no trabalho doméstico, em posições historicamente desvalorizadas, com baixa remuneração e escassa proteção social – consequência direta da interseção entre racismo e sexismo. Os estereótipos da "mulata" e da "mãe preta" sustentam formas simbólicas e materiais de subalternização, naturalizando sua presença em ocupações de cuidado e reforçando sua vulnerabilidade socioeconômica (Gonzalez, 2020b).

A análise de Sueli Carneiro (2001) complementa essa crítica ao denunciar a universalização da experiência das mulheres brancas de classe média como paradigma analítico do feminino. Esse enquadramento silencia as vivências das mulheres negras e impede que indicadores como o IFP reconheçam categorias construídas a partir de suas experiências situadas, operando, assim, como instrumentos de reforço das desigualdades epistêmicas e políticas. O trabalho doméstico – majoritariamente exercido por mulheres negras – é central para a reprodução do capital, embora continue sendo invisibilizado e precarizado (Almeida, 2022).

Como observam Chant (2003) e Tortosa Blasco (2009, p. 90), mesmo as análises que reconhecem a sobrecarga do trabalho reprodutivo feminino frequentemente negligenciam os elementos culturais, simbólicos e institucionais que moldam a feminização da pobreza – aspecto central nas abordagens do feminismo negro brasileiro.

Na Colômbia, a situação é ainda mais alarmante: a pobreza entre mulheres afrodescendentes em domicílios monoparentais atinge 47,9% (Cepal, 2020). A divisão do trabalho não remunerado é profundamente desigual: as mulheres dedicam, em média, 17,8 horas semanais a essas tarefas, enquanto os homens afrodescendentes dedicam apenas 4,9 horas (Cepal, 2020). As representações sociais associam as mulheres negras a funções de cuidado, como cozinheiras, lavadeiras e babás, perpetuando estigmas que dificultam seu acesso a ocupações qualificadas. Em termos de rendimento mensal, as mulheres

afrodescendentes recebem 66,2% do rendimento dos homens não afrodescendentes (Cepal, 2020) – percentual ligeiramente superior ao registrado no Brasil, mas que ainda revela uma desigualdade significativa.

As feministas negras colombianas oferecem contribuições fundamentais para a compreensão dessas desigualdades. Mara Viveros Vigoya (2018, p. 43) analisa como as masculinidades de homens negros são desvalorizadas no contexto patriarcal, o que se manifesta na menor adesão aos papéis tradicionais de gênero e na hipersexualização. Essa dupla marginalização – racista e patriarcal –, que oscila entre exclusão e fetichização, também influencia a distribuição das tarefas domésticas, cuja sobrecarga recai sobre as mulheres.

Patrício (2023, p. 6) complementa essa análise ao apontar que a baixa participação dos homens afrodescendentes nas tarefas domésticas está relacionada tanto ao patriarcado – que delega essas atividades às mulheres – quanto ao racismo estrutural, que empurra os homens negros para empregos extenuantes e precários, afastando-os da esfera familiar.

Betty Ruth Lozano Lerma (2010) evidencia os efeitos da expropriação histórica de terras, da pobreza estrutural e da marginalização institucionalizada sobre as mulheres negras, especialmente na região do Pacífico colombiano. Muitas dessas mulheres, além de chefiar seus lares, atuam como trabalhadoras domésticas e lideranças comunitárias, frequentemente sem reconhecimento ou remuneração. Lozano Lerma identifica estereótipos sociais – como o da "servente", da "puta" e da "matrona" – como mecanismos de controle simbólico e material que restringem sua autonomia e perpetuam sua exploração.

Apesar da invisibilidade institucional, essas mulheres acumulam uma longa trajetória de resistência: criam estratégias de sobrevivência, lideram agregados familiares e se engajam politicamente na transformação de realidades profundamente marcadas pelos legados da escravidão e do colonialismo. A ausência dessas experiências nos indicadores convencionais revela o risco de que instrumentos como o IFP acabem por reproduzir a mesma estrutura de exclusão que se propõem a combater.

Diante dessas críticas, impõe-se o desafio de construir alternativas metodológicas que incorporem princípios interseccionais, decoloniais e dos feminismos negro-latino-americanos, a fim de elaborar indicadores mais justos, situados e representativos das experiências concretas das mulheres negras na América Latina.

## Crítica decolonial e feminista negra ao índice da Cepal

A crítica ao IFP da Cepal, sob a ótica das epistemologias feministas negras e decoloniais, evidencia limitações que vão além dos aspectos técnicos da mensuração. O IFP está ancorado em concepções modernas e universalizantes de pobreza e desenvolvimento, que ignoram as estruturas coloniais e raciais ainda operantes no mundo contemporâneo.

Recorrendo às epistemologias decoloniais, como a de Aníbal Quijano (2005),

compreende-se a modernidade como um processo histórico intrinsecamente ligado à constituição da América e à emergência do capitalismo colonial/moderno. Não se trata apenas de uma sucessão de inovações tecnológicas, científicas ou culturais, mas da consolidação de um padrão de poder global que articula dimensões econômicas, políticas, culturais e subjetivas, todas subordinadas à lógica capitalista e à dominação colonial.

Para Quijano (2000, p. 118-119), essa lógica fundou uma classificação social baseada na raça, articulando-a à divisão internacional do trabalho e produzindo uma hierarquia global que ainda persiste. Identidades racializadas foram historicamente associadas a funções econômicas específicas – sobretudo ligadas ao trabalho não assalariado, explorado ou precarizado –, consolidando uma divisão racial do trabalho em escala planetária (Quijano, 2005, p. 119-120).

A hegemonia europeia no mercado mundial se legitimou como centro da modernidade, sustentada por uma narrativa de superioridade cultural e racial que relegou as demais regiões a posições subalternas (Quijano, 2005, p. 124-125). Assim, a articulação entre classificação racial, controle do trabalho e eurocentrismo consolidou um padrão global de poder que continua a estruturar as desigualdades contemporâneas. Mesmo após o fim formal do colonialismo, a lógica da colonialidade segue operando.

Como parte do projeto moderno/colonial, a colonialidade do saber se constitui em um processo no qual o conhecimento europeu-ocidental se impõe como universal e superior, deslegitimando outras formas de saber – indígenas, africanas, populares, orais – classificadas como atrasadas, primitivas ou inválidas. Não se trata apenas de dominação econômica ou política, mas de uma dominação epistêmica que define quem pode produzir conhecimento legítimo e quem é relegado à ignorância ou à tradição (Lander, 2000, p. 10).

Esse regime de autoridade do saber, que reconhece como legítimos determinados sujeitos e tradições (por exemplo, homens brancos, acadêmicos do Norte Global, economistas neoclássicos), enquanto deslegitima outros (como mulheres negras, povos indígenas, saberes comunitários), sustenta a suposta neutralidade dos indicadores sociais e econômicos. Indicadores como linha de pobreza, renda *per capita* ou mesmo índices multidimensionais, quando formulados a partir de epistemologias excludentes, não apenas descrevem a realidade, mas impõem uma visão de mundo – geralmente ocidental, desenvolvimentista e individualista. Dessa forma, acabam reproduzindo as desigualdades que afirmam combater: epistêmicas, por invisibilizarem saberes e experiências locais; políticas, por orientarem decisões públicas com base em critérios exógenos; e sociais, por definirem quem é "carente" ou "desenvolvido" a partir de padrões coloniais e eurocentrados (Rahnema, 2000, p. 161).

O filósofo jamaicano Charles Mills, embora não se insira diretamente no campo das epistemologias decoloniais, oferece uma contribuição fundamental para a compreensão do racismo estrutural ao desenvolver a teoria do contrato racial. Segundo o autor, a modernidade foi consolidada a partir de um acordo tácito entre sujeitos brancos, que naturalizou a

supremacia racial como base legítima das desigualdades sociais e políticas. Esse contrato operou como um mecanismo de exclusão que apagou os sujeitos não brancos das estruturas universais de cidadania e da própria produção do conhecimento (Mills, 1997, p. 20). Nesse contexto, indicadores que não incorporam a raça como categoria analítica central tendem a reproduzir os efeitos desse contrato, perpetuando a invisibilidade das populações negras. Tal exclusão resulta na marginalização desses grupos em relação aos referenciais normativos que definem o bem-estar e o desenvolvimento dentro da racionalidade moderna.

A concepção moderna de pobreza está inserida em um sistema de binarismos coloniais que a naturaliza, desvinculando-a de sua construção histórica e relacional. Nesse paradigma, a pobreza é associada à "infância" dos povos não europeus, sendo vista como sinônimo de atraso, falta e subdesenvolvimento – em oposição ao desenvolvimento, progresso e civilização atribuídos ao Norte Global. As ciências sociais aplicadas, ao definirem e mensurarem a pobreza com base em indicadores pretensamente objetivos e universais – como renda, consumo ou acesso a bens –, perpetuam uma episteme colonial que ignora condições históricas, culturais, raciais e territoriais das populações afetadas pela colonialidade. Essa abordagem reflete um binarismo que impõe um modelo eurocentrado de bem-estar como a única referência válida, deslegitimando outras formas de vida e concepções de riqueza, comunidade e dignidade (Castro-Gómez, 2005, p. 93).

Durante o período colonial, prevalecia a crença de que os "nativos", ainda que educáveis, estavam fadados à pobreza, e que seu desenvolvimento econômico era irrelevante. No entanto, sociedades asiáticas, africanas, latino-americanas e indígenas da América do Norte tinham formas próprias de compreender e enfrentar a pobreza, baseadas em princípios de comunidade, frugalidade e suficiência. Com a ascensão do capitalismo, a pauperização sistêmica tornou-se uma realidade estrutural (Escobar, 2014, p. 70).

Embora reconheça a importância da teoria da colonialidade do poder de Aníbal Quijano, Lugones destaca suas limitações, pois o autor reduz o gênero à diferença sexual biológica, negligenciando seu caráter histórico e socialmente construído. Ao articular colonialismo, capitalismo e racismo, Quijano omite o patriarcado como estrutura constitutiva da dominação moderna-colonial e estabelece uma hierarquia entre as opressões, subordinando o gênero à raça e à classe. Ao propor o conceito de *colonialidade de gênero*, Lugones expande essa crítica, demonstrando que a modernidade impôs uma ordem heterossexual, binária e patriarcal que apagou epistemologias e existências de mulheres racializadas (Lugones, 2008, p. 78-84).

Ainda que operem em registros teóricos distintos, é possível estabelecer um diálogo entre a crítica estrutural de María Lugones e a proposta metodológica de Kimberlé Crenshaw.

Crenshaw (2002) propõe a interseccionalidade como ferramenta analítica para compreender como raça, classe e gênero operam de forma interdependente na configuração das desigualdades sociais. Sua abordagem evidencia que a ausência dessa perspectiva nos sistemas jurídicos,

nas políticas públicas e nos instrumentos estatísticos contribui para a persistente invisibilização das mulheres negras e racializadas. Isso reforça a urgência de análises integradas que reconheçam a complexidade das formas contemporâneas de exclusão. Complementarmente, Patricia Hill Collins (2019, p. 276) propõe o conceito de matriz de dominação, que evidencia como raça, gênero, classe e outros marcadores sociais operam simultaneamente tanto no nível institucional quanto na experiência cotidiana dos sujeitos.

No debate sobre o IFP, é importante observar a própria escolha do termo "feminidade" (feminidad). Segundo Mayobre (2006), Santillán (2006) e Tubert (2010) (*apud* Sojo-Mora, 2020), o conceito de feminidade refere-se a uma construção social, histórica e relacional, não sendo determinado por características biológicas, mas por normas culturais e relações de poder que moldam o que se entende como "feminino". Ao adotar categorias fixas de "mulheres" e "homens", baseadas exclusivamente na variável biológica do sexo, a Cepal incorre em uma concepção essencialista de feminidade, desconsiderando sua complexidade teórica, sobretudo conforme elaborada por perspectivas críticas, como o feminismo decolonial.

Nesse sentido, a crítica de Maria Lugones (2008) torna-se particularmente relevante ao mostrar que muitas sociedades pré-coloniais não se organizavam com base em categorias de gênero binárias ou hierarquizadas. Ao desnaturalizar tais classificações, Lugones desafia as epistemologias ocidentais que sustentam o sistema moderno-colonial de gênero, desestabilizando a universalidade das categorias "homem" e "mulher" e revelando seu papel como instrumentos de dominação racial e colonial. O uso do termo "feminidade" torna-se, portanto, inadequado, sobretudo quando a categoria "mulheres" é tratada como homogênea, apagando as desigualdades intragênero e as condições historicamente mais adversas enfrentadas pelas mulheres negras.

A interpretação da pobreza está diretamente relacionada à ideia de desenvolvimento, pois é a partir deste que se constroem os marcos discursivos e institucionais que nomeiam, classificam e definem os sujeitos considerados pobres. Inserido em uma lógica marcada pela colonialidade, o conceito de desenvolvimento – de matriz eurocêntrica – foi historicamente imposto às sociedades periféricas, desconsiderando dinâmicas locais e saberes situados (Escobar, 2014).

Nesse sentido, o desenvolvimento enquanto discurso hegemônico ultrapassa as práticas técnicas ou econômicas: configura-se como um regime de representação e poder que transforma países da Ásia, África e América Latina em objetos de intervenção. Entre as décadas de 1950 e 1970, esse discurso passou a ser a única forma legítima de tratar as questões sociais dessas regiões, criando identidades como "subdesenvolvido" e "atrasado" e forjando uma subjetividade marcada pela carência e passividade (Escobar, 2014).

Quando um sistema define quem pode pensar, ensinar ou ser respeitado – e, portanto, quem não pode –, as métricas de pobreza deixam de ser instrumentos neutros de diagnóstico e passam a funcionar como dispositivos que reforçam hierarquias epistêmicas, políticas e

sociais (Rahnema, 2000, p. 161). A definição moderna de pobreza, baseada em renda, consumo e Produto Nacional Bruto (PNB), nasce de um paradigma ocidental, racionalista e economicista, que se consolida com o Iluminismo e se intensifica no pós-guerra. Esse paradigma não apenas mede a pobreza, mas a impõe como categoria universal, desconsiderando experiências locais e modos de vida diversos (Rahnema, 2000, p. 178).

A concepção de território como categoria política é central no pensamento de Lélia Gonzalez, especialmente por meio da noção de amefricanidade. Ao introduzir esse conceito, Gonzalez (2020a) denuncia o apagamento das contribuições culturais, políticas e epistêmicas dos povos negros e indígenas na formação da América Latina, criticando a invisibilidade colonial que permeia o pensamento latino-americano. A amefricanidade representa, assim, uma reinterpretação histórica e política dos sujeitos racializados e de seus territórios, reconhecendo-os como centrais na constituição das sociedades latino-americanas.

Sob essa perspectiva, os dados sobre a segregação territorial de mulheres negras nas periferias urbanas brasileiras e das comunidades afrocolombianas na região do Pacífico não são meramente espaciais, mas revelam processos de racialização do espaço social. Essa racialização atua como mecanismo de perpetuação da pobreza e da exclusão, afetando de maneira particular os corpos femininos e negros. No Brasil, a presença contínua de mulheres negras em territórios periféricos expressa a continuidade histórica da lógica colonial, que naturaliza sua inserção em contextos de precariedade, violência e ausência de direitos. Na Colômbia, a marginalização das comunidades afrodescendentes em áreas afastadas dos centros de decisão política e econômica demonstra como o território opera como marcador de cidadania racializada.

Incorporar a dimensão territorial aos indicadores de pobreza implica reconhecer a amefricanidade como categoria analítica e política, que desafia os modelos universalizantes de mensuração da desigualdade. Isso evidencia que a pobreza enfrentada por mulheres negras não se resume à renda ou ao acesso a bens materiais, mas está profundamente enraizada na geopolítica do racismo e na historicidade dos territórios racializados. Como defende Gonzalez (2020a), é na articulação entre cultura, raça, gênero e território que se deve construir uma leitura situada da América Latina, capaz de visibilizar os sujeitos subalternizados e reivindicar sua centralidade na produção do saber e participação política.

Essa abordagem converge com as propostas de autores como Arturo Escobar (2014), que compreende os territórios como campos de disputa epistemológica e política, nos quais se expressam os efeitos do colonialismo interno e do capitalismo periférico. Além disso, Viáfara-López (2019) ressalta que as desigualdades sociais não se distribuem de maneira homogênea no território, mas se interligam a marcadores de raça, gênero e classe, resultando em formas específicas de exclusão conforme a localidade. No Brasil, a permanência de mulheres negras em áreas urbanas periféricas expressa um processo de racialização da geografia urbana. Na Colômbia, a segregação das comunidades afrodescendentes no Pacífico denuncia um padrão de exclusão socioespacial que remonta às lógicas

coloniais, agravado por conflitos armados e pela ausência estrutural do Estado.

## Considerações finais e recomendações

Apesar de incorporar a dimensão de gênero nas análises de pobreza, o Índice de Feminidade da Pobreza (IFP) apresenta limitações analíticas e epistemológicas ao adotar a renda como critério central, negligenciando dimensões simbólicas, subjetivas e estruturais – como o racismo, a divisão sexual do trabalho e a invisibilidade do trabalho doméstico não remunerado. A ausência de recortes interseccionais por raça, classe e território compromete sua capacidade de refletir a complexidade das opressões que estruturam a feminização da pobreza na América Latina. Essas limitações não se restringem a falhas técnicas, mas revelam a adesão a paradigmas universais e eurocêntricos, distantes das especificidades regionais e das críticas formuladas por epistemologias feministas negras e decoloniais.

Recomenda-se à Cepal uma revisão crítica dos fundamentos epistemológicos que sustentam o IFP, superando abordagens normativas, binárias e coloniais de pobreza e desenvolvimento. É essencial incorporar perspectivas construídas a partir do Sul Global, especialmente aquelas formuladas por feminismos negros e decoloniais. Nesse sentido, destaca-se a importância do conceito de Améfrica Ladina, proposto por Lélia Gonzalez (2020b), por sua potência em articular pertencimentos transétnicos e históricos, rompendo com a lógica universalizante da modernidade e contribuindo para leituras descolonizadoras da pobreza.

Recomenda-se, também, substituir a racionalidade positivista, eurocêntrica e androcentrista – que privilegia apenas o que é quantificável – por uma epistemologia situada, comprometida com as experiências históricas, raciais e territoriais de mulheres negras e periféricas. A feminização da pobreza deve ser compreendida não apenas como um fenômeno estatístico, mas como uma realidade vivida, atravessada por colonialismo, racismo e patriarcado.

É fundamental ampliar a base de dados utilizada na construção do índice, integrando recortes interseccionais de raça, classe, território e gênero, bem como incluir dados qualitativos capazes de captar as dimensões subjetivas, relacionais e contextuais da pobreza. Recomenda-se o desenvolvimento de indicadores complementares que contemplem o trabalho reprodutivo não remunerado, a violência de gênero, as dinâmicas familiares, a participação política e a autonomia econômica, reconhecendo a centralidade dessas dimensões nas condições de vida das mulheres.

A Cepal deve, ainda, fortalecer o diálogo com pesquisadoras, movimentos sociais e instituições que atuam com populações racializadas, indígenas e periféricas, reconhecendo os saberes e trajetórias das mulheres negras como centrais para a produção de conhecimento e para a formulação de políticas públicas mais justas e eficazes. É igualmente necessário construir indicadores em diálogo direto com os sujeitos das políticas, especialmente mulheres negras chefes de família em contextos periféricos.

Por fim, é imprescindível que os instrumentos de mensuração da pobreza deixem de universalizar parâmetros ocidentais de bem-estar e desenvolvimento. Ao adotar uma perspectiva decolonial, enraizada nas epistemologias do Sul e nos feminismos afro-latino-americanos, a Cepal poderá ampliar a sensibilidade de seus indicadores, contribuindo para análises mais contextualizadas e para políticas públicas mais equitativas e representativas das múltiplas formas de existência, resistência e produção de vida das mulheres negras na América Latina e no Caribe. ■

**[ YONÁ DOS SANTOS ]**
Graduada em Ciências Econômicas pela PUC-SP e em Filosofia pela USP, mestre em Ciências Políticas pela USP e doutoranda pelo PROLAM USP. Integra o grupo de estudos NUPDELAS, com foco em estudos interseccionais de gênero, raça e classe na América Latina.
E-mail: yonasantos77@gmail.com

## Referências

AGUILAR, Paula Lucía. La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 126-133, 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rk/a/M7zzFssbz6WFhLhTbPpB6DH/. Acesso em: 14 abr. 2025.

ALMEIDA, Miléia Santos. As mulheres e o capital: notas sobre a exploração do trabalho feminino na produção e reprodução do capitalismo. **Germinal: marxismo e educação em debate**, Salvador, v. 14, n. 2, p. 228-244, 2022. DOI:10.9771/gmed.v14i2.48093. Acesso em: 13 abr. 2025.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Artigos – NEABI**, Recife, 2001. Disponível em: https://tinyurl.com/29epsn46. Acesso em: 14 abr. 2025.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169-186.

CHANT, Sylvia. **Nuevas contribuciones al análisis de la pobreza**: desafíos metodológicos y conceptuales para entender la pobreza desde una perspectiva de género. Santiago: CEPAL, 2003. Disponível em: https://tinyurl.com/2psy2vcd. Acesso em: 30 dez. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CEPAL. **Afrodescendentes e a matriz de desigualdade na América Latina**: desafios para a inclusão. Santiago: CEPAL, 2020. Disponível em: https://tinyurl.com/4fdcw9v3. Acesso em: 13 abril 2025.

CEPAL. **Observatorio de igualdad de género de América Latina y el Caribe**. Santiago: CEPAL, 2025. Disponível em: https://oig.cepal.org/es. Acesso em: 13 abr. 2025.

CEPAL. **CEPALSTAT:** banco de dados estatísticos sobre América Latina e Caribe. Santiago: CEPAL, [s.d.]. Disponível em: https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/. Acesso em: 13 maio 2025.

COSTA, Joana Simões; PINHEIRO, Luana; MEDEIROS, Marcelo; QUEIROZ, Cristina. A face feminina da pobreza: sobre-representação e feminização da pobreza no Brasil. **Texto para Discussão**, Brasília, DF, n. 1137, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011.

CRESPO, Horacio; GUROVITZ, Eduardo. **Pobreza e desigualdade social na América Latina**. México: Editorial Porrúa, 2002.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del desarrollo**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. Disponível em: https://tinyurl.com/bdf4ns6c. Acesso em: 14 abr. 2025.

FERES, Juan Carlos; MANCERO, Xavier. Enfoques para la medición de la pobreza: breve revisión de la literatura. **Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos**, Santiago, n. 4, 2001. Disponível em: https://hdl.handle.net/11362/4740. Acesso em: 14 abr. 2025.

GONZALEZ, Lélia A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

GONZÁLEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em: https://tinyurl.com/2a5dj9ea. Acesso em: 13 abr. 2025.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. Mujeres, matronas y putas: genealogía de la feminidad negra en Colombia. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 36, p. 36-47, 2010.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73–101, jul./dez. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 71-114, 2008. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/695. Acesso em: 14 abr. 2025

MEDEIROS, Marcelo; COSTA, Joana. Poverty among women in Latin America: feminization or over-representation? **International Poverty Centre**, Brasília, DF, n. 20, p. 1-28, 2006. Disponível em: https://tinyurl.com/3yhp47ju. Acesso em: 14 abr. 2025.

MILLS, Charles W. **The racial contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997. Disponível em: https://tinyurl.com/4wrnytw2. Acesso em: 14 abr. 2025.

PATRÍCIO, Cláudio Junio. A dor invisível: reflexões sobre o sofrimento do homem negro numa sociedade patriarcal e racista. **SciELO Preprints**, [*S. l.*], 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.7021. Acesso em: 24 dez. 2024.

PAZ, Jorge Augusto. Feminización de la pobreza en América Latina. **Notas de Población**, Santiago, n. 114, p. 11-36, 2022. Disponível em: http://hdl.handle.net/11336/218234. Acesso em: 14 abr. 2025.

PEARCE, Diane. The feminization of poverty: women, work, and welfare. **Urban and Social Change Review**, [*S. l.*], v. 11, n. 1, p. 28-36, 1978. Disponível em: https://eric.ed.gov/?id=EJ182487. Acesso em: 14 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em: https://tinyurl.com/zmc49efr. Acesso em: 14 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. 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. 117-142.

RAHNEMA, Majid. Verbete "pobreza". *In:* SACHS, Wolfgang (org.). **Dicionário do desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 229-250.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SOJO-MORA, Blanca Luz. El significado de la feminidad: estudio basado en relatos de vida de mujeres. **Revista Espiga**, San José, v. 19, n. 39, p. 46-62, 2020. Disponível em: https://tinyurl.com/sx9ad5cu. Acesso em: 13 abr. 2025.

TORTOSA BLASCO, José María. Feminización de la pobreza y perspectiva de género. Revista Internacional de Organizaciones, n. 3, p. 71-89, 2009. Disponível em: https://tinyurl.com/3besxx2m. Acesso em: 14 abr. 2025.

VÁSQUEZ, Enrique. **Las políticas y programas sociales del gobierno de Ollanta Humala desde la perspectiva de la pobreza multidimensional**. Lima: Universidad del Pacífico, 2013. Disponível em: https://tinyurl.com/bdf3vjzv. Acesso em: 14 abr. 2025.

VIÁFARA-LÓPEZ, Carlos Augusto. **Genocidio estadístico de la población NARP**: Algunas consideraciones. Debate de control político al Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) Censo Poblacional Comunidades Negras y resultados para el municipio Riosucio (Chocó). Comisión I de la Cámara de Representantes, Bogotá, Colombia, 25 de noviembre de 2019. Disponível em: https://tinyurl.com/4crz337n. Acesso em: 13 abr. 2025.

VIÁFARA-LÓPEZ, Carlos Augusto; SANTOS, Yoná dos. Ascensos e descensos na população afrodescendente na América Latina: as experiências da Colômbia e Brasil nos censos de 2018 e 2022. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, v. 23, n. 50, p. 163-196, 2024. Disponível em: https://tinyurl.com/493683er. Acesso em: 14 abr. 2025.

VIVEROS VIGOYA, Mara. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# O EMPREENDEDORISMO ÉTNICO COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA E AUTONOMIA PARA MULHERES NEGRAS MIGRANTES

**[DOSSIÊ]**

Janaina da Conceição de Paula Santos
*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**O ensaio analisa o empreendedorismo étnico como estratégia de sobrevivência e resistência para mulheres negras migrantes no Brasil, diante de barreiras estruturais como racismo, sexismo e exclusão do mercado de trabalho formal. O texto destaca a perpetuação das desigualdades coloniais e os desafios da precarização laboral. O empreendedorismo surge como ferramenta de autonomia, permitindo a afirmação cultural e a geração de renda. Contudo, expõe a precariedade enfrentada, com migrantes à margem, sem acesso a direitos trabalhistas, evidenciando a necessidade de políticas inclusivas.**

**Palavras-chave:** Empreendedorismo étnico. Mulheres negras migrantes. Racismo. Sexismo. Precarização do trabalho. Migração internacional. Identidade cultural.

**This essay analyzes ethnic entrepreneurship as a survival and resistance strategy for black migrant women in Brazil in the face of structural barriers such as racism, sexism, and exclusion from the formal labor market. This text highlights the perpetuation of colonial inequalities and the challenges of labor precarization. Entrepreneurship emerges as a tool for autonomy, enabling cultural affirmation and income generation. However, it also shows the precarious conditions migrants fac eas they remain marginalized without access to labor rights, emphasizing the need for inclusive policies.**

**Keywords:** Ethnic entrepreneurship. Black migrant women. Racism. Sexism. Precarization of labor. International migration. Cultural identity.

**Este ensayo analiza el emprendimiento étnico como una estrategia de supervivencia y resistencia para mujeres negras migrantes en Brasil ante barreras estructurales como el racismo, el sexismo y la exclusión del mercado laboral formal. Destaca la perpetuación de las desigualdades coloniales y los desafíos de la precarización laboral. El emprendimiento se presenta como una herramienta de autonomía, lo cual permite la afirmación cultural y la generación de ingresos. Sin embargo, expone la precariedad enfrentada, con migrantes al margen, sin acceso a derechos laborales, lo cual revela la necesidad de políticas inclusivas.**

**Palabras clave:** Emprendimiento étnico. Mujeres negras migrantes. Racismo. Sexismo. Precarización laboral. Migración internacional. Identidad cultural.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.232850

## Introdução

Refletir sobre o empreendedorismo étnico como estratégia de sobrevivência para mulheres negras migrantes, no Brasil, exige uma análise histórica e crítica sobre o impacto do período colonial nas estruturas sociais e raciais do país. Essas estruturas, moldadas por um passado escravista, ainda sustentam desigualdades que dificultam o acesso das pessoas negras ao mercado de trabalho, afetando de forma mais intensa as mulheres negras.

Embora já tenham se passado 136 anos desde a abolição da escravatura, as memórias da escravidão e as estruturas racistas continuam presentes nas sociedades contemporâneas. O Brasil ainda não superou a hierarquia racial e de gênero consolidada durante o período colonial. Os corpos de homens e mulheres negras permanecem sob controle de padrões de dominação até os dias atuais (Bernardino-Costa, 2015). Nesse cenário, as mulheres negras estão entre os grupos mais vulneráveis, frequentemente relegadas a funções específicas, como o trabalho doméstico, em uma sociedade em que o racismo é uma parte intrínseca do cotidiano.

Grada Kilomba (2019) ilustra essa dinâmica ao afirmar que as mulheres negras representam o "outro do outro", evidenciando a dificuldade de estabelecer uma relação de reciprocidade mesmo dentro da categoria de "mulheres" como uma unidade. Essa perspectiva revela como as interseccionalidades de raça e gênero criam camadas adicionais de exclusão, tornando as experiências das mulheres negras profundamente distintas das vivências de outras mulheres. Segundo Kilomba (2019, p. 191):

> Mulheres brancas têm um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o "outro" do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o "outro" do outro.

As reflexões de Grada Kilomba (2019), em diálogo com Zygmunt Bauman (2017), convergem ao evidenciar como migrantes, especialmente mulheres negras, são frequentemente tratadas como "outros" e estigmatizadas. No livro *Estranhos à nossa porta*, Bauman analisa como, mesmo contribuindo positivamente para as economias locais e promovendo a diversidade cultural e econômica, essas pessoas continuam enfrentando resistência e exclusão, particularmente no acesso ao mercado de trabalho. Para Bauman, na modernidade líquida, as migrações são percebidas como ameaças porque expõem as populações locais à presença de "estranhos", desafiando fronteiras culturais e econômicas enquanto buscam oportunidades e uma vida digna.

No Brasil, intelectuais negras vêm há décadas destacando as articulações entre racismo e sexismo na sociedade, evidenciando a herança escravocrata que continua a moldar as relações sociais no país. Nesse contexto, ao analisar a situação das mulheres negras, torna-se indispensável considerar "o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que

ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades" (Carneiro, 2003, p. 11).

A partir da interseccionalidade de gênero e raça, as concepções de Milton Santos sobre corporeidade oferecem elementos de análise relevantes para refletir e enfrentar o problema racial no Brasil. O geógrafo, advogado e jornalista destaca que "ser negro no Brasil é frequentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo. Essa ambiguidade marca a convivência cotidiana, influi sobre o debate acadêmico e o discurso individualmente repetido é, também, utilizado por governos, partidos e instituições". (Santos, 2000). Essa observação ressalta como as construções raciais afetam as dinâmicas sociais e políticas, perpetuando desigualdades estruturais e simbólicas que atingem de forma mais intensa as mulheres negras, especialmente no contexto da migração.

O estudo das condições individuais e estruturais da cidadania brasileira, como um dos eixos analíticos da questão racial, é central em alguns trabalhos de Milton Santos, especialmente desde a publicação de *O espaço do cidadão* (1987). Referência teórica na análise da formação socioespacial e das questões étnico-raciais, o autor afirma que "neste país, por exemplo, a cidadania dos negros é afetada pela corporeidade. O fato de ser visto como negro já é suficiente para infernizar o portador desse corpo" (Santos, 1996, p. 10). Essa reflexão evidencia a relação entre identidade racial e exclusão social, destacando como a construção da cidadania no Brasil está historicamente permeada pelo racismo de herança colonial.

Santos também aponta a existência de uma "cidadania mutilada", marcada por formas de vida "não cidadãs", atribuídas, sobretudo, àqueles que ele identifica como "desiguais institucionais". Entre esses grupos, destacam-se as pessoas negras, os nordestinos, as mulheres e os migrantes, que enfrentam condições estruturais que os excluem do pleno exercício da cidadania.

Essas questões são relevantes para compreender que, ao chegarem ao Brasil, migrantes africanas, haitianas e sul-americanas negras enfrentam desafios semelhantes aos vivenciados pela população negra brasileira, especialmente pelas mulheres negras. Contudo, essas dificuldades são agravadas por sua condição de "estrangeiras" e se tornam ainda mais intensas adicionando o recorte religioso, como é o caso das muçulmanas africanas, num país majoritariamente cristão. Essas mulheres se inserem em um país onde as desigualdades estruturais, marcadas pela interseccionalidade de raça e gênero, são ampliadas pela dimensão da nacionalidade e até mesmo pela religião.

A invisibilidade social e o racismo cotidiano marginalizam tanto as mulheres negras brasileiras quanto as migrantes, intensificando os obstáculos para sua inserção no mercado de trabalho. Nesse cenário, o empreendedorismo étnico se apresenta como uma forma de resistência e sobrevivência, permitindo uma alternativa para a superação das limitações impostas pelo racismo e pela precarização do trabalho.

## O deslocamento forçado como estratégia de sobrevivência

A migração é um processo frequentemente caracterizado por uma queda inicial no status profissional do migrante, evidenciada pela discrepância entre o último emprego no país de origem e o primeiro emprego no país de destino. Ainda assim, a decisão de migrar muitas vezes se fundamenta na busca por melhores oportunidades de trabalho (Kaestner; Kaushal, 2005) e na perspectiva de progressão profissional em um novo contexto.

Para muitas mulheres migrantes, a migração não é apenas uma escolha econômica, mas também uma estratégia – e, muitas vezes, a única oportunidade de sobrevivência diante da violência de gênero nos países de origem, uma situação que as condena a viver em um ambiente de abuso e desproteção.

Em muitos países, o abuso doméstico é uma realidade enfrentada diariamente pelas mulheres, levando-as a considerar a migração como uma saída necessária. Desde a violência doméstica até o abuso institucional, somados às desigualdades sociais, raciais e às barreiras socioculturais, muitas são obrigadas a tomar a dolorosa decisão de abandonar seus países de origem em busca de um lugar seguro. O deslocamento forçado, nesse contexto, torna-se um ato de sobrevivência diante de uma sociedade que as marginaliza e não lhes oferece alternativas para escapar da violência.

A interação social de pessoas migrantes nas sociedades receptoras pode assumir diferentes formas, influenciando diretamente sua integração no mercado de trabalho. No Brasil, essas dinâmicas ocorrem em um contexto marcado por desigualdades raciais históricas, em que as oportunidades de trabalho são frequentemente condicionadas por hierarquias sociais e raciais. Por estarem recomeçando suas vidas no país de acolhimento, os migrantes, sobretudo os de baixa renda, frequentemente enfrentam uma urgência econômica, o que os coloca em condições que perpetuam a divisão de posições ocupacionais e limitam seu crescimento profissional, com impacto direto na mobilidade social (Jaccoud, 2008).

Por outro lado, como destaca Hein de Hass, migrantes de classes médias e altas frequentemente recebem tratamento preferencial nos países receptores, enquanto migrantes de classes mais baixas são, cada vez mais, relegados a empregos de baixa qualificação, muitas vezes no setor informal "Os marcadores de classe frequentemente continuam a mascarar o preconceito étnico e racista contra certos migrantes, que são estigmatizados como aqueles que 'não se ajustam' às sociedades e culturas ocidentais, sendo, portanto, vistos como um 'problema de integração'" (Hass, 2024, p. 14, tradução própria)[1].

Além disso, na maioria das vezes, suas competências técnicas não são devidamente aproveitadas. Um dos principais entraves enfrentados pelos migrantes é a validação de experiências profissionais, qualificações e diplomas para sua inserção

1 No original: *"However, class markers often still continue to conceal ethnic and racist prejudice against certain migrants framed as not 'fitting' into Western societies and cultures and therefore potentially posing an 'integration problem'"*.

produtiva no mercado de trabalho brasileiro. No caso da revalidação de diplomas de cursos superiores, os obstáculos são ainda maiores. Esse processo, realizado por instituições de ensino superior brasileiras, visa declarar a equivalência de diplomas estrangeiros, mas é notoriamente moroso e oneroso. Essas dificuldades frequentemente desencorajam as pessoas migrantes de seguir com a revalidação, levando-as a desempenhar atividades que estão abaixo de sua qualificação. Assim, a entrada no mercado de trabalho brasileiro muitas vezes implica um rebaixamento profissional, reforçando barreiras à mobilidade social e à integração plena (Oliveira, 2019).

## Força de trabalho migrante no mercado brasileiro

A presença de migrantes no mercado de trabalho formal no Brasil tem crescido de forma significativa nos últimos anos. De acordo com o *Boletim da Migração — Mercado de Trabalho Formal e Investimentos da Secretaria Nacional de Justiça do Ministério da Justiça e Segurança Pública* (Senajus/MJSP, 2024), entre janeiro e agosto de 2024, 203,4 mil migrantes, refugiados e apátridas foram admitidos no mercado formal brasileiro. Contudo, no mesmo período, 155.026 migrantes foram demitidos, resultando em um saldo de apenas 48.447 novos postos de trabalho ocupados por essa população.

Esse dado evidencia a fragilidade da permanência dos migrantes no mercado de trabalho brasileiro e reforça a necessidade de refletir criticamente sobre as barreiras estruturais que dificultam sua integração laboral. Embora tenha um aumento nas contratações, o número expressivo de demissões revela que, para além do acesso inicial ao trabalho, a manutenção dos postos e a progressão profissional ainda são grandes desafios. Isso pode estar relacionado à precarização das condições de trabalho, aos baixos salários, à discriminação e à falta de políticas públicas eficazes que promovam a inclusão sustentável dos migrantes no mercado formal.

**[Quadro 1]**
Movimentação de Trabalhadores Migrantes no Mercado de Trabalho Formal

Fonte: Boletim da Migração — Mercado de Trabalho Formal e Investimentos

Nos meios de comunicação, os números foram amplamente divulgados, mas sem considerar as demissões ocorridas durante o período. Como destaca Hass (2024), a imprensa frequentemente trata os dados migratórios de maneira superficial e desinformada, sem levar em conta as complexas dinâmicas sociais e econômicas que influenciam os processos migratórios. Ao não examinar as causas subjacentes das demissões e os impactos dessas decisões nas comunidades afetadas, a mídia contribui para uma compreensão fragmentada e, muitas vezes, distorcida da realidade do migrante.

**[Figura 1]**
*Sites* do Governo Federal, Folha de Boa Vista e Scalabriniano

Contudo, é importante destacar também que, além do menor número de admissões formais, há um grande contingente de migrantes que trabalham na informalidade. O trabalho informal, embora invisibilizado nos números oficiais, é uma realidade que deve ser levada em consideração nas discussões sobre inserção laboral, especialmente para grupos mais vulneráveis, como mulheres e migrantes recém-chegados. A informalidade invisível nos números oficiais reflete as desigualdades estruturais do mercado e limita o acesso dessas pessoas a direitos trabalhistas e oportunidades de crescimento profissional.

A análise do processo de integração socioeconômica de pessoas migrantes no mercado de trabalho tem se mostrado fundamental para orientar políticas públicas voltadas à promoção da mobilidade social (Cavalcanti, 2015). Esse debate traz para o centro das discussões sociais a necessidade de pensar estratégias que facilitem a inclusão dessas pessoas nas comunidades locais, valorizando a diversidade cultural como um recurso para o desenvolvimento social e econômico. Ao abordar questões como acesso a oportunidades, o reconhecimento de competências e o enfrentamento das desigualdades estruturais, a integração de migrantes passa a ser vista não apenas como um desafio, mas também como uma oportunidade de enriquecimento cultural e fortalecimento das comunidades de acolhida.

## O empreendedorismo étnico como resistência à precarização do trabalho

Diante das dificuldades de inserção e manutenção no mercado formal, muitos

migrantes encontram no empreendedorismo uma alternativa para sua sobrevivência econômica. Como destacam M. Johnson e Laura E. García (2017), a migração influencia profundamente o empreendedorismo, permitindo que migrantes transformem suas experiências culturais e sociais em oportunidades de negócios frequentemente vinculadas à sua identidade étnica. Nesse contexto, o empreendedorismo étnico não apenas cria mercados com base na migração, mas também funciona como uma forma de resistência à precarização do trabalho e à discriminação racial enfrentada por mulheres migrantes em novos contextos geográficos (Mitchell, 2000).

Entretanto, é questionável naturalizar o empreendedorismo como uma solução individualizada para desafios que são, na verdade, estruturais. A figura do "empresário de si mesmo" frequentemente sustenta narrativas que transferem as dificuldades de adaptação e inserção no país de destino para o mérito, esforço e disposição individual (Zanforlin; Lyra, 2022). Essa visão despolitiza as questões pertinentes à elaboração de políticas migratórias e reforça uma lógica neoliberal que transforma problemas coletivos em responsabilidades individuais.

Como aponta Casaqui (2019), a relação entre Organizações não Governamentais (ONGs) e migrantes frequentemente promove o empreendedorismo como um bem comum e uma alternativa humanitária. Contudo, essa abordagem mascara a precarização das condições de trabalho e a ausência de direitos trabalhistas, ao atribuir aos migrantes todas as inseguranças e responsabilidades associadas à gestão de seus próprios negócios. Assim, essa narrativa pode invisibilizar as desigualdades estruturais que dificultam o acesso ao trabalho formal e aos direitos trabalhistas e, ainda, desconsidera a dimensão política e coletiva das migrações.

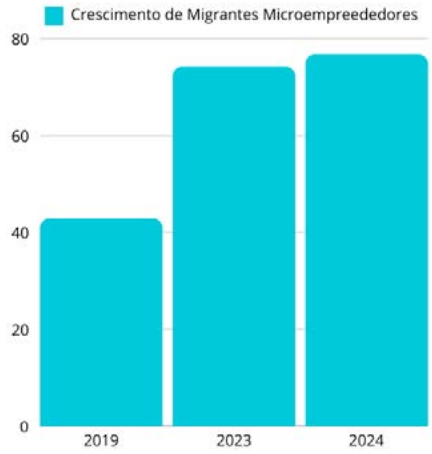
De acordo com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), organização que oferece suporte a micro e pequenas empresas brasileiras, incentivando o empreendedorismo e capacitando pequenos negócios, em 2024, o número de Microempreendedores Individuais (MEIs) ativos de outras nacionalidades chegou a 76,8 mil no país[2]. Entre os anos de 2019 e 2023, houve um aumento de 79% na formalização, sendo que somente no último ano foram registrados 2,6 mil novos microempreendedores estrangeiros, representando um crescimento de 3,5% entre maio de 2023 e maio de 2024.

Segundo os dados do Sebrae, pessoas migrantes provenientes de países vizinhos da América do Sul representam 60,5% do total de estrangeiros formalizados. Os venezuelanos correspondem a 16% do total (12,8 mil), seguidos por bolivianos, com 13% (9,9 mil), colombianos (7,3 mil) e argentinos (6,3 mil). Outros países que aparecem na lista incluem Haiti (3,6 mil), Uruguai (3,6 mil), Peru (3,3 mil), Paraguai (3 mil), Portugal (2,8 mil) e Senegal (1,8 mil).

Entre as principais atividades empreendedoras apontadas pelo Sebrae estão o comércio de artigos do vestuário e acessórios (13,1%), a confecção de peças do vestuário (9,9%), os serviços de tratamentos de beleza e cabeleireiros (6,13%) e as atividades de ensino (5,28%).

2 Disponível em: https://bit.ly/4jdBQxu

**[Gráfico 1]**
Elaboração própria a partir de dados da Agência Sebrae




Embora o empreendedorismo étnico possa funcionar como uma estratégia de resistência e valorização da identidade cultural dos migrantes, ao permitir o desenvolvimento de negócios que destacam suas raízes e promovem novas formas de alcançar autonomia, enfrentando as barreiras do racismo estrutural e da marginalização, ele também pode reforçar dinâmicas de exclusão e desigualdade. Reconhecer o potencial desse modelo empreendedor exige, ao mesmo tempo, enfrentar as estruturas que perpetuam a precarização e reimaginar políticas públicas que promovam a inclusão e a justiça social para as populações migrantes.

## Redes de apoio migrante

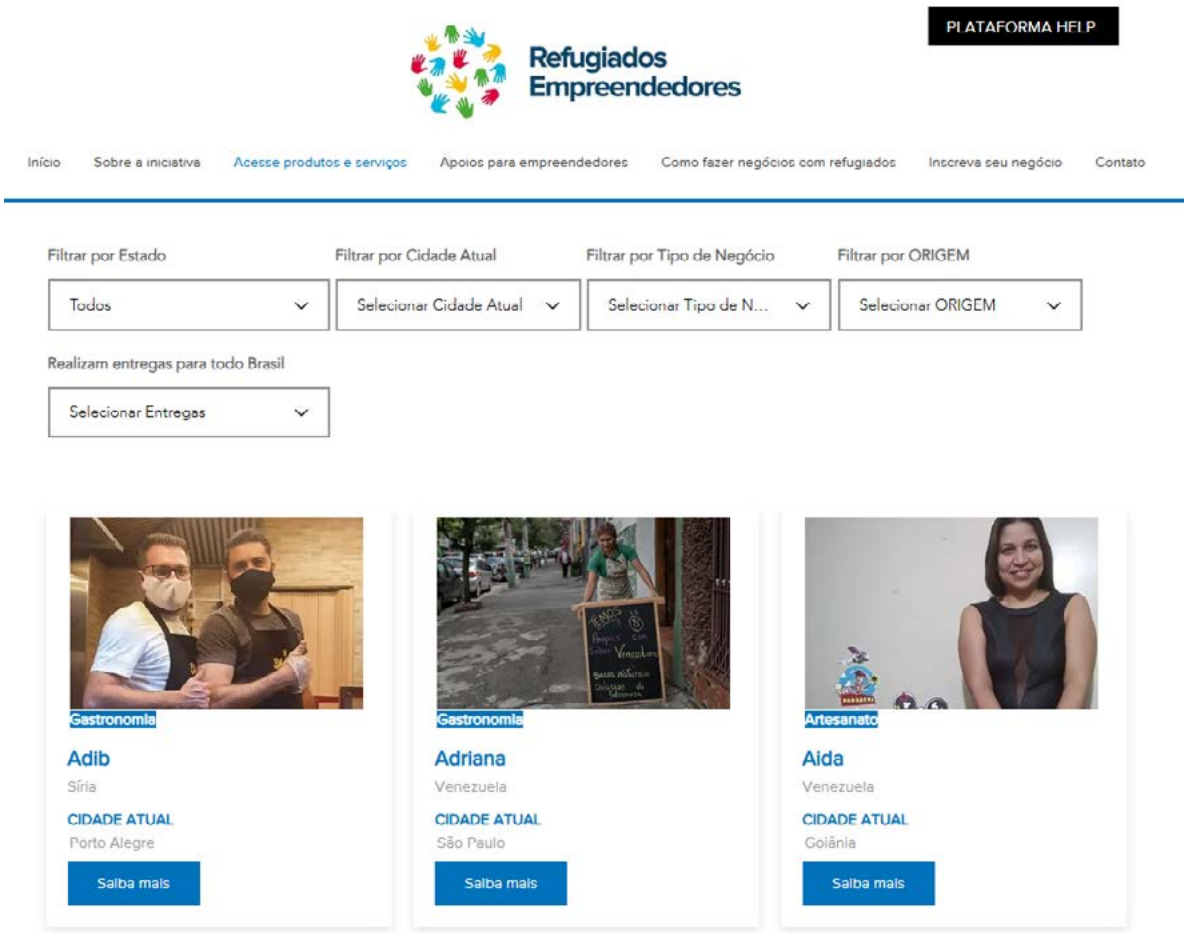
Nesse contexto, redes de apoio comunitário e organizações humanitárias têm promovido o empreendedorismo étnico como uma alternativa para superar barreiras estruturais enfrentadas por migrantes e refugiados. Um exemplo é a plataforma *Refugiados Empreendedores*[3], criada pela Agência da Organização das Nações Unidas para Refugiados (Acnur) em parceria com o Pacto Global da ONU – Rede Brasil, com o apoio do Sebrae. Essa iniciativa oferece um espaço online que reúne mais de 160 empreendimentos liderados por pessoas refugiadas em todo o país.

Particularmente no contexto das mulheres migrantes negras, o projeto "Todas Importam – Igualdade de Oportunidades para Mulheres Negras Migrantes e Refugiadas", desenvolvido pelo Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados, desempenha um papel interessante ao oferecer suporte para que essas mulheres superem barreiras estruturais e alcancem autonomia, sobretudo financeira. A iniciativa se concentra em fortalecer

3 Refugiados Empreendedores é uma ferramenta que traz maior visibilidade aos negócios liderados por empresários refugiados no Brasil. A plataforma oferece oportunidades de capacitação aos empreendedores, dá visibilidade a seu trabalho e conecta esses pequenos negócios a potenciais consumidores.

ações nas áreas de gênero, raça e representatividade, promovendo a inclusão e o empoderamento feminino por meio do próprio negócio.

**[Figura 2]**
*Site* da plataforma Refugiados Empreendedores




Com foco principal em Belo Horizonte, em Minas Gerais, o projeto já beneficiou mais de 100 mulheres de diversas nacionalidades. Com cursos de qualificação, prática profissional e incentivo ao empreendedorismo, o Todas Importam também disponibiliza kits de iniciação profissional para aquelas interessadas em abrir seus próprios negócios. As atividades visam fomentar a cultura empreendedora entre as participantes, promovendo a valorização de suas identidades culturais.

Durante o programa, as mulheres também têm acesso a cursos de empreendedorismo, gestão financeira e marketing, além de desenvolverem habilidades práticas em áreas como serviços de beleza étnica (tranças e penteados afro), artesanato e acessórios com tecidos africanos e culinária típica de vários países. Essas ações criam um ambiente favorável para o fortalecimento da autonomia e da representatividade das mulheres migrantes e refugiadas no Brasil.

A seguir, serão apresentados alguns casos de mulheres migrantes negras que, diante das dificuldades de inserção no mercado de trabalho formal, encontraram no empreendedorismo uma alternativa para superar barreiras estruturais e alcançar autonomia econômica.

## Trança *Afro Begivie*

Gisele Mpia, migrante congolesa residente no Brasil há sete anos, constitui um exemplo de resiliência e empreendedorismo no contexto migratório. Como embaixadora do projeto Todas Importam, Gisele ressignificou os obstáculos relacionados à validação de seu diploma de enfermagem, direcionando seus esforços para iniciativas empreendedoras. Com um pequeno negócio, o *Afro Begivie* passou a oferecer serviços como *megahair* e tranças afro, além da produção de acessórios, como brincos e colares confeccionados com tecidos tradicionais congoleses. Essa iniciativa promove não apenas a valorização e a preservação da cultura congolesa, mas também evidencia a capacidade de integração socioeconômica de migrantes no Brasil.

No entanto, por residir na periferia de Belo Horizonte e não dispor de um espaço fixo para atendimento ou de um ponto permanente nas feiras de artesanato da cidade, Gisele enfrenta dificuldades para manter e expandir sua clientela, além de comercializar as peças que produz.

**[Figura 3]**
Gisele foi embaixadora do projeto Todas Importam

Fonte: SJMR Brasil

**[Figura 4]**
Divulgação dos serviços da Gisele nas redes sociais

Fonte: SJMR Brasil

## *Malewa Food* – Comida Africana

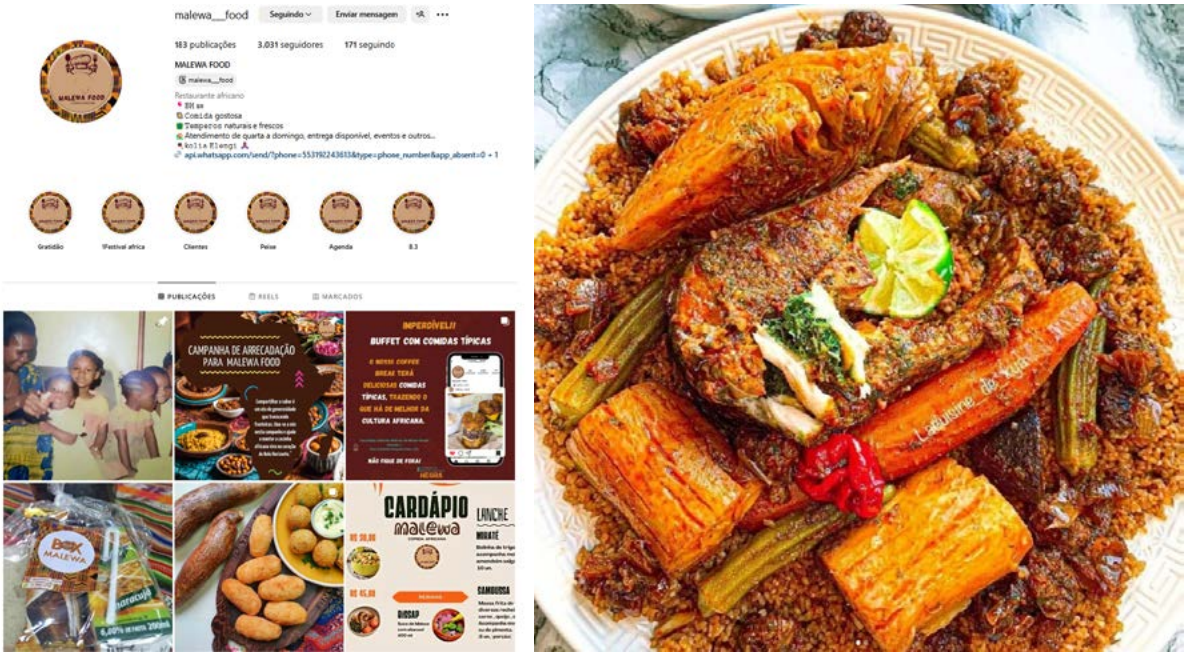
O *Malewa Food*, idealizado por cinco mulheres da República Democrática do Congo e do Gabão, consiste em uma iniciativa que reúne essas mulheres migrantes periodicamente para cozinhar pratos típicos de diversas regiões da África e oferecer um serviço de *delivery* de comidas africanas em Belo Horizonte. Além de proporcionar uma experiência gastronômica étnica, elas utilizam sua plataforma no Instagram para divulgar a história e a cultura por trás de cada prato.

Liderado pelas irmãs congolesas Princess Kambilo e Gemyma Mbuyi, o projeto é uma das iniciativas apoiadas pela plataforma Refugiados Empreendedores e as migrantes fizeram parte do projeto Todas Importam. No entanto, suas atividades acontecem de forma intermitente, sob demanda e com datas específicas para a comercialização dos produtos, em função das dificuldades de sustentabilidade financeira do negócio. Além da culinária, as mulheres migrantes também atuam paralelamente com serviços de tranças e confeccionam produtos com estampas africanas, como camisetas, bijuterias e acessórios, ampliando assim as possibilidades de empreendimentos e resgatando suas tradições culturais.

**[Figura 5]**
Mulheres congolesas e gabonesas do *Malewa Food*

Fonte: Plataforma Refugiados Empreendedores

**[Figura 6]**
Perfil da divulgação dos produtos do *Malewa Food* no Instagram



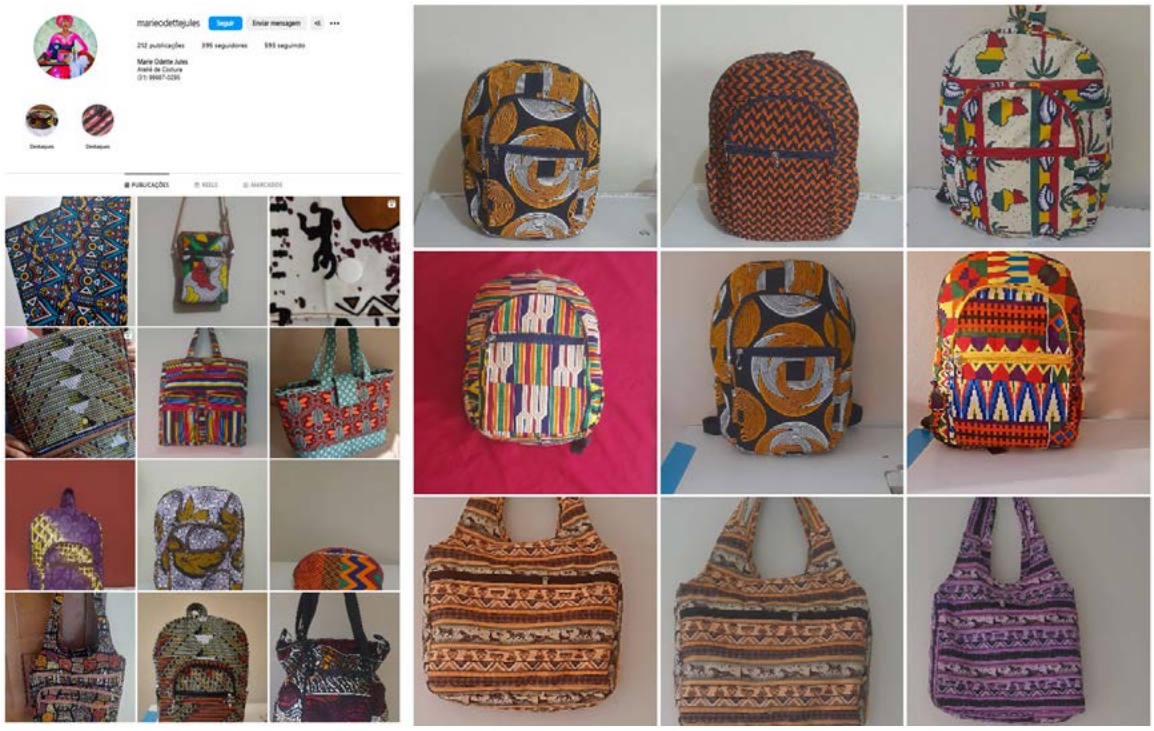

## Outras iniciativas empreendedoras migrantes

### Ateliê de Costura Marie Odette Jules

Marie Odette Jules, migrante haitiana, enfrentou dificuldades para encontrar trabalho formal no Brasil, principalmente devido à barreira do idioma, um desafio comum para muitas haitianas que dificulta sua integração no mercado de trabalho brasileiro. Embora domine línguas como francês, crioulo e até espanhol, essas habilidades não são valorizadas como um diferencial no contexto brasileiro. Diante dessa realidade, o empreendedorismo se tornou a única alternativa para transformar sua experiência como costureira em uma atividade empreendedora voltada à autonomia financeira.

Iniciando com uma produção modesta, em Belo Horizonte, Marie Odette passou a confeccionar acessórios utilizando tecidos africanos, criando peças que estabelecem um diálogo entre as culturas africana e haitiana. Seu trabalho, que inclui bolsas e outros acessórios, não apenas celebra a diversidade cultural, mas também exemplifica o potencial criativo das mulheres empreendedoras. No entanto, ela não foi beneficiada por nenhuma iniciativa de apoio institucional, o que agrava as dificuldades enfrentadas. Sua produção ainda depende de encomendas, redes sociais e indicações, uma vez que não possui um ponto de venda fixo. Esse modelo de negócios implica em desafios, como a limitação de visibilidade e a falta de sustentabilidade financeira, dificultando a expansão de sua clientela e a garantia de maior estabilidade no mercado.

**[Figura 7]**
Perfil da divulgação dos produtos Ateliê de Costura Marie Odette Jules no Instagram




## Super Lanches Titite All Day

Outras iniciativas haitianas, como o *Super Lanches Titite All Day*, da migrante Flanandie Therlonge, em Contagem (MG), não conseguiram sobreviver no mercado empreendedor. A empreendedora oferecia refeições sob encomenda para entrega na região, com um cardápio baseado na comida típica do Haiti. Apesar da proposta inovadora e da riqueza cultural de sua culinária, a falta de recursos e o desafio de expandir a clientela para a comunidade brasileira dificultaram a continuidade do negócio.

**[Figura 8]**
Divulgação dos produtos do *Super Lanches Titite All Day* nas redes sociais

Fonte: SJMR Brasil

## Ativista e multiartista Prudence Kalambay

Sem participar de programas ou plataformas de apoio, Prudence Kalambay, da República Democrática do Congo, chegou ao Brasil em 2008, após sofrer perseguição política, estabelecendo-se em São Paulo (SP), onde se dedica à promoção da cultura africana e à luta pelos direitos humanos. Atriz, modelo e palestrante, Prudence conseguiu trazer seus diplomas para o Brasil, o que a motivou a retornar aos estudos e buscar uma nova formação universitária. Ela lidera o projeto *African Dance*, ministrando oficinas de *afrobeat*, e participou da abertura da novela *Órfãos da Terra*, da Rede Globo.

Apesar de sua trajetória como ativista reconhecida, atualmente Prudence trabalha em feiras, promovendo a venda de produtos africanos confeccionados por outras mulheres migrantes. Sua atuação destaca a importância do empreendedorismo coletivo como ferramenta para a integração social e econômica de refugiados e migrantes no Brasil.

**[Figura 9]**
Divulgação no Instagram de produtos e participação em feiras em São Paulo

**[Figura 10]**
Palestra no TEDx SP

Fonte: TEDx

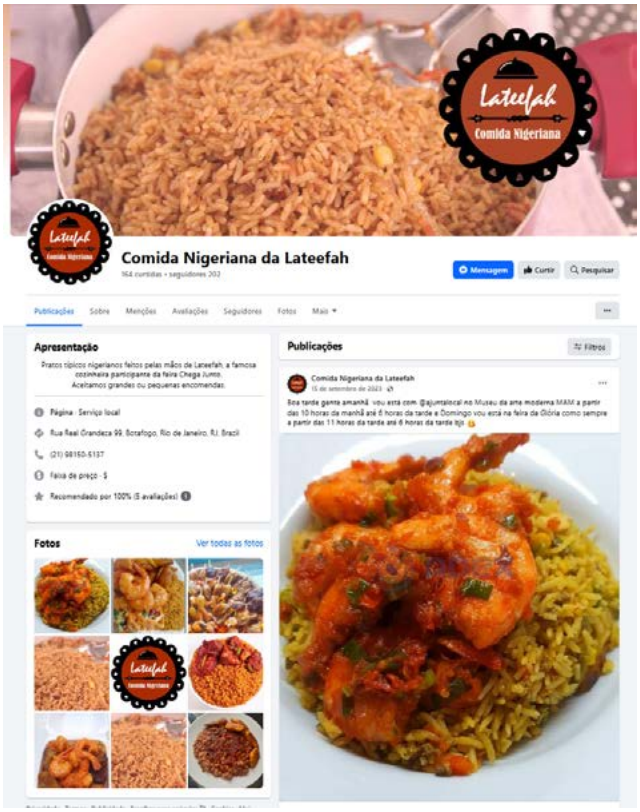
## Cozinha Nigeriana da Latifa

Lateefat Adunni Hassan, conhecida como Latifa, é uma chef nigeriana que reside no Brasil desde 2015, e se destacou na gastronomia africana no Rio de Janeiro (RJ). Ela é uma das poucas migrantes que conseguiu se consolidar nesse ramo, popularizando pratos tradicionais nigerianos, como o arroz *Jollof*. Esses pratos são atualmente apresentados em feiras gastronômicas, como a Feira da Glória, e em eventos promovidos por projetos solidários, nos quais Latifa compartilha a rica culinária de sua terra natal, contribuindo para a valorização da cultura africana no Brasil.

Além de ser uma empreendedora na gastronomia, Lateefat está envolvida em ações comunitárias, como o projeto Chega Junto, que distribuiu milhares de refeições em comunidades vulneráveis durante a pandemia, com apoio de iniciativas como a Gastromotiva. Suas atividades não apenas promovem a cultura culinária da Nigéria, mas também fortalecem laços comunitários e a inclusão de migrantes refugiados no Brasil.

Essas iniciativas empreendedoras de mulheres migrantes negras reforçam o conceito de empreendedorismo étnico, ao criar mercados com base em experiências culturais e nas necessidades de autonomia econômica geradas pela migração. Além disso, revelam dinâmicas semelhantes em outras comunidades de acolhimento fora do Brasil.

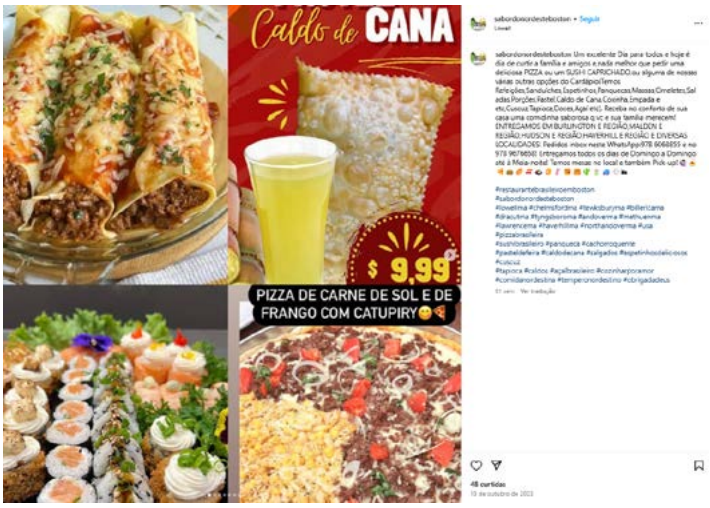
**[Figura 11]**
Divulgação de produtos no Instagram



**[Figura 12]**
Latifa participando de feiras gastronômicas no Rio de Janeiro

Um exemplo é a experiência dos migrantes brasileiros na Grande Boston, no estado de Massachusetts, nos Estados Unidos, onde o mercado de comida brasileira prospera. Nessa região, empreendedores investiram em negócios que atendem à demanda por produtos e serviços alinhados à identidade cultural brasileira, enfrentando desafios semelhantes aos vivenciados por migrantes no Brasil. Esses empreendimentos não apenas geram oportunidades de inserção laboral para essa comunidade, mas também fortalecem redes de apoio e solidariedade entre os migrantes, criando espaços econômicos que promovem integração e resistência às adversidades do processo migratório.

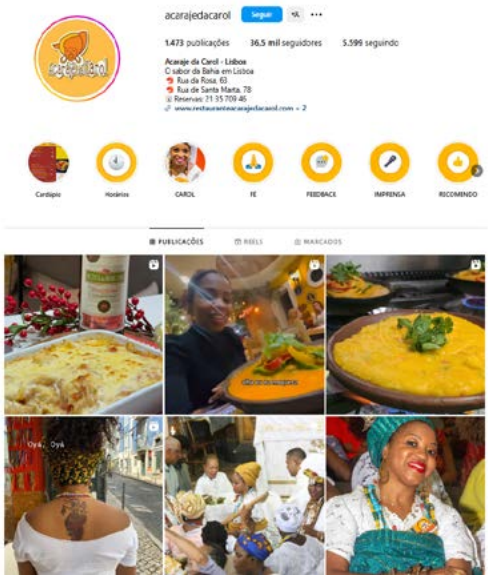
**[Figura 13]**
Instagram do Sabores do Nordeste Boston




Em Portugal, pratos típicos brasileiros, como pão de queijo, coxinha, feijoada e acarajé, se tornaram populares entre os migrantes e a comunidade local. Empreendedores brasileiros em Portugal investiram nessas iguarias como uma forma de compartilhar a cultura brasileira, ao mesmo tempo em que criaram espaços que atendem à sua autonomia econômica.

Reduto de brasileiros em Lisboa, o restaurante da Carol — Carolina Alves de Brito, uma baiana de Salvador que se mudou para a capital portuguesa há 20 anos — tornou-se um marco da culinária brasileira. Após ser proibida de vender acarajé no tabuleiro em Lisboa, ela não desistiu. Durante anos, Carolina ofereceu acarajé uma vez por semana na Casa do Brasil, o que a inspirou a dar um passo maior e abrir seu próprio restaurante no coração do Bairro Alto, região que lembra as ruas do centro histórico de Salvador. Hoje, com duas unidades, o restaurante não apenas oferece a culinária baiana, mas também serve feijoada e outros pratos típicos brasileiros.

**[Figura 14]**
Instagram do Restaurante baiano Acarajé da Carol, em Lisboa, Portugal




**[Figura 15]**
Premiação no Guia Garfo de Ouro

**[Figura 16]**
Foto divulgação da baiana Carol

Fonte: restauranteacarajedacarol.com

Esses negócios não apenas geram oportunidades econômicas para o migrante e a comunidade, mas também oferecem uma alternativa de resistência e preservação identitária, ajudando a enfrentar as dificuldades de inserção no mercado de trabalho formal em um cenário marcado por desafios estruturais.

## Considerações finais

No Brasil, o racismo estrutural atua como um marcador social que agrava as barreiras enfrentadas por migrantes, especialmente mulheres negras. A combinação entre desigualdade racial e status migratório restringe essas pessoas a empregos precários e, frequentemente, informais, perpetuando sua exclusão do mercado de trabalho formal.

Este ensaio abordou questões centrais como racismo estrutural, precarização e dificuldades de acesso ao trabalho formal, evidenciando o papel crucial da discriminação e do preconceito racial nas experiências laborais das mulheres migrantes no Brasil. Para muitas dessas mulheres, a migração representa uma última oportunidade de sobrevivência, embora envolva riscos e incertezas, como abusos durante o trânsito migratório e o recomeço em um ambiente desconhecido.

Essa dinâmica evidencia as múltiplas vulnerabilidades enfrentadas pelos migrantes, principalmente no que diz respeito ao acesso ao mercado de trabalho formal. Ao mesmo tempo, abre espaço para reflexões sobre o papel do empreendedorismo como ferramenta de resistência e transformação social. O empreendedorismo de migrantes, sobretudo as mulheres, tem um impacto significativo na conquista da autonomia, mas também na economia das comunidades que os acolhem, gerando novas demandas, negócios e oportunidades de trabalho. Embora a maioria desses empreendimentos seja pequena e familiar, eles representam uma importante fonte de renda mínima, contribuindo para a autonomia básica e a integração socioeconômica dessas mulheres.

O empreendedorismo étnico surge como uma estratégia fundamental de sobrevivência e autonomia para mulheres negras migrantes, especialmente em contextos de exclusão social, adversidades econômicas e na busca por afirmação identitária. Essas mulheres enfrentam barreiras interseccionais, como racismo, sexismo, desigualdade socioeconômica, xenofobia e desafios culturais e linguísticos. No entanto, muitas encontram no empreendedorismo uma forma de resistência, criando negócios

que valorizam sua identidade cultural e promovem a sustentabilidade econômica.

Embora o acolhimento de pessoas migrantes e refugiadas seja muitas vezes mais retórico do que real, o empreendedorismo feminino se apresenta como um ato de sobrevivência e resistência, especialmente em contextos em que as políticas públicas de inclusão são insuficientes. Nesse cenário, redes de apoio comunitário e o empreendedorismo étnico emergem como estratégias importantes para superar barreiras estruturais, promovendo a valorização da diversidade cultural e uma economia mais inclusiva. Mulheres migrantes demonstram, com frequência, a capacidade de transformar adversidades em oportunidades, evidenciando seu papel ativo na economia e na construção de sociedades mais plurais e dinâmicas.

Embora essa solução seja crucial para a autonomia econômica de muitas mulheres migrantes, o empreendedorismo acaba sendo um necessário meio de inserção sociolaboral das migrantes, revelando, na prática, uma realidade de precarização e ausência de direitos trabalhistas. O sujeito migrante permanece à margem da sociedade, sem poder reivindicar efetivamente seus direitos básicos. Portanto, é fundamental considerar a dimensão política das migrações e a urgência de políticas públicas que assegurem direitos sociais essenciais, como segurança no trabalho, remuneração digna e inclusão plena no mercado de trabalho.

No entanto, como ressalta Hass, as políticas migratórias frequentemente falham em alcançar seus objetivos porque não se baseiam em um conhecimento sólido sobre a natureza e as causas dos processos migratórios. O que falta, particularmente, é uma compreensão holística da migração como parte intrínseca de processos mais amplos de mudança econômica e transformação social, tanto nos países de origem quanto nos de destino, e no mundo como um todo. ■

**[ JANAINA DA CONCEIÇÃO DE PAULA SANTOS ]**
Doutoranda em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas); mestra em Comunicação, Estudos da Recepção e Culturas pela Universidad Católica del Uruguay; bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atua como gestora de marketing e comunicação do Centro de Formação do Consejo Episcopal Latino-Americano (Celam), com sede em Bogotá (Colômbia).
E-mail: janajorni@gmail.com

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 30, n. 1, p. 147-163, 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-69922015000100009

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**, Rio de Janeiro, v. 49, p. 11, 2003.

CASAQUI, Vander. Entrepreneurship as communication phenomenon, as social discourse and as inspiration. **Revista Latinoamericana de Ciencias de La Comunicación**, Caracas, v. 16, n. 30, p. 202-221, 2019.

CAVALCANTI, Leonardo et al. A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. **Cadernos OBMigra**, Brasília, DF, v. 1, n. 2, 2015.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSFOGUEL, Ramón. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2010. DOI: https://doi.org/10.5216/sec.v12i2.9096

HASS, Hein de. Changing the Migration Narrative: On the Power of Discourse, Propaganda and Truth Distortion. **International Migration Institute Working Papers**, Oxford, v. 181, 2024. Disponível em: https://heindehaas.org/wp-content/uploads/2024/10/imi-wp-181-de-haas_paces-2.pdf. Acesso em: 9 maio 2025.

JACCOUD, Luciana. Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. *In*: THEODORO, Mário (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília, DF: IPEA, 2009. p. 49-68.

JOHNSON, J. M.; GARCÍA, L. E. **Immigrant Entrepre neurship**: the impact of migration on entrepreneurship. Londres: Palgrave Macmillan, 2017.

KAESTNER, Robert.; KAUSHAL, Neeraj. Immigrant and native responses to welfare reform. **Journal of Population Economics**, Berlin, v. 18, n. 1, p. 69-92, 2005. DOI: https://doi.org/10.1007/s00148-004-0185-2

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

MITCHELL, Don. **Cultural geography**: A critical introduction. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2000.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Editora Nobel, 1987.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec,1996.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 7 maio 2000. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0705200007.htm. Acesso em: 9 maio 2025.

Secretaria Nacional de Justiça do Ministério da Justiça e Segurança Pública (SENJUS/MJSP). **Boletim da Migração — Mercado de Trabalho Formal e Investimentos.** Brasília: SENJUS/MJSP, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/secretaria-nacional-de-justica-senajus/boletim-da-migracao-no-brasil_10102024_versao-agosto-final-10-out-2024-1.pdf. Acesso em: 9 maio 2025.

ZANFORLIN, Sofia; LYRA, Júlia. Migrante empreendedor, migrante influencer: cidadanias precárias em tempos neoliberais. **Trayectorias Humanas Trascontinentales**, Limoges, n. 9, 2022. DOI: https://doi.org/10.25965/trahs.5075

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O PATRIMÔNIO IMATERIAL: CONGADAS E MOÇAMBIQUES DO VALE DO PARAÍBA NO IPHAN, PLANOS NACIONAL E ESTADUAL DE CULTURA E CONSELHOS DE CULTURA

**[DOSSIÊ]**

Anna Gabriela Sousa Santos
*Universidade de São Paulo*
Andrea Rosendo da Silva
*Universidade de São Paulo*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**O artigo propõe analisar políticas públicas de preservação do patrimônio cultural imaterial e sua articulação com os grupos de Congadas e Moçambiques no Vale do Paraíba, com foco na trajetória de resistência e autonomia das comunidades afro-brasileiras. Fundamentado nas reflexões de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Abdias Nascimento, examina as iniciativas de proteção e fomento, bem como a legislação pertinente nos âmbitos federal, estadual e regional. A pesquisa, conduzida por meio de análise documental, evidencia a necessidade de ampliação das políticas públicas para atender às demandas de preservação, destacando a valorização da cultura afro-brasileira e do direito à memória como pilares na construção de uma sociedade democrática.**

**Palavras-chave**: Patrimônio imaterial. Políticas públicas culturais. Tradições afro-brasileiras. Cultura popular.

**This study analyzes public policies to preserve intangible cultural heritage and their connection with the Congadas and Moçambiques groups in Vale do Paraíba by considering the trajectory of resistance and autonomy of Afro-Brazilian communities. Based on the reflections of Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, and Abdias Nascimento, it examines protection and promotion initiatives and the relevant federal, state, and regional legislation. This research used documentary analysis. Results indicate the need to expand public policies to meet preservation demands, highlighting the importance of valuing the Afro-Brazilian culture and the right to memory in building a democratic society.**

**Keywords:** Intangible cultural heritage. Cultural public policies. Afro-Brazilian traditions. Popular culture.

**Este artículo propone analizar las políticas públicas de preservación del patrimonio cultural inmaterial y su articulación con los grupos de Congadas y Moçambiques en el Vale do Paraíba desde la trayectoria de resistencia y autonomía de las comunidades afrobrasileñas. Basado en las reflexiones de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro y Abdias Nascimento, se examinan las iniciativas de protección y fomento, así como la legislación pertinente en los ámbitos federal, estatal y regional. La investigación, realizada mediante análisis documental, resalta la necesidad de ampliar las políticas públicas para atender las demandas de preservación, con énfasis en la valorización de la cultura afrobrasileña y en el derecho a la memoria como pilares para la construcción de una sociedad democrática.**

**Palabras clave:** Patrimonio cultural inmaterial. Políticas públicas. Tradiciones afrobrasileñas. Cultura popular.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.232609

## Introdução

Preservar o patrimônio imaterial constitui um desafio considerável para as políticas públicas culturais, tanto pela exigência de abordagens e estratégias múltiplas para contemplar a diversidade de modos de fazer e contextos em que se inserem, quanto pela atenção recente a essa esfera dentro da conjuntura nacional, em que ações efetivas ainda estão em fase de consolidação e implementação.

É indispensável garantir apoio para que as culturas tradicionais possam continuar existindo, sendo validadas em seus processos internos e usufruindo plenamente de seus direitos culturais. A falta de apoio institucional, a ausência de incentivo financeiro e a escassez de registros sobre suas práticas contribuem para a vulnerabilidade desses grupos no cenário nacional, sujeitando-os à interrupção de suas dinâmicas de convívio, incluindo a transmissão e a reinvenção de saberes entre gerações, o que leva à deterioração do vínculo entre corpos, espaços e memórias coletivas.

As Congadas e Moçambiques congregam em sua prática elementos e simbologias religiosas tanto do sistema cristão europeu quanto do africano banto, que permeiam amplas dimensões da vida social de seus membros. São também pilares fundantes da herança cultural afro-brasileira, desempenhando um papel crucial na continuidade de laços e tradições ancestrais como expressão viva e ativa da identidade e do pertencimento a territórios e comunidades.

As comunidades negras mantiveram vivas suas culturas em um contexto de repressão pelo estado brasileiro, que institucionalizou a marginalização dos saberes e práticas de origem não-branca. Essa auto-organização foi fundamental para proteger conhecimentos e práticas culturais africanas, garantindo sua continuidade e relevância na formação da identidade nacional. Enfrentando a desvalorização imposta pela sociedade colonial, esses coletivos fortaleceram sua autonomia e, como consequência, permanecem atuando até os dias de hoje de forma significativa na preservação do patrimônio imaterial, apesar das tentativas de apagamento epistemológico a que foram submetidos e dos desafios para sustentar suas práticas de ancestralidade dentro do contexto contemporâneo.

As congadas reafirmam, em sua própria existência, a importância da preservação do patrimônio imaterial como parte fundamental da identidade nacional, marcada por narrativas de enfrentamento da sociedade escravocrata e eurocêntrica.

A região do Vale do Paraíba é ponto de hibridismo cultural[1] entre os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, cujo processo de ocupação e formação populacional deriva principalmente da ancestralidade de povos banto[2], apontados na historiografia como imprescindíveis na compreensão das raízes culturais africanas

1 Stuart Hall (2014, p. 89) define como cultura híbrida "o produto de várias histórias e culturas interconectadas" ao tratar de identidades que são formadas por meio de processos de dispersão de sujeitos que precisam negociar com novas culturas ao se deslocarem de suas origens.

2 Para mais informações sobre as relações culturais entre os povos banto e as permanências na cultura brasileira, cf.: Souza (2018).

no Brasil, seja nos aspectos religiosos, na linguagem ou em manifestações artísticas.

O objeto deste artigo são as políticas públicas de salvaguarda da cultura popular em diferentes instâncias de poder, tais como os marcos legais a nível federal, estadual e regional. A análise buscará compreender de que forma essas políticas contribuem para a salvaguarda de culturas populares que atuam diretamente com tradições afro-brasileiras. O dossiê preliminar produzido recentemente pelo Centro de Estudos de Cultura Popular, entidade da sociedade civil em parceria com o governo federal, inventariou[3] as congadas no território paulista e se integra aos documentos analisados para apresentar evidências da participação democrática da população na preservação das tradições culturais afro-brasileiras.

A partir dos resultados obtidos na análise e considerando o problema da pesquisa, é possível inferir que há uma articulação expressiva das comunidades de culturas populares para buscar participar da formulação de políticas públicas culturais. Porém, apesar da legislação federal prever a inclusão desses grupos como indicativo da valorização das suas práticas sociais e uma garantia da responsabilidade compartilhada e do controle sobre seu próprio patrimônio, falta solidez no alinhamento entre as instâncias federal, estadual e regional, além das lacunas na ampliação de tecnologias informativas para coletar dados e basilar os investimentos nessa área de políticas públicas.

## Problematização e marcos teóricos

A cultura popular, como conceito, tem sido reinterpretada ao longo da história moldando-se de acordo com transformações ideológicas, sociais e políticas de cada período. A cultura popular, ou **a cultura do povo**, historicamente foi posicionada pelos grupos dominantes numa categoria de inferioridade em relação à cultura da elite, o que a afastou do debate público sobre sua legitimidade na construção da identidade nacional. Esse deslocamento reflete as relações de poder que se estabeleceram, limitando seu reconhecimento e relevância.

No Brasil, a cultura popular ganha evidência institucional durante a década de 1940, ao mesmo tempo que se associa ao termo **folclore** e inicia um processo de ressignificação de sua importância para a memória coletiva brasileira, reverberando no campo das políticas públicas e garantindo movimentação de investimentos e esforços para sua pesquisa e preservação.

No entanto, o termo acabou reforçando o monopólio e a reafirmação de uma origem eurocêntrica no ideal de nação promovido pela elite brasileira, resultando em um apagamento das contribuições de outras origens étnico-raciais. As contribuições deixam de ser nomeadas e são invalidadas no imaginário nacional, consolidando-se, assim, a homogeneização

3 O inventário é um instrumento de proteção que constitui as políticas de preservação do patrimônio. Conforme Lia Motta e Maria Beatriz Rezende (2016), a elaboração de um inventário orienta-se por uma metodologia de pesquisa que, a partir da coleta de dados em parceria com comunidades detentoras, conceitua, identifica e classifica aquilo que se considera como patrimônio cultural.

das referências culturais em detrimento da diversidade cultural.

As culturas afro-brasileiras, nesse contexto apresentado, frequentemente associadas, estão contidas ou são invisibilizadas pelo campo da cultura popular. A defesa de uma suposta identidade mestiça[4] no Brasil, representando uma visão unificada da nação, foi um obstáculo para reconhecer as culturas afro-brasileiras como parte estruturante, e não subalterna, da identidade nacional. Sua complexidade transcende essa simplificação e é necessário reconhecer suas influências na cultura brasileira para que esta possa ser compreendida por totalidade em seus aspectos multiculturais, desconstruindo visões que carregam estigmas históricos e valorizando as contribuições que vêm sendo recalcadas por estereótipos e preconceitos enraizados.

A trajetória de reconhecimento legal da responsabilidade estatal sobre a diversidade, a proteção e promoção das culturas populares é recente no Brasil. Ao longo do século XX, houve esforços significativos para que essas manifestações fossem consideradas constitucionalmente mediante uma compreensão multicultural da identidade brasileira.

Ao ser promulgada em 1988, a Constituição Federal reconheceu a pluralidade social, econômica, cultural e ideológica da sociedade brasileira. Ampliando a noção de direitos culturais em conformidade com convenções e declarações internacionais de direitos humanos, destacou a preservação da diversidade cultural como um compromisso legal. Nesse contexto, atribuiu ao Estado a responsabilidade de garantir o exercício pleno dos direitos culturais, o acesso à cultura e a valorização das manifestações culturais, com especial atenção à proteção das culturas populares[5], indígenas e afro-brasileiras.

Os antecedentes estatais na esfera legislativa sobre as manifestações culturais afro-brasileiras foram de criminalização e perseguição. Conforme recorda o Decreto n. 847 de 1890, que promulga o Código Penal Brasileiro e manteve sua vigência até 1937, proibia-se explicitamente a prática da "capoeiragem". A capoeira, no entanto, recebeu em 2014 o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), graças ao esforço das comunidades praticantes em mantê-la viva durante a clandestinidade e apesar da intensa repressão contra sua atividade.

A Carta Magna brasileira de 1988 ampliou a compreensão estatal de cultura,

4 Kabengele Munanga (2019) aborda a utilização da miscigenação como uma forma de unificar a nação em torno de uma identidade homogênea, sendo tal argumento responsável por promover uma assimilação forçada de identidades indígenas, africanas e outras em prol de uma cultura nacional eurocêntrica, desconsiderando sua realidade plural e perpetuando a exclusão e a desigualdade social.

5 Para o Plano Setorial para as Culturas Populares (Brasil, 2012b), a definição adotada de cultura popular é semelhante à trabalhada pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN), que compreende tanto o termo folclore quanto cultura popular como expressões da cultura de um povo, reconhecendo a diversidade de manifestações e matrizes culturais que se incorporam nesse processo dinâmico de criação e recriação da cultura popular. A definição ressalta que não há distinção entre "popular" e "erudito" nessa compreensão, e sim um amálgama dos diversos segmentos sociais cujos contornos não são nítidos nem estáveis.

reforçando a proteção ao patrimônio imaterial e abrindo espaço para estruturar legislações específicas, programas de incentivo, financiamento, estruturas institucionais, parcerias com a sociedade civil, entre outros aspectos do escopo da gestão pública para promover diálogos com as comunidades locais, detentoras dos bens de natureza intangível.

Conforme Duarte (2018, p. 69), definem-se a partir desse momento os direitos culturais como "direitos que possibilitam a participação efetiva dos seres humanos na vida cultural", sendo a cultura entendida tanto pelo viés antropológico, na sua dimensão da interação cotidiana e da produção material e simbólica, quanto pelo sociológico, da sua estruturação por campos especializados e organização em grupos ou instituições.

Adotou-se um entendimento jurídico de direitos culturais como direitos fundamentais, e a cultura é enfatizada como elemento inter-relacional da vida humana, devendo o Estado assegurar sua garantia enquanto direito inalienável numa sociedade democrática e inclusiva (Cunha Filho, 2018).

Considerando, portanto, a interdependência entre os direitos culturais e outros direitos fundamentais pelo princípio da indivisibilidade dos direitos humanos, como o direito à educação, à participação política e à igualdade, investir nas políticas de preservação do patrimônio imaterial contribui diretamente para o fortalecimento desses direitos e para a construção de sociedades mais inclusivas e democráticas, seja por meio da preservação da memória, da participação das comunidades detentoras de saberes na elaboração de inventários participativos ou da conscientização da diversidade no âmbito educacional.

## Cultura popular e afro-brasileira: contribuições de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Abdias Nascimento sobre a resistência ao apagamento e epistemicídio

Em sua obra *Festas populares no Brasil*, Lélia Gonzalez (2024) ressalta a africanidade presente nas manifestações populares como espaço de resistência e disputa pela memória social da população negra, historicamente sujeitada a tentativas de apagamento de suas epistemologias. Compreender a cultura popular em seus aspectos africanizados é desvelar o que foi sistematicamente suprimido por uma tradição ideológica que buscou **embranquecer** a cultura brasileira.

A invisibilidade cultural promovida pelo racismo, como discutido por Gonzalez, é uma forma de violência simbólica, na qual as contribuições da cultura africana são negadas e subordinadas a um referencial eurocêntrico. Esse processo está intimamente relacionado à análise de Abdias Nascimento (2016) sobre a luta pela afirmação da identidade negra no Brasil.

A violência do projeto de apagamento[6] da cultura negra no Brasil foi conduzida

6 O termo "apagamento", conforme utilizado por Abdias Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (2016), está em conformidade com o termo "epistemicídio", utilizado de forma ampla atualmente. Nesse sentido, o epistemicídio se manifesta por meio da homogeneização cultural, na adoção de uma visão eurocentrada da história e da cultura que subestima e desvaloriza as experiências e saberes de outras populações.

no campo simbólico pela omissão e desvalorização das culturas diaspóricas e africanas, do anulamento de seus saberes e agências sob a égide da **folclorização**[7], que inferiorizou, menosprezou e destituiu de importância os valores estéticos e sociais dessas práticas populares para ressaltar e perseguir, em contrapartida, um ideal de embranquecimento das referências para a constituição de uma identidade nacional[8] proposta por uma elite.

O conceito de apagamento assemelha-se ao conceito de epistemicídio problematizado por Sueli Carneiro (2005), que emprega os conceitos de dispositivo e biopoder de Michel Foucault para analisar as relações raciais no Brasil. A autora afirma que a articulação do dispositivo de racialidade ao biopoder cria um mecanismo tecnológico para a manutenção de hierarquias raciais. Em relação à reprodução/manutenção de saberes, por exemplo, Carneiro (2005) oferece o conceito de epistemicídio para explicar que ele é constitutivo do dispositivo racialidade/biopoder responsável pela produção do apagamento de saberes que devem ser interditados.

A autora recorre ao sociólogo Boaventura de Sousa Santos para falar que o fenômeno do genocídio no processo da expansão europeia nas Américas foi, também, de epistemicídio, uma vez que a lógica que predominava era a de que "povos estranhos", com formas de "conhecimento estranho" deveriam ser eliminados, porque sustentavam práticas sociais "estranhas".

> O epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (Santos, 1995, p. 328 apud Carneiro, 2005, p. 96).

Lélia Gonzalez (2024), já nos anos de 1980, denunciava esse epistemicídio ao destacar que a permanência de elementos de africanidade nas festas populares poderia ser interpretada como um ato de resistência cultural, ou seja, um contraponto ao processo de apagamento compulsório.

A preservação da cultura imaterial, na sua dimensão simbólica e relacional, é um instrumento de conservação da memória enquanto fenômeno coletivo[9],

7 Segundo Lélia Gonzalez (2024), a folclorização é uma forma de subjugação, pois transforma essas expressões culturais em meros elementos decorativos, desprovidos de reconhecimento legítimo.

8 Entende-se por identidade nacional o conjunto de características, símbolos, narrativas e tradições que definem um país e seus cidadãos. Stuart Hall (2014) argumenta que a cultura nacional elabora sentido por meio de um discurso que organiza nossas ações e até mesmo a concepção que possuímos de nós mesmos. A memória compartilhada é um elemento importante dessa construção de pertencimento.

9 Conforme o conceito apresentado por Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva é formada pela interação social entre as memórias individuais, definindo a identidade de um grupo e seu pertencimento a um determinado lugar.

oferecendo aos diferentes grupos sociais o direito de protagonizar o registro e a agência sobre suas histórias. Gonzalez (2024) enfatiza a complexidade das dinâmicas culturais envolvidas nas festas populares e a importância de uma abordagem crítica que transcenda o etnocentrismo para reconhecer e interpretar essas manifestações culturais em sua integridade.

Tanto Abdias Nascimento (2016) quanto Sueli Carneiro (2005) e Lélia Gonzalez (2024) alertam para a apropriação indevida dessas tradições pelas estruturas sociais dominantes, que comercializam essas práticas sem reconhecer seu valor ou devolver os lucros às comunidades originárias. Para Nascimento, a repressão simbólica faz parte do processo de genocídio, no qual o apagamento cultural da população negra é sistemático mesmo que sua presença tenha sido majoritária desde a fundação do Brasil, revelando o caráter parasitário a que foi submetida:

> A folclorização dá um passo à frente ao desenvolver outra etapa do tratamento dispensado à cultura afro-brasileira pela sociedade dominante: a sua comercialização. [...] Todo um processo que caracteriza o tratamento dispensado pela sociedade branca ao afro-brasileiro, iniciado nos primeiros tempos da colonização, completa-se nesta etapa da sua comercialização (Nascimento, 2016, p. 146).

A exclusão da cultura negra é tanto uma negação de suas contribuições históricas quanto uma forma de perpetuar a marginalização social. O africano escravizado, nas palavras de Abdias Nascimento (2016, p. 59), foi "a espinha dorsal da nova sociedade", mas sua cultura e seu valor simbólico foram continuamente suprimidos e entendidos como algo a ser assimilado de forma subterrânea à matriz cultural do colonizador europeu.

Para Carneiro (2005), o epistemicídio, além de anular e desqualificar o conhecimento de povos subjugados, é um processo persistente de produção da "indigência cultural" por estratégias requintadas utilizadas pela branquitude para promover a exclusão desses povos. E opera pela negação ao acesso à educação de qualidade, pela produção da inferiorização intelectual, pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.

> Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc." (Carneiro, 2005, p. 97).

O racismo reforça a ideia de que as culturas africanas são meros apêndices a uma cultura maior, exóticas, dispensáveis e cujas práticas são desimportantes para o entendimento completo da realidade

social brasileira[10]. Ao desmistificar a ideia de subalternidade da cultura africana, torna-se possível romper com a narrativa de inferioridade que permeia a identidade nacional até os dias de hoje.

Portanto, é fundamental tomar a diversidade cultural como um princípio orientador para a compreensão da identidade nacional, evidenciando a engenhosidade das estratégias de sobrevivência e mediação da realidade a partir da perspectiva dos oprimidos, que acabaram por subverter as relações de poder no contexto colonial, criando um amálgama de seus próprios parâmetros culturais para enfrentar a violência que o etnocentrismo os submeteu.

## Políticas culturais, patrimônio e democracia

A cultura nacional sempre esteve imersa em um debate sobre identidade, poder e representação. Franz Fanon (1968, p. 194) reflete sobre o conceito de cultura nacional como uma construção ativa, que envolve a experiência e a luta popular:

> A cultura nacional não é o folclore onde um populismo abstrato julgou descobrir a verdade de um povo. [...] Uma cultura nacional é o conjunto de esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da qual o povo se constituiu e se manteve.

Até meados do século XX, as políticas culturais eram fortemente influenciadas por uma visão etnocêntrica que priorizava a cultura ocidental clássica, designando a cultura popular a um status menor, comprimida pelo termo "folclore". A herança da concepção do romantismo do século XIX[11] sobre autenticidade da cultura popular como elemento de constituição da nacionalidade de um povo reverbera nas políticas voltadas ao patrimônio, utilizado para configurar o sentimento de unidade e pertencimento, e que deliberadamente adota como propósito a instrumentalização da cultura para este fim, conforme aponta Antonio Rubim (2008, p. 187) ao analisar a formação das políticas culturais no Brasil.

Durante esse período, órgãos governamentais começaram a ser criados com o objetivo de preservar o patrimônio cultural. O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), fundado em 1937 e posteriormente transformado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), focava a preservação de elementos materiais e arquitetônicos da

10 "A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado" (Fanon, 2008, p. 90). Franz Fanon desnaturaliza a ideia de superioridade cultural e racial europeia, reforçando que o racismo é o mecanismo ideológico responsável por estabelecer essa relação de subordinação aos povos colonizados como um método de dominação.

11 De acordo com Marilena Chaui (2008, p. 58), a cultura popular recebeu três principais abordagens ao longo do tempo. No Romantismo do século XIX, era vista como a expressão autêntica do povo e da nação. A Ilustração Francesa do século XVIII, por outro lado, considerava-a um resquício de tradições supersticiosas e ignorantes, necessitando de correção pela educação. Já no século XX, os populismos combinaram essas visões, reconhecendo a autenticidade da cultura popular, mas considerando-a atrasada e precisando de orientação pedagógica, seja para torná-la revolucionária ou para reforçar o poder estatal.

cultura. Em 1947, a criação da Comissão Nacional de Folclore (CNFL) indicava que os saberes populares eram percebidos como folclore, em contraste com a cultura "patrimonial" que privilegiava a cultura clássica ocidental. Essa divisão reforçava a hierarquização entre as manifestações populares e as expressões eruditas de origem europeia.

Nesse sentido, as políticas voltadas à temática do patrimônio surgem paralelas às ideologias nacionalistas. No entanto, tais ideologias ignoravam a realidade de que o país era formado por uma diversidade de povos, e não apenas pela população branca. As políticas de patrimônio seguiram um viés elitista, favorecendo a preservação de bens materiais de origem europeia. Podemos questionar, portanto, como essas políticas refletiam uma visão limitada da identidade nacional, desconsiderando as contribuições das culturas indígenas, africanas e de outros grupos marginalizados na formação do Brasil.

> As culturas populares, indígena, afro-brasileira e mesmo midiática foram muito pouco contempladas pelas políticas culturais nacionais, quando elas existiam. Por certo, eram consideradas manifestações não dignas de serem chamadas e tratadas como cultura, quando não eram pura e simplesmente reprimidas e silenciadas (Rubim, 2008, p. 189).

Construiu-se, historicamente, um sistema ideológico calcado numa perspectiva eurocêntrica e limitada ao comando das elites nacionais. Desde o período colonial, tanto a cultura africana quanto a indígena foram sistematicamente negadas e rechaçadas pela monarquia portuguesa, ação que reverberou até os princípios da estruturação de uma política de preservação do patrimônio cultural pelo Estado brasileiro no século XX, em que tradicionalmente priorizou-se a cultura material e arquitetônica em detrimento de outras expressões. Essa abordagem perpetuou a exclusão de culturas populares das políticas culturais oficiais[12].

Na segunda metade do século XX, com o relativismo cultural surgindo em contraponto ao etnocentrismo, a diversidade cultural passa a ser defendida de forma mais ampla por instituições e iniciativas, refletindo em uma mudança significativa nas políticas culturais. A criação da Unesco, em 1945, validou o compromisso internacional com o campo da cultura e da educação, configurando uma posição importante na formulação de políticas culturais em diferentes países e incentivando a adoção de práticas que respeitem e promovam a diversidade cultural.

O estabelecimento do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), em 2000 (Brasil, 2000), tornou-se um marco importante na formalização e estruturação de diretrizes e mecanismos oficiais para assegurar o acesso aos direitos culturais e a salvaguarda dos bens imateriais, afirmando as tradições populares como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro.

12 A forma como os bens de natureza material e imaterial foram gerenciados pelo governo brasileiro em suas práticas institucionais é discutida por Márcia Chuva (2020), que reflete como a categoria de patrimônio vem sendo utilizada para o campo da preservação cultural, apontando a necessidade de uma abordagem decolonial para tratar o tema por meio de uma concepção integrada e democrática, que desconstrua os paradigmas estabelecidos pelo eurocentrismo.

Em 2014, o IPHAN sinalizou, por meio do Edital de Chamamento Público nº 01/2014-IPHAN/SP, a necessidade de realizar um levantamento específico para o estado de São Paulo, devido às particularidades das Congadas nessa região. Suas práticas, enraizadas em elementos do sagrado que aglutinaram o imaginário europeu e africano, reforçam os laços de pertencimento entre o território e seus praticantes, além de incorporarem na sua trajetória, assim como outras formas de expressão da cultura africana diaspórica no Brasil, estratégias de resistência para vivenciar sua própria identidade num contexto de reação à imposição exercida pela sociedade branca e hegemônica (Brasil, 2014).

Ao tratar das políticas culturais contemporâneas, Tereza Ventura (2005, p. 83) destaca que "cabe ao Estado atual ampliar o espaço institucional para os diversos segmentos socioculturais da sociedade que ficaram isolados da partilha de valores". As manifestações culturais afro-brasileiras foram sistematicamente estigmatizadas e impactadas no exercício pleno de sua cidadania ao longo da história. No contexto do Vale do Paraíba, onde a ocupação e a formação populacional estão fortemente ligadas à ancestralidade de povos banto[13], deve-se examinar como as políticas públicas para cultura têm sido implementadas e de que maneira as culturas populares afro-brasileiras têm acessado seus benefícios.

Em sua interpretação sobre o assunto, Ventura (2005, p. 83) destaca a necessidade de uma legislação e de mecanismos institucionais para regulamentar a distribuição de poder e de recursos de forma a promover a coexistência multicultural. A política cultural, nesse sentido, não se limita aos direitos de produção simbólica de bens culturais, mas envolve um processo generativo que opera além do controle estatal.

> A política cultural cumpre um papel fundamental na construção de um processo institucional e discursivo, no qual os membros de culturas marginalizadas sejam capazes de deliberar suas demandas e necessidades, bem como manter as práticas dentro das quais se tecem e emergem suas aspirações (Ventura, 2005, p. 86).

Lélia Gonzalez (2024) aborda a resistência das culturas afro-brasileiras dentro desse contexto de repressão e negligência, demonstrando que elas encontraram maneiras de se preservar e se expressar mesmo diante da opressão, remontando ao período colonial por meio das Irmandades Negras dentro da Igreja Católica que garantiram a preservação e a mediação de seus bens culturais de forma estratégica e comunitária.

Apesar dos avanços no setor público para uma visão mais inclusiva, que considera as complexidades de gestão do patrimônio imaterial e das manifestações culturais populares, as políticas públicas ainda precisam avançar em termos de distribuição de recursos e poder, para que as

13 Conforme Marina de Mello e Souza: "A festa de coroação do rei do congo ocorreu com mais intensidade nas regiões que receberam maiores contingentes de africanos das etnias bantos, oriundos da África Centro-Ocidental, à qual pertenciam os bacongos, habitantes do antigo reino do Congo" (Souza, 2002, p. 258).

comunidades detentoras dos saberes culturais possam participar ativamente na preservação de suas tradições.

As políticas culturais, portanto, devem ser desenvolvidas e aprimoradas com base no diálogo com as comunidades detentoras, garantindo que suas expectativas sejam contempladas e proporcionando um giro nas relações de poder, de forma que estas estejam emancipadas dentro das estruturas sociais para concretizar suas aspirações e manter seus processos de continuidade.

## Materiais e métodos

Neste estudo, a análise documental será o principal método utilizado para alcançar os objetivos propostos. A pesquisa engloba a legislação vigente voltada às políticas culturais, analisando o Plano Nacional de Cultura e os respectivos Planos Setoriais, o Plano Estadual de Cultura e o Dossiê Preliminar das Congadas e Moçambiques do Vale do Paraíba e Litoral Norte de São Paulo, organizado e publicado pelo Centro de Estudos da Cultura Popular (CECP)[14], uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, contemplado após chamamento público promovido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), vinculado ao governo federal. É importante destacar que esse dossiê contou com a participação ativa da sociedade civil, incluindo representantes das comunidades envolvidas nas manifestações culturais, como as Congadas e Moçambiques.

A análise detém-se nas diretrizes para políticas públicas de preservação do patrimônio imaterial, observando os documentos nos âmbitos federal, estadual e regional, incluindo um contraponto das demandas registradas pelas comunidades praticantes da manifestação cultural registrada no processo de inventariação promovido pelo INCR.

Os conceitos mobilizados como categorias de análise incluem os indícios de **folclorização**, **apagamento**, alinhados ao referencial teórico apresentado por Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento, assim como **direito à memória**, também em conformidade com os marcos conceituais estabelecidos pela Unesco (2003). Cada documento será submetido a uma análise sócio-histórica, verificando como compreendem os conceitos de memória, apagamento e folclorização. Esse procedimento visa identificar como os textos normativos tratam a preservação da cultura popular e da memória cultural afro-brasileira, considerando o racismo institucional que as submeteram e se há folclorização de suas práticas.

Os procedimentos metodológicos serão conduzidos a partir da interpretação crítica desses documentos, considerando a relevância histórica e cultural dos grupos estudados, e buscando explicitar se as políticas contemplam efetivamente suas necessidades de preservação e fortalecimento. O problema de pesquisa se concentra em avaliar como as políticas culturais

14 O Centro de Estudos da Cultura Popular (CECP) foi fundado em 1998 na cidade de São José dos Campos (SP). Promove estudos e pesquisas sobre patrimônio material e imaterial, assim como a difusão e a valorização de expressões da cultura popular.

brasileiras têm abordado a preservação e valorização das culturas populares afro-brasileiras e indígenas, considerando suas reais necessidades e contribuições para a identidade nacional.

## Apresentação e análise dos resultados

### O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Estado de São Paulo e suas articulações com as culturas populares

As Congadas e Moçambiques do Estado de São Paulo estão sendo identificadas e registradas no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), uma política cultural federal conduzida pelo IPHAN. O INRC, criado nos anos 2000, visa garantir a preservação e a visibilidade do patrimônio imaterial brasileiro, proporcionando acesso a recursos e programas de salvaguarda, como o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, outra política cultural de grande relevância para a preservação patrimonial.

Entre 2015 e 2017, foi produzido um dossiê preliminar sobre a atividade das congadas no estado de São Paulo, identificando um total de 87 grupos atuantes na região do Vale do Paraíba e do Litoral Norte (Bueno; Santos, 2023, p. 20). O documento foi publicado em 2023 pelo Centro de Cultura Popular (CECP), situado em São José dos Campos (SP). O inventário, além de elencar as principais festas organizadas pela comunidade congadeira, inclui entrevistas e depoimentos dos participantes de algumas das cidades[15], oferecendo evidências significativas sobre sua atual situação. As informações que serão analisadas a seguir estão em conformidade com esse documento, que coletou dados relevantes sobre as dinâmicas de organização dos grupos, seu histórico de formação e atuação em cada cidade.

Destacam-se, entre as festividades documentadas pelo CECP, a Festa de São Benedito, em Guaratinguetá, com 260 anos de história, e o evento em Aparecida, que atrai grupos de diversos estados. A cidade de Lagoinha organiza o Encontro de Congadas e Moçambiques, reunindo um número expressivo de grupos do Vale do Paraíba. Na região litorânea, a cidade de Ilhabela promove uma Festa de São Benedito por iniciativa popular e comunitária.

São José dos Campos, uma das principais cidades de referência no Vale do Paraíba, por sua vez, estava com a Festa de São Benedito suspensa há alguns anos. Após o tombamento pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), em 1980, a Igreja de São Benedito passou a abrigar o Museu do Folclore e o Arquivo Público até 1997[16],

15 Os grupos citados se distribuem entre as cidades de Guaratinguetá, Aparecida, Lagoinha, Redenção da Serra, São José dos Campos, Ilhabela, Caraguatatuba, Cunha, Jacareí, Lorena, Monteiro Lobato, Paraibuna, Pindamonhangaba, Santa Branca, São Bento do Sapucaí, São Luiz do Paraitinga e Taubaté (Bueno; Santos, 2023).

16 O Museu do Folclore é gerido pela Fundação Cultural Cassiano Ricardo (FCCR) em parceria com o Centro de Estudos da Cultura Popular (CECP) desde 1999 e mantém sua sede no Parque da Cidade

priorizando sua função cultural em detrimento da função social.

A Irmandade de São Benedito manteve a realização da festividade em outros lugares e por intermédio de esforços isolados, com apoio da Fundação Cultural Cassiano Ricardo (FCCR)[17], por meio do CECP. Em 2016, lideranças do Movimento Negro realizaram uma nova versão da festa na Capela de São Benedito, sem a participação da irmandade religiosa. A Festa do Divino Espírito Santo, realizada no bairro dos Freitas, em São José, também é um ponto de encontro dos grupos.

Além dessas festividades, o Revelando São Paulo, organizado pela Secretaria Estadual de Cultura por meio da Organização Social Amigos da Arte, é mencionado como um ponto de encontro anual, embora alguns grupos indiquem descontentamento ou desinteresse em participar desse evento devido à sua configuração organizacional, que não encontra paralelo às funções social e religiosa dos grupos.

A maioria dos grupos de Congada e Moçambique é formada por famílias e se motiva pela devoção religiosa, mas enfrenta desafios como a flutuação de membros e a escassez de recursos financeiros para manter suas atividades, figurinos e instrumentos musicais. A falta de conexão com as práticas culturais tradicionais e o impacto do desenvolvimento urbano também influenciam na manutenção das atividades.

O êxodo rural foi apontado por um dos grupos como um dificultador para a permanência das atividades, visto que os membros precisam afastar-se do seu território de origem por questões financeiras. Os depoimentos também apontam uma redução no número de grupos em atividade no cenário contemporâneo.

## A minuta do Plano Estadual de Cultura de São Paulo

Para analisar a gestão estadual, será utilizada a minuta do Plano Estadual de Cultura de São Paulo, elaborada e coordenada em 2014 por uma Comissão de Sistematização (Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, 2014). Este documento estratégico visa planejar e coordenar as políticas culturais do estado, sendo um compromisso do estado com o Sistema Nacional de Cultura, firmado em 2013, com vigência de dez anos. A elaboração envolveu sociedade civil, segmentos culturais e iniciativa privada, com apoio da Secretaria de Cultura, sendo submetido à consulta pública em 2015, com a intenção de aprovação pela Assembleia Legislativa como Lei.

O texto recapitula a trajetória das políticas culturais do estado desde a criação da Secretaria de Estado da Cultura, em 1970, até 2014. Aponta a precariedade e a falta de estruturação das políticas públicas culturais por décadas, com destaque para a Lei nº 10.294, de 1968, que rege a atuação da

Roberto Burle Marx, tombado como patrimônio histórico pelo Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Artístico, Paisagístico e Cultural (COMPHAC) de São José dos Campos.

17 A Fundação Cultural Cassiano Ricardo foi criada em 1985 por meio de uma lei municipal, tornando-se o órgão responsável pela gestão cultural de São José dos Campos. Organiza-se pelas comissões municipais que compõem um conselho deliberativo, contemplando diferentes áreas de gestão da cultura que são representadas por membros da sociedade civil e da administração pública.

Secretaria até hoje, impressionando pela tratativa dada à cultura popular neste documento que utiliza o termo "folclore" para designá-la. A cultura afro-brasileira sequer foi mencionada.

O plano destaca a criação da Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico (UPPH) em 2006 e o Registro de Bens Culturais Imateriais, em 2011. Contudo, aponta que tanto o CONDEPHAAT quanto a UPPH priorizam o patrimônio material, carecendo de profissionais especializados em patrimônio imaterial e enfrentando dificuldades no diálogo com a sociedade civil, especialmente na educação patrimonial.

Por fim, o plano aponta fragilidades na coleta de dados e na articulação entre a Secretaria de Cultura e os municípios do interior e litoral, o que afeta a acessibilidade e a estruturação dos equipamentos culturais. A cultura afro-brasileira é especialmente negligenciada, com falta de recursos e diálogo com as comunidades, predominando estereótipos e descaso. A maior parte das iniciativas culturais afro-brasileiras é promovida por grupos sem apoio governamental, enfrentando restrições e regulamentações excessivas.

Embora o plano tenha sido elaborado em 2014, até 2024 ele ainda não foi aprovado pela Assembleia Legislativa. A mais recente movimentação foi o Projeto de Lei nº 817/2023 (Brasil, 2023b), que propõe a criação do Sistema Estadual de Cultura de São Paulo, destacando a cultura popular e afro-brasileira e reforçando a responsabilidade do Estado e da sociedade na preservação e valorização do patrimônio cultural paulista.

## O Plano Nacional de Cultura (PNC) do Governo Federal

O Plano Nacional de Cultura (PNC), instituído pela Lei n. 12.343 de 2010 (Brasil, 2010), orienta a formulação e execução de políticas culturais no Brasil, sendo desenvolvido de forma participativa com a sociedade civil. Sua vigência inicial foi de dez anos (2010-2020), sendo prorrogada até 2024. O plano visa fortalecer a gestão e a participação social, estruturando-se em três dimensões culturais: expressão simbólica, direito à cidadania e ao desenvolvimento econômico. A execução do PNC é de responsabilidade do Ministério da Cultura, que coordena sua implementação e monitora seu progresso por meio do Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais (SNIIC).

O PNC é composto por 53 metas (Brasil, 2023a), que guiam as políticas culturais e servem como indicadores avaliativos, permitindo o monitoramento contínuo do avanço das ações. Há metas diretamente relacionadas ao campo do patrimônio, que tratam da preservação e da promoção da diversidade cultural e do patrimônio brasileiro:

- Meta 3) Cartografia da diversidade das expressões culturais em todo o território brasileiro.
- Meta 4) Política nacional de proteção e valorização dos conhecimentos e expressões das culturas populares e tradicionais implantadas.
- Meta 5) Sistema Nacional de Patrimônio Cultural implantado, com 100% das Unidades da Federação (UF) e 60% dos municípios com legislação e política de patrimônio aprovadas.

- Meta 6) 50% dos povos e comunidades tradicionais e grupos de culturas populares que estiverem cadastrados no Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais (SNIIC), atendidos por ações de promoção da diversidade cultural.

A avaliação do Relatório de Acompanhamento de 2022 indicou desafios substanciais na execução dessas metas, como a falta de dados atualizados, dificuldades no processo legislativo e limitações nos instrumentos de aferição e monitoramento. A sugestão de uso de tecnologias digitais para coleta de informações surge como uma solução para superar essas limitações, assim como o encaminhamento de marcos legais para garantir a estruturação adequada de políticas específicas para as comunidades tradicionais.

## O Plano Setorial do Ministério da Cultura para as Culturas Populares

O Plano Setorial do Plano Nacional de Cultura (PNC) orienta a criação e execução de políticas públicas voltadas às culturas populares, reconhecendo a importância desses saberes e práticas nas políticas culturais. Fruto do diálogo entre o Ministério da Cultura e a sociedade civil em seminários e conferências (2005-2010), o plano assegura direitos aos mestres e praticantes, fortalecendo seu protagonismo e sua participação na elaboração e no monitoramento das políticas públicas.

O Plano Setorial estabelece princípios norteadores voltados às especificidades da cultura popular. Um desses princípios é a centralidade dos mestres e praticantes, que devem ser o foco das ações e dos recursos direcionados. O plano enfatiza o respeito às práticas de transmissão de saberes e fazeres, promovendo a proteção da propriedade intelectual dos grupos e populações tradicionais, com a garantia de direitos autorais coletivos e a titularidade sobre bens culturais. A função social dessas obras também é destacada, assegurando a valorização da cultura popular dentro de uma perspectiva de justiça social.

Entre as ações previstas estão: mapeamento das culturas populares, qualificação da gestão cultural, fortalecimento da transmissão de saberes, simplificação do acesso às políticas públicas e ampliação da visibilidade por meio de difusão e divulgação. O plano propõe ainda articulação intersetorial entre órgãos públicos para coordenar ações e combater discriminação, preconceito e intolerância contra símbolos e praticantes das culturas populares.

## O Plano Setorial do Ministério da Cultura para as Culturas Afro-Brasileiras

O plano prioriza a visibilidade da cultura afro-brasileira como ferramenta de proteção e valorização. Também propõe a simplificação do acesso às políticas públicas, fortalecendo a participação direta dos fazedores e grupos culturais e promovendo seu empoderamento.

Entre as metas e ações, reafirma-se a necessidade de inventariação e registro de grupos e comunidades para a realização dos diagnósticos. As metas e ações contemplam, explicitamente, apoio financeiro para a arte e cultura afro-brasileira, sugerindo valores de premiações em editais e bolsas de

fomento, assim como defende estabelecer despesas específicas para o setor cultural afro-brasileiro na Lei Orçamentária Anual (LOA) em consonância com a Lei de Diretrizes Orçamentárias (LDO).

O Plano Setorial prevê a instituição de programas e ações para a elaboração e transmissão de conhecimento da cultura afro-brasileira e de seus detentores, valorizando a identidade dos indivíduos, de grupos e comunidades, respeitando suas próprias estratégias e iniciativas e respaldando sua autonomia.

## Discussão de resultados: a articulação política e a participação popular por meio do Centro de Cultura Popular (CECP) e do dossiê das Congadas, Ternos de Congo, Moçambiques e Congadas-Moçambiques no Estado de São Paulo

O dossiê das Congadas e Moçambiques foi elaborado a partir da escuta direta das comunidades detentoras de saberes tradicionais, reunindo evidências autênticas sobre suas práticas e necessidades. Essa parceria entre sociedade civil e governo federal evidenciou a importância da participação popular na formulação de políticas culturais. O CECP, como representante da sociedade civil, exerce um papel fundamental na articulação e defesa da cultura afro-brasileira, defendendo que as demandas das comunidades sejam diretamente contempladas nas políticas públicas.

Ao analisar os instrumentos legais e normativos, como o Plano Nacional de Cultura e os Planos Setoriais, é possível perceber que a cultura popular afro-brasileira tem se inserido de forma gradual na agenda das políticas culturais por conta da atuação dos movimentos sociais e da sociedade organizada. No entanto, ainda há desafios em termos de implementação e execução dessas políticas, principalmente no que diz respeito ao reconhecimento das especificidades das culturas afro-brasileiras. A inclusão dessas culturas nos instrumentos legais é um avanço, porém, sem que haja uma efetiva aplicação das políticas nas comunidades, não há garantia de que suas demandas e necessidades serão atendidas de forma concreta e eficiente.

A análise dos planos de gestão e do dossiê preliminar de inventariação expõe as tensões que cercam a preservação do patrimônio imaterial. Os conceitos de **apagamento**, **folclorização** e **direito à memória**, conforme discutidos por Lélia Gonzalez (2024) e Abdias do Nascimento (2016), são fundamentais para compreender as dinâmicas que afetam a visibilidade e a valorização dessas manifestações culturais.

No inventário preliminar sobre as congadas paulistas, chama atenção o relato sobre a flutuação no número de integrantes dos grupos devido à falta de conexão com as práticas e à pressão do desenvolvimento urbano, que pode ser interpretado como um processo de apagamento cultural em curso. O sentido se perde porque não é oferecida sustentabilidade para o modo de relacionar com o mundo.

Nesse cenário, o direito à memória emerge como um princípio essencial para

assegurar que as tradições sejam reconhecidas e valorizadas, garantindo sua continuidade e relevância no presente e no futuro. O processo de identificação e registro no INRC é uma política pública federal que busca assegurar o direito à memória e se configura como uma estratégia alinhada às diretrizes de salvaguarda indicadas nos planos setoriais, sendo que a agilidade na sua efetivação deve ser considerada uma prioridade, pois pode ser classificada dentro da abrangência da meta 3 do PNC.

Em paralelo a essa constatação, apesar do Revelando São Paulo, festividade realizada pela Secretaria Estadual de Cultura e Economia Criativa, ser citado como um ponto de encontro, também é entendido por alguns grupos como um evento que não atende às suas funções sociais e religiosas. Isso sugere uma fragilidade na aplicação da política pública, que compreende as manifestações culturais no campo da folclorização, já que suas práticas são reduzidas a apresentações para entretenimento, perdendo seu significado original e contexto de pertencimento social.

Lélia Gonzalez comenta sobre essa problemática do reconhecimento a respeito das festas populares afro-brasileiras. Embora agora, em certa medida, contempladas como parte do patrimônio cultural, as políticas culturais muitas vezes não atendem às comunidades que as criaram. Em vez disso, essas festas são apropriadas por setores do turismo e do governo, que lucram com elas sem redistribuir os benefícios para as comunidades de origem:

> Afoxés, cordões, blocos, escolas de samba, frevos, esses baratos todos que antes eram chamados de "coisas de negros", e por isso mesmo reprimidos, hoje fazem parte de um "patrimônio cultural nacional" do qual, é claro, os beneficiários não são os "neguinhos", mas as secretarias e as empresas de turismo (Gonzalez, 2024, p. 121).

Essa apropriação seletiva refere-se a um processo em que elementos culturais de um grupo marginalizado são escolhidos e assimilados de forma distorcida, afastando-se de seu significado original a partir de uma relação de poder exercida por um grupo dominante ou pela sociedade em geral. Esse fenômeno remete às relações fundantes da estrutura colonial e cuja permanência pode ser percebida atualmente, conforme analisado por Alfredo Bosi (2021, p. 28) em *Dialética da colonização:* o colono incorporava seletivamente os bens materiais e culturais do negro e do indígena para proveito próprio, sem reciprocidade ou reconhecimento.

Outra evidência significativa coletada no dossiê é o episódio envolvendo a suspensão da Festa de São Benedito em São José dos Campos, que ilustra a relação hierárquica estabelecida entre o patrimônio edificado e o patrimônio imaterial. O tombamento da Igreja restringiu a execução da festividade por inaptidão dos órgãos responsáveis em conciliar a interdependência de ambos os interesses.

A legislação do CONDEPHAAT, que atribui responsabilidades sobre preservação cultural sem mecanismos adequados para sua execução, foi incapaz de manter o equilíbrio entre as dimensões material e imaterial. O fato de a Festa de São Benedito ter sido mantida fora da capela demonstra como o foco no tombamento do patrimônio

material, sem uma abordagem integrada que envolva o contexto social e cultural, pode levar a uma ruptura com as tradições comunitárias.

A reiterada precariedade e falta de estruturação das políticas públicas contribuem para o apagamento da diversidade cultural no Estado. Há o risco de se perpetuar uma visão fragmentada e insustentável de preservação, em que os espaços físicos são mantidos, mas as práticas culturais e sociais que lhes dão vida são negligenciadas ou transformadas em mero folclore, perdendo seu valor e significado originais.

O Plano Estadual sequer foi implementado, devido à ausência de validação pelos mecanismos legislativos. Essa omissão reflete a baixa prioridade atribuída à cultura, frequentemente considerada secundária frente a demandas como saúde, segurança e infraestrutura, resultando em menor mobilização para políticas culturais.

Além disso, ao abordar a valorização da diversidade, a preservação do patrimônio imaterial e o incentivo à produção de grupos historicamente marginalizados, o plano pode ter enfrentado interesses políticos alinhados a uma visão homogênea, conservadora e elitista da cultura. A demora em sua validação sugere resistência a propostas inclusivas e à ampliação da democratização cultural.

Portanto, atualmente, a Secretaria Estadual de Cultura baliza sua atuação por meio de uma legislação desatualizada, que remonta ao período da ditadura cívico-militar e em total desacordo com a gestão cultural da esfera federal. Seu vocabulário ideológico identifica a cultura popular como manifestação folclórica, impondo uma discrepância relevante ao compararmos com as diretrizes do Sistema Nacional de Cultura, a qual o estado de São Paulo teoricamente aderiu desde 2013.

Sobre o Plano Nacional de Cultura, temos uma tratativa consideravelmente diferenciada, ainda que descoordenada com as instâncias estadual e regional. O PNC foi uma conquista histórica para o setor cultural, sendo construído por meio de conferências com representantes da sociedade civil, refletindo a diversidade de abordagens e diretamente conectado com as necessidades reais do setor cultural.

No âmbito do patrimônio imaterial, a análise das metas revela alguns aspectos do cenário de gestão cultural a nível federal: primeiro que a consolidação de políticas públicas para o patrimônio imaterial está fortemente dependente de aprovação e implementação das legislações específicas para que efetivamente o estado brasileiro proteja e valorize tanto os bens patrimoniais quanto seus agentes culturais. Outro aspecto é a necessidade de aprimorar os sistemas de mapeamento e gestão de dados sobre as comunidades e povos tradicionais, melhorando a coleta de informações, o registro e o acompanhamento do desenvolvimento de políticas públicas.

A cultura, portanto, deve ser entendida como um campo de disputa. De um lado, há o poder institucional, representado pelos governantes e suas decisões políticas, apoiados em ideologias excludentes. Do outro, estão as comunidades culturais, que, por meio da tradição e da resistência, garantem a continuidade de suas práticas. Entre esses dois polos, os conselhos,

colegiados e organizações da sociedade civil desempenham um papel estratégico, pois possibilitam uma maior participação popular, ajudando a equilibrar o jogo e a garantir que as políticas culturais não sejam apenas decididas de cima para baixo, mas construídas de forma colaborativa, respeitando a autonomia e os saberes das comunidades.

## Considerações finais

As congadas, inseridas no contexto das irmandades e confrarias católicas, destacam-se no campo da religiosidade em que a cultura africana adaptou-se taticamente ao modelo dominante e elaborou novas formas da comunidade diaspórica existir, conviver e pensar dentro dessa sociedade (Gonzalez, 2024, p. 99). Apesar dos esforços para ocultar e depreciar as raízes negras, as irmandades atuaram como mecanismos populares de resistência cultural. A permanência de elementos africanos, especialmente dos povos bantos, reorganizados de forma multifacetada nos rituais dos reinados, são o testemunho vivo e pulsante de narrativas e memórias de enfrentamento da comunidade negra através dos séculos de marginalização e recalcamento na sociedade brasileira.

As Congadas e Moçambiques representam a resistência e autonomia afro-brasileira diante do racismo e da desvalorização de suas epistemologias. Elas congregam em suas tradições elementos da cultura africana após sua diáspora por intermédio do tráfico transatlântico, e a permanência de suas práticas até a atualidade sublinha uma trajetória de resistência cultural frente a uma sociedade cujo poder hegemônico sistematicamente promoveu o apagamento de suas origens a partir da folclorização de seus saberes, assim como permanece negligenciando os instrumentos legais de registro e documentação para compor o acervo da memória nacional.

Com objetivo de analisar como está estruturada a gestão das políticas culturais voltadas ao patrimônio imaterial no cenário atual, foram detalhados os três principais níveis de planejamento: nacional, estadual e regional. Destacou-se como são abordadas as culturas populares e afro-brasileiras, sendo que a pesquisa documental buscou identificar como essas expressões são contempladas por políticas públicas de cultura.

No âmbito federal, o Plano Nacional de Cultura apresenta diretrizes detalhadas para valorizar o patrimônio imaterial. Contudo, limitações persistem, como burocracia, desatualização de informações e lentidão na legislação, dificultando avanços concretos. A análise documental mostra que, apesar da presença dessa categoria no PNC, não existem ações efetivas para sua implementação, nem transparência em relação aos recursos financeiros — como a previsão orçamentária — a serem utilizados pelos agentes governamentais das secretarias de cultura ou pastas semelhantes.

Em nível estadual, a cultura popular e afro-brasileira recebe tratamento insuficiente, exigindo políticas mais inclusivas. A ausência de políticas para as culturas imateriais no Estado de São Paulo dialoga diretamente com as críticas de Lélia Gonzalez,

Sueli Carneiro e Abdias Nascimento, que questionam e refletem sobre a invisibilidade das expressões culturais afro-brasileiras e populares nos processos institucionais. Não há sequer menção à cultura popular negra ou afro-brasileira nos instrumentos legislativos.

Depoimentos de grupos de congada no dossiê do INRC evidenciam essas fragilidades, apontando a desconexão entre políticas públicas e as comunidades culturais. Por meio da participação em espaços de deliberação, como conselhos de cultura, esses coletivos chegam a propor políticas para a proteção e salvaguarda de suas tradições, além de recomendar ações e estratégias em espaços com a presença de representantes dos governos municipal, estadual e federal, porém sem que haja efetivação destas.

Os depoimentos reforçam a percepção de que as políticas públicas falham em alcançar e preservar as culturas imateriais, especialmente quando são derivadas da matriz africana. Além disso, evidenciam que há uma pressão política constante por parte da população, que cobra a atuação do poder público, sem, no entanto, obter uma devolutiva concreta de ações que qualifiquem o papel do Estado para administrar o setor cultural de forma democrática e comprometida. Ou seja, suas demandas nem sempre são contempladas nos instrumentos de validação das políticas públicas.

O que se constata na análise documental é que a cultura afro-brasileira tem permanecido à margem das políticas culturais, reflexo do racismo nas estruturas da administração pública e em todas as suas instâncias de poder, o que aponta para a necessidade urgente de revisão e ampliação do olhar institucional para suas formas de expressão, firmando um compromisso do Estado brasileiro com a reparação das violências submetidas à população negra desde a colonização. A salvaguarda do patrimônio é um direito à memória que envolve o reconhecimento e a preservação das tradições culturais das comunidades assim como sua própria história, garantindo que sua identidade e práticas sejam transmitidas para as próximas gerações. ■

**[ ANNA GABRIELA SOUSA SANTOS ]**
Bacharel em Artes Visuais pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP) e pós-graduada em Gestão Cultural pelo Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc) da USP.
E-mail: annasousant@gmail.com

**[ ANDREA ROSENDO DA SILVA ]**
Jornalista e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e professora do CELACC-USP.
E-mail: dearosendo@gmail.com

## Referências

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Regulamenta o registro de bens culturais de natureza imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 7 ago. 2000, seção 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 26 maio 2024.

BRASIL. Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010. Institui o Plano Nacional de Cultura — PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais — SNIIC e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 3 dez. 2010, seção 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12343.htm. Acesso em: 10 set. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural. **Plano Setorial de Cultura Afro-Brasileira**. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2012a. Disponível em: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/plano-nacional-de-cultura/texto/arquivos-pdf/CulturasAfroBrasileirasPlanosetorial.pdf. Acesso em: 12 set. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural. **Plano Setorial para as Culturas Populares**. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2012b. Disponível em: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/plano-nacional-de-cultura/texto/arquivos-pdf/CulturaspopularesPlanoSetorial.pdf. Acesso em: 12 set. 2024.

BRASIL. **Plano Nacional de Cultura: Relatório 2022 de acompanhamento das metas – 1ª edição**. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2023a. Disponível em: https://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/plano-nacional-de-cultura/texto/arquivos-pdf/Relatrio2022deAcompanhamentodasMetasdoPlanoNacionaldeCultura1edio.pdf. Acesso em: 10 set. 2024.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 817, de 17 de maio de 2023**. Autoriza o Poder Executivo a criar o Sistema Estadual de Cultura de São Paulo, com seus princípios, objetivos, estrutura, organização, gestão, interrelações entre os seus componentes, recursos humanos, financiamento e dá outras providências. Brasília, DF, Câmara dos Deputados, 2023b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Congadas de São Paulo: Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC – Levantamento Preliminar (1ª e 2ª Etapa)**. São Paulo: IPHAN/SP, 2014. (Edital de Chamamento Público, n. 01/2014-IPHAN/SP)

BUENO, Fábio Martins; SANTOS, Maria Siqueira. **Congadas e Moçambiques no Vale do Paraíba Paulista e Litoral Norte**. São José dos Campos: CECP; FCCR, 2023. (Cadernos de folclore, v. 29).

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia. **Crítica y Emancipación**, [*s. l.*], v. 1, jun. 2008, p. 53-76.

CHUVA, Márcia. Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. *In*: DUARTE, Aline (ed.). **Seminários DEP/FLUP**. vol. 1. Porto: Universidade do Porto, 2020. p. 16-35.CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Teoria dos direitos culturais**: fundamentos e finalidades. São Paulo: Edições Sesc, 2018.

DUARTE, Aimée Schneider. As faces da cultura no âmbito da Constituição Federal de 1988. *In*: CUNHA FILHO, Francisco Humberto; BOTELHO, Isaura; SEVERINO, José Roberto (org.). **Direitos culturais**. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 57-77.

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

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares**. São Paulo: Boitempo, 2024.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2014.

MOTTA, Lia; REZENDE, Maria Beatriz. Inventário. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Org.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA – UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention-Basic_texts_version_2012-PT.pdf. Acesso em: 26 maio 2024.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 13, 2007, p. 101-113.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais do governo Lula/Gil: desafios e enfrentamentos. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, DF, v. 53, n. 2, p. 134-152, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/1243/1/Antonio%20Albino%20Canelas%20Rubim3.pdf. Acesso em: 26 maio 2024.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Gestão cultural e políticas culturais: espaços, campos e expansão. *In*: BARBALHO, Alexandre; RUBIM, Antonio Albino Canelas (org.). **Políticas culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 11-36.

SECRETARIA DA CULTURA DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Minuta do Plano Estadual de Cultura de São Paulo**. São Paulo, 2014. Disponível em: http://www.planoestadualdecultura.sp.gov.br/?page_id=466. Acesso em: 15 out. 2024.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Tatiane Pereira de. Congado: tessituras identitárias e permanências de raiz africana. **Revista EDUCAmazônia** — Educação, Sociedade e Meio Ambiente. Humaitá: LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA, ano 11, v. XXI, n. 2, jul./dez. 2018, p. 187-214.

VENTURA, Tereza. Notas sobre política cultural contemporânea. **Revista Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 15, 2005, p. 77-89. Disponível em: http://www.forumrio.uerj.br/documentos/revista_15/15_dossie_tereza_ventura.pdf. Acesso em: 26 maio 2024.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# MUSICALIDADE E CUIDADO NA PERSPECTIVA AFROCÊNTRICA: PROMOÇÃO À SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL

**[DOSSIÊ]**

Ceci Luz
*Universidade de São Paulo*
Dennis de Oliveira
*Universidade de São Paulo*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**A música vai atravessando culturas, gerações, ouvidos atentos e desatentos. Este estudo buscará apresentar dados sobre os entraves da permanência intacta da musicalidade descendente da África como fonte prioritária do cuidado e da promoção à saúde, trazendo uma conexão com os ensinamentos do continente africano e os resultados atuais de sua eficácia no Sistema Único de Saúde (SUS). Pretende-se contribuir e elucidar os caminhos percorridos pelo apagamento histórico e epistemicídio da cultura africana em decorrência do racismo, sendo esse um caminho com inúmeros impedimentos que ocasionaram a ausência de estratégias para a promoção de políticas públicas, com foco na humanização em saúde e resgate ancestral, resultando na permanência do importante papel musical em serviços de saúde.**

**Palavras-chave:** Música. Humanização. Racismo. Continente africano. Políticas públicas. Ubuntu.

**Music crosses cultures, generations, and attentive and inattentive ears. This study will seek to offer data on the obstacles to the intact continuation of musicality descended from Africa as a priority source of health care and promotion, connecting the teachings of the African continent and the current results of its effectiveness in the Brazilian Unified Health System. It aims is to explain the paths due to the historical erasure and epistemicide of African culture as a result of racism, a path with numerous impediments that caused the absence of strategies to promote public policies, focusing on humanizing health and ancestral rescue and maintain the important role of music in health services.**

**Keywords:** Music. Humanization. Racism. African continent. Public policies. Ubuntu.

**La música atraviesa culturas, generaciones, oídos atentos y desatentos. Este estudio busca presentar datos sobre los obstáculos para la continuación intacta de la musicalidad descendiente de África como fuente prioritaria de atención y promoción de la salud, trayendo una conexión con las enseñanzas del continente africano y los resultados actuales de su efectividad en el Sistema Único de Salud (SUS). El objetivo es contribuir y dilucidar los caminos seguidos por el borrado histórico y el epistemicidio de la cultura africana como consecuencia del racismo, un camino con numerosos impedimentos que provocaron la ausencia de estrategias para promover políticas públicas, centradas en la humanización en salud y rescate ancestral, lo cual da como resultado el mantenimiento del importante papel de la música en los servicios de salud.**

**Palabras clave:** Música. Humanización. Racismo. Continente africano. Políticas públicas. Ubuntu.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.232607

## Saúde humanizada?

Em 15 de junho de 2021, o portal G1 registrou o caso do médico de 24 anos que cantou para sua paciente horas antes de seu falecimento. A mulher com idade acima de 60 anos enfrentava uma internação em decorrência da covid-19 no estado do Piauí. Devido à piora em seu quadro e apresentando-se muito abalada por ter perdido um familiar a poucos dias, ela se mostrava psicologicamente fragilizada, chorosa e com sua situação física sem sinais de melhora. Presenciando a situação, o médico decidiu cantar algumas canções com o objetivo de proporcionar um momento de calma e tranquilidade. Segundo relatos dos profissionais de saúde, após se emocionar e cantar algumas poucas palavras das canções, a paciente adormeceu e veio a óbito horas depois (Nascimento, 2021).

Diante desse quadro, é possível reconhecer que a musicalidade como fonte de humanização na promoção da saúde se torna essencial ao cuidado, à valorização e ao enaltecimento da mente, do corpo, da psique e da alma. Posto isso, reconhecemos que a África, o berço da humanidade, trouxe muitos benefícios, uma vez que as evidências arqueológicas mais antigas já encontradas apontam que a espécie humana que conhecemos hoje se formou no continente africano, comprovando que a humanidade surgiu da mulher africana, assim como a construção de tudo o que conhecemos sobre cultura, saúde, arte e uso da musicalidade na sociedade brasileira. James (2022) afirma que o continente africano trouxe ensinamentos através da oralidade e que os povos pretos que estavam localizados ao norte da África trouxeram filosofia ao mundo.

Este projeto de pesquisa busca analisar as relações entre promoção à saúde humanizada através da música, racismo estrutural e epistemicídio. Considerando que a maioria dos usuários do Sistema Único de Saúde (SUS) são pretos e pardos, conforme dados obtidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (Brasil, 2013) constatamos que a ausência de políticas públicas em humanização musical em serviços de saúde dialoga com o racismo institucional:

> É a partir dessa realidade que se deve pensar as estratégias de combate ao racismo, e isso passa pelo entendimento de que os mecanismos estruturais do racismo estão diretamente ligados ao modelo de acumulação de riquezas do capitalismo dependente, garantidos pelo formato do arranjo institucional da matriz colonial de poder. Assim, todas as barreiras institucionais decorrem não apenas dos comportamentos preconceituosos de brancos incomodados com a divisão de espaços exclusivos, mas da própria natureza das estruturas burocráticas públicas e privadas do capitalismo dependente. Assim, preconceitos raciais sofridos por pessoas negras eventualmente nesses espaços brancos (universidades, espaços de poder institucional etc.) não são apenas violências contra as pessoas vitimadas, mas a expressão de um sistema de poder que condena a esmagadora maioria de negras e negros à miserabilidade. E tudo isto é funcional e necessário para se manter o modelo de acumulação e reprodução de riquezas do capitalismo dependente centrado na superexploração (Oliveira, 2021, p. 200-201).

Como podemos constatar, o capitalismo está na base de todas as relações humanas e assim vai costurando infinitos labirintos que tiram da comunidade negra seus acessos e todo senso de pertencimento, fazendo com que sejam "normalizadas" as diferenças sociais em detrimento de heranças e riquezas. É preciso que uma raça (negra) sempre seja miserável para que uma outra raça (branca) se mantenha no poder.

Voltemos então nossa atenção para as políticas públicas na saúde e, dessa forma, criemos diálogos entre o SUS, a humanização musical e a heranças deixadas pela África, entendendo que o apagamento histórico e o epistemicídio em decorrência do capitalismo resultaram no esvaziamento das formas de cuidados ancestrais, emocionais, físicos, espirituais e socioculturais nos ambientes de saúde, sendo possível notar uma perda na musicalidade descendente do continente africano, uma vez que esta foi e é utilizada como forma de cuidado, resistência, comunicação, corporeidade e como elemento principal em rituais aos orixás, cerimônias, celebrações, momentos de cura, processo de finitude e até mesmo em situações de guerra em que servia como inspiração de encorajamento e união dos povos.

## Saúde e racismo

Quando abordamos a relação entre SUS e comunidade negra, torna-se imprescindível falar sobre a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN). Instituída em 2017, visa combater e enfrentar as desigualdades no SUS e reduzir os índices de morbimortalidades da comunidade negra brasileira. Olhando pela perspectiva da PNSIPN, é possível notar que fazemos parte de um sistema que produz desigualdades de raça, gênero e classe também nos cuidados com a saúde. O racismo torna as pessoas vulneráveis e invisibiliza suas existências (Nascimento, 1978), impedindo que o SUS alcance de forma eficaz e cuidadosa a população negra.

A rica herança do cuidado descendente do continente africano, composto por tecnologias ancestrais desenvolvidas com ervas, banhos e diversas maneiras de feitiços foram historicamente demonizadas, criminalizadas, inferiorizadas, atacadas e descaracterizadas. Diante das negligências, foi necessário o surgimento de políticas que detalham práticas de cuidados para promoção de um atendimento adequado, humanizado e equitativo a povos negros, promovendo a inclusão e a justiça social no âmbito da saúde pública (Oliveira, 2022).

Pensando em um atendimento humanizado que contemple as riquezas de cuidado que herdamos dos povos africanos, podemos perceber que a presença da musicalidade em um ambiente hospitalar humaniza os corpos negros, uma vez que sua permanência contribui para um olhar cuidadoso, humanizado, proporcionando bem-estar emocional e psicológico para os pacientes. A música, especialmente quando enraizada na epistemologia afrocêntrica, atua como uma forma poderosa de comunicação, cuidado, conforto, alívio e conexão cultural, valorizando e respeitando as tradições culturais afro-brasileiras em consequência de um ambiente de saúde repleto de *itọ́jú*[1].

1 *itọ́jú* – Palavra em yorubá que significa cuidado.

Barros (2012) diz que a essência da espiritualidade africana tradicional parte do princípio de cuidado (*itọ́jú*), aquele que foi criado por meio da cosmopercepção africana, simbolizando *sankofa*[2] e a identidade negra, dando continuidade às formas de pensar os próximos passos nessa perspectiva epistemológica. Não é possível pensar em continuidade sem antes retornar para os princípios ancestrais que trazem na bagagem recursos, saberes e histórias daqueles que vieram antes de nós, sendo essencial pontuar que "A vida surgiu da mulher. A Humanidade surgiu da mulher africana." (Fonseca, 2021, p. 6-11), que há tempos existem e abrem caminhos para que suas gerações seguintes não sejam invisibilizadas e tenham acessos, lugares de fala e força dentro da sociedade. Falamos da mulher negra, pois sem ela a vida não seria possível; foi graças às ricas tradições orais, corporais e ancestrais que geraram e educaram gerações inteiras por meio de um legado de sabedoria, para quem veio depois.

Precisamos admitir que há décadas acontece um verdadeiro epistemicídio em decorrência da invasão dos colonizadores no território brasileiro, atrelado ao tráfico transatlântico que continua invisibilizando e dominando corpos pretos, a cultura, suas linguagens, suas heranças e todas as formas de conhecimento criadas pelos negros. Ribeiro (2017) diz que "a colonização é uma tecnologia que busca retirar dos povos a sua história, sua identidade, seu modo de ser e estar, ou seja, sua organização social". Existe uma grande diferença ao enxergarmos a população negra em espaços sociais, principalmente em lugares de poder com acessos livres e de qualidade para a saúde. Todo resquício histórico continua sendo propagado pelo que conhecemos como **pacto da branquitude**, cunhado por Cida Bento (2022, p. 14-15):

> Não temos um problema negro no Brasil, temos um problema nas relações entre negros e brancos. É a supremacia branca incrustada na branquitude, uma relação de dominação de um grupo sobre outro, como tantas que observamos cotidianamente ao nosso redor, na política, na cultura, na economia e que assegura privilégios para um dos grupos e relega péssimas condições de trabalho, de vida, ou até a morte, para o outro.

Com esse fato historicamente construído, é possível visualizar nitidamente o distanciamento e as desigualdades sociais. "Os dados revelam que o racismo estrutural ainda coloca a raça como o primeiro quesito para existir ou não" (Njeri; Ankh; Mene; 2019, p. 18-19), sendo assim a comunidade negra vai sendo deixada às margens sociais, sem a possibilidade de novas e diferentes perspectivas, enfrentando a realidade do distanciamento social no transporte, nos locais de moradia, no saneamento básico, na saúde, educação, alimentação e em toda base que deveria auxiliar o desenvolvimento do indivíduo e de todas as pessoas que fazem parte do seu convívio diário. Já dizia a pedagoga e mestre Benilda Brito (2019) "o racismo desumaniza o ser humano", não permitindo que esses corpos tenham dignidade e oportunidade desde o nascimento, antes mesmo de aprender a ler é necessário ensinar a crianças negras que, quanto mais retinta sua cor de pele, mais fadado

2 *sankofa* – Retorno à ancestralidade. Pássaro africano que representa o resgate do passado.

à desumanização seu futuro estará. Por meio das violências raciais, seus sonhos serão interferidos e jogados às margens sociais por um grupo social que se coloca superior em relação à raça (Tenório, 2020).

Na perspectiva de raça, sabemos que as doenças que acometem a população negra também afetam a população de um modo geral, mas as diferenças sociais historicamente estabelecidas que deixam o negro sem possibilidades de acesso a saúde de qualidade fazem com que se mantenha um enorme abismo entre as raças (Piedade, 2019). O fato é que a população negra está exposta a altos números de mortalidade, segundo o Ministério da Saúde (Brasil, 2023), "enquanto o número de mortes maternas está em 46,56 para mulheres brancas, no caso das mulheres pretas, é mais que o dobro: 100,38 óbitos para cada 100 mil nascidos vivos". Apesar dos avanços tecnológicos registrados na medicina, existe um enorme distanciamento ao seu desenvolvimento estruturado na humanização com recorte de gênero, raça e classe, levando em consideração principalmente os danos que o racismo estrutural causa na comunidade negra brasileira.

## Por que África?

A música nunca pede licença para entrar em um espaço, com suas vibrações adentrando lugares, vidas e emoções. Por meio de sua existência, podemos nos reconectar com seres ancestrais, tendo a possibilidade de revisitar momentos passados e emoções que transbordam. Como água ela passa, percorrendo memória, corpo, espírito e sensações, assim, com tanta delicadeza, podemos enxergá-la como fonte de cuidado ancestral afrodiaspórica (Salomão, 2016).

Uma vez que o surgimento musical se sucedeu no continente africano, é importante destacar que documentos que comprovam esse fato nunca foram registrados de fato pela comunidade negra, pois é perceptível a forma que suas trajetórias foram invisibilizadas, violentadas, atravessadas, invadidas, roubadas e danificadas pela invasão do branco em território africano. Quando falamos de toda herança perdida de África, fica nítido reconhecer a grande influência que a Igreja Católica teve nesse processo de epistemicídio, uma vez que ela mesma foi uma das maiores e principais financiadoras do tráfico transatlântico. Arrancar, apagar, violentar e subalternizar corpos e comunidades negras foi o maior "legado" deixado à sociedade contemporânea, destacado em tal dossiê o fato:

> Não desafiando o "não ser do escravo", expressões das oralidades negras no período colonial, registradas por pesquisadores de formação e perfis acadêmicos, sinalizam outros horizontes de afirmação de práticas africanas, em encontros com seus antepassados e em rituais de curas culturais, que pontificaram suas trajetórias e histórias enquanto feiticarias, curandeirismo e demonologias. Mas foi Cascudo, em suas reticências, que chegou à "conclusão decepcionante": "Não há Demônio preto senão como presença católica do Branco." (Antonacci, 2009, p. 48-49).

Não é aceitável deixar-se apagar tantas riquezas criadas pelas comunidades

africanas, pelo contrário, ainda há muito o que se ouvir, aprender e, por isso, este projeto insiste em trazer as perspectivas ancestrais para a saúde pública como forma de devolver a herança do cuidado à sua verdadeira nascente. A musicalidade e o cuidado na perspectiva afrocêntrica da promoção à saúde pública no Brasil nada mais é que o movimento de cultuar, valorizar e enaltecer toda produção de conhecimento deixada pela ancestralidade, sem deixar que sejam esquecidas pelo impacto do tempo na oralidade e do racismo. Além disso, promover acessos de cuidado principalmente nos momentos de vulnerabilidades da vida de pessoas negras perpassa pela filosofia ubuntu.

Filosofia ubuntu "epistêmica e ontológica fundamental do pensamento africano dos grupos que falam a língua Bantu" (Gomane, 2019, p. 86), ubuntu nos faz pensar com atenção (*itójú*) à pessoa humana e nos movimenta/atravessa a viver e contribuir com a sociedade, mantendo formas diferentes de intimidade. Por meio dessa filosofia, somos convidados a olhar com sensibilidade para o outro. Somé (2003) nos faz refletir que tudo se mostra interligado, seja a canção, a filosofia ubuntu ou a intimidade no convívio da comunidade africana em diáspora:

> A intimidade, em termos gerais, é uma canção do espírito, que convida duas pessoas a compartilharem seu espírito. E uma canção que ninguém pode resistir. Acordados ou dormindo, em comunidade ou sozinhos, ouvimos a canção. Não conseguimos ignorá-la (Somé, 2003, p. 25).

Pensando então em musicalidade, saúde pública e filosofia ubuntu, "eu sou porque nós somos", uma filosofia universal que também foi muito bem pontuada pelo filósofo e teólogo congolês Bas'llele Malomalo (Barbosa, 2023), afirmamos que toda existência é sagrada para as comunidades africanas. Sendo assim, tudo que existe perpassa pelo divino e pela intimidade. Não podemos prosseguir enquanto sociedade sem antes saber de onde viemos. O indivíduo branco e colonizador roubou e se apropriou das nossas tradições, mas a força do tempo e do vento foram maiores, e hoje precisamos nos questionar se de fato tudo aquilo que nos foi ensinado pertence às tradições e aos ensinamentos dos nossos ancestrais.

O movimento eugenista no Brasil teve início entre os séculos XIX e XX, nos quais, na Constituição brasileira de 1934, havia uma lei que dizia que "melhorar a raça aqui é tornar tudo branco, europeu, heterossexual e cristão" (Ribeiro, 2022). Portanto, precisamos nos questionar do lugar social que as comunidades negras no Brasil se encontram, de marginalização e exclusão social, se desconectando do senso de humanidade para todos e as possibilidades de sobrevivência.

Nesse sentido, por meio da perspectiva afrocêntrica, a música como forma de cuidado e humanização nos apresenta novas possibilidades de revisitarmos os conhecimentos que sempre foram utilizados em rituais de cura e momentos de resistência, mas que foram apagados em decorrência do racismo institucional elucidado por Silvio Almeida (2019, p. 32):

> Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as

> instituições que não tratarem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como "normais" em toda a sociedade. É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar de conflitos raciais e sexuais. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de microagressões – piadas, silenciamento, isolamento etc. Enfim, sem nada fazer, toda instituição irá se tornar uma correia de transmissão de privilégios e violências racistas e sexistas. De tal modo que, se o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas.

Para trabalharmos com humanização musical em ambientes de saúde pública, se faz necessário utilizar algumas estratégias para que as ações possam ser efetivas, começando por aquelas que abordam temas de letramento racial onde a África esteja no centro do debate (Ki-zerbo, 2009), em vez de ser interpretada pela ignorância do não saber e perpassando mais uma vez pelo racismo estruturante que a enxerga como produtora de "coisas ruins" e, por sua vez, a musicalidade, no ambiente de cuidado, não seja interpretada com equívocos e vista apenas como uma "forma vil de entretenimento", mas sim como fonte de cuidado afetivo e pilar crucial que gera mudanças significativas na promoção do cuidado à saúde da comunidade negra.

## Música: uma forma de humanização e cuidado

Quando este estudo aborda o tema **música e saúde**, ele não tem o objetivo de unir a musicoterapia ao debate. Isso não significa uma deslegitimação e muito menos um questionamento sobre a presença dessa profissão em ambientes de saúde. A intenção principal dessa pesquisa é trazer o foco para o conhecimento negro ancestral como forma de cuidado com a saúde do corpo, da psique e da alma, por meio da musicalidade afrodiaspórica, que pode ser executada por musicistas negros e aqueles que fazem parte de lugares sociais historicamente marginalizados.

Falar de música como forma de humanização e cuidado é o mesmo que falar de ancestralidade africana. Muito do que sabemos hoje por "música popular brasileira" nada mais é que a junção dos conhecimentos africanos que ganharam outras formas e sentidos, mas que tiveram uma única e rica fonte de conhecimento (Adichie, 2019), da qual precisamos falar. A musicalidade dentro de ambientes de serviço à saúde se faz necessária como fio condutor de sensibilidade ancestral para revisitarmos emoções, reflexões, memórias afetivas, e para elucidar os impactos que sua presença pode causar na promoção à saúde.

Podemos imaginar um ambiente hospitalar: muitas emoções se conectam e se atravessam, ruídos acontecendo para todos os lados, movimentos corporais agitados e o aspecto saúde-doença sendo o centro do dia de profissionais, acompanhantes e pacientes. Todo minuto conta, seja na espera por atendimento, no tempo

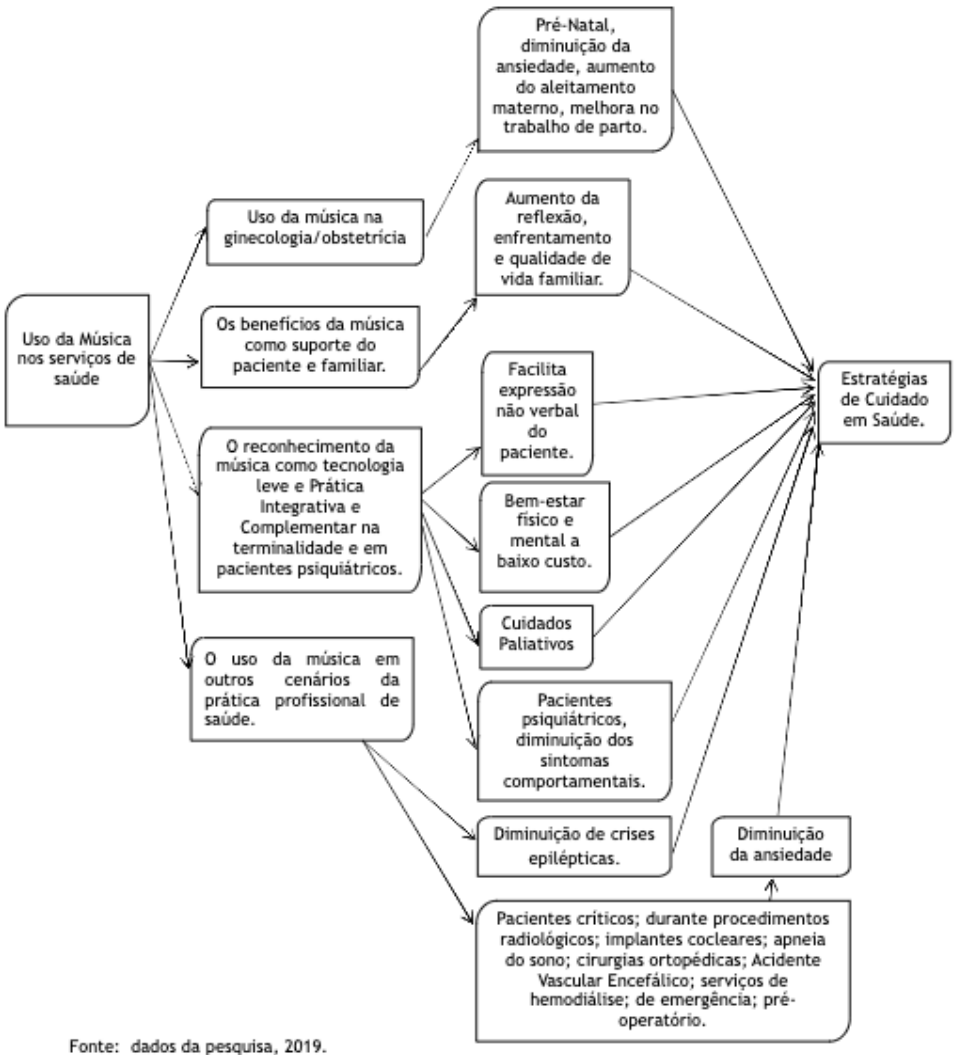
de cansaço ou na ansiedade em receber alta. Histórias e vivências de uma vida inteira podem acontecer dentro de um hospital. Existem pacientes que nunca foram para casa, nasceram e continuam no mesmo local. Outros imaginavam ficar por alguns dias e estão por meses. A vida vai seguindo do lado de fora e quem está dentro não tem muito o que fazer, além de esperar com paciência e esperança de respostas positivas.

Não é necessário que uma banda musical inteira esteja dentro de um ambiente hospitalar; a simplicidade de uma voz acompanhada por um instrumento harmônico de corda pode transformar o ambiente, acolher pessoas e proporcionar pensamentos fluidos que por poucos minutos fazem os pacientes se esquecerem da dor, da ansiedade e das tensões a que o hospital os condiciona. A música no ambiente hospitalar revisita memórias afetivas e proporciona momentos de sensibilidade que são esquecidos em meio à preocupação e à agitação dos dias, ocasionando trocas afetivas. Esse é o ápice do atendimento musical, pois por meio dessas demonstrações de carinho, na relação entre acompanhantes e pacientes, estes se permitem transbordar tudo que está vivo em suas memórias e precisa desaguar. O autor Levitin (2007, p. 162-163) traz reflexões sobre suas pesquisas acerca da interação do cérebro com a música: "a memória afeta tão profundamente a experiência da audição que não será hiperbólico dizer que sem memória não existiria música". Existe uma conexão entre funções cerebrais, emoções e a música, por esse motivo o corpo traz diferentes sinais e sensações quando nossa memória auditiva é provocada por um som ou uma canção.

Por meio da Figura 1, visualizamos apontamentos mais objetivos sobre a eficácia da musicalidade em ambientes de saúde. Para cada situação, respostas diversas e uma única conclusão que se resume em "Estratégias de cuidado em saúde", ou seja, além da música trazer benefícios emocionais aos cuidados do paciente, contribui para a qualidade de um atendimento humanizado e como suporte para a equipe multiprofissional.

Após observação, podemos entender como a presença da música pode ser utilizada nas práticas integrativas de cuidado e promoção à saúde, fazendo com que o atendimento seja humanizado e ancestral, uma vez que sua condução só trouxe sinais de melhoria nos diversos quadros apresentados.

[FIGURA 1]




Fonte: Santee et al. (2019).

## Considerações finais

Ao longo desta pesquisa, importantes estudos foram encontrados, trazendo uma constatação mais específica dos impactos que a musicalidade possui em um ambiente de saúde. Partiremos do princípio de uma Unidade de Terapia Intensiva (UTI) neonatal com bebês prematuros. A rotina possui uma dinâmica exaustiva, repleta de tensões, preocupações e procedimentos invasivos que se sucedem de maneira constante. Os pesquisadores Arnon et al. (2006), em suas escritas, relataram os impactos que a utilização da música "ao vivo" em uma UTI neonatal resultou, após receberem o cuidado musical por um determinado espaço de tempo. Os quadros clínicos sofreram alterações, especificamente nos batimentos cardíacos, frequência respiratória e saturação de oxigênio. Os pesquisadores ainda salientaram que o uso da música gravada no mesmo intervalo de tempo e espaço não provocou mudanças no estado clínico dos pacientes (Puggina, 2006).

Seguindo nossa discussão e pensando em pacientes paliativos e oncológicos, também encontramos estudos que olham para a presença da música na vida dessas pessoas e de seus acompanhantes. Silva, Marcon e Sales (2014) fizeram um estudo no qual a musicalidade atuava como fio condutor entre relações de acompanhantes e pacientes. Sabemos que a rotina de cuidado dos familiares se torna muito exaustiva e com o tempo, muitas vezes, solitária. A musicalidade, neste estudo, teve o papel de humanizar os dias dessas famílias e de tornar vivas atitudes que foram esquecidas diante dos desafios da doença. A iminência da morte pode nos afastar dos afetos, o medo por muitas vezes causa distanciamentos pessoais e a música pode ser utilizada como forma de cuidado, gerando, assim, reaproximações (Marques, 2020). Foi possível notar que a musicalidade trouxe mudanças de humor, lembranças afetivas, melhora na comunicação e uma enorme contribuição para o dia a dia dos pacientes e suas famílias.

Com os casos citados acima, torna-se mais simples entender que a música permanece sendo um acontecimento de sensações afetivas, humanizadas e cuidadosas. Uma canção pode marcar diferentes pessoas, situações, relações e corações. A música pode ser fonte de promoção à saúde humana, colaborando com equipes multidisciplinares e proporcionando leveza para os dias caóticos de um ambiente hospitalar (Santee, 2019). Estudos ligados à neurociência e música revelam que a musicalidade e a memória caminham intrinsecamente juntas, tendo com o sistema emocional uma conexão surpreendente (Juslin; Sloboda, 2010). Outros estudos também revelam que a musicalidade tem a capacidade de ativar diversas áreas do nosso cérebro, principalmente aqueles sistemas que são geradores de emoções (Levitin, 2007).

Pensando então no fortalecimento dessas ações, adentramos nas possibilidades de investimentos públicos para que um trabalho como esse seja realizado na saúde pública, leis de incentivo que promovam a contratação de musicistas cuidadores, que possam receber suporte e treinamentos para atuarem nos hospitais de suas cidades. Vejamos o retorno para a ancestralidade sendo feita em dose dupla, na geração de empregos de qualidade para músicos que agora atuarão também nos hospitais e para comunidade negra que passam horas, dias, semanas, meses e até anos cuidando da saúde no SUS, e terão a chance de serem cuidadas também pela herança da cultura musical africana.

Por meio da escrita desta pesquisa, facilmente se percebe a necessidade de um maior aprofundamento no que se diz respeito a estudos sobre a música e suas contribuições para a saúde. No entanto, atuando em ambientes de saúde como musicista cuidadora, durante sete anos, recebo, todos os dias, a chance de atingir breves conclusões sobre aquilo que não se pode negar: "a ideia evolucionista de que a música é um veículo para a criação de vínculos sociais e para a coesão social" (Levitin, 2007). Isso diz respeito também à herança de África e afirma a importância da filosofia ubuntu nos ambientes de saúde, pois o princípio africano acredita no ser humano e compartilha os conhecimentos como ferramenta cultural e forma efetiva de se expressar no mundo, promovendo, assim, o senso de humanização e cuidado social. ■

**[ CECI LUZ ]**

Licenciada em Música pelo Centro Universitário FIAM FAAM (2019). Possui formação em composição, canto e violão popular pela EMESP Tom Jobim (2018). Pós-Graduada em Gestão de Projetos Culturais pelo Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Comunicação e Cultura da Universidade de São Paulo (Celacc/USP) (2024). Áreas de interesse: Cultura, Educação e Relações Étnico-Raciais.
E-mail: ceciluzproducao@gmail.com

**[ DENNIS DE OLIVEIRA ]**

Professor titular da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP). Coordenador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Integração na América Latina (Prolam) e Mudança Social e Participação Política (Promuspp). Autor dos livros *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* (Editora Dandara, 2022) e *Jornalismo e emancipação: uma prática jornalística baseada em Paulo Freire* (Editora Appris, 2017).
E-mail: dennisol@usp.br

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: Corpos, tempos e histórias. **Revista Tempo e Argumento**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 48-49, 2019.

ARNON, Shmuel et al. Live Music Is Beneficial to Preterm Infants in the Neonatal Intensive Care Unit Environment. **Birth**, New York, v. 33, n. 2, p. 131-136, 2006. DOI: https://doi.org/10.1111/j.0730-7659.2006.00090.x

BARBOSA, Rafael. Bàsìlélé Malomalo. **IHU Online**, 2023. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3691-bas%25E2%2580%2599ilele-malomalo. Acesso em: 17 abr. 2025.

BARROS, José Benedito. *Itojú*: a essência da espiritualidade iorubá. **Blog Professor José Benedito de Barros**, 10 abr. 2012. Disponível em: http://profjosebenedito.blogspot.com/2012/04/itoju-essencia-da-espiritualidade.html. Acesso em: 17 abr. 2025.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Morte de mães negras é duas vezes maior que de brancas, aponta pesquisa. **Notícias Ministério da Saúde**, 23 nov. 2023. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/novembro/morte-de-maes-negras-e-duas-vezes-maior-que-de-brancas-aponta-pesquisa. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**: uma política para o SUS. 3. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf. Acesso em: 17 abr. 2025.

BRITO, Benilda. O racismo desumaniza o ser humano. Seminário Direitos Humanos e Equidade Racial. **Fundação Oswaldo Cruz**, 2019. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/noticia/seminario-da-fiocruz-discute-direitos-humanos-e-equidade-racial. Acesso em: 17 abr. 2025.

FONSECA, Mariana Bracks. **Poderosas Rainhas Africanas**. Belo Horizonte: Ancestre, 2021.

GOMANE, Manuel Cochole Paulo. Ética e Filosofia Ubuntu: da problemática da concepção ao debate epistemológico. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 8, p. 80-7, 2019. Disponível em: https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2019/08/6.6.6-Manuel-cochole.pdf. Acesso em: 7 maio 2024.

JAMES, George. **Legado roubado**: a filosofia grega é a filosofia egípcia roubada. São Paulo: Editora Ananse, 2022.

JUSLIN, Patrick; SLOBODA, John (eds.). **Handbook of Music and Emotion**: Theory, Research, Applications. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?**: Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LEVITIN, Daniel. **This Is Your Brain on Music**: The Science of a Human Obsession. New York: Plume, 2007.

MARQUES, Horácio Tomé. Música, razão e/ou emoção. Porto: Universidade do Porto, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Andrê. Médico canta para mulher internada com Covid-19 no Piauí horas antes do falecimento. **G1**, 15 jun. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2021/06/15/medico-canta-para-mulher-internada-com-covid-19-no-piaui-horas-antes-do-falecimento.ghtml. Acesso em: 17 abr. 2025.

NJERI, Katiucha; ANKH, Oji; MENE, Regiane. **Racismo estrutural:** uma perspectiva afrocentrada. São Paulo: Selo Negro, 2019.

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

OLIVEIRA, Thaisa Juliana Cipriano de. **A cor da violência obstétrica**: uma análise das mulheres assistidas na Casa Angela no período gravídico-puerperal e o processo de humanização da assistência do parto como enfrentamento ao racismo institucional. São Paulo: Unisa, 2022.

PUGGINA, Ana Claudia Giesbrecht. **O uso da música e de estímulos vocais em pacientes em estado de coma**: relação entre estímulo auditivo, sinais vitais, expressão facial e escalas de Glasgow e Ramsay. 2006. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. Belo Horizonte: Jandaíra, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** São Paulo: Letramento, 2017.

SALOMÃO, Salloma; BANDA AL ANDALUS. **Notas tortas da madrugada**: canções e letras. São Paulo: Aruanda Mundi, 2016.

SANTEE, Kadija Mohamed et al. O uso da música nos serviços de saúde: uma revisão integrativa. **Journal of Nursing and Health**, Pelotas, v. 9, n. 2, p. 1-15, 2019. DOI: https://doi.org/10.15210/jonah.v9i2.14432

SILVA, Vladimir Araujo; MARCON, Sonia Silva; SALES, Catarina Aparecida. Percepções de familiares de pessoas portadoras de câncer sobre encontros musicais durante o tratamento antineoplásico. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, DF, v. 67, n. 3, p. 408-14, 2014. DOI: https://doi.org/10.5935/0034-7167.20140054

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# GRAFIAS DE UMA ANTROPOLOGIA NEGRA: ANTROPÓLOGAS NEGRAS EM ENCONTRO

**[DOSSIÊ]**

Denise Ferreira da Costa Cruz
*Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira*
Steffane Pereira Santos
*Universidade Federal de Minas Gerais*
Rafaela Rodrigues de Paula
*Universidade Federal de Minas Gerais*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Este texto traz a experiência e os modos de fazer antropológico de três antropólogas negras que se formaram na graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais. A primeira pertencente a uma geração anterior em relação às duas últimas autoras. Assim, explora-se as confluências entre a experiência, a antropologia negra e a radicalidade enquanto ferramenta de resistência a partir da mudança epistemológica perpetrada pela presença de corpos negros e genderizados no cerne da antropologia, em especial após as ações afirmativas.**

**Palavras-chave**: Antropologia negra. Experiência. Radicalidade.

**This study describes the experience and ways of doing anthropology of three Black anthropologists who graduated in Social Sciences from the Federal University of Minas Gerais, the first of whom belongs to a generation before the last two authors. Thus, it explores the confluences between experience, Black Anthropology, and radicality as a tool of resistance based on the epistemological change due to Black and gendered bodies at the heart of Anthropology, especially after affirmative actions.**

**Keywords**: Black anthropology. Experience. Radicality.

**Este texto presenta la experiencia y las formas de hacer antropología de tres antropólogas negras licenciadas en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Minas Gerais. La primera proviene de una generación anterior con relación a las dos últimas autoras. Así, se exploran las confluencias entre la experiencia, la Antropología Negra y la radicalidad como una herramienta de resistencia a partir del cambio epistemológico perpetrado por la presencia de cuerpos negros y generizados en el ámbito de la Antropología, especialmente después de acciones afirmativas.**

**Palabras clave**: Antropología negra. Experiencia. Radicalidad.

## Notas introdutórias

> À revelia do mundo, eu as convoco a viver apesar de tudo. Na radicalidade do impossível.
> (Jota Mombaça, 2019).

Um dos significados de radicalidade é o que pertence à raiz. Entre as retomadas que fazemos, entre tempos e gerações que circulam um mesmo espaço, a radicalidade apresenta consigo contornos, significantes e significados que transitam. Pertencer ao que está enraizado incorpora condido um compromisso de orbitar um corpo que atravessa a nós três – autoras negras.

Este texto busca apresentar a radicalidade da antropologia negra enquanto ferramenta de resistência e sobrevivência, a partir da mudança epistemológica perpetrada pela presença de corpos negros e genderizados no cerne da antropologia, para isso partimos de nossas experiências a partir do marco temporal do nosso encontro com a autoria negra e seus impactos nas trajetórias acadêmicas de cada uma de nós, no contexto de graduação no curso de Ciências Sociais e pós-graduação em Antropologia.

Esta é uma grafia do encontro entre tempos, das reinvenções, da radicalidade e de seus processos. Um diálogo das experiências e da existência de três antropólogas negras, suas trajetórias e suas confluências. Confluência é trazida no texto a partir da perspectiva do intelectual quilombola Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015). Incorpora consigo uma dinâmica de que nem tudo que se ajunta, se mistura. Não se trata de uma visão homogeneizante de nossas experiências mas lastros das aproximações e experiências compartilhadas. Experiências estas que por sua vez dispõe de seu lugar de coletividade que nos atravessa (Figueiredo, 2020).

Acionamos nossas experiências, por compreendermos a potencialidade dessa experiência como recurso teórico e analítico, como um ponto de vista acionado por bell hooks (2017, p. 123)[1] como "privilegiado", que "não pode ser adquiridos por meio de livros, tampouco pela observação distanciada e pelo estudo de uma determinada realidade" (hooks, 2017, p. 123), e complementa: "Para mim, esse ponto de vista privilegiado não nasce da 'autoridade da experiência', mas sim da paixão da experiência, da paixão da lembrança". Nesse sentido, as narrativas de nossas experiências são postas aqui não como algo auto-evidente (Scott, 1998), mas sim como um processo de rememorar e repensar as trajetórias coletivas de estudantes negros nas universidades, bem como repensar o próprio espaço acadêmico e da produção de caminho, vislumbrando pensar novos caminhos para tais corpos nesse espaço.

Ademais, como bem tensiona a intelectual negra Ângela Figueiredo (2020, p. 9), a experiência para nós pesquisadoras negras[2] pode nos servir como "base de nossa reflexão e teorização", apresentando como o pessoal é também político. Nesse sentido, compartilhamos nossa experiência pelo olhar político, teórico, analítico e afetuoso que essas apresentam, como forma de

1 Utiliza-se tal grafia do nome da autora em minúsculo, em razão do próprio pedido em vida, articulando que o destaque deveria ser dado à sua obra e não ao seu nome ou pseudônimo. Para mais informações, ler: hooks (2019. p. 324-337).

2 No texto em tela, opta-se por utilizar o gênero feminino das palavras ao se referir a grupos.

questionar, subverter e radicalizar a universidade e a produção de conhecimento como um todo. Somos inspiradas, assim, pela também antropóloga Vera Rodrigues, quando essa afirma verbalmente que devemos fazer alianças políticas, teóricas e de afeto.

Tendo tudo isso em vista, nós, Denise da Costa, Rafaela de Paula, Steffane Santos, nos propomos ao exercício de relatar nossos encontros com a autoria negra, utilizamos dessas narrativas, para pensar uma articulação teórica e analítica na produção do conhecimento, entendendo que essas compõem parte da radicalidade proposta por feministas e intelectuais negras (Collins, 2019) e para tensionar a radicalidade da autoria negra na antropologia, como um processo de possibilitar ferramentas de sobrevivência e resistência no espaço acadêmico e na produção do conhecimento.

Por radicalidade, compreendemos o que a antropóloga negra Maria Elvira Díaz-Benítez (2021) elabora, de pensar a radicalidade para elaborar novas formas de estratégias de existências e sobrevivências, as quais, segundo a autora, são pensadas e repensadas pelas obras de autorias negras que fazem intervenções radicais no pensamento nacional. A título de exemplo, podemos pensar a produção de Lélia Gonzalez (1984) ao reescrever e tensionar a dita "democracia racial brasileira", articulando Gonzalez, a partir da realidade de mulheres negras trabalhadoras domésticas, que na realidade estaríamos tratando de um mito, na realidade da população negra ainda posta em posições de desigualdades raciais no país.

De forma similar, a filósofa negra Denise Ferreira da Silva (2019), ao vislumbrar a posição da negritude frente à ordem de pensamento moderno, a encara enquanto uma força radical na medida em que esta propõe uma virada de pensamento. Isto é, a força radical está na mudança e dissolução de algo como conhecemos, abrindo brechas para reinvenções e outras possibilidades.

Outras articulações acerca da radicalidade são também mobilizadas por autorias negras de forma interdisciplinar e transnacional. A socióloga negra e estadunidense Patricia Hill Collins (2019, p. 376) remonta às contribuições da feminista Bárbara Smith, que relaciona a radicalidade a questões de gênero, raça, classe e sexualidade em conjutura.

Em outro quadrante, a historiadora negra e estadunidense Saidiya Hartman (2022), em *Vidas rebeldes, belos experimentos: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*, de saída apresenta seu livro que versa sobre as experiências de jovens negras no início do século XX, em cidades como Nova York e Filadélfia, que desafiam imaginários de opressão ao reinventar suas formas de liberdade, enquanto um livro que recria a imaginação radical e as práticas rebeldes dessas jovens ao descrever o mundo através dos olhos delas, a partir de experimentos radicais colocados em curso mobilizando formas de autodefinição[3] e liberdade.

3 A ideia de autodefinição, segundo Collins (2019), representa o ato de tomar posse da nossa própria voz. É um gesto político e subjetivo que nos atravessa como forma de enfrentamento frente às diversas forças que buscam nos silenciar ou paralisar. Por meio da autodefinição, passamos a nos perceber como sujeitos inteiros, capazes de ressignificar as experiências de dor e violência que nos foram impostas. Trata-se de um processo contínuo de ruptura com a

Ademais, compreendemos que a antropologia negra, enquanto composição dessa proposta, toda a produção de intelectuais negras antropólogas (Ribeiro, 2021), tem na radicalidade o fundamento da sua essência. Uma vez que a construção de uma antropologia negra é consolidada com a presença de antropólogas negras fazendo antropologia em caráter afirmativo a partir de dinâmicas etnográficas que se diferenciam das hegemônicas e de formas insubmissas de seu modo de fazer que incidem de forma direta nas bases da Torre de Marfim da antropologia hegemônica. Assim, a antropologia negra vislumbra uma das possibilidades do pensamento negro antropológico.

A radicalidade, com suas raízes profundas, reinventa os modos de fazer no cerne da antropologia, se calçando em critério afirmativo – a partir de políticas de sobrevivência, mobilização de marcadores em perspectiva interseccional, possibilidades de autodefinição e reescrita do mundo a partir de nossos[4] olhos (Collins, 2019; Díaz-Benítez, 2021; Hartman, 2022).

Com isso, a antropologia negra toma outros contornos de forma localizada no Brasil a partir das ações afirmativas e, logo, à presença negra no cerne das universidades e enquanto resultado do mesmo movimento. A presença negra na antropologia, agora de forma maciça[5], propõe que novos desafios são estabelecidos e repensados com essa presença, pulsante e barulhenta de corpos negros fazendo antropologia (Santos, 2024).

Nessa direção, este artigo se divide em quatro seções. As três primeiras seções-atos trazem consigo relatos de cada uma de nós. Primeira delas, enunciando experiências que permeiam a vivência da cultura negra, os encontros com intelectuais negras e a possibilidade de tornar-se sujeitas[6] (Kilomba, 2019) do nosso próprio discurso em meio às nossas experiências antropológicas comuns, uma vez que estudamos na mesma universidade. Uma de nós em uma geração anterior, tendo ingressado no curso de graduação anteriormente às ações afirmativas no Brasil, e duas de nós compartilhamos da mesma geração que ingressa na universidade a partir das ações afirmativas. Nesse sentido, estas seções-atos compreendem grafias acerca de nós, utilizadas aqui enquanto uma forma de narrar nossas experiências. A seção conclusiva desta comunicação traz consigo caminhos da radicalidade e sua relação intrínseca à antropologia negra que tem sido executada enquanto projeto da dessa mesma radicalidade para nossa sobrevivência, permanência e continuidade epistemológica no cerne das universidades brasileiras a partir de nossos olhares.

## Parte I

O calor é o mesmo de sempre na metrópole de projeto inacabado que é

lógica que nos desumaniza e nos transforma em objetos, enquanto sujeitos racializadas e marginalizadas. Assim, a autodefinição se torna um caminho de autoafirmação e resistência.

4 Nossos se refere de forma localizada a pessoas negras.

5 Mediante as ações afirmativas.

6 Grada Kilomba mobiliza a perspectiva de sujeitas no feminino que é mobilizada no presente.

Fortaleza. Não, talvez esteja um pouco mais quente do que comumente. Clima abafado, os ventiladores do meu apartamento estão ligados e a carne do almoço está descongelando para ser preparada mais tarde. Bem mais tarde. Converso com minha mãe, Stela Maris, acerca da inserção de literatura negra em nossas vidas para escrever esse texto. Tento revisar o passado com a sua ajuda. Conseguimos lembrar de algumas coisas. Debater tantas outras. Outras a memória apaga e nos mantém distante. Rememorar o passado junto é mais prazeroso, mais coletivo, menos solitário. Morar com minha mãe tem sido o melhor presente que recebo em minha vida. Pois, com ela, consigo rememorar coisas que pareciam nebulosas e esquecidas. Com ela consigo construir histórias e escrever narrativas. Considero que essa relação com a mãe negra deveria ser vivida com todas nós, mulheres negras. Enviei também mensagem no WhatsApp para meus irmãos, Lucas da Costa e Daniela da Costa, que moram em Belo Horizonte. Quero ouvi-los, quero construir essa memória que é também familiar. O que trago nessas linhas é, obviamente, a forma como dou sentido ao que vivi a partir da mulher negra sou hoje. O vai e vem temporal é impreciso e construído a partir do encontro com a pessoa que fui, a mãe que eu tive e os irmãos que me acompanharam. Fragmentos é uma palavra que define bem essa tentativa de retomada de outros tempos.

O meu contato com a autoria negra de diversos campos do conhecimento foi se constituindo de maneira difusa, dispersa e imprecisa, desde que eu era uma jovem leitora, durante minha infância, por volta dos oito anos de idade, já no espaço da minha casa e nos espaços do movimento negro em Belo Horizonte. Lembro claramente que minha mãe, leitora vívida de temas relacionados ao nazismo, foi substituindo a pequena estante de nosso apartamento por livros sobre ações afirmativas e sobre a questão racial. Seu interesse pelo nazismo se deu por ela ter sido formada em Letras Alemão e Português na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e ter trabalhado grande parte da vida em multinacionais alemãs como secretária. Fico pensando o quão inconsciente era esse interesse. De entender essa parte da história que lhe afetava diretamente, já que ela é uma mulher negra. Eu também me interessava por aquele tema e lia os livros da estante. Cheguei mesmo a estudar alemão por alguns anos e a tramar uma ida a esse país para estudar a labiríntica língua enquanto cuidaria de bebês e crianças alemãs.

Recordo-me de um livro com o nome *Ser negro no Brasil hoje* de Ana Lúcia Valente (1991), cuja mulher negra na capa me chamava atenção, mas eu tinha medo de ler aquele conteúdo. Até hoje eu não sei o que está escrito ali e preciso fazer essa leitura para lidar com o passado dessa presença animada em minha estante. Algo me paralisava, como se saber aquela história fosse me doer a alma. Eu sentia o racismo, mas tinha dificuldades de vê-lo grafado em palavras. Seriam aquelas palavras cortantes como o mundo afiado dos brancos? (Hurston, 2021). Autoras como Cuti, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva, Abdias Nascimento, Paulina Chiziane entre tantas outras, iam compondo a estante de minha casa e eu ia lendo (foleando a maioria das vezes) à medida em que encontrava coragem. Ao crescer um pouco mais, as leituras se tornaram mais presentes e as referências iam aumentando formando em mim um arsenal importante. Eu lia uma ou duas páginas como se tomasse coragem de

avançar sobre uma história que me dizia respeito. Mas de novo a dor era algo presente. Mas não eram somente os textos que me acompanhavam. É importante frisar que a mim chegavam até a minha casa filmes sobre a questão racial, bem como eu ia a peças teatrais, festivais de música negra... observava a presença de amigas da minha mãe com seus dreads e álbuns de música negra como o *blues* de Rosa Maria. as músicas de rap dos anos 1990 me faziam sentir pertencente àquele mundo imediatamente. Não dá para subestimar o poder dessas linguagens presentes em minha vida de forma pungente. Dessa forma, sinto que eu já tinha uma referência ainda artesanalmente construída. Essa referência advinha de várias disciplinas e campos do conhecimento. E essa interdisciplinaridade se mantém nos dias de hoje. Mesmo sendo antropóloga e fazendo antropologia, a antropologia que eu faço não é "pura", mas cheias de referências de outras áreas. Ela sequer é disciplinada. Ao contrário, ela carrega em si a rebeldia encontrada em várias obras de autoria negra. Rebeldia – ou melhor, insurgência – essa que se nega em ser subalternizada, submissa e conformada. Uma antropologia do afrontamento.

Antes de acreditar que eu poderia pisar o solo de uma universidade pública como a UFMG, minha mãe me levou até a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) e me comprou um café a um pão de queijo. Disse: "Imagine-se aqui, filha. Esse pode ser um lugar para você". Imagine você que minhas tias todas haviam passado por aquela instituição antes. Mesmo assim era difícil me imaginar naquele lugar. Aquele cafezinho, aquele passeio, teve uma eficácia imensa em minha autoestima e desejo de estar ali. Ao chegar na Universidade, no curso formal de Ciências Sociais, as leituras de autores negros eram tanto excluídas, quanto evitadas. Lembro muito bem que eu tentava relacionar as leituras dos "clássicos" à minha realidade e à questão racial. Exercício que era duramente reprimido em sala de aula pelos professores brancos. Da mesma forma, entre as colegas, o interesse por aqueles temas não existia. Eu me sentia sozinha e triste. Essa prática recorrente ia minando meu interesse por estudar e me levando a desistir da formação na Universidade. Cheguei a vagar pelos corredores da UFMG por me sentir perdida e não ver sentido no que fazia ali. Nos grupos de estudos do Ações Afirmativas, espaço de aquilombamento acadêmico organizado pela professora Nilma Lino Gomes, lemos muitos textos sobre a questão racial, mas não lembro (e isso é falha da memória mesmo) se líamos autoras e autores negros. Se líamos, essa leitura não trazia essa consciência para mim. Foi no cinema, através da minha participação no Laboratório de Etnologia e do Filme Etnográfico, organizado pelo professor Ruben Caixeta, que em reencontrei com as autorias fílmicas negras e africanas, e era o cinema o espaço possível para eu pensar minha condição diaspórica. Não esqueço do embate frontal entre Ousmane Sèmbene e Jean Rouch acerca da autoridade em se falar do outro através das câmeras e como aquele embate me marcou. Tudo aquilo eu ia digerindo aos poucos e de forma um pouco solitária. Isso porque aprendi que naquele espaço que grande parte do caminho se caminha só. Hoje tenho recursos para saber que isso não é uma verdade absoluta. Embora o espaço acadêmico seja da produção de individualidades, a gente pode e deve caminhar junto. E mesmo a escrita pode ser feita de forma coletiva. Isso fica claro nesse texto que embora, tenha sido digitado por duas mãos, teve partilha de pensamentos da minha família.

No mestrado de Antropologia algumas professoras trabalhavam autores negros em suas disciplinas, mas eu não pude me matricular nelas devido às obrigações institucionais que tinha. Limites também de saúde mental. Passei por processos de adoecimento agudo durante o mestrado e não pude me dedicar da forma que eu gostaria. No caso dos cursos de Antropologia Africana, o tema não era debatido. A maior parte da bibliografia, senão ela toda, era de autores brancos europeus e norte-americanos. No doutorado entrei em contato com a leitura de Zora Hurston e de Archie Mafeje. A primeira através do coletivo de estudantes negros – o coletivo Zora – que se formava na Universidade de Brasília (UnB), e o segundo por meio da minha orientadora, Antonádia Borges. Reencontrar com autorias negras em um espaço que se impunha a partir de um pensamento completamente branco era fazer as pazes com meu passado, meu presente e meu futuro. Foi nesse momento também que entrei em contato com as autoras do femismo negro e que li autoras negras moçambicanas. Essas leituras se deram de maneira coletiva, através do grupo de estudos mulheres negras, organizado pela Bruna Pereira. Mas entrar em contato com essa autoria negra se deu de forma mais sistemática e agora dentro de uma produção acadêmica. Aquelas autoras, contudo, não deixavam de fazer a mim uma companhia existencial e me ajudar no processo de reconexão com minha história e minha vida.

Quando fui lecionar na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), trabalhar com autoras e autores negros era óbvio e natural. Muitos deles eu tive que reler e outros eu ainda não tinha lido. Aprofundei meus conhecimentos sobre o pensamento negro – e continuo aprofundando – e amadureço de forma artesanal a antropologia que acredito fazer sentido para mim. Estar na Unilab é me nutrir de uma experiência radical com variadas negritudes. Radical é tudo aquilo que tem raízes profundas. Meus amados professores que me perdoem, mas nunca aprendi tanto como aprendo lecionando aqui. Não é demagogia, não é resignação. Os espaços negros me fortalecem e foi por eles que sempre busquei em minha trajetória intelectual. Uma trajetória feita às margens. Costumo dizer que é nas margens do mangue que reside o caranguejo (muito inspirada pelo meu amigo Lucas Pereira e os ensinamentos que ele extrai daí). Esse ser nutre, ensina e acompanha muitas populações negras. O mangue é uma região fértil, molhada e viva. E estar na margem é se nutrir de formas de saber que nos faz sentido. Redenção foi por dois anos paisagem onde me senti em casa. Aquelas montanhas me lembram as terras que deixei. E saber-me negra sem ceder às branquitudes me coloca em lugares além.

## Parte II

Esta proposta de escrever sobre o contato e impacto com a leitura de autoras negras na universidade, me faz retornar ao segundo semestre de 2018, quando eu estava no segundo período da graduação no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, e na verdade tal episódio diz mais sobre o não contato com autoria negra.

Entrei no primeiro semestre daquele ano, o segundo período foi um momento que

minha vida tinha de alguma forma estabilizado. Nascida e criada na cidade de Oliveira, interior de Minas Gerais, me mudei para Belo Horizonte (BH), capital do estado, com dezoito anos, tendo sido aprovada através do Sistema de Seleção Unificada (SiSU), por meio das cotas para pessoas negras de baixa renda, egressas de escolas públicas. Oriunda de uma família pobre – minha mãe, Luzia, trabalhadora doméstica e meu padrasto Itamar, pedreiro –, resolvi que iria para BH para realizar o sonho de me tornar professora de Sociologia, peguei o valor do acerto de contas que tinha recebido do trabalho[7] que tive durante meu ensino médio. Sabia que o valor ia durar no máximo dois meses, e no primeiro mês em BH, eu não conseguia dormir: o medo do dinheiro acabar, a saudade de minha mãe, da minha cidade, se interseccionavam com aulas das primeiras disciplinas de Sociologia, Antropologia, Ciência Política e Filosofia, nas quais em metade eu me sentia muito burra, e na outra metade eu percebia que nada me mobilizava, e me via estudando para provas tal como no ensino médio com único intuito de tirar uma nota alta, sem nada ter aprendido.

Digo que o segundo período foi um momento mais tranquilo, pois tinha conseguido entrar na Moradia Universitária, adquirido uma bolsa moradia, e o acesso a refeições gratuitas de café da manhã, almoço e janta de segunda á sexta, e almoço no sábado no Restaurante Universitário. A tranquilidade de um lugar garantido e gratuito para morar, um dinheirinho de uma bolsa que me permitia comprar o básico para finais de semana e produtos do dia a dia, e uma alimentação de qualidade e regulada, que mesmo com todos os problemas que a política assistencialista tinha nessa época (e ainda tem), mudou inclusive a qualidade do meu sono. Me sentia inclusive mais disposta a estar na universidade.

Então iniciei o segundo período bem mais animada, no entanto algo ainda me incomodava, e aqui retomo a lembrança do episódio: naquele período tínhamos a continuação das disciplinas, especialmente uma, Sociologia II, que prometia ser o ápice das disciplinas de Sociologia, pois iríamos finalmente ler Karl Marx, e existia uma lenda que isso mudaria nossas trajetórias e perspectivas na academia. Eu particularmente estava muito animada, no entanto entusiasmo que não durou muito. Com um professor extremamente rígido, quase tudo era proibido dentro de sala, conversas, celulares, atrasos, saídas aos banheiros, saída mais cedo, havia uma regulação que acredito que nesses seis anos de universidade (quatro anos de graduação, dois de pós-graduação), não vi de novo.

Mas ainda assim, tal rigidez pra mim que tinha acabado de sair do ensino médio, ainda não era tão assustador. Mas toda essa personalidade foi se encontrando a perspectivas educacionais, que buscavam por vezes apenas silenciar nós estudantes. O professor sempre mencionava um autor que nós estudantes do segundo período tínhamos que já ter lido. Dizia com surpresa: "Como assim vocês nunca leram Kant? Não conhecem Nietzsche?". E aqui faço uma ressalva, que não estou dizendo que não deveríamos ler esses ou quaisquer outros autores que ele

7 Trabalhei como jovem aprendiz pela Rede Cidadã, na Fundação Educacional de Oliveira (Feol), durante junho 2016 a janeiro 2018. Recebia à época R$ 400 reais mensais, mas no final de cada contrato o jovem aprendiz ganhava uma um valor que era quase dois mil reais, não me lembro ao certo.

possa ter mencionado, mas exigir que fosse uma leitura realizada quando ainda estávamos no primeiro ano do curso, me pareceu uma escolha violenta, e uma artimanha de silenciamento para demonstrar os distanciamentos entre nós e ele. Como bem delimita bell hooks (2019, p. 168), dentro de uma sala aula fazemos escolhas: "escolhemos nosso público, escolhemos quais vozes ouvir, e quais vozes silenciar".

Mas nem era exatamente isso que gostaria de recordar, mas de um momento específico dessa disciplina: o professor indicou a leitura completa do texto *Ciência e política: duas vocações* de Max Weber (2003) Lembro-me que passei umas duas tardes na biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, lendo e realizando fichamento do texto. No dia da aula do texto, ouvi um colega dizendo: "Nossa, li em uma sentada esse livro, não vi nem o tempo passar!", e eu pensei comigo: "Eu senti cada minuto, que parecia eterno e não passava durante a leitura desse texto". Óbvio que precisa considerar nessa relação com a leitura o prazer por ela, os interesses individuais com as temáticas e autoras, a nossa facilidade ou não com leituras acadêmicas. Mas essa fala de um colega me pareceu tão absurda naquela época, porque nada ou quase nada (para não ser tão radical) que eu tinha lido até ali na universidade, teria passado despercebido ao meu tempo de leitura.

No entanto, foi exatamente essa frase que eu pensei quando li pela pela primeira vez Lélia Gonzalez. O primeiro contato com o texto da antropóloga negra Lélia Gonzalez foi também nessa época, talvez um pouco tempo depois, entre 2018-2019. Não lembro exatamente como veio parar na minha mão o texto de Lélia, sem dúvidas não foi por nenhuma disciplina que estava realizando, mas lembro do momento que estava no laboratório de computadores da Fafich[8], li "Racismo e sexismo na cultura brasileira" (1984) e pensei: "Meu deus, nem vi o tempo passar, que texto lindo, eu quero fazer algo assim", e esse contato, que se interseccionou ao encontro com colegas estudantes negros, resultou no encontro com mais tantos autores negros, que mudaram e radicalizaram a minha trajetória dentro da universidade.

A epígrafe de Lélia Gonzalez (1984, p. 223) me abraçou e confortou. Ela diz:

> [...] Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu prá gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinado um monte de coisa pro crioléu da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava prá abrir um espaçozinho e todo mundo sentar juto na mesa. Mas a festa foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega prá cá, chega prá lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso,

8 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

> tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela prá responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa prá falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso prá bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava prá ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente? Teve um hora que não deu prá agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu prá cima de um crioulo que tinha pegado no microfone prá falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui prá nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora ta queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que "preto quando não caga na entrada, caga na saída [...].

Esse texto me pareceu à época se encaixar com tudo que estava vivendo, atrelando a festa que Lélia se refere à universidade, que diziam "que era pra gente", mas em contraposição eu estava vivenciando uma realidade que me parecia cada vez me afastar mais desse lugar e "sentando cada vez mais em cadeiras bem atrás". Mas o texto de Lélia provocou uma "quizumba" dentro de mim, uma jovem negra cotista com dezoito anos, e de uma estudante que lia apenas os textos indicados pelas disciplinas para decorar para uma prova de fim de semestre, me tornei alguém que fazia listas e mais listas enumerando autoras negras que gostaria de ler, que deveria ler, quase como uma missão para dar sentido à universidade.

Atrelo tal experiência a uma radicalidade de trajetória, a partir do que Maria Elvira Díaz-Benítez (2021, p. 24) aponta sobre pensar a radicalidade do pensamento negro, especialmente no Brasil, como "perene gestos de fuga, como recursos constantes á sujeição, como técnicas pretas nas quais se reproduzem os segredos para a sobrevivência". A leitura de Lélia Gonzalez, bem como de tantas autoras negras que li posteriormente, sem dúvidas algumas tornaram possível não apenas a minha sobrevivência, mas também, permanência e insistência na universidade e na produção de conhecimento como um todo.

Isso se interseccionava com o encontro com outros estudantes negros através do coletivo de estudantes negros "Tudo Nosso", e do coletivo "Retomadas Epistemólogicas", que eu e a terceira autora compatilhamos, de uma vivência e construção em tal coletivo que reinvindicava e reivindica a inclusão de autores negros e indígenas na matriz curricular do curso de Ciências Sociais. Foi através dessa coletividade que encontrei Patrícia Hill Collins, Zora Neale Hurston, bell hooks, Nilma Lino Gomes, Sueli Carneiro e tantas e tantos outros que de alguma forma me fizeram entender que aquele espaço da universidade também cabia um pouquinho

de mim. O que provocou minha insistência, estando atualmente no doutorado em antropologia.

Mas gostaria de fazer uma ressalva: essa radicalidade nunca está ganha, ao contrário, fico sempre formulando os próximos desafios que poderão ser postos no caminhar da juventude negra que ainda vai pisar a universidade. Como compartilho na minha dissertação, ainda que eu me encontrasse nesse espaço da universidade, existia em mim uma dificuldade muito grande em me nomear seja como cientista social, seja como antropóloga. E foi a intelectualidade negra, que, ao adjetivar uma das antropologias de negra, que me deu o conforto dessa posição ainda como forasteira de dentro (Collins, 2016), de me autodefinir como antropóloga negra.

## Parte III

Há algo que me salta aos olhos e pulsa as veias que, mesmo que eu ainda não saiba elaborar, tenho pistas de seu rebuliço em mim. Há bolhas vermelhas e roxas no meu estômago, assim como no estômago de Zora Hurston (2021), que emergem da minha pesquisa e do que escolho fazer continuamente. Julia Elisa Santos (2021), ao discorrer sobre sua presença no ambiente acadêmico, fala sobre uma rebeldia estratégica. Uma rebeldia articulada para sobrevivência nesse espaço.

Penso como a eu do passado se veria onde eu estou agora, enquanto antropóloga, mestra e doutoranda em Antropologia. Entrei na universidade com dezoito anos recém-feitos, cedo demais talvez, mas não gostaria de ter feito outra escolha. Me matriculei no mesmo mês que celebrei meu aniversário. Apesar de viver desde a adolescência na região metropolitana da capital mineira, eu nunca havia posto os pés na universidade, somente passado na porta da Av. Antônio Carlos, que marca a entrada principal da UFMG. Era uma manhã ensolarada, minha mãe me acordou e com seu ar irônico – por estar me acordando – disse: "Hoje é um dia importante, tem que levantar cedo!". Ela faltou ao trabalho naquele dia para que fôssemos fazer a matrícula juntas. Meu padrasto nos deixou próximo ao Centro de Atividades Didáticas (CAD II), característico por ser um prédio sem vida com suas paredes branca, e local em que a matrícula estava sendo realizada. Haviam faixas sinalizando os locais das matrículas e com frases como "Bem-vindos à UFMG". Me lembro de caminhar próximo ao estacionamento da Faculdade de Letras (Fale) até um corredor de cimento entre árvores que leva até o CAD II. O Campus estava cheio e naquele momento talvez eu não soubesse o que me esperava, nem o que eu viria a lidar e como.

Me matriculei então no curso de Ciências Sociais. Eu não gostaria de ter feito outra coisa e eu não teria tomado outra decisão naquele momento. Oriunda dos movimentos secundaristas que encheram as escolas públicas brasileiras contra a PEC 55[9], eu sabia do meu corpo em ameaça,

9 Institui o Novo Regime Fiscal no âmbito dos Orçamentos Fiscal e da Seguridade Social da União, que vigorará por 20 exercícios financeiros, existindo limites individualizados para as despesas primárias de cada um dos três Poderes, do Ministério Público da União e da Defensoria Pública da União; sendo que cada um dos limites equivalerá: I – para o exercício de 2017, à despesa primária paga no exercício de 2016,

sendo filha de uma mãe solo eu sempre soube. Assim como a primeira autora dessa comunicação, a cultura negra me atravessa e me forja e é a partir do hip-hop que eu me entendo e me reinvento. É a partir dele que também me politizo e me torno negra (Souza, 1983). E é ele que me acompanha no fazer pesquisa até então.

Sem muitas certezas, mas com muita coragem, me desafiei a enfrentar aquele espaço. Com medo mesmo. Era um choque completo. Estava eu, a única estudante da minha escola que havia ingressado em uma federal após sair do ensino médio, defronte de colegas que transitaram pelas melhores escolas da cidade, por intercâmbios educacionais e que falavam várias línguas. Não havia um dia que eu não me surpreendesse, afinal, nunca tinha tido tantas pessoas brancas ao meu redor em uma sala de aula no auge de seus privilégios, enquanto eu labutava com meus seis ônibus diários da região metropolitana à capital. Eu sentia raiva, raiva, raiva,

ruptura marginal que adensam a perspectiva política, radical e epistemológica dos modos de fazer antropológico. E existem muitos caminhos pelo qual essa ruptura radical me interpela.

E uma dessas rotas foi traçada a partir do coletivo Retomadas Epistemológicas. Criado em 2019 com o intuito de inserir autorias negras, indígenas, não brancas e mulheres no cerne das grades dos currículos das disciplinas obrigatórias do curso de Ciências Sociais, o coletivo nasce desafiando a política do esquecimento, que apaga da memória de novas gerações a presença das autorias negras, que apresentam Angela Figueiredo e Ramon Grosfoguel (2007). O *Retomadas*, como é chamado, extravasa o tempo e cria uma abertura radical a partir de uma coletividade negra existente à época, *Tudo Nosso*, e da Gestão do Centro Acadêmico de Ciências Sociais (Cacs), *Ponta de Lança*. O Retomadas cria um lastro, uma ruptura: incide na potencialidade da radicalidade de pensar as ciências sociais de forma localizada a partir de autorias não brancas (Carmo *et al.*, 2024; Penaforte *et al.*, 2020; Silva, 2021).

É a partir das atividades do coletivo que eu passo a vislumbrar outra possibilidade de rota. O sentimento de não pertencimento não se torna um sentimento de pertencimento, mas incita possibilidades de ocupação antes não passíveis de serem enxergadas pelos meus olhos. Eu me recordo com clareza dos trânsitos das obras de autorias negras por nossas mãos de formas compartilhadas. Naquele período, a biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich)[10] tinha apenas um exemplar do livro *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (2011) da filósofa Sueli Carneiro e compartilhamos minuciosamente a sua leitura, de modo o livro circulava entre mãos de estudantes negras como eu, que compunham o Retomadas.

Também descobrimos juntas Lélia Gonzalez. Lélia me arrebatou. A partir do livro *Primavera para as rosas negras*, organizado pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA), pude acessar seus textos e me debruçar sobre sua obra. Com suas análises complexas em diálogo com os movimentos negros e movimentos feministas negros, compreendendo a potencialidade de análises marcadas a partir de um viés que aglutina raça, gênero e classe e pude visualizar o mundo a partir de uma perspectiva indissociada do que sou pelas lentes de Lélia Gonzalez.

Nesta mesma direção, conheci Zora Hurston. Havia uma angústia compartilhada da vida de uma antropóloga negra que faleceu sem identificação em sua lápide. Eu demorei um tempo a mais para saber seu nome e meu primeiro contato com sua obra de fato no período pandêmico[11] foi a partir do curso de extensão em parceria com a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), *Vozes Negras na antropologia*, ministrado por Messias Bastos em 2021. O primeiro texto que tive contato foi "O que os editores brancos não publicarão", e me lembro da angústia afagada por saber que de onde estávamos naquele presente, que agora é um passado, não estávamos sozinhas, pois na década de 1930, Zora Hurston se interpelava pelas questões perpetradas

10 Faculdade da UFMG.

11 Pandemia de covid-19 em 2020.

pelo epistemicídio (Carneiro, 2023), com seus insubmissos modos do fazer (Santos; De Paula, 2024) aprendi rotas de fuga para criar casas onde eu pudesse fazer lares. Zora Hurston me impulsiona a um fazer antropológico que não se restringe à primazia da escrita, que almeja visualizar a presença das imagens, da música e da poesia.

Retomo esses pontos para dizer do que ressurge. A leitura dessas autorias silenciadas não nos levou somente à luta frente aos silenciamentos, mas nos deu caminho para pensar nosso fazer enquanto pesquisadoras em formação a partir das epistemologias negras que vieram antes e nos dão estrada. A radicalidade é instalada a partir da possibilidade de inventar usos do modo de fazer antropológico de intelectuais negras que alicerçam a possibilidade de existência. A nossa presença a partir das ações afirmativas acresce essa radicalidade – o nosso corpo que desafia o espaço branco universitário com suas formas contra-hegemônicas do processo de validação do conhecimento tensiona o fazer pesquisa (Santos; De Paula; Finamori, 2024) e relembra que todo saber e fazer está localizado.

O conhecimento das margens é emergido das ações afirmativas, com sua roupagem outra a partir das desobediências que vamos colocando em circuito. A pesquisa me envolve em uma possibilidade de dar vazão à minha raiva. E é na direção de pensar a produção do conhecimento e os nossos corpos que minha pesquisa se estrutura ao elaborar sobre a *epistemologia interseccional do barulho*, que, por sua vez, seria o conhecimento produzido por corpos negros e genderizados a partir da cultura hip-hop na cidade de Belo Horizonte (Santos, 2024).

Sem as autorias negras talvez eu não pudesse ter tido coragem para enfrentar esse ambiente. Sem outras pessoas negras comigo, isso também não seria possível ou imaginável. Às vezes me pego perguntando a mim mesma por que me mantenho tão resiliente nos espaços acadêmicos e a resposta reside em saber que eu posso desorganizá-lo em silêncio enquanto escrevo gritando em diálogo com as Lélias e Zoras que vieram antes de mim – e das que caminham junto comigo também. Não há outra rota senão essa. E não há possibilidade de abrir mão. Enquanto caminhamos, levamos conosco outras e vamos levando.

## A radicalidade da antropologia negra brasileira, ações afirmativas e alguns grifos conclusivos

> Como podem eles negar a si mesmos o prazer da minha companhia!
> (Zora Neale Hurston, 2019).

Somos três antropólogas negras defronte de uma antropologia potente plurivocal e polissêmica, como traz a antropóloga Luciana Dias (2021), disseminada com maior capilaridade a partir das ações afirmativas no Brasil, que interpela o ingresso de duas de nós na graduação e na pós-graduação. A antropologia negra feita no Brasil é um chamado a radicalidade e para o reconhecimento de olhares que agora escrevem e falam em seu próprio nome, com seus corpos. É um rastro do que muitos de nós temos tentado fazer: uma antropologia multissituada, arraigada de sua corporalidade e localizada (Haraway,

1995). Resultado de epistemologias contra-hegemônicas inventivas que subvertem o modo do fazer antropológico e que embebem em outras linguagens[12] da produção do conhecimento que são referenciadas e circunscritas entrelinhas ou diretamente no nosso fazer.

Como articula a antropóloga negra Luena Pereira (2020), é no contexto das ações afirmativas que se promove a maior inserção de corpos negros e indígenas na antropologia a partir do lugar do antropólogo, e não mais e/ou não apenas no lugar do "Outro" que é pesquisado, e tal mudança vai tensionar diretamente as fronteiras estabelecidas no cerne da antropologia de quem é o antropologo e quem é o sujeito, ou até mesmo "objeto" de pesquisa. Especialmente na antropologia brasileira, Pereira (2020) irá criticar a posição tomada por antropólogos brasileiros, que, por acreditarem estarem tão distantes das bases europeias e coloniais da antropologia, de alguma forma isso os afastaria completamente das posições de exotismo e objetificação nas suas pesquisas, já que antropólogos brasileiros estariam pesquisando também brasileiros. A crítica da antropóloga, nesse sentido, vai em direção a pensar quem são esses antropólogos brasileiros e quais grupos eles estão pesquisando, convidando para uma reflexão de pensar quais grupos racialmente marcados estão na posição de antropólogas e quais estão na posição de interlocutores/as de pesquisa.

E que a presença nova de negros e indígenas como antropólogos, promovida em maior quantidade pelo processo de ações afirmativas, para além de promover e questionar a ausência da autoria negra nas salas de aula do ensino superior e produzir reverberações em todo projeto político das universidade brasileiras (Colen; Jesus, 2022), especialmente na antropologia, promove uma reestruturação em todo o fazer antropólogico, atribuindo as limitações que essa tal antropologia brasileira, produzida em sua maioria por corpos de antropólogos/as/es brancos/as/es, traz para as reflexões e vivências de antropólogos/as/es negros/as/es indígenas.

Como demonstrado anteriormente, nossas experiências aqui trazidas contam histórias entre tempos – em uma perspectiva interseccional (Collins; Bilge, 2021) – que compreendem nossos corpos negros e mulheres atravessados por tantas outras avenidas que nos circundam. Nossos olhares incidem nessa experiência entre tempos. Ainda que a temporalidade e dimensões interseccionais que nos perpassam, a partir de contextos familiares, socioeconômicos, nos separe, há algo que salta e nos aproxima: A mudança epistemológica fomentada por nossa presença.

As autorias negras que nos forjaram nos levam a um lugar comum de radicalidade: a possibilidade de inventar nossa existência nesse espaço, de contar nossas histórias e de mobilizar o nosso modo do fazer antropológico em jogo, a partir das artimanhas e estratégias mobilizadas para construir uma antropologia possível para nós, por nós, para as nossas e por elas. Esse modo de fazer, que é circular e interdisciplinar, orbita a presença de outras mulheres negras como Lélia Gonzalez, Zora Hurston, Nilma Lino Gomes, bell hooks, Sueli Carneiro, Conceição

12 Mobilizado no presente enquanto gêneros textuais e expressivos variados, que permeiam a existência negra com o objetivo de comunicação.

Evaristo e Cidinha da Silva, entre algumas das muitas referências que nos moldam circundam a antropologia que temos nos proposto a fazer, enquanto uma antropologia negra que nós estejamos falando e numa boa, como traz Lélia Gonzalez (1984).

A antropologia negra, porém, não apresenta consigo a primazia de isentar da antropologia sua origem, seus modos de fazer e forma. Mas apresenta um horizonte que considere nossas agendas de pesquisa, nossa forma de compreender como o conhecimento acadêmico pode ser realizado e especialmente como epistemologia(s) entram em cena nesse fazer, de forma corporificada a partir do pensamento negro na antropologia.

Pensar ainda os corpos-mulheres no fazer antropológico é alicerçar pontes para enegrecer e genderizar a antropologia feita – no sentido da proposição que Sueli Carneiro (2003) faz ao feminismo hegemônico[13].

Assim, o encontro entre gerações vislumbra possibilidades de reexistência, reescrita dos modos de fazer antropológico e, sobretudo, confluências (Santos, 2015) que nos possibilitam coexistir com nossas epistemologias no cerne dessa disciplina. Reinventar a antropologia a partir de um local situado concerne à guerrilharia e a construções de coletividades, que atravessam os lastros temporais e geográficos para que possamos seguir elaborando, criando e fazendo o inegociável para nós. ■

13 Ao longo de sua trajetória enquanto intelectual e ativista, Sueli Carneiro dispõe de bibliografia que compreende o feminismo negro brasileiro enquanto um enegrecedor do feminismo hegemônico e um feminilizador dos movimentos negros brasileiros.

**[ RAFAELA RODRIGUES DE PAULA ]**
Doutoranda e mestre em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn-UFMG), graduada em Ciências Sociais (Licenciatura) na mesma universidade.
E-mail: depaularafaelar@gmail.com

**[ DENISE FERREIRA DA COSTA CRUZ ]**
Docente Adjunta no Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), lecionando no bachalerado de Humanidades e Antropologia dessa instituição. Leciona também no mestrado de Antropologia (UFC/Unilab). Doutora e mestra em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.
E-mail: denisecruz@unilab.edu.br

**[ STEFFANE PEREIRA SANTOS ]**
Doutoranda e mestre em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn-UFMG) e bacharela em Ciências Sociais pela mesma universidade.
E-mail: steffanespereira@gmail.com

## Referências

BISPO DOS SANTOS, Antonio. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: INCT/UNB, 2015.

CARMO RIBEIRO, Amanda do *et al*. Retomadas a Zora Neale Hurston. **Revista Três Pontos**, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. 17-23, 2024.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*. ASHOKA EMPREENDEDORES (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. v. 49, p. 49-58.

COLEN, Natália Silva; JESUS, Rodrigo Ednilson de. As políticas de ações afirmativas e a (des) racialização da universidade: em debate a UFRB e seu projeto de universidade negra. **Educação e Políticas em Debate**, Uberlândia, v. 11, p. 101-121, 2022. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/revistaeducaopoliticas/article/view/64903. Acesso em: 22 de jul. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006. Acesso em: 29 nov. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

DIAS, Luciana de Oliveira. Circuitos antropológicos: por uma antropologia negra no Brasil. **Novos Debates**: Fórum de Debates em antropologia, v. 2, p. 1-15, 2021.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. Vidas negras: pensamento radical e pretitude. *In*: BARZAGHI, C.; PATERNIANI, S. Z.; ARIAS, A. (org.). **Pensamento radical negro**. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5965/2175180312292020e0102. Acesso em: 29 nov. 2024.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSFOGUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência e Cultura**, [*s. l.*], v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

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, 1995. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 22 fev. 2021.

HARTMANN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos**: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. São Paulo: Fósforo, 2022.

HURSTON, Zora Neale. Como eu me sinto uma pessoa de cor. **Ayé**: Revista de Antropologia, Acarape, 2021. Edição especial.

HURSTON, Zora Neale. O que os editores brancos não publicarão. Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. **Ayé**: Revista de Antropologia, v. 1, n. 1, 2021.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. Essencialismo e experiência. *In*: HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

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

LORDE, Audre. Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. *In*: LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

MOMBAÇA, Jota. Carta às que vivem e vibram apesar do Brasil. *In*. MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Editora Cobogó, 2021. p. 9.

NICOLAU, Sofia. Disposições espaciais e padrões discursivos na UFMG: Raça, Gênero e a construção dos sujeitos discentes. **Revista Três Pontos**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 22-27, 2020.

PENAFORTE, Camila; SILVA, Tulio Henrique Gomes da. Entrevista com Fernanda Pereira e Sofia Carmo, do Coletivo Retomadas Epistemológicas. **Revista Três Pontos**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 90-93, 2020.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, n. 2, e170727, 2020. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2020.170727.

RIBEIRO, Milton. A antropologia negra Brasileira e a construção de territórios da negritude na academia. **Novos Debates**, Brasília, DF, v. 7, n. 2, E7226, 2021.

SANTOS, Júlia. **Retomar o abebê, interferir na realidade**: escrevivendo para autorrecuperar e autodefinir. 2021. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SANTOS, Steffane. **Epistemologia interseccional do barulho**: conhecimento e autodefinição por corpos negros e genderizados a partir do hip-hop em Belo Horizonte – MG. 2024. Dissertação (Mestrado em antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2024. p. 168.

SANTOS, Steffane; DE PAULA, Rafaela Rodrigues. Insubmissos modos do fazer etnográficos de Zora Neale Hurston. **Revista Zabelê**, Teresina, v. 4, n. 2, p. 40-53, 2023.

SANTOS, Steffane; DE PAULA, Rafaela Rodrigues; FINAMORI, Sabrina. Subversivos olhares epistemológicos: Experiências que atravessam das ações afirmativas à ruptura com o epistemicídio**. Revista Debates Insubmissos**, Recife, v. 6, n. 23, p. 95-117, 2024.

SCOTT, Joan W.. A invisibilidade da experiência. Tradução de Lúcia Haddad. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 16, 2012. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183. Acesso em: 15 maio 2025.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do Povo, 2019.

SILVA, Tulio H. Gomes. **"Professor, como assim você nunca leu Lélia Gonzalez?"**: trajetórias e narrativas do Coletivo Retomadas Epistemológicas. 2021. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. p. 72.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VALENTE, Ana Lucia E. F. **Ser negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Moderna Paradidático, 1991.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2003.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# HISTÓRIA DE VIDA DE UMA RAIZEIRA DO CERRADO: LUCELY PIO E SUA POLÍTICA DE RESISTÊNCIA

**[DOSSIÊ]**

Daniel França Oliveira
*Instituto Nacional da Propriedade Industrial*
Sílvia Maria Ferreira Guimarães
*Universidade de Brasília*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**O artigo tem como objetivo apresentar a vida de Lucely Morais Pio e suas lutas em defesa de direitos territoriais, sociais, culturais e ambientais. Como quilombola e raizeira, Lucely tem enfrentado exclusões históricas que se co-constituem nas contradições e nas desigualdades produzidas pelo colonialismo, modernidade e capitalismo e que ameaçam a existência da sua comunidade, da prática da medicina tradicional, e dos saberes relativos a plantas medicinais e do Cerrado. A partir de diversas formas de compartilhamento da vida de Lucely, identificamos que ela realiza enfrentamentos a partir de uma poderosa e complexa política de resistência, que combina articulações em rede, conexões com antepassados e interações com plantas medicinais. Essa política possibilita que Lucely realize mediações entre diferentes dimensões temporais, o espiritual, o corpo, as plantas, o território, as comunidades, as instituições, o nacional e o global. Sua história de vida e de resistência merecem ser apresentadas, como uma maneira de conhecê-la e de imaginar e construir futuros possíveis.**

**Palavras-chave:** Raizeiras. Medicina tradicional. Cerrado. Histórias de vida. Conhecimento tradicional sobre plantas medicinais.

**This article aims to present the life of Lucely Morais Pio and her struggles in defence of territorial, social, cultural, and environmental rights. As a *quilombola* and herbalist, Lucely has faced historical exclusions rooted in the contradictions and inequalities generated by colonialism, modernity, and capitalism, which threaten the existence of her community, the practice of traditional medicine, traditional knowledge of medicinal plants, and the Brazilian Cerrado. Through various ways of sharing Lucely's life, we observe that she faces these struggles through a powerful and complex politics of resistance that combines socio-political networking, ancestral connections, and interactions with medicinal plants. This politics enables her to mediate among different dimensions of time, the spiritual, the body, plants, territory, communities, institutions, the national and the global. Her life story and resistance deserve to be presented as a mean of understanding her experience and of imagining and building possible futures.**

**Keywords:** Herbalists. Traditional medicine. Brazilian Cerrado. Life stories. Traditional knowledge of medicinal plants.

**Este artículo tiene el objetivo de presentar la vida de Lucely Morais Pio y sus luchas en defensa de los derechos territoriales, sociales, culturales y ambientales. Como *quilombola* y *raizeira*, Lucely se ha enfrentado a exclusiones históricas arraigadas**

**en las contradicciones y desigualdades generadas por el colonialismo, por la modernidad y por el capitalismo, que amenazan la existencia de su comunidad, de la práctica de la medicina tradicional, del conocimiento de las plantas medicinales y del Cerrado brasileño. A partir de diferentes formas de compartir la vida de Lucely, se observa que ella se enfrenta a las luchas a través de una poderosa y compleja política de resistencia que combina la articulación en redes, las conexiones ancestrales y las interacciones con las plantas medicinales. Esta política permite a Lucely realizar mediaciones entre diferentes dimensiones del tiempo, lo espiritual, el cuerpo, las plantas, el territorio, las comunidades, las instituciones, lo nacional y lo global. Su historia de vida y resistencia merecen presentarse como una forma de conocerla y de imaginar y construir futuros posibles.**

**Palabras clave:** *Raizeiras*. Medicina tradicional. Cerrado. Historias de vida. Conocimiento tradicional acerca de plantas medicinales.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.233300

## Introdução

Lucely de Morais Pio é quilombola da Comunidade do Cedro, raizeira, guardiã de sementes e de saberes, mestra e herdeira da medicina tradicional do Cerrado. Como ela afirma a respeito das raizeiras: *Nós somos herdeiras, não donas!*[1] Essa afirmação nasce de uma resistência construída em rede, a partir da qual se afirma que cerratenses e o Cerrado, embora estejam tão fragilizados, não são meramente produtos de processos históricos estruturados em hierarquias, assimetrias sociais e contradições, como as produzidas pelas relações capitalistas de propriedade. Esses grupos sociais, na realidade, também são sujeitos com agência histórica e que se constituem a partir da transmissão de saberes sobre plantas medicinais entre ancestrais e herdeiras. Essa perspectiva, incluindo a de defesa da conservação do Cerrado, nos aproximou das lutas de Lucely.

A partir de uma abordagem teórica-conceitual do corpo-território, que tensiona os limites políticos e clássicos de escala territorial a partir do corpo como território, e do "território-corpo", que capta a vida do território e de seres não-humanos (Haesbaert, 2020), objetiva-se apresentar a vida de Lucely e sua atuação política, com enfoque na sua dedicação e luta pelo reconhecimento à prática de cura pelas plantas medicinais e na defesa da conservação do Cerrado. A vida e lutas de Lucely revelam que a combinação de articulações em rede, de relações com antepassados e de uma perspectiva integrada da relação humano-planta (e não binomial, natureza e cultura / humano e não-humano) se torna uma política de resistência poderosa e singular em lutas socioambientais. Acredita-se que esse é um contraponto necessário diante de ameaças, como a exclusão de raizeiras pelo Estado brasileiro e a ocupação capitalista exploratória, que resulta na morte diária do Cerrado.

A pesquisa possui um caráter qualitativo. Diversas fontes foram consultadas: experiências pessoais, entrevistas, documentos sociais e governamentais, notícias jornalísticas, leis e literatura. A pesquisa foi baseada em um método com bases interdisciplinares, interculturais e interpessoais. Convivemos com Lucely em contextos diversos nos quais ela está inserida, como em sua comunidade, cursos, oficinas, pesquisas acadêmicas e projetos políticos, sociais, culturais e ambientais. A comunicação, nesses encontros, ocorria a partir de um diálogo intercultural entre saberes afro-diaspóricos e campos acadêmicos distintos, como a antropologia e as relações internacionais. Apesar de diferentes contextos, a força de Lucely, ao mesmo tempo aglutinadora e sutil, nos uniu em espaços comuns de luta em consonância com as redes das quais ela faz parte.

Ainda em termos do caráter qualitativo, o artigo se ancora na combinação da abordagem de histórias de vida e de contextos sócio-históricos. Esse método

> revela-se um importante instrumento para se realizar investigações qualitativas, dispondo para os pesquisadores dados capazes de produzir conhecimento científico compromissado com a apreensão fidedigna dos relatos e a originalidade

1 As falas de Lucely serão escritas em *itálico*.

> dos dados apresentados, uma vez que permitem, no aprofundamento das investigações, combinar histórias de vida a contextos sócio-históricos, tornando possível a compreensão dos sentidos que produzem mudanças nas crenças e valores que motivam (ou justificam) as ações dos informantes (Muylaert *et al.*, 2014, p. 198).

Na medida em que se passa a conhecer a história de vida de Lucely, assim como sua forma de agir, sentir, falar, pensar e acreditar, passa-se a perceber que ela se movimenta de modo transescalar e transtemporal. Essa dinâmica dilui as barreiras entre categorias hierárquicas, como o internacional, a linearidade, a cronologia, o determinismo e a separação entre natureza e cultura/humano e não-humano. Esses modos transversais de movimentação utilizados por Lucely e as suas inter-relações, dessa forma, abrem brechas em estruturas aparentemente impenetráveis da modernidade e do capitalismo, o que se torna possível vivendo o dia-a-dia como política, como ela o faz. Um exemplo é, como será discutido, o modo com o qual ela reivindica direitos a partir de uma intermediação entre os espaços das matas, familiar, comunitário, institucional e político.

Esses movimentos são realizados por Lucely como uma semente alada – que é como uma raizeira define a semente de sucupira. Essa analogia pode explicar a forma transescalar com a qual Lucely se movimenta, cortando barreiras que dividem escalas como as político-territoriais que separam hierarquicamente o local e o global, para defender a conservação do Cerrado, assim como a semente de sucupira, em seu voo de semeadura, se desprende da árvore, cortando linhas de troncos, galhos e vento, para alcançar a terra. A analogia também pode explicar a transtemporalidade das reivindicações de Lucely em espaços de poder que são articuladas a partir dos saberes transmitidos pelos seus antepassados que ela carrega e a co-constitui, assim como a semente de sucupira se reproduz na terra a partir das memórias envolvidas pela sua casca e passadas pela árvore. A sucupira ainda possui uma singularidade, ela só é plantada espontaneamente, sem ação antropogênica, o que reforça a importância de conservação do Cerrado, e pode ser compreendido como uma política da planta. A sucupira se espalha pelo Cerrado, articulando e mobilizando outros seres, para ser semeada, como nos informou um raizeiro: "Difícil de ver a sucupira brotar embaixo da sua copa, mas ela alça voos" e precisa da ação das águas ou de algum animal para ser disseminada e brotar.

A analogia da semente alada pode ser ancorada conceitualmente no corpo-território. O corpo-território é uma abordagem latino-americana das práticas de uso simbólico do território pelas mulheres indígenas e quilombolas em suas reivindicações por direitos sociais, identitários e territoriais. Esse conceito de território amplia a noção clássica disseminada na colonização de expansão e de domínio associada à escala, à lógica estatal e ao capitalismo extrativista (Haesbaert, 2020). Ytxaha Pankararu Braz (2023) traz a importância do conceito corpo-território para o movimento das mulheres indígenas (Lucely também confere essa ênfase política em suas lutas, como será discutido) e analisa que lutar pelo território é lutar pelas vidas indígenas, quando corpo e território se constituem mutuamente. A luta do movimento de

mulheres indígenas no Brasil visa a "cura da terra", que se dá pela atuação das corporalidades das mulheres indígenas (Braz, 2023, p. 115). Ao mesmo tempo, a associação da dimensão corporal à do território pretende contestar uma abordagem patriarcal da sociedade, rompendo com a exclusividade do poder e do conhecimento pelo homem a partir da ideia de se afirmar a partir do corpo da mulher, relegado historicamente à objetificação e à reprodução, como o primeiro território de "exercício de poder e como sujeito (corporificado) de resistência" (Haesbaert, 2020, p. 76). O corpo-território ainda pode fazer parte de um jogo que o amplia para o "território-corpo", que traz a ideia de imaginar a terra como corpo, um "espaço de vida" (Haesbaert, 2020). No caso de Lucely, os conceitos corpo-território e território-corpo podem ajudar a compreender as mediações políticas transescalares e transtemporais que ela promove tanto a patir do corpo como um território quanto do território como um corpo.

## Antepassados e espiritualidade

Poderíamos falar da origem de Lucely somente a partir de um tempo linear, indicando cronologicamente, por exemplo, seu lugar de nascimento e sua origem familiar. Mas quando conversamos sobre temas relacionados à origem, sua resposta não remete somente a um tempo linear e cronológico. Ela oferece respostas carregadas de diferentes temporalidades que articulam simultaneamente passado, presente e futuro. Em razão disso, optou-se por relatar histórias de vida de Lucely mais a partir da perspectiva das temporalidades do que das de linearidade e da cronologia.

Os antepassados são uma dimensão constantemente mencionada por Lucely. Ela conta que sua formação pessoal é baseada em um *tripé*, seu tataravô, sua avó e um padre (Pio, 2022). Sobre seu tataravô, Lucely relata:

> Eu não conheci o meu tataravô, o Chico Moleque [Francisco Antônio de Morais], mas, assim, eu hoje... eu não consigo fazer uma fala numa palestra, ou algum ambiente onde eu vá fazer uma fala, eu não consigo fazer uma fala sem eu falar nele primeiro. Eu carrego comigo uma energia muito forte dele comigo. Só que eu não tive o prazer de conviver com ele. Mas, às vezes, eu fecho o olho, eu trago para mim aquela imagem dele na minha mente [...] pra mim eu tenho muito forte que a maioria das coisas que eu faço, eu sempre eu peço permissão pra ele. Eu não sei te falar o porquê disso, mas isso eu penso comigo muito forte. Eu tenho a impressão pra onde eu vou, por exemplo, se eu tô dentro do Cerrado ele tá comigo ali, me orientando que planta que eu vou colher, qual planta que eu vou fazer um remédio. Então tenho isso comigo, é uma coisa minha. Eu quase nem falo, sabe? Porque tem muita gente que nem acredita disso. Eu sinto uma energia dele comigo, sabe? (Pio, 2022).

A presença do tataravô para Lucely, obviamente, tem relação com o parentesco. Desse vínculo, no entanto, derivam muitas camadas. Uma camada é a Comunidade Quilombola do Cedro, onde nasceu e vive Lucely e familiares. Foi Chico Moleque que iniciou a Comunidade do Cedro, no sudoeste

de Goiás, por volta de 1830. Lucely conta que Chico Moleque era um escravizado que conseguiu comprar sua liberdade e terra com trabalhos aos domingos e em dias santos (Pio, 2022). A terra, conta Lucely, não foi ocupada pacificamente, tendo Chico Moleque que confrontar povos indígenas que viviam naquele espaço. Nessa terra, atualmente, localiza-se a Comunidade do Cedro. O espaço ocupado, contudo, é menor que o original, devido à invasão por garimpeiros, coronéis e igreja católica, a qual devolveu parte das terras (Pio, 2022). Também se formou em parte do Cedro a cidade de Mineiros. Lucely diz que o Cedro é um *patrimônio* construído pelos seus antepassados e que deve ser conservado para futuras gerações como forma de *proteção, sustento e segurança* (Pio, 2022). A vida de Lucely parece concretizar o anseio de conservação do Cedro em muitas ocasiões. Observou-se esse desejo na forma com que Lucely integra seus netos ao Cedro, a partir de uma relação integrada com as plantas do Cerrado que vivem nesse espaço. Ela caminha com eles pelo Cerrado e tira fotos pelo celular para se aproximar deles e facilitar a identificação de plantas. Assim, promove a convivência com o Cerrado e transmite conhecimento sobre as plantas, que está se perdendo nas novas gerações (Pio, 2022).

Também se percebeu esse anseio nas práticas de replantio de espécies de plantas do Cerrado dentro do Cedro realizadas por Lucely. Essa vontade também pode ser identificada nas lutas contra a expansão agropecuária e imobiliária em Mineiros, que, segundo ela, visam pelo menos evitar que espaços de reserva não sejam degradados e nascentes sejam preservadas (Pio, 2022). A perspectiva de patrimônio para Lucely, dessa forma, vai além do aspecto clássico, uma vez que não remete ao âmbito privado, possessivo e individual, mas se refere a um aspecto coletivo.

A avó, Maria Bárbara de Morais, compõe mais uma parte do tripé:

> A minha trajetória de vida dentro das plantas medicinais foi minha avó [...]. Para mim, ser raizeira é uma herança que a gente recebe dos nosso antepassado, porque é uma forma de aprendizado que passa de geração pra geração, porque não existe uma pessoa falar assim: eu tenho trinta anos de conhecimento, eu vou ser um raizeiro... porque o Cerrado é uma coisa muito complexa, são muito parecidas as planta e pra definir essas planta, cê tem que ter um conhecimento, cê tem que ter uma vivência no Cerrado. Eu falo isso baseado por mim, porque desde os cinco anos de idade eu já ia pro Cerrado com a minha avó. Então, assim, eu aprendi a ser raizeira com ela. Então foi a herança que ela teve da mãe, da avó dela, mais a mãe dela, que hoje foi passado pra mim. Então, é uma herança que a gente recebe dos nosso mais velho e aí a gente dá continuidade (Pio, 2022).

Nota-se que Maria Bárbara orientou as primeiras caminhadas de Lucely ao Cerrado, transmitindo saberes sobre as funções medicinais das plantas e possibilitando que ela se constituísse como raizeira. Essa convivência conferiu um sentido do que é ser raizeira para Lucely: pertencer a uma tradição herdada que deve ter *continuidade*.

A partir do conceito de raizeira como herança, Lucely também enfatiza a

importância de conservar o Cerrado e manter vivo os conhecimentos sobre as plantas medicinais. Como diz Lucely, a existência da raizeira e da comunidade em que vive depende do *Cerrado em pé*:

> O que que eu vejo hoje das matas, do Cerrado... Por que o que que a gente tem no Cerrado? A gente tem as frutas, a gente tem a energia, a gente tem as plantas medicinais que é a nossa farmácia viva. E o que que vai acontecer se o Cerrado continuar sendo devastado, como tá, da maneira que tá sem essa preservação? A gente vai perder a nossa cultura, porque a gente depende, principalmente, nós, lá, do Cedro, a gente depende desse Cerrado em pé, pra gente manter a nossa tradição, de conhecimentos e fazeres, usando os extrativismos do Cerrado. Porque a gente trabalha com a medicina tradicional, com Cerrado em pé. E se derruba ele, daqui a pouco, a gente não vai ter essas espécies. Como que eu vou ensinar para o meu neto, para o meu filho, pro meu vizinho? Como que ele vai fazer uma tintura usando a casca do Jatobá, se não existe o pé Jatobá? Então, por isso é a importância do Cerrado, de manter ele em pé para continuar a nossa tradição oral, que é os conhecimentos e fazer desse repasso, porque assim a gente não é dono. Mas nós somos herdeiros. Então eu herdei da minha avó, que era parteira e benzedeira, raizeira. Então, eu quero que os meus netos aprendam também, eu aprendi para eles ensinar os filhos deles, meus filhos, meus netos. Então, para isso continuar, a gente tem que manter o Cerrado em pé, porque se a gente não tiver o Cerrado, a gente também não tem cultura. E essa cultura vai morrer, ela vai ser acabada e eles vão depender de quê? Das farmácias químicas?! Então isso é importante de manter esse Cerrado de pé. Então, assim, quando uma cultura morre também é como se toda identidade também, toda uma forma de pensar morre, é muito violento (Pio, 2022).

Destaca-se nessa fala as contraposições às relações capitalistas de propriedade, tanto as que dizem respeito à monocultura extrativista quanto as relativas à propriedade intelectual, uma vez que se afirma a concepção do ofício de raizeira como herança, ao mesmo tempo em que se tensiona a perspectiva de *dono* da terra e do conhecimento. A relação da raizeira como herança a partir da recusa da ideia de dono de conhecimento não é uma simples narrativa, mas se constitui como política de compartilhamento do conhecimento, a partir da qual se promove resistência e se reivindica diversas formas de direito (Oliveira, 2023), como será visto adiante. O *Cerrado em pé* se soma a essa política como forma de evitar a morte do conhecimento, da cultura e da identidade.

O terceiro elemento do tripé de Lucely é Dom Eric. Padre e biólogo, ele celebrou o casamento de Lucely e foi companheiro no trabalho com plantas medicinais e na defesa da conservação do Cerrado. Lucely relata que, ainda que seu marido não a deixasse sair para trabalhar com plantas medicinais, ela não deixava de ir (Pio, 2022).

Um elemento que subsiste nesse terceiro é a Pastoral da Criança, movimento eclesial de base, em Mineiros, que tinha como foco o autocuidado, a alimentação e a nutrição das crianças a partir do que se

comia no dia-a-dia, inserindo elementos factíveis na vida das famílias. Lucely fez parte da Pastoral, experiência que despertou a vontade de aprimorar um conhecimento que já havia sido transmitido na vida do quilombo:

> [...] Foi quando entrei ainda na Pastoral da Criança, quando eu entrei na Pastoral da Criança. Isso foi em 80, acho que foi 89 que eu entrei na Pastoral da Criança. E aí a Pastoral da Criança trabalha com remédio caseiro e alimentação enriquecida, né? Que a gente fala enriquecida com folha e frutos. E aí começou a despertar, então o que que foi a "despertação", a gente já trabalhava com planta e vivia com isso, mas era cotidiano, né? Quando a Pastoral chegou, ela me levou mais, assim, para pensar, aqui, essa planta aqui poderia juntar com essa e ter um xarope. Essa e essa planta poderia virar um complemento alimentar, né? A multimistura, o caso da multimistura. Então aí me despertou, sabe, a começar. O primeiro curso que fiz de remédio caseiro dentro da pastoral foi lá em Jataí. Isso foi... acho que foi 90, por aí, e aí, eu... daí eu comecei, sabe? Então tive muito apoio, o Bispo era Dom Benedito. Então, ele trouxe a Pastoral para diocese lá e eu fui a primeira pessoa a entrar para coordenar a comunidade. Então eu entrei como coordenadora da comunidade minha lá e aí a Pastoral tem esse incentivo, né? Das plantas medicinais, dos remédios caseiro, chás. E aí eu fui, comecei a fazer um curso, e os padres lá gostavam dessa área, né? De plantas medicinais, de remédio caseiro. Muitas vezes, as primeiras viagem que eu fiz foi com eles, com Dom Rui. Ele pegava, me colocava no carro, e eu ia. E aí, eu fui mais ele, então, aí que eu comecei a organizar esse trabalho de plantas medicinais através da Pastoral (Pio, 2024).

Foi também o trabalho na Pastoral que provocou o que ela chama de uma transição pessoal, de uma atuação de *linha de frente*, que ela havia exercido nos trabalhos de enfermagem no sistema público de saúde em Mineiros, para o *tratamento de prevenção e cura*, referindo-se ao trabalho como raizeira (Pio, 2022).

Com relação aos antepassados, a primeira ideia é pensar que são pessoas que ficaram para trás. Lucely, no entanto, traz os antepassados de uma forma ampla em suas falas, tensionando primeiro a ideia de que esse conceito está ligado só a pessoas físicas, que já se foram; essas permanecem, todavia, como entidades com quem conversa, sonha, sente a presença e a inspiram a atuar. Ela também contesta a relação de antepassados exclusivamente com um passado estático, que já ocorreu, não retorna e nem é dinâmico. Ao contrário, Lucely relaciona, de forma simultânea, passado, presente e futuro a partir de seus antepassados. Com seu tataravô, ela relaciona *energia, imagem*, respeito e orientação; com a avó, Maria Bárbara, a continuidade da raizeira como herança e o Cerrado em pé. Essa relação temporal, perceber-se-á, é articulada muitas vezes por ela como política.

A dimensão temporal ativada pela relação com os antepassados perpassa sentidos complexos de Lucely relativos ao Cerrado, reconhecendo esse espaço como um ser (Cerrado-corpo) que subsiste nos elementos do tripé de formação dessa raizeira. Viver no Cerrado com os antepassados permitiu a construção de uma

corporalidade que sente, ouve, toca, cheira e prova os elementos vivos do Cerrado. Essa corporalidade de raizeira está relacionada com um sistema de conhecimentos que atua no nível da lógica do sensível, das propriedades do sensível ou unidades perceptuais (Cunha, 2009). Pode-se dizer que incorpora as dimensões sensíveis da experiência humana em uma abordagem única, que não se baseia nem em abismos ontológicos, pois reúne entidades, pessoas e plantas; nem epistêmicos, pois reúne física, filosofia e saberes dos antepassados. A lógica do sensível que marca o ofício de raizeiras atua nas relações entre pessoas, outros seres e coisas como concebidas e guiadas por uma finalidade cognitiva e sensitiva. Por conseguinte, seguindo o argumento de Lévi-Strauss (1989) e toda sua discussão sobre "lógica do sensível", pode-se afirmar que as raizeiras são movidas por exigências intelectuais, realizam uma observação exaustiva e um inventário sistemático das relações e das ligações entre elementos. E essa organização do pensamento está ancorada em um senso estético por meio de sabores, odores, sensações táteis, visuais e sonoras que permitem uma leitura do mundo.

Lévi-Strauss analisa que toda técnica – de cerâmica, tecelagem, agricultura, pesca, caça, domesticação de animais e podemos incluir de raízes – supõe séculos de observações ativas e metódicas, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las por meio de experiências incansavelmente repetidas:

> [...] para elaborar técnicas muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidemos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do conhecimento) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (Lévi-Strauss, 1989, p. 30).

A corporalidade de uma raizeira permite um sistema de saber e atua no nível do sensível, em uma observação acurada intensa e ao longo de toda sua vida sobre as formas de interação entre animais, plantas, minerais e pessoas, que criou um conhecimento que destrincha a vida nos períodos da seca e da chuva, quando se deve coletar ou cultivar uma planta. Esse tipo de interação pode ser vista em práticas e falas de Lucely. Esse sistema de conhecimento se revela no conceito de lógica do sensível de Lévi-Strauss (1989). E vem, de acordo com Lucely, de uma relação espiritual com seus antepassados que é reavivada no presente. Ao compreender que essa relação se expande também para uma vida integrada ao Cerrado, se percebe que a luta de Lucely pela defesa da conservação desse espaço se sustenta em múltiplas temporalidades não-humanas e humanas, que se integram e intersectam, compartilhando saberes e cuidado.

As dimensões articuladas por meio da relação espiritual com antepassados se expandem para diversos outros espaços em que Lucely atua. É possível perceber como essa intermediação opera nos atendimentos que Lucely realiza em uma clínica:

> Porque, assim, você não está comprando uma planta. A natureza está te dando. Porque o remédio caseiro é para dar acesso para mais pessoas. Você vê uma pessoa vendendo uma garrafa de xarope por 50 reais, então, você vai na farmácia, tem xarope de 20, 16. Então, assim é uma coisa que não entra na minha cabeça. E meu pensamento é diferente, porque, assim, você compra uma rapadura, com a rapadura dá para fazer dez litros de xarope. Então porque é que você vai vender o vidro de xarope desse tamanho de 25 reais? Porque você não poderia vender de 15 ou de 10? Que mais pessoa iria comprar? E você estava ajudando mais gente. E, por exemplo, com dois vidros você paga uma rapadura. Se põe o cravo e a canela, cê tira dois vidros pros custos, porque tem o gás, mas os outro dá pra mode cê tirar o lucro pra fazer outras coisas e investir em outra coisa. Eu sou muito diferente dessa realidade do povo, de cobrar, de vender. Eu falo assim que meu sonho, e eu acho que, tenho certeza que Deus vai proporcionar isso pra mim, de não cobrar nada de ninguém. Sabe, assim, de ter o meu projeto aqui, sair do aluguel, ter uma forma pra que eu não cobrasse nada de ninguém dentro do meu espaço... Eu não concordo com muita coisa, porque as coisas vêm de Deus... e a energia que ainda pra nós é Deus... Então, você tem que cobrar o essencial pra se viver e pra repor aquele material (Pio, 2022).

O que Lucely chama de *meu espaço é um projeto de construir um centro transdisciplinar de plantas medicinais para pesquisa e atendimento na Comunidade Quilombola do Cedro* (Pio, 2022).

As intermediações com a espiritualidade realizadas por Lucely também são articuladas em atendimentos a pessoas que frequentam, como chamam no Cedro, uma *casa de oração* de umbanda, localizada no quilombo:

> Também vale mencionar que Lucely faz um trabalho com plantas medicinais em uma casa de oração de matriz religiosa afro-brasileira. Observamos que Lucely não cobra nenhum valor nos atendimentos ou remédios eventualmente usados com as pessoas nesse local. Um dos pais de santo dessa casa é Hildebrando, seu tio, raizeiro que já mencionamos, e que também afirmou não cobrar nada nos atendimentos. Ambos pedem contribuições voluntárias, em especial, para reposição de velas. Hildebrando diz que, se não puder doar velas, *o pagamento é esse aqui ó: Deus faz por nós* (Oliveira, 2023, p. 499).

A relação de Lucely com as plantas medicinais a partir da conexão espiritual possui uma centralidade e particularidades que merecem reflexão. Ela afirma que o *espírito da planta* pode ser percebido por meio de seu odor. Conta também que sua avó dizia que as *plantas se revelam* (Pio, 2022). E conclui, em fala destacada por Vignoli (2024), *as plantas são seres vivos, portanto, têm alma*. Essas falas ilustram a perspectiva de que a planta também possui vida (Cerrado-corpo) e produz conhecimento. Um exemplo *é a* coprodução de conhecimento que está no relato de Lucely sobre como aprendeu a ser raizeira a partir do sintoma da doença. Ela conta que aprendeu a ser raizeira a partir da identificação da *doença da pessoa*, o que possibilita que ela busque a indicação de uso da planta pela sua fisionomia. Para ilustrar essas relações, ela fala da associação entre a *dor nas costas* e o cipó chamado *escada de macaco* (Pio, 2022).

A relação com as plantas medicinais se expande para vários espaços da vida de Lucely. Desde 2010, ela participa como mestra raizeira na disciplina "Encontro de Saberes" (Carvalho; Vianna, 2020). A disciplina foi criada na Universidade de Brasília (UnB) pelo professor José Jorge de Carvalho e é uma iniciativa pioneira que buscou atender uma proposta da Câmara Interministerial de Educação e Cultura, que consiste "no convite de sábios indígenas e afro-brasileiros para ministrar aulas regulares nas Universidades, estabelecendo um diálogo intercultural sistemático com a academia"[2], trazendo uma perspectiva antirracista, política, pluriepistêmica e pedagógica para as universidades, que contraria exclusões enfrentadas por civilizações diante da invasão colonial (Albernaz; Carvalho, 2022). Lucely atua na disciplina como mestra de saberes a partir da "saúde e cura pelas plantas medicinais". No entanto, como afirmam Carvalho e Viana (2020), Lucely, como mestra dos saberes, não atua de forma fragmentada, como professores da academia, mas sim com base em uma "transdisciplinaridade de saberes", cujo centro é a saúde e cura pelas plantas medicinais, a partir do qual orbitam concomitante e alternadamente a psicologia, a farmácia, a medicina, a botânica, dentre outros campos. Segundo Carvalho e Vianna (2020), mestres e mestras, como Lucely, são polímatas. A polimatia é a:

> capacidade de dialogar com diferentes áreas do estilo fragmentado do saber científico cultivado nas universidades; e desafia-nos concretamente ao exercício da reintegração ou religação dos saberes em uma perspectiva transdisciplinar (Carvalho; Vianna, 2020, p. 29).

Carvalho *et al.* (2020, p. 142) relatam como Lucely relaciona psicologia e farmácia a partir da cura e das plantas medicinais de modo transdisciplinar em cursos:

> Já na primeira edição da disciplina Encontro de saberes na UnB, em 2010, convidamos uma mestra raizeira, Lucely Pio, grande conhecedora das plantas medicinais do cerrado. Polímata, como são quase todos os mestres, Lucely não apenas domina o saber farmacêutico, da manipulação dos princípios ativos e das dosagens dos remédios que produz (tinturas, chás, pomadas), como atua também como terapeuta, combinando habilidade sensitiva e intuitiva com escuta atenta, além de dinâmicas individuais e coletivas de sensibilização, colocando todo o seu saber a serviço não da pesquisa impessoal ou mercantilizada da ciência farmacêutica ocidental, mas da cura, da ativação da dimensão espiritual dos estudantes e dos professores que participam de suas aulas. Na última edição da disciplina, em 2018, Lucely concentrou-se explicitamente em preparar remédios para curar os alunos, pois percebeu-os profundamente adoecidos, em todos os planos: fisicamente desenergizados, psiquicamente perturbados, emocional e afetivamente bloqueados e espiritualmente perdidos.

Lucely também tem realizado, como mestra raizeira, palestras e cursos diversos e em diferentes instituições.

2 Disponível em: https://www.ufvjm.edu.br/formularios/doc_view/7248-.html?lang=pt_BR.utf8%2C+pt_BR.UT. Acesso em: 10 jan. 2025.

A relação de Lucely com plantas também passa por uma dimensão pedagógica realizada pelas próprias plantas. Como afirma Mejia (2024, p. 48), Lucely "concebe que a relação com as plantas e com o cosmo se faz por troca de energia que interfere tanto no princípio ativo das plantas como no aprendizado com as plantas. 'Tudo possui energia'" – ela destaca a fala da mestra. Mejia (2024, p. 79) dá exemplos da relação que chama de "pedagógica vivencial", como a busca por Lucely da "harmonia energética", como em caminhadas para identificação de plantas, em que ela desperta inalação de óleos aromáticos de plantas antes de iniciar o processo de aprendizado com as plantas medicinais do Cerrado. Nos espaços que Lucely atua, como ocorreu em uma oficina de tintura para mulheres, ela ainda busca, além da "harmonia energética", fazer escutas:

> despertar reflexão interna [e promover, inclusão dos autores] conexão coletiva para ampliar a construção dos conhecimentos sobre a relação do ser humano com a natureza, fortalecendo os saberes e práticas tradicionais com a identificação, colheita e manipulação de plantas medicinais do Cerrado (Mejia, 2024, p. 80).

## Reivindicação de direitos e formulação de políticas públicas

Como vimos, a história de vida de Lucely está emaranhada em lutas contemporâneas que se originaram em contextos sócio-históricos vividos por antepassados. Como afirma Tilly (1999, tradução nossa), alguns grupos sociais estão emaranhados no que se chama de "desigualdade durável"[3]. Esse conceito busca explicar como, em razão do "controle do acesso a recursos com valor produtivo", algumas desigualdades "duram de uma interação social para a outra, com atenção especial a aquelas que persistem ao longo de toda uma trajetória, história de vida e organizações históricas", a exemplo das categorias raça, origem étnica, e religião (Tilly, 1999, p. 3-4, tradução nossa)[4]. Lucely, ainda que esteja emaranhada em desigualdades duráveis, consegue se articular como sujeito a partir de processos pessoais de despertamento de memórias e de ampliação de consciência relativa à reivindicação de direitos. Aos poucos, como será discutido, ela se conscientiza e passa a conscientizar sobre a luta por uma miríade de direitos e de políticas públicas que podem contestar e reparar desigualdades, engajando-se na participação em redes coletivas, uma delas, a Articulação Pacari, fundada por ela em conjunto com outras pessoas, na década de 1990.

Os contextos sócio-históricos, a partir dos quais emergem direitos reivindicados por Lucely, são construídos por exclusões e desigualdades sociais que se intersectam em múltiplos campos e escalas. Raizeiras e raizeiros, enquanto sujeitos de origem indígena e afro-diaspórica, sofreram historicamente

3 "durable inequality".

4 "[...] control access to value-producing resources [...] inequalities [...] that last from one social interaction to the next, with special attention to those that persist over whole careers, lifetimes, and organizational histories".

exclusão da biomedicina[5], que preponderou na formação científica, médica e sanitária brasileira. A exceção foi no início do século XIX, em que se aceitava (com hierarquias) uma pluralidade de sistemas de conhecimentos na medicina no Brasil. Isso ocorreu no período do Fisicatura-Mor, que regulava práticas de cura e saúde e operou no Brasil de 1810 a 1828. A instituição permitia a coexistência de médicos, de posição mais valorizada, e de curandeiros, de posição menos valorizada (Pimenta, 1998). Nesse período, o racismo científico, um racismo hierarquizado e justificado pela biomedicina, era um pilar da estrutura ordenadora de organizações científicas que difundiam e sustentavam a hegemonia europeia-ocidental (Silveira, 1999), que se expressava de diversas formas, como nas classes e instituições médicas no Brasil, que tinham influência junto ao Estado, na construção de regras sanitárias-científicas, que deslegitimavam práticas de cura não-oficiais (Sampaio, 2001).

Sob a vigência de uma Constituição do Brasil de 1934, que determinava a eugenia como prática de Estado, foi estabelecido o Código Penal do Brasil (1940), que torna práticas de cura, como a das raizeiras, um crime. Há relatos de repressões policiais, contra "curandeiros", mormente praticantes de candomblé, entre 1938 e 1970, como mostram documentos pesquisados em arquivos na Bahia (Oliveira, 2010). Também há relatos sobre fiscalizações de cunho violento, entre a década de 1990 e 2000, em que a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) fechava farmacinhas (locais de produção de remédios caseiros), como ocorreu na ocasião em que a Vigilância teria fechado a Pastoral de Saúde em que Lucely trabalhava (Dias, 2022). Em razão dessas violências, raizeiras tiveram que encontrar estratégias para não serem punidas e poderem continuar a exercer suas práticas de cura, como fez Lucely ao realizar diversos cursos de terapia e obter certificados, como o de geoterapeuta, prática que combina com as de raizeira, para poder atuar sem ser ameaçada (Oliveira, 2023; D´Almeida, 2018).

As exclusões históricas relativas à terra também fazem parte dos direitos reivindicados por Lucely. Em 1850, a Lei n. 601 – a Lei de Terras – difunde a obrigatoriedade do registro do cartório de compra e venda para ter o título da posse de terras devolutas, inalcançável para as comunidades tradicionais rurais (Almeida, 2004). Essa lei institucionalizou as desigualdades agrárias no país, impossibilitando que indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais conseguissem o direito à terra e permitindo a expulsão desses grupos, que já enfrentavam a escravidão.

Cerratenses têm sentido efeitos das assimetrias da história territorial do Brasil. No século XX, especialmente, a partir da

5 Usaremos o conceito de biomedicina de Buchillet (1991, p. 24): "Na perspectiva ocidental a doença é, com efeito, a resultante de uma anomalia de estrutura e/ou de função de um órgão ou de um sistema orgânico determinado, os sinais desta anomalia ou desta disfunção tendo o valor de indicadores da doença. A doença é similar de um indivíduo para outro, qualquer que seja seu suporte (a pessoa), e independentemente do contexto sociocultural no qual ela evolua. Para isolar e construir seu objeto de estudo (a doença) e atingir a essa concepção da doença como anomalia orgânica ou bio-fisiológica, desligada de todo suporte ou contexto, a medicina ocidental teve que se destacar tanto da sociedade, como da magia e da religião assim como o demonstraram numerosos trabalhos de historiadores da medicina".

década de 1950 e 1960, quando se dá início a um processo de urbanização que alcança a região central do Brasil, leis de terras, incluindo as que ampliaram a possibilidade de aquisição por estrangeiros, são combinadas com o avanço da mineração e da agropecuária como instrumentos de ocupação do Cerrado. O avanço da agropecuária no Cerrado, a partir de atividades, como as plantações da soja e da cana-de-açúcar, que data de 1960, ocorre a partir da chamada modernização do setor agrícola brasileiro e ganha contornos diferentes, com a institucionalização desse processo pelo Estado e com a entrada do capital estrangeiro, que a partir de 1980 abriu espaço para a concentração e a apropriação de terras por empresas transnacionais no Cerrado (Clements; Fernandes, 2013).

Normas de leis de terra, da década de 1970 e 1980, como a Lei n. 5.709 de 1971, que regula a aquisição de imóvel rural por estrangeiros residentes no país, também possibilitaram a expansão da monocultura no Cerrado, a partir da abertura para capital estrangeiro, fenômeno referido na literatura como *land grabbing* (Clements; Fernandes, 2013) em português, apropriação ou grilagem de terras. Essa expansão não só ocorre em termos econômicos, mas também ambientais. Coutinho (2006) ressalta que o entendimento político e legal do Cerrado, expresso, por exemplo, pelo art. 225, da Constituição Federal do Brasil (1988), não considera esse bioma como patrimônio nacional, como a Amazônia e a Mata Atlântica, o que contribui para que se desconsiderasse suas heterogeneidades e ampliasse espaços para a expansão de atividades agropastoris, aumentando, assim, a possibilidade de extinção de florestas. Rever esse dispositivo constitucional com a inclusão do Cerrado converge com o teor das bandeiras políticas de Lucely.

Essas dinâmicas de desigualdade se reforçaram ao se intercruzarem com a propriedade intelectual. Desde a emergência do Acordo de Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (ADPIC), de 1995, a propriedade intelectual se projeta mundialmente como um direito de propriedade relacionado a mercadorias "criadas" ou "inventadas", incluindo produtos farmacêuticos, o que possibilita que donos desses direitos impeçam terceiros de usar, desenvolver e/ou comercializar entre e dentro de países o produto ou serviço protegido, se não comprá-lo ou pagar uma licença por ele. Esse acordo possibilita, dentre esses outros direitos, a apropriação da vida por meio das patentes de invenção, a exemplo das patentes de sementes geneticamente modificadas.

A intersecção entre os mecanismos de monopólio da vida com base nas patentes e a ampliação da ocupação de terras pela propriedade privada (inserida na colonização) permite que uma roupagem particular do capitalismo seja reproduzida. Designada como neo-agro-colonialismo, essa dinâmica promove uma agricultura baseada no "controle e na manipulação" da vida em uma escala molecular na terra, o que possibilita a reprodução transnacional do capitalismo em espaços como o bioma do Cerrado e sua transformação em plataformas de exportação de recursos e de vida (Pfrimer; Júnior, 2017). Efeitos desse tipo de agricultura transnacional, como a especializada no cultivo da soja transgênica, como aponta Lucely, limpam cada pedacinho do terreno que recebe as sementes, tirando *plantas do Cerrado que não podem ser replantadas, como a sucupira* (Pio, 2022). Como ação política, Lucely tem atuado com produtores de soja no Cerrado para evitar

o desmatamento de plantas medicinais e para que passem a cultivar plantas típicas desse espaço, como o jatobá, que gera uma gama diversificada de produtos, a exemplo da farinha, que pode ser comercializada e gerar renda.

As normas de patentes difundidas pelo ADPIC também têm possibilitado a biopirataria, "pilhagem do saber" baseada na "criatividade da natureza" e nas culturas de povos indígenas e outras comunidades (Shiva, 2001). Esse roubo de saberes ocorre como forma de viabilizar e acelerar investigações (Plotkin, 1991) e, consecutivamente, a apropriação pela patente. Sob uma perspectiva histórica, o processo de construção dessa forma de pilhagem ocorreu, na realidade, de forma mais ampla, sendo as patentes um dos veículos a partir do qual ela se expandiu, o que veio a ocorrer, pelo menos com as patentes da vida, a partir da década de 1970. A literatura trata sobre como investigações de naturalistas, no âmbito do colonialismo europeu, têm sido utilizadas historicamente para prospectar, classificar e comercializar plantas medicinais e os saberes relativos à cura (Schiebinger, 2011). A forma com que isso ocorria na colonização demonstrava uma profunda assimetria de poder e violência, a exemplo da "manipulação" e da "coação" de escravizados negros traficados da África e povos indígenas do espaço atlântico, grande parte das vezes mulheres, por médicos botânicos europeus, para extrair saberes sobre remédios com base em plantas medicinais, o que Schiebinger (2011) chama de "zonas de biocontato". Wissenbach (2012, p. 1) identificou que "saberes-médicos" de escravizados africanos "circulavam e se propagavam como forma de tratar 'brancos nos contextos dos climas tropicais e intertropicais' e como forma de cuidar de escravizados traficados para não ter 'prejuízos', devidos ao 'alto índice de mortalidade' em travessias marítimas" (Wissenbach, 2012, p. 2). Lucely faz uma crítica sócio-histórica e construída em rede a essas violências a partir da ideia coletiva de que "o conhecimento tem herdeiros, não donos" (Dias; Laureano, 2014), como veremos adiante.

Nesses contextos sócio-históricos, grupos sociais têm buscado reivindicar seus direitos, como ocorre a partir das articulações em rede das quais Lucely participa. Na escala mundial, estabelece-se, em 1989, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Convenção 169 da OIT traz normas importantes, como a possibilidade de autoidentificação por povos, relativo à consciência e ao reconhecimento identitário, e o mecanismo de consulta prévia e informada, concernente à obrigação de que instituições devem consultar povos e suas legislações, antes de realizarem ações que os afetem.

Em 1972, a Organização das Nações Unidas (ONU) realiza a Conferência de Estocolmo, que foi um marco do ambientalismo. Sua importância está no lançamento das bases de uma agenda ambiental de novos temas, como mudanças climáticas e desenvolvimento sustentável, ainda que sinalizem a fase de apropriação molecular do capitalismo como ameaça aos saberes de grupos sociais (Porto-Gonçalves; Leff, 2005).

Em 1992, realiza-se, no Brasil, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), conhecida como Rio-92 ou Eco-92. Nessa

conferência, estabelece-se a Convenção da Diversidade Biológica (CDB)[6]. Mais ampla do que Estocolmo, a CDB foi um marco do socioambientalismo[7] nas normas internacionais. Os objetivos da CDB são a conservação da biodiversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a implementação dos mecanismos de repartição justa e equitativa dos benefícios (ABS), derivados da utilização dos saberes tradicionais associados a recursos genéticos. Esse último item é relevante na medida em que é uma exigência legal para acesso aos saberes tradicionais associados a recursos genéticos por parte de pessoas e instituições que desenvolvam e comercializem patentes.

O Protocolo de Nagoya, estabelecido em 2010, também é uma importante norma internacional socioambiental. A norma detalha o funcionamento do mecanismo de ABS da CDB, como a determinação de levar em consideração os protocolos comunitários, que reúnem normas costumeiras de povos e comunidades.

Lucely, ao ser questionada sobre o que pensa a respeito da concepção de conhecimentos tradicionais associadas a recursos genéticos trazida pela CDB, afirma que, apesar de a lei ser importante:

> o conhecimento, a natureza, está tudo ligada uma coisa com a outra. Tudo é uma coisa só. Não tem esse detalhamento. Porque pra nós todos, e ela sabe que a gente trabalha com todos os seres ligado um com o outro, não tem uma separação. A gente lida com a natureza, a mãe natureza, que ela já traz todos os elemento pra gente, e o que a gente precisa pra sobreviver, né? Então, a gente não precisa de associar uma coisa por outra, porque ela já tá ligada uma coisa na outra. Se você ver o que as palavras trazem, eles não vê a natureza como um todo, os povos, os elemento. Pra eles, não é junto, eles separaram e, depois eles querem pegar cada e um bolo só (Pio, 2022).

Por fim, na escala mundial, pode-se citar a Convenção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003[8]. A Convenção da UNESCO de 2003 tem como finalidade principal "a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial"[9]. Uma outra ação política em rede

6 O Brasil aprovou a CDB em 1994.

7 O socioambientalismo possui várias correntes ao redor do mundo (Williams, 1998). A corrente brasileira do socioambientalismo "nasceu e se desenvolveu principalmente a partir da segunda metade dos anos 1980, em virtude de articulações políticas entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista. Seu surgimento pode ser identificado com o processo histórico de redemocratização do país, iniciado com o fim do regime militar, em 1984, e consolidado com a promulgação da nova Constituição, em 1988. O socioambientalismo desenvolveu-se a partir da concepção fundamental de que um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental – ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos – como também a sustentabilidade social – ou seja, deve contribuir também para a redução das desigualdades sociais e promover valores como justiça, ética e equidade social" (Santilli, 2005, p. 174).

8 O Brasil aprovou a Convenção da UNESCO de 2003 em 2006.

9 Esse conceito deve ser entendido, segunda a Convenção da UNESCO de 2003, como as práticas, representações, expressões, saberes e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. A concepção de que países,

na qual Lucely está envolvida é transformar o oficio de raizeiras e raizeiros do Cerrado em patrimônio cultural imaterial do Brasil.

Na escala nacional, também emergem, a partir da década de 1980, direitos sociais e culturais relacionados à identidade, ao território e aos saberes de povos indígenas, quilombolas e outros grupos sociais. Quilombolas passam a ter direito à propriedade definitiva (e não mais à tutela) sobre as terras que ocupam tradicionalmente, conforme está indicado no Art. 68 da Constituição. O reconhecimento da Comunidade Quilombola do Cedro pelo governo brasileiro é um exemplo da efetivação desses direitos, embora esse processo tenha sido concluído só em 2024, conforme a Portaria nº 944 de 31 de dezembro 2024 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), e falte recursos financeiros para fazer a restituição das terras aos quilombos ocupadas ilegalmente (No atual ritmo [...], 2023). Esse processo impede projetos comunitários, como o sonho de Lucely de transformar, por meio de reflorestamento, parte do território invadido do Cedro em um espaço comunitário de coleta de plantas medicinais do Cerrado.

Dentro desses contextos históricos, as organizações e as redes das quais Lucely participa começam suas atividades na década de 1990 e possuem atuação social e/ou política ligada majoritariamente (embora não somente) ao trabalho com plantas medicinais, e/ou à defesa da conservação do Cerrado. O primeiro projeto que Lucely participa é o Centro de Plantas Medicinais. O Centro foi construído, em 1997, na Comunidade do Cedro, como um "centro comunitário de estudos e produção de medicamentos a partir de plantas do Cerrado" e de promoção e resgate do uso tradicional dessas plantas[10]. Os recursos usados foram doados pelo Global Environmental Fund (GEF – Fundo Global para o Meio Ambiente, em português) e captados pelo Programa de Pequenos Projetos Ecossociais (PPP-ECOS), que é operacionalizado pelo Instituto Sociedade População e Natureza (ISPN) e que apoia projetos de base comunitária e ações que combinam sustentabilidade e biodiversidade[11]. Lucely não sabia como ia gastar o recurso. Articulou, então, a participação de Lourdes Laureano no projeto de construção do Centro de Plantas Medicinais (Pio, 2022). Lourdes era professora da Universidade Católica de Goiás e trabalhava em um laboratório de plantas medicinais do Cerrado. A cooperação entre Lucely e Lourdes dura até hoje, como será relatado adiante.

A outra iniciativa da qual participa Lucely é a Articulação Pacari, uma rede socioambiental "cuja dinâmica principal é representar as raizeiras e apresentar suas demandas e propostas em espaços de inserção em políticas públicas" (Dias; Laureano, 2014, p. 5). A Articulação Pacari – Raizeiras do Cerrado[12] foi criada em 1999 a partir da articulação entre a Rede do

povos, comunidades e indivíduos possam proteger "seu patrimônio cultural" buscou reparar o discurso "patrimônio de toda humanidade" da Convenção da UNESCO de 1972.

10 Fundo Ecos (2025).

11 Fundo Ecos (2025).

12 A rede de raizeiras era denominada de Articulação Pacari – Plantas Medicinais do Cerrado até 2018.

Cerrado e a Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (Dias; Laureano, 2009). A Rede do Cerrado é uma organização não-governamental composta por representantes de povos indígenas, de quilombolas, de comunidades tradicionais e de organizações civis que atuam no Cerrado e que possuem o objetivo de conversar esse espaço, de promover modos sustentáveis de vida e propor, monitorar e avaliar políticas públicas relativas a esse bioma. A Rede do Cerrado surge a partir da assinatura do Tratado dos Cerrados, que define compromissos para o enfrentamento das ameaças ao Cerrado. Esse Tratado foi aprovado por entidades civis no Fórum Global 92, no contexto da CNUMAD[13].

A Rede de Plantas Medicinais da América do Sul (REDE), por sua vez, foi constituída, em 1998[14], por organizações não-governamentais da Argentina, do Brasil, do Chile, da Colômbia, e do Uruguai envolvidas no trabalho com plantas medicinais (Red de Plantas Medicinales del America del Sur, 2005). Os processos históricos descritos anteriormente, sobretudo, a crescente degradação de ecossistemas e os processos de "apropriação indevida" de saberes de povos indígenas e comunidades, tinham uma relação forte com a criação da REDE, o que fica claro no princípio estabelecido entre seus participantes de recusar "qualquer forma de propriedade intelectual sobre a vida" (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005, p. 13-14). A Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (REDE-ITA) representava o Brasil na REDE. A REDE-ITA era uma entidade filiada à Rede Cerrado. A Rede foi criada com o apoio financeiro e metodológico – realização de pesquisas de plantas medicinais – de uma agência do governo canadense, o Centro Internacional de Pesquisas para o Desenvolvimento (CIPD) (Rede de Intercâmcio de Tecnologias Alternativas; Articulação Pacari - Plantas Medicinais do Cerrado, 2004).

Lucely teve uma função importante na formação da Articulação Pacari, da qual foi uma das "sócias-fundadoras", como ela descreve. D´Almeida (2018, p. 2013) traz uma fala de Lucely que relata de forma pormenorizada como foram os primeiros encontros de alguns dos participantes da Articulação Pacari:

> Lucely relata que seus atuais integrantes se conheceram durante um workshop realizado em sua própria comunidade, o Quilombo do Cedro, em Goiás. Sua realização, segundo ela, foi possível graças a uma quantia em dinheiro que havia restado de um projeto por meio do qual foi construído o "Centro Comunitário de Plantas Medicinais" daquela comunidade. Para sua organização contaram com o apoio e parceria da Fundação Integrada de Ensino Superior (FIMES), universidade local cujos funcionários, segundo explicou, já possuíam experiência em organizar este tipo de evento. Tal instituição, por meio de seu curso de Agronomia, já mantinha contato com pessoas de outras universidades que desenvolviam "trabalhos com plantas medicinais" e a eles destinou os convites para participarem do workshop. Lucely recorda que, depois de transcorrido

13 Rede Cerrado (2025).

14 Em 1998, era chamada de Rede de Plantas Medicinais do Cone Sul, passando a ser designada como Rede de Plantas Medicinais da América do Sul em 2004 (Red de Plantas Medicinales del América del Sur, 2005).

> o evento, os participantes se perguntaram como fariam para dar continuidade àquelas discussões que haviam iniciado e, diante desta questão, surgiu a ideia de "tirar um grupo". Dentre os interessados em integrá-lo estavam Lourdes (à época professora da Universidade Católica de Goiás), Jaqueline (representando a REDE), Fernando (representando a REDE), Irene Maria dos Santos (representando a Rede Cerrado), Mauro Pires (representando o Instituto Brasil Central [IBRACE] e a Rede Cerrado) e Maria Antonia (representando o Movimento Popular de Rio Verde – MOPOV). Este grupo inicial representou, segundo Lucely, o início de uma articulação que começava a se formar e que recebeu inicialmente o nome de "Rede de Plantas Medicinais do Cerrado". Já no ano seguinte, em 1999, seus integrantes organizaram uma reunião na cidade de Montes Claros (MG) que acabou por agregar ainda mais membros ao grupo inicial. A partir de então, contando com um número maior de pessoas, passaram a se reunir com maior frequência, organizando um evento na Universidade Católica de Goiás (UCG) e um encontro que teria reunido apenas raizeiras e raizeiros do cerrado.

A Articulação Pacari tem atuado em "pesquisas, intercâmbios, capacitações, publicações, encontros e participação em espaços políticos" (Dias; Laureano, 2009). A Farmacopeia Popular do Cerrado[15], que é "um sistema de registro dos recursos terapêuticos do Cerrado e conhecimentos tradicionais associados" a recursos genéticos, é um documento que foi elaborado com o apoio da Articulação Pacari a partir de capacitações, encontros e pesquisa popular[16]. A elaboração desse documento foi realizada por meio de um "registro participativo" de monografias de plantas medicinais do Cerrado feito por representantes de comunidades desse bioma, que foram denominados de "pesquisadores populares e autores sociais" – Lucely é um desses autores (Dias; Laureano, 2014).

O principal objetivo da Farmacopeia é seu uso no dia-a-dia pelas comunidades que praticam a medicina popular (Dias; Laureano, 2009). Contudo, durante a elaboração da Farmacopeia, que contou com capacitações a pesquisadores populares e autores sociais, foi identificada a carência de políticas públicas no trabalho realizado pelas comunidades com plantas medicinais. Essa constatação passa a gerar um processo de desenvolvimento de formas de influenciar políticas públicas a partir da ocupação de espaços políticos, relacionados prioritariamente para viabilizar a prática da medicina popular, que incluem temas como a conservação do Cerrado e a regulação do acesso a conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos (Dias; Laureano, 2009). A Farmacopeia, dessa forma, é um documento que contem normas e políticas comunitárias, baseadas em acordos coletivos e objetivos políticos. As políticas que seriam o foco da Articulação Pacari na Farmacopeia eram: a Política Nacional de

15 A designação de Farmacopeia Popular foi dada como uma forma de mostrar o potencial medicinal da biodiversidade brasileira, que não é retratada na Farmacopeia Brasileira, usada por instituições públicas e privadas como instrumento de segurança na identificação de medicamentos (Dias, Laureano, 2010).

16 A pesquisa popular é um estudo de "um tema que seja de interesse da comunidade e que seus resultados tenham aplicação na vida de seus moradores" (Dias; Laureano, 2009, p. 57).

Plantas Medicinais e Fitoterápicos, instituída pelo Decreto n. 5.813/2016, que regulamenta uso, produção e comércio de plantas medicinais, a Medida Provisória 2.186-16/2001, que regulava o acesso ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos e que foi substituída pela Lei n. 13.123/2015, e a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto n. 6040/2007 e que tem como objetivo promover direitos e políticas socioambientais, econômicas, identitárias e culturais desses grupos sociais.

Ao realizar comentário sobre a Farmacopeia, Lucely traz diversos elementos, como a concepção coletiva do documento e a relação política com as plantas:

> A Farmacopeia, pra mim, é um instrumento que afirma o nosso conhecimento como raizeira, porque, assim, antes da Farmacopeia a gente falava 'as plantas medicinais' e 'as raizeira', depois que a gente confeccionou uma Farmacopeia, a gente viu que mudou pra gente até o respeito e a nossa afirmação também, como raizeira [...] e a gente tem um produto que foi feito por nós, discutido por nós, raizeira, e pesquisado também por nós [...], todo mundo sente um pertencimento de seu conhecimento ali dentro, ali foi uma junção desses estado que a Pacari trabalha [...], cada um tem a sua planta ali dentro e tem o sinal símbolo da sua raizeira ali dentro. Pra mim, é muito forte, quando a gente recebeu aquela Farmacopeia, ter um produto pra você mostra pra quem tá fora da Pacari, como que é o nosso conhecimento e como que é o nosso respeito com o meio ambiente. Mas a gente tem que seguir alguns padrão exigidos procê podê escrevê [...], mais todo mundo sente dono da Farmacopeia, porque todo mundo participou [...], ali você escreveu a história da planta. Vamos escrever a história do barbatimão. Qual é os caminho que a gente tem que percorrer para chegar numa pomada [...] então se vai escrever toda a história dela [...] a história de uso, de sobrevivência dela, quais os ataque que ela tem, que ela sofre no meio ambiente (Pio, 2022).

A Farmacopeia, posteriormente, é integrada ao Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, também elaborado por um processo coletivo, protagonizado por mulheres, com o apoio da Articulação Pacari. Esse Protocolo é o instrumento político das raizeiras que contem acordos coletivos, valores, princípios, regras, cosmovisões e práticas intergeracionais das raizeiras que, sistematizadas, visam garantir o direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional, que é ameaçada por políticas e leis (Dias; Laureano, 2014). Destaca-se no Protocolo a reivindicação da identidade social do ofício de raizeira do Cerrado como patrimônio imaterial cultural perante o Estado brasileiro, processo do qual Lucely é uma participante ativa. Também vale ressaltar o princípio estabelecido no Protocolo de que "o conhecimento não tem dono, tem herdeiro" (Dias; Laureano, 2014), que Lucely compartilha:

> E também eu acho que não deveria ser como colocar a palavra que eu quero falar no tempo que o dono de alguém pega esse bem e transformar aquilo numa outra coisa. Eu acho que deveria ser respeitado e cada um pudesse levar aquele conhecimento e dividir com a quem a pessoa

> quiser, pra quem a pessoa quiser ensinar. Não é assim, ser um dono disso, porque a gente não tem essa limitação (Pio, 2022).

Lucely atua em diversas atividades da Articulação Pacari. Ela coordenou capacitações e encontros. Lucely também representa a Articulação Pacari em espaços políticos. Ela é a representante da Articulação Pacari no Conselho Fiscal da Rede Cerrado. Ela também representa a Pacari no Conselho Nacional de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais (CNPCT). O órgão possui participação desses grupos sociais e do governo. O CNPCT foi instituído pelo Decreto nº. 8.750/2016[17]. A PNPCT prevê diversos objetivos, dentre os quais a garantia do acesso à saúde por esses grupos sociais, conforme sua cultura, com ênfase na medicina popular. Sobre sua atuação no CNPCT, Lucely ressalta que começou *a pautar em todos os documento do governo o nome de raizeira, mas até ali era só Pacari* (Pio, 2022). A inclusão de raizeira nos diálogos tem um significado político importante, na medida em que há tensões em torno dessa identidade no CNPCT (D´Almeida, 2018).

Lucely também atua na escala internacional, como coordenadora do Comitê Regional (Brasil) e participante no Comitê Diretor Global do Comitê do Mecanismo de Doação Dedicado a Povos Indígenas e Comunidades Locais (DGM), ligado ao Banco Mundial. Lucely relata sobre as contradições e os desafios para desenvolver projetos a partir de uma perspectiva comunitária em instituição ligada a um banco:

> [...] depois que eu fui para dentro do DGM é muito interessante, daí você vê como o povo lida com o dinheiro, é muito curioso. A gente tem numa noção, assim a gente que tá de fora. Como é que é um banco que ele é o banco do mundo, né? Como que ele vê a moeda dinheiro, né? E vim para um projeto comunitário, como que é lidar com comunidade com povos diferentes. Então, assim, a gente é uma diferença muito grande, né? E eu falo, assim, o DGM foi uma carteira de projeto que foi uma das primeiras que deu essa visibilidade para as comunidade. Mas a gente também teve um envolvimento muito grande no banco, que hoje eles falam que aprendeu com a gente da maneira de trabalhar. Porque eles trabalham com grandes empresa que é milhões, né? E essas grandes empresas têm seus próprios administrador. Então, assim, algumas normas que eles tem desses grande projeto, eles queria trazer para dentro dos projetos das comunidades que são diferentes, né? Porque a comunidade tem o tempo dela, tem um jeito dela, e eles, quando surgiu o projeto, eles não pensavam nisso. E hoje a gente mostrou pra eles que daquele jeito não funcionava, né? Então teve muita flexibilidade do projeto dentro do banco, né? Então hoje eles falam, assim, que a gente conseguiu construir cinco estrelinha dentro do banco. Hoje o projeto DGM dentro do Banco Mundial tem uma visibilidade muito grande lá fora. Então, nós, do Brasil, somos exemplo para outros países onde tem o DGM, pela quantidade de povos e a maneira que a gente foi conduzindo e, hoje, estamos encerrando a primeira fase do DGM. Então, assim, por exemplo vai ter uma atividade do

17 Esse órgão funcionou, desde 2004, como Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

> DGM aqui da comunidade. Aí eles queria que a gente fizesse uma cotação de preço para contratar uma cozinheira. Como que eu vou pegar, abrir uma licitação aí uma cozinheira de outra cidade ganha e vem cozinhar para dentro da comunidade, sendo que a comunidade tem suas próprias cozinheiras, né? E aí a gente teve que ir fazendo isso, dizendo que não funcionava, que ia ter briga, que ia ter atrito dentro das Comunidades. Aí a gente foi conseguindo mudando essa política dentro do banco. Quando se falava da gasolina, para andamento do projeto, tem município que tem um posto de gasolina. Como que você vai fazer licitação em três cidade diferente? Aí foi assim que a gente foi trabalhando essa política do banco e, graças a Deus, a gente foi chegando nos acordo (Pio, 2022).

Lucely relata que antes das viagens a trabalho para fora do Brasil pelo DGM, que incluem projetos comunitários em países do mundo todo, ela busca se conectar com antepassados por meio do pensamento e toma chás de ervas que ela leva do Brasil (Pio, 2022).

## Considerações Finais

A política de Lucely na defesa da medicina tradicional, dos conhecimentos sobre as plantas medicinais e do Cerrado é construída com base em uma relação com os antepassados, com as plantas medicinais e em rede. A relação com antepassados é realizada com base na concepção de que a vida subiste para além do estado material, em formas, como a energia e a memória. A relação com as plantas, por sua vez, possui vínculo com antepassados e com a vivência no Cerrado e se baseia na concepção de que plantas são seres vivos e possuem alma (Cerrado-corpo) e de que, portanto, elas podem criar, produzir e disseminar conhecimento, dialogar, curar e, portanto, ter agência histórica. As plantas, os animais e outros seres não-humanos, na modernidade e no capitalismo, não são percebidos dessa forma, mas sim como objetos, recursos e mercadorias a serem apropriados. Ao viver de forma integrada com as plantas e reconhecer a capacidade de agentes da história das plantas, Lucely não só rompe com o modelo binário e hierárquico moderno-capitalista de separação entre natureza e cultura/humano e não-humano, que possibilita hierarquias, como também promove política, potencializando reivindicações do Cerrado em pé como um direito intrinsecamente ligado a direitos do campo social e cultural, como o direito de praticar a medicina tradicional. Lucely mimetiza os saberes políticos das plantas, pois ela se envolve, enraíza e formata aliados. Assim, na mesma mesa de um deputado federal, discutindo a política de cotas raciais na UnB, Lucely não perde a oportunidade de enfatizar a importância de as pessoas terem um olhar sobre a medicina tradicional. Ela explica que:

> [...] como mulher negra, ela precisa falar que as pessoas devem olhar para essa cura, porque tem uma percepção desses órgãos que não sabem o que é uma parteira, uma benzedeira e uma raizeira e a importância dessas mulheres para a saúde pública (Pio, 2022).

Em um mundo que está dominado pelo adoecimento, provocado pelo

distanciamento com a mãe natureza, Lucely enfatiza a retomada dessa conexão, da junção do corpo e do território. As articulações políticas em rede de Lucely, por fim, são realizadas a partir de uma intermediação de (e transição entre) escalas da espiritualidade, familiares, do corpo-território, do Cerrado-corpo, das comunidades, dos quilombos, das redes coletivas, das instituições nacionais e internacionais. Ela faz isso acessando cosmovisões por meio dos antepassados e das plantas medicinais. Assim, Lucely lança suas falas como uma semente alada, buscando adentrar territórios diversos, em espaços e intervalos improváveis. ■

**[ DANIEL FRANÇA OLIVEIRA ]**
Doutor em relações internacionais pela PUC-Rio e professor na Academia de Propriedade Intelectual do Instituto Nacional da Propriedade Industrial.
E-mail: danfranca@yahoo.com

**[ SÍLVIA MARIA FERREIRA GUIMARÃES ]**
Doutora em antropologia pela Universidade de Brasília e professora na Universidade de Brasília.
E-mail: guimaraes.silvia@gmail.com

## Referências

ALBERNAZ, Pablo de Castro; CARVALHO, José Jorge. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 28, n. 63, p. 333-358, 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/F9NpLCqhy5tzj5GwcHFY86h/?format=pdf&lang=pt/. Acesso em: 27 fev. 2025.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Presidente Prudente, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004. DOI: https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, D.F.: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 set. 2025.

BRASIL. Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**: Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decretolei/del2848.htm. Acesso em: 07 jan. 2025.

BRAZ, Ytxaha Pankararu. **Rios da história de To'á Kaninã**: Do Opará ao Jequitinhonha. 2023. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

BUCHILLET, Dominique. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. *In*: BUCHILLET, Dominique (org.). **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**: Contribuições científicas apresentadas no Encontro de Belém – 27/novembro a 1º/dezembro de 1989. Belém: CEJUP, 1991. p. 21-44.

CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emílio Nolasco de; COSTA, Samira Lima. Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, D.F., v. 35, n. 1, p. 135-162, 2020. DOI: https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035010007.

CARVALHO, José Jorge de; VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. O encontro de saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, Maceió, n. 9, p. 23-49, 2020. DOI: https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128.

CLEMENTS, Elizabeth Alice; FERNANDES, Bernardo Mançano. Land grabbing, agribusiness and the peasantry in Brazil and Mozambique. **Agrarian South: Journal of Political Economy**, Presidente Prudente, v. 2, n. 1, p. 41-69, 2013. Disponível em: http://hdl.handle.net/11449/227954. Acesso em: X.

COUTINHO, Leopoldo Magno. O conceito de bioma. **Acta Botanica Brasilica**, Brasília, D.F., v. 20, n. 1, p. 13-23, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/abb/a/RhxPXykYPBPbCQCxz8hGtSn/?lang=pt. Acesso em: 25 jan. 2025.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

D´ALMEIDA, Sabrina Soares. **Guardiãs das folhas**: mobilização identitária de raizeiras do cerrado e a autorregulação do ofício. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

DIAS, Jaqueline Evangelista. [Entrevista cedida a] Daniel França Oliveira. Videoconferência no Zoom. [*S. l.*]: [*s. n.*], 20 jan. 2022.

DIAS, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo (orgs.). **Farmacopéia Popular do Cerrado**. Goiás: Articulação Pacari, 2009.

DIAS, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo (orgs.). **Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado**: direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Turmalina: Articulação Pacari, 2014.

FUNDO ECOS. **Fundo Ecos**, c2025. Projeto Fundo Ecos. Disponível em: https://fundoecos.org.br/projetos/centro-comunitario-de-plantas-medicinas-comunidade-do-cedro/. Acesso em: 03 mar. 2025.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, Niterói, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020. Disponível em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100. Acesso em: 25 jan. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Papirus. Campinas, 1989.

MEJIA, Lídia. **Educação ambiental e saberes tradicionais das mulheres raizeiras e benzedeiras do Cerrado**. 2024. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

MUYLAERT, Camila Junqueira; SARUBBI JR., Vicente; GALLO, Paulo Rogério; ROLIM NETO, Modesto Leite; REIS, Alberto Olavo Advincula. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 48, n. esp. 2, p. 193-199, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0080-623420140000800027.

OLIVEIRA, Daniel França. **O compartilhamento do saber de plantas medicinais de razeiras do Cerrado**: uma análise de processo de (re)(des)constituição a partir de interconexões assimétricas globais. 2023. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires. **"Adeptos da mandinga"**: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana – BA, 1938-1970). 2010. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8604/1/Oliveira.pdf. Acesso em: 22 jan. 2025.

PFRIMER, Matheus Hoffman; JÚNIOR, Ricardo César Barbosa. Neo-Agro-Colonialism, control over life, and imposed spatio-temporalities. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 9-33, 2017.

PIMENTA, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 349-374, 1998. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000200005. Acesso em: 27 dez. 2025.

PIO, Lucely Morais. [Entrevista cedida a] Daniel França Oliveira. Mineiros: [*s. n.*], 19 mar. 2022.

PIO, Lucely Morais. [Entrevista cedida a] Sílvia Guimarães. Brasília, D.F.: [*s. n.*], 20 jun. 2024.

PLOTKIN, Mark. Traditional knowledge of medicinal plants: the search for new jungle medicines. *In*: AKERELE, Olayiwola; HEYWOOD, Vernon; SYNGE, Hugh. **The conservation of medicinal plants**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 53-64.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; LEFF, Enrique. Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 35, p. 65-88, 2015. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43543.

RED DE PLANTAS MEDICINALES DEL AMÉRICA DEL SUR. **Plantas medicinales de América del Sur**: diálogos de saberes para la sustentabilidade. Montevideo: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, 2005.

REDE CERRADO. **Rede Cerrado**, c2025. Nossa História. Disponível em: https://redecerrado.org.br/quem-somos/nossa-historia/. Acesso em: 3 mar. 2025.

REDE DE INTERCÂMBIO DE TECNOLOGIAS ALTERNATIVAS; ARTICULAÇÃO PACARI – PLANTAS MEDICINAIS DO CERRADO. **Pesquisa Popular de Plantas Medicinais**: Alto Vera Cruz, Granja de Freitas e Taquaril – Belo Horizonte, Minas Gerais. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio, 2004.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura:** as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. São Paulo: Editora Unicamp, 2001.

SCHIEBINGER, Londa. Prospecting for drugs: european naturalists in the west indies. *In*: HARDING, Sandra (ed.). **The postcolonial science and technology studies reader**. Durham, London: Duke University Press, 2011. p. 110-126.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.

SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 97-144, 1999. DOI: 10.9771/aa.v0i23.20980.

NO ATUAL ritmo, Brasil levará 2.188 anos para titular todos os territórios quilombolas com processos no Incra. **Terra de Direitos**, [S. l.], 12 mai. 2023. Disponível em: https://www.terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-2188-anos-para-titular-todos-os-territorios-quilombolas-com-processos-no-incra/23871#. Acesso em: 25 jan. 2025.

TILLY, Charles. **Durable inequality**. Berkely: University of California Press, 1999.

VIGNOLI. Adriana Patrício. Fluxeira: modos de florestação em processo escultóricos contemporâneos. 2024. Tese (Doutorado em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade de Brasília, Brasília, 2024. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/51325. Acesso em: 25 jan. 2025.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Narrativas de viagem, comércio de escravos e saberes médico-terapêuticos entre cirurgiões embarcadiços (séculos XVII-XIX)**. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS, 8, 2012, Madrid: **Anais** [...]. Madrid: [*s. n.*], 2012.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# *OFFSIDE*: REFLEXÕES DE GÊNERO NAS AULAS DE EDUCAÇÃO FÍSICA

**[DOSSIÊ]**

Alexandre Junior Mendes da Silva
*Universidade de Cuiabá*
Ana Graciela Mendes Fernandes da Fonseca Voltolini
*Universidade de Cuiabá*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este estudo apresenta o relato de experiência com o filme *Offside* como ferramenta pedagógica para promover reflexões sobre gênero e esporte em aulas de Educação Física. A pesquisa, realizada com estudantes do Ensino Médio, utilizou um questionário baseado na metodologia de Napolitano para analisar as percepções dos alunos após a exibição do filme. Os resultados indicam que a utilização do cinema como recurso didático estimulou o desenvolvimento do pensamento crítico e a construção de conhecimentos sobre questões sociais, contribuindo para a formação de cidadãos mais conscientes.

Palavras-chave: Cinema. Educação física. Ensino médio. Gênero. Pensamento crítico.

This study explores the potential of film as a pedagogical tool in Physical Education. By analyzing the impact of the film *Offside* on high school students, we investigated its capacity to stimulate critical thinking and promote discussions on gender and sport. A questionnaire based on Napolitano's methodology was employed to analyze students' perceptions before and after watching the film. The findings indicate that the use of cinema can foster deeper understanding of social issues and contribute to the development of informed and engaged citizens.

Keywords: Cinema. Physical education. High school. Gender. Critical thinking.

Este trabajo presenta un informe de experiencia acerca de la película *Offside* como recurso didáctico que promueve reflexiones sobre género y deporte en las clases de Educación Física. El estudio contó con la participación de estudiantes de secundaria para responder a un cuestionario basado en la metodología de Napolitano sobre las percepciones de los estudiantes tras la proyección de la película. Los resultados revelan que el uso del cine como herramienta didáctica estimula el desarrollo del pensamiento crítico y la construcción de conocimientos sobre cuestiones sociales, lo cual contribuye a la formación de ciudadanos más conscientes.

Palabras clave: Cine. Educación física. Escuela secundaria. Género. Pensamiento crítico.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.231905

## Introdução

Este artigo apresenta um relato de experiência com estudantes do 3º ano do Ensino Médio de uma escola pública localizada em Várzea Grande, MT. Para Dantas Júnior (2012), a intersecção entre Educação Física e linguagem cinematográfica revela possibilidades pedagógicas ricas, que destaca o cinema como uma atividade educativa intrínseca. Da mesma forma, Melo (2009) observa que tanto o cinema quanto o esporte são fenômenos típicos da modernidade, refletindo transformações em diversas esferas ao longo dos séculos. Estes elementos não apenas se complementam, mas também oferecem um terreno fértil para a construção de significados e identidades, especialmente no contexto brasileiro, onde o futebol ocupa um papel central na formação sociocultural.

O objetivo da experiência é mostrar o uso do cinema como recurso didático nas aulas de Educação Física para promover reflexões para além das regras, modalidades e da prática esportiva. Para tanto, foi selecionado o filme *Offside* (2006), dirigido por Jafar Panahi, que trata de maneira crítica e sensível as questões de gênero em um contexto cultural restritivo. A narrativa acompanha jovens mulheres que, ao tentarem assistir a uma partida de futebol em um estádio em Teerã, desafiam as normas sociais e legais que proíbem sua presença nesses ambientes.

Nesta experiência, observamos como o uso do cinema pode ampliar discussões importantes e necessárias no ambiente escolar, como questões sobre gênero, por exemplo, explorando o potencial crítico e transformador nas aulas de Educação Física. Partimos da constatação de que, embora este recurso seja frequentemente negligenciado na prática docente, ele possui potencial pedagógico (Barbosa, 2013).

A partir dessas bases teóricas, apresentamos a experiência de utilização do filme *Offside* como ferramenta para fomentar reflexões sobre questões de gênero e futebol, a partir do contexto iraniano, o que permitiu realizar reflexões sobre a realidade brasileira.

Assim, buscamos demonstrar, a partir desse relato, como práticas pedagógicas inovadoras podem promover uma Educação Física mais crítica, consciente e conectada às questões sociais contemporâneas, contribuindo para a formação integral dos estudantes.

## Filmes que ensinam: o audiovisual como recurso nas aulas de Educação Física

Ao examinar a interação entre a Educação Física e a linguagem cinematográfica, Dantas Júnior (2012, p. 67) destaca que "cinema, esporte e escola são símbolos concretos da modernidade que dialogam constantemente, embora nem sempre de forma explícita. O cinema é uma atividade educativa por excelência". Sob uma perspectiva semelhante, Melo (2009, p. 113) reforça que o cinema e o esporte representam "[...] fenômenos típicos da modernidade, estruturados a partir de uma série de mudanças culturais, sociais e econômicas iniciadas em meados do século XVIII, intensificadas ao longo do século XIX e consolidadas no século XX".

Essa perspectiva contribui significativamente para compreender como o esporte e o cinema se configuram como fenômenos interligados da modernidade. Nesse contexto, Pinto e Pereira (2005) apontam que o cinema, na sociedade contemporânea, desempenha o papel de promover espetáculos, sendo frequentemente comparado ao esporte competitivo. Tanto o cinema quanto os esportes de massa, como o futebol, não apenas integram a vida cotidiana das pessoas, mas também desempenham um papel central na formação do sujeito e na construção da identidade cultural do povo brasileiro. Segundo os autores, esses elementos são "fenômenos sócio-histórico-culturais que possuem como objetivo, atualmente, promover o espetáculo numa sociedade administrada" (Pinto; Pereira, 2005, p. 109).

Na Educação Física, o uso de recursos como o cinema é frequentemente negligenciado, devido à priorização exclusiva do movimento corporal. Conforme aponta Barbosa (2013), é raro encontrar professores de Educação Física no ensino básico que façam uso dessa ferramenta pedagógica, o que indica que muitos desconhecem seu potencial educativo. No contexto dessa valorização limitada ao movimento, Moreira, Pereira e Lopes (2009, p. 189) afirmam:

> Com urgência, professores e alunos devem romper com o paradigma de que Educação Física é só "fazer movimento". Devemos suplantar esse pensamento equivocado e arcaico, pois é fundamental existir nas aulas de Educação Física, principalmente, no Ensino Médio, momentos de reflexão sobre o movimento humano, apresentando críticas que visassem uma construção e possível transformação. Só assim, a Educação Física teria condições de contribuir para a formação do cidadão ativo, crítico, consciente e transformador.

O filme exibido foi *Offside* (título em português: *Fora do jogo*), uma produção iraniana dirigida por Jafar Panahi, lançada em 2006. A obra retrata a história de um grupo de jovens mulheres que, desafiando as rígidas normas da República Islâmica do Irã, tenta entrar no estádio Azadi, em Teerã, para assistir a uma partida de futebol. No contexto cultural e político iraniano, eventos como jogos de futebol são reservados exclusivamente aos homens, e a presença de mulheres nesses espaços é proibida.

De acordo com Monteiro e Mourão (2015), o filme se apresenta como uma ferramenta pedagógica útil para promover reflexões sobre questões de gênero e futebol no contexto social iraniano. Além disso, a narrativa permite traçar paralelos com a realidade brasileira, estimulando debates sobre as barreiras e desafios enfrentados por mulheres no universo esportivo.

Este artigo tem como objetivo relatar uma experiência pedagógica que utilizou o cinema, especificamente o filme *Offside*, como recurso nas aulas de Educação Física do Ensino Médio, promovendo uma abordagem crítica e reflexiva sobre gênero, esporte e sociedade.

## Metodologia

O artigo apresenta um relato de experiência desenvolvido em uma escola pública, detalhando a prática, metodologia e resultados obtidos nesse contexto específico. A apresentação do relato visa fomentar o

compartilhamento de experiências, possibilitando a disseminação de métodos e reflexões a partir da realização da prática.

O trabalho foi desenvolvido com duas turmas do 3º ano do Ensino Médio em uma escola estadual localizada em Várzea Grande, MT. Para a atividade, foi reservada uma tarde dedicada à exibição do filme *Offside* (2006), dirigido por Jafar Panahi e traduzido para o português como *Fora do jogo*. A sessão foi realizada em sala de aula com as duas turmas reunidas, como parte de uma ação planejada e executada durante a aula de Educação Física.

A obra, uma produção iraniana, narra a história de um grupo de jovens que enfrenta inúmeros desafios para entrar no estádio Azadi, em Teerã, com o objetivo de assistir a uma partida de futebol. Situado no contexto da República Islâmica do Irã, no qual as mulheres são proibidas de frequentar eventos públicos como partidas de futebol, reservados exclusivamente aos homens, o filme retrata os riscos que as garotas assumem, chegando a se disfarçar de meninos para entrar no estádio. No entanto, algumas delas são descobertas, capturadas e presas.

A narrativa do filme se desenrola em três aspectos principais: 1. a tentativa de entrar no estádio, simbolizando a exclusão das mulheres; 2. a permanência das jovens em detenção durante o jogo, observando-o de forma limitada e marginalizada; e 3. o término da partida, quando são transferidas para um ônibus que as leva ao escritório de justiça, onde enfrentam as consequências legais de suas ações.

Após a exibição do filme, foi conduzida uma mediação para fomentar debates sobre os temas abordados. A ação pedagógica focou nos seguintes tópicos:

- ser homem e ser mulher;
- conflitos entre o Ocidente e o Oriente;
- o espetáculo esportivo como símbolo da modernidade – o estádio como espaço público;
- futebol – uma manifestação do universal e do particular.

Para avaliar a interação dos estudantes com a proposta, foi aplicado um questionário baseado na metodologia de Napolitano (2011), com questões elaboradas para estimular reflexões críticas sobre o filme e os temas nele explorados.

1. Qual é o tema do filme? O que os realizadores tentaram transmitir com a obra? Eles conseguiram passar sua mensagem? Justifique sua resposta.

2. Você assimilou ou aprendeu algo com este filme? O quê?

3. Houve algum elemento do filme que você não compreendeu? Você desconhecia algum fato histórico presente na narrativa?

4. O que mais chamou sua atenção neste filme? Você teve algum personagem favorito? Justifique sua resposta.

A proposta de Napolitano (2011) busca explorar tanto os aspectos compreendidos quanto os não compreendidos pelos estudantes em relação ao filme, permitindo analisar e registrar seu nível de envolvimento e entendimento sobre o uso de filmes em sala de aula. Cada questão foi elaborada para incentivar a reflexão crítica e estimular o

engajamento ativo dos alunos, promovendo o desenvolvimento de habilidades essenciais para o processo de aprendizagem.

## Resultados e discussão

Durante a experiência, alguns aspectos chamaram atenção, como a reação dos alunos ao entrarem na sala de aula, observando a organização preparada especialmente para eles. Eles demonstraram grande expectativa, ansiosos pelo início do filme, como se estivessem realmente em uma sala de cinema. Essa expectativa estava alinhada com o que se esperava, já que aquele momento era dedicado ao entretenimento, conforme relatado por alguns estudantes.

Segundo Petarnella *et al.* (2009), os filmes podem ser analisados sob três perspectivas: passatempo, educação e entretenimento. No entanto, fica claro que os filmes também podem ser ferramentas pedagógicas no contexto escolar. Contudo, é fundamental que o professor saiba utilizar esse recurso de forma estratégica. É necessário desmistificar a visão do aluno sobre esse momento, mostrando que o filme vai além do simples entretenimento. Ou seja, não se trata de apenas "matar o tempo", mas sim de usar o filme como um meio para atingir os objetivos da aula e atender às necessidades da turma. Nesse contexto, os autores destacam que:

> Os alunos devem ter a consciência de que é uma aula e o quanto é necessária à participação de todos, tanto no ver o filme como na participação após o filme, dentro da atividade realizada pela turma, para que as associações e fechamentos sejam feitos e que o filme tenha correlação com os conteúdos ensinados (Petarnella *et al.*, 2009, p. 2).

Antes de iniciar a projeção do filme, foi realizada uma breve explanação sobre os principais tópicos abordados na obra, incluindo sua origem, o gênero cinematográfico e a justificativa para a escolha do filme. Também foi explicado o foco da temática futebol e gênero, já que esse era o tema central do 2º bimestre de 2024, período em que a atividade foi desenvolvida.

Durante a exibição do filme, não houve problemas técnicos relacionados aos recursos tecnológicos utilizados, e a transmissão ocorreu sem dificuldades, de forma legendada, preservando a fidelidade da obra. Os alunos aceitaram o momento de assistir, refletir e tentar compreender a mensagem que o filme buscava transmitir, mesmo sendo uma produção diferente das que estavam acostumados a assistir. Após o término do filme, iniciamos uma discussão sobre as percepções e interpretações da obra, oferecendo um tempo de 45 minutos para que os alunos preenchessem um questionário relacionado ao filme.

"O que os realizadores tentaram transmitir com a obra? Eles conseguiram passar sua mensagem? Justifique sua resposta". Esta questão teve como objetivo compreender a percepção dos alunos sobre a proposta do diretor e o que ele pretendia comunicar com sua produção. Inicialmente, destacamos na película a temática central, que é a exclusão da mulher do estádio onde a trama se desenrola. A seguir, apresentamos algumas respostas dos alunos, que abordam essa exclusão e a relação das mulheres com o futebol:

*Que as mulheres não tinham o direito de assistir o futebol. Sim, conseguiram* (Inf. 12, F).

*Contaram que as mulheres não podiam assistir futebol só por serem diferentes. Sim, a mensagem é que elas não desistiram, mesmo com tantos obstáculos* (Inf. 9, M).

*A dificuldade das mulheres em entrar em algumas coisas que se dizem, que só homens podem fazer ou habitar tal espaço* (Inf. 16, M).

*Passar a mensagem que as mulheres não podiam assistir o jogo no estádio devido aos palavrões dos homens* (Inf. 18, M).

*A forma, como as mulheres são tratadas a respeito do esporte, que consideram destinados aos homens. Passaram a mensagem de forma legal* (Inf. 27, F).

*Que no Irã as mulheres não são livres para assistir futebol, o filme mostra do início ao fim elas lutando pela liberdade* (Inf. 26, F).

A análise das respostas revelou os motivos pelos quais as mulheres eram impedidas de ingressar nos estádios de futebol durante as partidas. Os alunos demonstraram compreender essa proibição como um reflexo da percepção de inferioridade social atribuída às mulheres em relação aos homens no Irã. Entre as justificativas apresentadas, destaca-se a ideia de que o estádio seria um espaço destinado ao homem para a expressão de emoções intensas, muitas vezes associadas ao uso de linguagem vulgar. Tal argumento é sustentado pela alegação de que a exclusão feminina visaria protegê-las de exposições consideradas inadequadas ou ofensivas.

A análise dos estudantes evoluiu de uma percepção inicial da exclusão das mulheres iranianas dos estádios, como sintoma da masculinização do futebol, para uma compreensão mais abrangente da problemática. As respostas subsequentes revelam uma visão que transcende a exclusão, englobando questões mais amplas de desigualdade, direitos e a busca por alternativas de lazer para o público feminino:

*Tentaram nos contar sobre a desigualdade social. Sim* (Inf. 30, M).

*A dificuldade que as mulheres enfrentaram. Com certeza passaram a imagem da mulher como inferior não podendo ter os mesmos direitos que os homens* (Inf. 24, F).

*Como as mulheres são excluídas, o filme passou a mensagem, de como as mulheres não tem direitos a várias coisas* (Inf. 23, F).

*Sobre como ainda existe injustiça de igualdade em outro país. Sim, pois também conheci um pouco sobre o guarda no Irã* (Inf. 22, M).

*Tentaram mostrar a desigualdade no Irã. Sim, conseguiram, pois os soldados não as deixaram entrar* (Inf. 13, F).

*Ter igualdade entre homens e mulheres* (Inf. 6, M).

*A luta das mulheres pelos direitos iguais* (Inf. 4, M).

*A dificuldade sobre a mulher ter um espaço de entretenimento e sim conseguir passar a mensagem da restrição a mulher ao praticar esporte* (Inf. 15, F).

> *Que as mulheres eram impedidas de fazer algo onde os homens estavam. Sim* (Inf. 7, M).

> *A proibição das mulheres em ambiente masculino. Sim. Porque foi bem relatada no filme* (Inf. 8, F).

Sobre futebol e mulheres no Irã, Murad (2007) traz um fato interessante: segundo o autor, no futebol as iranianas tiveram a oportunidade de não utilizar vestimentas como o hijab e o chador, pela primeira vez desde a Revolução Islâmica, em 1979. Por outro lado, Monteiro e Mourão (2015, p. 1) pontuam que:

> Mesmo proibidas de frequentarem os estádios as iranianas praticam futebol sem o olhar de homens e mulheres. Elas foram autorizadas pela FIFA a utilizar o véu islâmico que cobre a cabeça e calções mais largos, que juntamente com os meiões cobrem suas pernas.

Ao responderem à questão sobre a exclusão feminina nos estádios iranianos, os alunos destacaram a falta de liberdade das mulheres nesse país, caracterizado por um desrespeito à opinião feminina e a restrição de suas escolhas, inclusive no âmbito esportivo. Essa percepção revela que o futebol iraniano reflete as desigualdades de gênero presentes na sociedade, posicionando as mulheres em uma condição inferior à dos homens. A mediação do debate permitiu um aprofundamento na compreensão da cultura iraniana. A originalidade da produção, realizada por iranianos, contribuiu para uma representação autêntica da realidade local, o que, segundo os alunos, foi fundamental para o sucesso da obra em transmitir sua mensagem "[...] *sim, conseguiam, porque eles mesmos mostraram como eram suas culturas, suas regras, leis etc.*" (Inf. 10, F).

Segundo Petarnella *et al.* (2009, p. 4), "imagens midiáticas podem ser facilitadores de conhecimento, potencializadores de informação e promotores de reflexões e senso crítico em nossos alunos e alunas". Dessa forma, o uso de recursos audiovisuais em sala de aula pode contribuir significativamente para o desenvolvimento da criticidade, validade argumentativa e contemplação dos estudantes.

Depois foram questionados sobre o que assimilaram ou aprenderam com o filme. Apresentamos algumas respostas para embasar nossas discussões:

> *Sim, apreendi que as mulheres têm seu lugar na sociedade e elas podem lutar pelos seus direitos* (Inf. 3, M).

> *Sim, que não podemos desistir dos nossos sonhos, igual às mulheres do filme lutaram e aguentaram até o último minuto* (Inf. 11, F).

> *Aprendi que nós mulheres temos os mesmos direitos que os homens tem.* (Inf. 12, F).

> *Que a mulher tem direito de tudo igual todos os homens* (Inf. 18, M).

> *Sim. Não devemos excluir as mulheres dos esportes, e isso também vale para várias coisas também, porque ainda há pessoas que excluem nós mulheres de fazer algumas coisas* (Inf. 25, F).

> *Sim, que não devemos desistir dos nossos sonhos, e que não devemos nos calar diante de ofensas, etc. E investigar, perguntar* (Inf. 26, F).

> *Sim, que todos nós, independentemente de qualquer coisa, somos iguais no sentido de possuirmos os mesmos direitos sociais* (Inf. 30, M).

> *Sim. As mulheres também têm que ter um lugar na sociedade. Todos temos direito tanto homem como mulher* (Inf. 33, F).

A representação da luta das mulheres iranianas por seu direito de assistir a jogos de futebol no filme estimulou a discussão sobre a desigualdade de gênero. Os alunos, especialmente as alunas, identificaram-se com as personagens e perceberam a necessidade de lutar por seus direitos e escolhas. A obra também instigou reflexões sobre a realidade brasileira, com destaque para a desvalorização do futebol feminino, tanto no âmbito amador quanto profissional, em comparação com o futebol masculino.

Utilizando o futebol iraniano como lente de análise, o filme proporcionou um olhar crítico sobre as desigualdades de gênero presentes em nossa sociedade. A proibição de mulheres em estádios, retratada na obra, serviu como um ponto de partida para discutir questões de gênero, a presença das mulheres em espaços públicos e as implicações dessa exclusão. Sobre o uso de filmes em sala de aula, Manassés *et al.* (1980, p. 149) pontuam que:

> [...] o filme serviria para mostrar fatos reais e imaginários sendo também muito eficiente para mostrar instituições políticas e econômicas e reconstituição de fatos históricos [...] os filmes são recursos excelentes para a apresentação de situações problemáticas cujas soluções não são indicadas, mas que serão sujeitas a discussão posterior em classe.

Como apontam Monteiro e Mourão (2015), o filme oferece uma rica oportunidade para analisar as interseções entre gênero, esporte e contexto social. Ao relacionarem a narrativa do filme com suas próprias experiências, os alunos demonstraram a relevância da obra para a reflexão sobre as desigualdades de gênero no futebol, tanto no Brasil quanto no Irã.

Sobre aspectos não compreendidos do filme, um dos pontos que mais gerou dúvidas entre os alunos foi a justificativa apresentada pelos personagens masculinos para a proibição da entrada de mulheres no estádio: a suposta necessidade de protegê-las de ofensas. Essa justificativa, no entanto, entra em conflito com as agressões verbais sofridas pelas mulheres por parte dos próprios agentes de segurança. Essa dualidade entre a justificativa e a prática gerou reflexões por parte dos alunos, como:

> *As mulheres não poderiam ouvir os insultos do estádio, mas na emoção elas ouviram dos soldados* (Inf. 15, F).

> *As mulheres não poderiam ouvir insultos durante o jogo, mas ouviram insultos enquanto estavam "presas"* (Inf. 16, M).

> *Sim. Que eles falam do insulto, xingamento sendo que quando elas estão presas, os próprios soldados a xingam. Nem ele próprio soube responder porque ela não poderia assistir à partida* (Inf. 17, M).

> *O motivo ao certo delas serem excluídas, por serem iguais aos homens em vários aspectos, como: torcem, se divertem e compartilham as emoções* (Inf. 27, F).

A dificuldade dos alunos em compreender a proibição da entrada de mulheres

em estádios no Irã revela um choque cultural. A ideia de que as mulheres iranianas não podem expressar sua paixão pelo futebol em público contrasta com a realidade brasileira, onde as mulheres podem prestigiar o esporte. Amaral (2013) explica que a proibição da presença feminina em estádios no Irã é justificada pela necessidade de proteção. A ideia de se disfarçar para assistir aos jogos, retratada no filme, destaca o tamanho dessa proibição, mas também o desejo dessas mulheres em participar desse universo. *Offside* ilustra a luta das mulheres do Irã por direitos iguais, a produção é uma crítica ao sistema:

> No que diz respeito ao futebol, o ambiente dentro de um estádio é altamente viril e masculino. Neste contexto, os homens tendem a tornar-se desordeiros e a insultam-se uns aos outros. Isto alimenta o debate, já que determinados conservadores acham que as mulheres não devem ser expostas a tal comportamento.

Amaral (2013) destaca a relevância do filme, especialmente por trazer à tona a complexa realidade das mulheres iranianas e as restrições impostas pelo sistema político. A proibição da exibição do filme no próprio Irã evidencia a força de sua crítica social e a necessidade de vozes dissidentes.

Corroborando com Duarte (2002), a experiência demonstra que o cinema é uma ferramenta eficaz para promover o respeito à diversidade cultural e social. Ao apresentarem diferentes visões de mundo, os filmes instigam a reflexão e a compreensão de realidades distintas:

> *O relato da exclusão das mulheres ainda é muito alto, o índice de mulheres, que estão excluídas de algumas práticas, e é algo que às vezes é pouco falado, até mesmo esquecido às vezes* (Inf. 25, F).

Desse modo, o cinema "[...] tende a colocar ao alcance do espectador realidades e experiências muito distintas das dele. Além disso, esse recurso permite abordar o problema sob diversos aspectos e perspectivas" (Duarte, 2002, p. 92). Ao abordar a temática do futebol sob a perspectiva iraniana, o filme proporcionou aos alunos a oportunidade de refletir sobre as desigualdades de gênero em diferentes contextos culturais, contribuindo com a compreensão das complexidades que envolvem essa questão.

No entanto, no livro *O perigo de uma história única*, de Chimamanda Ngozi Adichie, a autora salienta a necessidade de termos contato com diversas versões de uma história, a fim de evitar preconceitos e discriminação. Para Adichie (2019, p. 18), ao sermos expostos a apenas uma versão de uma história, arriscamos criar estereótipos e generalizações:

> As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.

Dessa forma, em outra oportunidade, é importante enfatizar aos estudantes que existem outras histórias sobre o Irã e as mulheres iranianas, que não se limitam a proibições e violência. A análise crítica de gênero e os direitos das mulheres no país não devem reforçar o preconceito contra o povo iraniano. Outro ponto abordado nessa

obra é o impacto da mídia e seu papel crucial em como e quais histórias são contadas, discussão que pode ser abordada em outra experiência.

## Considerações finais

A experiência pedagógica com o filme *Offside* evidenciou o potencial do cinema como ferramenta para fomentar a reflexão crítica. Ao abordar temas como gênero, exclusão social e política, a obra desafiou os alunos a ultrapassarem a condição de espectadores, estimulando-os a analisar a realidade de forma mais aprofundada. A partir dessa experiência, os alunos foram convidados a refletir sobre questões sociais e culturais, evidenciando a importância de promover experiências de ensino e aprendizagem que explorem diferentes linguagens.

Além de incentivar o educador a analisar criticamente suas práticas e documentar os resultados, o relato de experiência contribui para a construção de um repertório de práticas pedagógicas que fomenta a melhoria contínua da educação. Os relatos servem como inspiração para outros educadores, base para novas pesquisas e contribuem para o enriquecimento do debate sobre práticas pedagógicas inovadoras. Ao compartilhar suas experiências, os educadores contribuem para a construção de um conhecimento coletivo que valoriza a reflexão crítica, o aprendizado contínuo e a busca por práticas pedagógicas mais eficazes.

Sobre a experiência em questão, o contato com o filme revelou aos alunos a complexidade do futebol, que transcende as quatro linhas do campo. O esporte, como evidenciado pela obra, é um fenômeno que abrange aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos. Ao abordar a exclusão das mulheres nos estádios iranianos, o filme proporcionou reflexões sobre as desigualdades de gênero presentes no esporte. Essa experiência contribuiu para que os alunos questionassem as práticas esportivas em sua própria escola, identificando a necessidade de promover a igualdade de gênero nas aulas de Educação Física. ■

**[ALEXANDRE JUNIOR MENDES DA SILVA]**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade de Cuiabá (PPGEn Unic). Docente da Secretaria de Estado de Educação (Seduc). Licenciado em Educação Física pela Faculdade de Educação Física da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e especialista em Pedagogia do Esporte. Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat).
E-mail: alexandre.jrms@gmail.com

**[ANA GRACIELA MENDES FERNANDES DA FONSECA VOLTOLINI]**

Pós-doutorado pela Universidade Federal de Mato Grosso. Doutora em Comunicação Social (Umesp). Docente do Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade de Cuiabá (PPGEn Unic).
E-mail: ana.voltolini@kroton.com.br

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AMARAL, Aline Moreira. O Irã, o Islã e o cinema: a representação da mulher na obra de Jafar Panahi. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. Disponível em: http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/20708/15270. Acesso em: 18 jun. 2024.

BARBOSA, Claudio Luis de Alvarenga. **Educação Física e didática**: um diálogo possível e necessário. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

DANTAS JÚNIOR, Hamilcar Silveira. Esporte e cinema: possibilidades pedagógicas para a Educação Física escolar. **Cadernos de Formação RBCE**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 67-78, 2012. Disponível em: http://www.rbceonline.org.br/revista/index.php/cadernos/article/view/1849. Acesso em: 24 jun. 2024.

DUARTE, R. **Cinema e educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

MANASSÉS, Branca *et al.* **Tecnologia da educação**: uma introdução ao estudo dos meios. Rio de Janeiro: Livros Técnicas e Científicos, 1980.

MELO, Victor Andrade de. Esporte e cinema: relações e possibilidades pedagógicas. **Cadernos de Formação RBCE**, Florianópolis, v. 1, p. 111-126, 2009. Disponível em: http://revista.cbce.org.br/index.php/cadernos/article/view/936/546. Acesso em: 18 jun. 2024.

MONTEIRO, Igor Chagas; MOURÃO, Ludmila. Cinema, ciência e educação física em debate: uma experiência pedagógica com o filme *Offside*. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 19., 2015, Vitória. **Anais** [...]. Vitória: [*s. n.*], 2015. v. 1, p. 1-3.

MOREIRA, Evandro C.; PEREIRA, R. S.; LOPES, T. C. Desafios e propostas para a Educação Física no ensino médio. *In*: MOREIRA, Evandro C.; NISTA-PICCOLO, Vilma L. (org.). **O quê e como ensinar educação física na escola**. Jundiaí: Fontoura, 2009. v. 1, p. 177-197.

MURAD, Mauricio. **A violência e o futebol**: dos estudos clássicos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

NAPOLITANO, Marcos. **Como usar o cinema na sala de aula**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

OFFSIDE. Direção: Jafar Panahi. Irã: Pandora, 2006. Filme (93 min).

PETARNELLA, Diogo; VENDITTI JR., Rubens; MARTINS, Leonardo; CHIQUETTO, Andreza. A utilização de filmes como recurso didático nas aulas de Educação Física Escolar. **Lecturas Educación** Física y Deportes, Buenos Aires, v. 139, p. 1-29, 2009.

PINTO, Fábio Machado; PEREIRA, Lana Gomes. A experiência de ver filmes na formação inicial de professores de educação física. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 101-116, 2005. Disponível em: https://revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/107. Acesso em: 18 jun. 2024.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# ZÉ PUREZA: REFLEXÕES SOBRE MÉTODOS DE PESQUISA E REALIZAÇÃO DE DOCUMENTÁRIOS

**[ARTIGO]**

Marcelo Ernandez Macedo
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**Vinte e quatro anos após o início das filmagens, o diretor do documentário *Zé Pureza* atualiza suas memórias sobre o projeto e reflete, neste artigo, sobre o seu processo de realização. Lançado em 2006, o filme acompanha, entre 2000 e 2004, a saga de famílias acampadas organizadas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em sua luta pela terra no norte fluminense. O texto discorre sobre as relações entre a equipe de filmagens e os acampados; entre pesquisa de campo e projeto cinematográfico; sobre as referências e estratégias adotadas em termos de linguagem documental; bem como sobre os impactos da experiência entre os envolvidos.**

**Palavras-chave**: Antropologia visual. Filme etnográfico. Linguagem documental.

**The director of the documentary *Zé Pureza* updates his memoirs about the project and reflects about its process of production 24 years after the beginning of filming. Released in 2006, the film follows, from 2000 to 2004, the saga of camped families organized by the Landless Rural Workers Movement in its struggle for land in northern Rio de Janeiro. This text discusses the relations between the film crew and the encamped individuals and between field research and film project on the adopted references and strategies regarding documentary language, and the impacts of the experience in those involved.**

**Keywords**: Visual anthropology. Ethnographic film. Documentary language.

**Veinticuatro años después del inicio del rodaje, el director del documental *Zé Pureza* actualiza sus recuerdos sobre el proyecto y reflexiona sobre su proceso de realización en este artículo. Estrenada en 2006, la película muestra la saga de las familias entre 2000 y 2004 en el acampamiento organizado por el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en su lucha por la tierra en el norte de Río de Janeiro. Este texto discute las relaciones entre el equipo de filmación y los campistas; entre la investigación de campo y el diseño cinematográfico; entre las referencias y estrategias adoptadas en materia de lenguaje documental; así como entre los impactos de la experiencia entre los involucrados.**

**Palabras clave:** Antropología visual. Película etnográfica. Lenguaje documental.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.223142

## Introdução

Há 24 anos, dois amigos me convidaram para realizar um filme sobre processos de assentamento de famílias em áreas rurais. A partir dessa proposta, surgiu *Zé Pureza*, um filme de longa-metragem que acompanhou durante quatro anos a trajetória de famílias acampadas no norte fluminense. A realização do longa esteve associada a uma pesquisa de doutorado, na qual realizei uma etnografia do acampamento de mesmo nome (Macedo, 2003). A tese foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ), no final de 2003, bem antes de o filme ficar pronto, em 2006. No trabalho escrito, não tive fôlego para refletir com mais profundidade sobre a experiência de realização fílmica em si, embora ambos os projetos tenham se alimentado mutuamente durante todo o tempo. As leituras para a tese nutriam o filme, enquanto os registros do grupo de acampados eram materiais de campo que podiam ser vistos e revistos para o trabalho escrito[1].

Agora, 16 anos após o lançamento do filme, com mais bagagem teórica, diversas experiências como realizador de documentários, tendo passado por alguns golpes – em todos os sentidos que o termo pode adquirir – sinto-me muito mais preparado para refletir sobre essa experiência específica. Como afirma Carlos Nader, em seu curso online de direção de documentários, cada filme necessita de um tempo de maturação na sala de edição. Às vezes, um material bruto pede anos até a sua edição. Percebo que um artigo científico também pode precisar. Este artigo fará uma reflexão sobre os condicionantes, as experiências e os impactos da realização do documentário *Zé Pureza*, com os objetivos de contribuir para o debate metodológico acerca da relação entre pesquisa científica e produção audiovisual; contribuir para a prática da realização audiovisual por meio da análise dos erros e acertos cometidos em um longo processo de realização que gerou impactos sociais expressivos; analisar o contexto da produção de filmes audiovisuais em que o filme está inserido e mostrar como nele se insere; e discutir os impactos que essa experiência de audiovisual tiveram sobre os principais envolvidos no processo.

A originalidade deste trabalho reside, em primeiro lugar, no fato de que nunca um mesmo grupo de trabalhadores rurais que reivindicavam terras junto ao Estado foi acompanhado por tanto tempo (quatro anos) de modo contínuo, seja por um pesquisador, seja por um cineasta. Até então, as experiências mais significativas do cinema documental brasileiro sobre a temática agrária, que analisam formas e transformações sociais comparando contextos distintos a partir da dimensão temporal, haviam sido *Cabra marcado para morrer* (1984), em que Eduardo Coutinho reconstitui um processo de lutas ocorrido em período anterior a partir do encontro com a sua principal protagonista, Margarida Alves, que tornou-se um ícone da luta pela terra; e os filmes de Tetê Moraes, *Terra para Rose* (1987) e *Sonho para Rose* (1997). No primeiro filme, a cineasta apresenta o processo de luta pela terra de um grupo de famílias no sul do país. No segundo, a autora volta a se relacionar com os principais personagens do primeiro filme para verificar suas situações dez anos

1 Para referências teóricas sobre a relação entre texto e imagem, ver Novaes (2008).

depois. Ambos os filmes são referências extremamente importantes sobre o tema, mas analisam casos de modo descontínuo, trabalhando a partir de reconstituições, no caso do primeiro, ou de comparação de situações em momentos distintos, no caso do segundo. Nunca, até hoje, foi produzido um filme que acompanhasse um grupo de acampados durante tanto tempo.

Em segundo lugar, tampouco é comum que uma pesquisa de doutorado de caráter antropológico esteja intimamente associada a um filme de longa-metragem que venha a ser exibido em cinemas, no principal canal de documentários da TV fechada brasileira e em diversos festivais. Em um artigo que realiza um mapeamento da pesquisa em antropologia visual no Brasil, Peixoto (2019) evidencia que esta ainda é incipiente no Brasil. Até 2018, os sete grupos de pesquisa em antropologia visual no Brasil[2] haviam produzido somente 37 teses de doutorado e 40 dissertações de mestrado. A autora sugere que, mesmo dentro dessa ainda pequena produção, há pouquíssimas experiências de trabalhos escritos associadas diretamente às realizações fílmicas do respectivo autor, já que a maioria desses trabalhos não fazem qualquer referência a filmes nas ferramentas de busca – título, resumo, palavras-chave (Peixoto, 2019, p. 44).

Como parte dessa produção identificada por Peixoto (2019), há pesquisas de mestrado e doutorado associadas a filmes de curta ou média-metragem com circulação restrita (Barreto, 2010; Cunha, 2005; Peixoto, 1993; Villela, 2009). Entre estas, destaca-se o conjunto de pesquisas desenvolvidas pela USP (LISA), em parceria com a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com os Assurini, que promoveu a autovalorização de sua identidade étnica a partir da produção de imagens de modo compartilhado, além de contribuições relevantes para a teoria do ritual (Pinto, 2014; Villela, 2009), assim como o trabalho de Barreto (2010) que, também de forma compartilhada, produziu um filme que contribuiu para o reconhecimento da etnia junto ao Estado brasileiro (Barreto, 2010 apud Mendonça, 2014). Outros trabalhos de pesquisa, não associados diretamente a dissertações de mestrado e teses de doutorado recentes, que merecem ser citados são os de Giglio-Jacquemot (2014) e Opipari e Timbert (2014), reunidos em coletânea de textos de antropologia visual organizada por Ferraz e Mendonça (2014), que realizam análises de processos de produção fílmica posteriormente *às* suas realizações. A maioria da produção em antropologia visual analisa imagens fílmicas ou fotográficas produzidas por outros realizadores ou contidas em acervos audiovisuais (Arruda, 2012; Barros, 2013; Cezar, 2010; Oliveira, 2002; Silva, 2013; 2009). No entanto, um longa-metragem com distribuição significativa e tese de antropologia desenvolvidas paralelamente constitui algo ainda raro.

No que se refere especificamente à temática da luta pela terra no Brasil, Ribeiro Neto (2009) realizou pesquisa que compara as abordagens da mídia com a de documentários sobre esse tema. Para

2 Os sete grupos de pesquisa em antropologia visual identificados por Peixoto são: o Grupo de Antropologia Visual (GRAVI); o Laboratório da Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo (LISA/USP); o Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL); o Banco de Imagens e Efeitos Visuais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (BIEV/UFRGS); Imagens e Narrativas (INARRA) da UERJ; o Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (NAVIS/UFRN); e o Laboratório de Imagem e Registro de Interações Sociais da Universidade de Brasília (IRIS/UNB).

tal, o autor examinou uma videografia de 26 filmes entre 1964 e 2009. Com exceção de *Zé Pureza* (2006), nenhum desses filmes esteve baseado em pesquisa de campo com observação participante em um acampamento por período prolongado.

No que se refere a este texto, sua principal originalidade reside no seu caráter autocrítico. Muito mais do que um simples relato memorialístico, disponho-me aqui, a partir do diálogo com outros pensadores do campo da antropologia visual e do cinema e apresentando minhas principais referências fílmicas, a refletir sobre erros e acertos cometidos ao longo da realização desse filme/pesquisa. Na análise do filme *Zé Pureza* realizada neste artigo, além de inseri-lo no contexto da produção de documentários da época em que foi desenvolvido, revelando minhas influências e evitações, preocupo-me, acima de tudo, em revelar o que aprendi com o objetivo de contribuir para que as novas gerações de pesquisadores/cineastas obtenham o melhor desempenho possível em seus trabalhos. A possibilidade de revisitar, em análise textual, um processo de pesquisa antropológica e realização fílmica após tanto tempo de suas realizações (23 anos desde o início) – sendo que o tema se mantém ainda extremamente atual – também não é comum.

O texto está organizado em quatro partes. Após essa introdução, numa segunda parte, explico o método de pesquisa adotado, descrevo como ocorreu a minha entrada no campo de pesquisa, discuto a relação entre pesquisa e registro audiovisual e comento de forma autocrítica algumas questões relevantes sobre a relação entre o pesquisador/cineasta e os sujeitos pesquisados/filmados que ocorreram ao logo desse processo específico, que podem iluminar outros trabalhos semelhantes que venham a ser realizados. Na terceira parte, discuto as estratégias de abordagem do tema utilizadas no filme à luz da teoria sobre a linguagem de documentários. E, por fim, na última parte, apresento as contribuições que a experiência do filme proporcionou para os envolvidos.

**[Figura 1]**
Montagem do acampamento na Fazenda Sertão – Conceição de Macabu

## A entrada no campo, os métodos adotados e as querelas decorrentes

> Ocupar-se, de maneira rigorosa e consciente, em tornar claras e analisadas essas condições do trabalho antropológico, refletindo, circunstancialmente, sobre elas, é o melhor meio de fazer avançar o conhecimento. Trabalhar, nesse caso, de forma científica não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência de pesquisa (Pacheco de Oliveira, 2013, p. 66-67).

A ideia de Ana e Geraldo, que me convidaram para participar do filme como codiretor, era acompanhar um grupo desde a preparação para a ocupação de terras até o momento do assentamento, em jornada que, na maioria das vezes, demorava alguns anos. Havia conhecido os referidos amigos no Ateliê de Cinema e Antropologia da UERJ – um curso de extensão ministrado no âmbito do Núcleo de Antropologia e Imagem da Uerj (NAI/UERJ), no qual tivemos a oportunidade de conversar com técnicos e realizadores de documentários etnográficos e, ao final, realizar um filme, o nosso primeiro filme[3].

A proposta dos amigos surgiu a partir de uma experiência que tiveram no sul do país, realizando como assistentes de direção e produção um *road movie*[4], no qual estiveram alguns dias em um assentamento rural organizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Rio Grande do Sul. As histórias de luta que ouviram e a produção agrícola que provaram os sensibilizaram. Estava claro que algo de especial em termos de organização política estava em curso e registrar isso parecia um dever. Eu, que tinha gostado de trabalhar com eles, fui facilmente convencido e logo aceitei o convite.

Para levar à frente a empreitada, precisávamos de equipamentos e de um contato com o MST no Rio de Janeiro. Como não dispúnhamos de recursos para longos deslocamentos, definimos que acompanharíamos um grupo de famílias no Estado do Rio de Janeiro. O MST era e ainda é organizado em coordenações estaduais. O contato com o Movimento ocorreu quando Patrola, militante gaúcho que havia hospedado Ana e Geraldo no assentamento no Rio Grande do Sul, veio morar no Rio de Janeiro para cursar graduação em História e contribuir com a organização do MST nesse estado. Quase ao mesmo tempo, eu e Ana compramos juntos uma câmera digital semiprofissional usada, a mesma que tinha sido utilizada no *road movie* gaúcho. Estavam, assim, reunidas as condições básicas para o início do projeto.

Patrola nos levou em uma reunião da coordenação estadual do MST para explicarmos o projeto aos seus dirigentes, que duvidaram da nossa capacidade de executá-lo, dada a dinamicidade dos processos de ocupação de terras. Explicaram que o grupo se transforma ao longo do tempo, com a entrada e saída frequente de famílias nos acampamentos. Dissemos que gostaríamos de tentar e alegamos que acompanhar eventualmente alguma família que desistisse no meio do caminho seria uma possibilidade, poderia fornecer um contraponto importante. Meio desconfiados das nossas intenções e possibilidades, eles aceitaram a proposta e nos informaram sobre um grupo que estaria sendo recrutado para uma ocupação no Norte Fluminense. Para acompanhá-lo desde o início, deveríamos comparecer às *reuniões de frente de massa*, nome dado aos encontros para reunir famílias interessadas em participar de ocupações.

As duas primeiras viagens do Rio de Janeiro para Conceição de Macabu, que fica abaixo de Campos, no início da região canavieira do Norte Fluminense, com o intuito de começar o acompanhamento das

3 *Pari Pari* (2000), que foi realizado na Grota do Surucucu, favela de Niterói (RJ), apresenta, por meio do discurso de duas mães, a trajetória de um luthier e o improvável contexto de aprendizado de música clássica de um grupo de jovens da localidade.

4 *Tempo Sul* (2001), de Cézar Migliorin.

reuniões, foram em vão. A primeira, que seria no município vizinho de Carapebus, não ocorreu porque nenhuma família apareceu. A segunda reunião, que seria no próprio município de Conceição de Macabu, também não ocorreu, pelo mesmo motivo. Achamos aquilo muito estranho e ficamos bastante desestimulados com esse início. Hoje, minha hipótese era que estávamos sendo testados. Na terceira reunião, que ocorreria no entorno de Itaboraí, demos muitas voltas ao redor do lugar, acredito que para certificar que não estávamos sendo seguidos, até que chegamos à casa de Álvaro[5], que estava organizando um grupo daquela região para ocupar terras no Norte Fluminense.

Se as primeiras duas tentativas foram frustradas, esta teve resultados surpreendentes. Foi filmada naquele dia uma das principais sequências do filme. Havia muitas famílias presentes, cerca de 40 pessoas. O dono da casa e um coordenador do MST explicaram de forma bastante didática como seria o processo de ocupação, informando sobre algumas premissas, cuidados e possíveis consequências da ação. Um dos presentes fez vários questionamentos extremamente reveladores sobre o que condiciona a entrada em acampamentos e as expectativas de quem participa, que foram tranquilamente respondidos pelos anfitriões[6]. Descontente com as respostas, o homem que fez os questionamentos, de repente, despediu-se com um aceno genérico e abandonou a reunião. Todo o ocorrido foi registrado pela câmera que, no melhor estilo de cinema direto, parecia não estar presente. A sensação para o expectador é de que ele participa da reunião. Percebi, naquele dia, que nascia um filme.

Quando mostrei esse material para a antropóloga, professora e pesquisadora do Museu Nacional, Lygia Sigaud, que há pouco havia iniciado um conjunto de pesquisas sobre ocupação de terras, ela ficou encantada, afirmou que aquele tipo de registro nunca havia sido feito e propôs que eu o transformasse num projeto de tese de doutorado. Eu, que havia ingressado no doutorado com outro projeto[7], mas que estava em busca de um novo tema, aceitei a proposta. Assim, rapidamente, havia direcionado toda a minha vida profissional para essa questão: estava fazendo um filme e escrevendo uma tese sobre as ocupações de terra.

E mal sabia eu que esse tema me envolveria durante dez anos, tempo em que participei do grupo de pesquisas sobre ocupações de terra no Brasil, coordenado pela Prof.ª Lygia Sigaud (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ). Ao longo desse período, realizamos diversos projetos de pesquisa e extensão sobre esse tema, com extensa produção escrita e audiovisual, que culminou com a publicação de um livro sobre a sociogênese das ocupações de terra no Brasil (Sigaud; Rosa, Ernandez, 2010). Vale ressaltar que, até aquela época, não havia nenhum outro grupo de pesquisas que estudasse os

5 Álvaro era um assentado em Capelinha, que fica em Conceição de Macabu, mas que tinha origem em Itaboraí e, por isso, estava organizando um grupo que partiria daquela região.

6 Coordenavam a reunião o próprio Álvaro e um dos membros da coordenação estadual do MST.

7 O projeto original analisaria a produção de um grupo de jovens em uma TV comunitária que estava sendo formada no Complexo da Maré. O projeto precisou ser interrompido porque os recursos que possibilitariam a criação da TV não foram viabilizados.

acampamentos de trabalhadores rurais. Nós fomos o primeiro grupo de pesquisa que estudou essa etapa do processo de assentamento de famílias em áreas rurais. Outros grupos e pesquisadores isolados, com destaque para os vinculados pesquisadores do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), estudavam os impactos do assentamento das famílias. Diferente destes, nossa preocupação era a linguagem social das ocupações, as quais eram seguidas de acampamentos, como modo adequado de reivindicar terras junto ao Estado. Tal preocupação justificava-se porque quase todos os assentamentos na época foram precedidos por ocupações e acampamentos. Eu, particularmente, a partir do rico material coletado nas filmagens das reuniões de frente de massa, debruceI-me sobre as motivações para a entrada das famílias nesses processos, com destaque para um artigo publicado especificamente sobre esse tema (Macedo, 2005). Posteriormente, outros pesquisadores isolados, tais como Loera, vieram a estudar os acampamentos de trabalhadores rurais. Portanto, a originalidade deste trabalho reside não só no âmbito da relação entre imagem e antropologia (ou antropologia visual), mas também na abordagem utilizada para as formulações teóricas oriundas das pesquisas realizadas.

Mas, enquanto a minha vida mudava nessa direção, meus companheiros de direção, Ana e Geraldo, caminhavam no sentido oposto. Estavam com compromissos de trabalho que os impediam de seguir acompanhando o processo de modo mais sistemático e propuseram que paralisássemos as filmagens para buscar financiamento para o filme. De repente, vi-me numa situação paradoxal, já que haviam sido eles que me convidaram para participar do projeto. Foi uma decisão difícil na época, mas achei que não deveria voltar atrás. Já haviam sido feitos esforços significativos, tínhamos coletado cenas preciosas – eles me acompanharam também em outras reuniões, entrevistas e participaram da primeira ocupação, na Fazenda Sertão, em Conceição de Macabu – e tinha direcionado toda a minha vida para a questão. Já estava claro que filme e tese estariam conjugados. Expliquei isso para meus companheiros, que tiveram alguma dificuldade de compreender, ficando nossas relações ligeiramente estremecidas, e segui, a partir daí, sozinho.

Minhas referências metodológicas para a pesquisa vinham dos estudos antropológicos que iniciei ainda antes de entrar no doutorado[8]. Após a leitura de vários textos antropológicos baseados na pesquisa de campo com observação participante, percebi que quanto mais eu tivesse a oportunidade de conviver entre os acampados, maior seria o meu acesso às suas subjetividades. Como já era professor da UERJ e tinha um filho recém-nascido, não pude me ausentar do Rio durante longos períodos para fazer uma pesquisa de campo com estadias mais duradouras, tal qual recomendam os manuais antropológicos. Aproveitei os períodos de férias nas aulas da UERJ para estadias maiores nos acampamentos. Desse modo, estive

8 No final do mestrado entrei em contato com textos de antropologia da saúde para realizar uma pesquisa de campo em hospitais gerais do Rio de Janeiro. A partir daí, encantei-me com a antropologia e decidi que queria fazer o doutorado nessa área. O primeiro passo para tal foi participar do curso de Teoria Antropológica I, da Prof.ª Mariza Peirano, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB).

acampado, por 15 dias cada, durante três vezes. Na primeira e na terceira vez levei a câmera. Na segunda, preferi não levar para me ater com mais profundidade a alguns problemas específicos da tese, o que gerou estranhamento no grupo, que me reconhecia como o "menino que estava fazendo o filme". Retomarei isso mais à frente.

**[Figura 2]**
Montagem do acampamento na Fazenda Sertão – Conceição de Macabu

Além dessas estadias mais prolongadas, ao longo dos quatro anos de pesquisa, realizei cerca de 30 viagens curtas ao Norte Fluminense, em geral, de dois ou três dias e em finais de semana. Nessas viagens, às vezes, ficava no acampamento, em barracas de camping ou debaixo da lona preta; e, às vezes, ficava em pequenas pousadas na cidade de Conceição de Macabu. Visitei também outros acampamentos da região para ter contrapontos, perceber o que era específico do acampamento *Zé Pureza*[9] e o que era comum a todos os acampamentos.

Nessas viagens curtas, em geral estive acompanhado por amigos(as) e/ou técnicos(as) de cinema que me auxiliaram nas filmagens. Era necessário sempre, pelo menos, mais uma pessoa para captar o som nas filmagens, já que eu manejava a câmera e conduzia os diálogos com os personagens do filme. E, em geral, fomos eu e um(a) auxiliar. Ocuparam essa função pessoas que se interessavam pelo tema e, ao

9 O nome dado pelo MST ao acampamento é uma homenagem a um dos principais líderes da luta pela terra no Estado do Rio de Janeiro, que atuou desde 1947 até 1964. Em 1973, ele foi preso e torturado pela ditadura militar. A trajetória de lutas pela terra no Rio de Janeiro, narrada a partir de depoimentos de Zé Pureza, Bráulio Rodrigues e Manoel Ferreira, pode ser vista no filme *Sementes e Trincheiras* (2007).

mesmo tempo, buscavam oportunidades de trabalho. O combinado era que eu pagaria as despesas das viagens e, caso conseguisse algum tipo de financiamento, haveria remuneração. Como nunca consegui apoio na fase de filmagens, na medida em que essas pessoas já haviam matado sua curiosidade, percebiam as dificuldades para obter recursos e/ou tomavam outros rumos profissionais, abandonavam o projeto[10].

A relação com o MST, aos poucos, foi estreitando-se. O combinado com a coordenação estadual era que eles me avisariam dos movimentos do grupo e, na medida das minhas possibilidades, eu estaria presente para acompanhar os principais acontecimentos. Embora houvesse esse combinado, raramente esses avisos chegaram. Na verdade, eu sempre tive que estar entrando em contato com a coordenação ou com os acampados para saber notícias do processo. No início, o ritmo das ações foi mais intenso. Após o terceiro deslocamento, quando o grupo ocupou a Fazenda Amazonas, as coisas se acalmaram, com as famílias permanecendo nesse local por mais de um ano[11].

O fato de eu ter um carro ao longo de todo o trabalho de campo facilitou o trânsito entre o Rio de Janeiro e a região Norte Fluminense. Acionado, em poucas horas, eu poderia estar no acampamento. Por outro lado, o carro constituiu-se também um problema para a realização da pesquisa. Como a grande maioria dos acampados não tinha veículos e eram frequentes as necessidades de deslocamentos, às vezes urgentes, para a resolução dos mais diversos tipos de problemas – levar alguém enfermo ao hospital, buscar alimentos e outros recursos, resolver alguma questão administrativa, por exemplo – as demandas para a utilização do meu carro eram frequentes. E as distâncias em geral não eram pequenas, afinal, estávamos no meio rural, em áreas relativamente isoladas. Isso significava que eu era convidado, quase todos os dias, para sair do acampamento, quando o meu objetivo era estar lá. Não foi simples o gerenciamento dessas demandas. Às vezes, cedia e prestava o favor; outras vezes, não, o que gerava alguma rusga, já que nem sempre a negativa era compreendida. Os acampados me viam como alguém que poderia ajudá-los, que estava lá para isso e, assim, tinham dificuldade em compreender a minha necessidade de estar no acampamento. Vale dizer que as demandas dos acampados por recursos e ajuda eram legítimas. Pacheco de Oliveira (2013) nos mostra que as relações entre pesquisador e grupos pesquisados na contemporaneidade são de caráter dialógico, marcadas pela constante negociação entre

10 Assim ocorreu com Fernando Oliveira, que estava em processo de formação para atuar como câmera e me auxiliou desempenhando essa função durante alguns meses desde que Ana e Geraldo deixaram o projeto. Tive também a colaboração de Rosana Lobo, então namorada de um amigo, estudante de Comunicação; de Luciano Braun, amigo de infância interessado na questão da reforma agrária e em produções audiovisuais; e de Elisa Figueira, aluna de Ciências Sociais da UERJ, que veio a desenvolver uma dissertação sobre assentamentos rurais.

11 A primeira fazenda a ser ocupada pelo grupo foi a Sertão, em Conceição de Macabu, em 2000. Um mês após, quando foram despejados, as famílias passaram um período de cerca de dois meses em um acampamento provisório no Assentamento Capelinha, no mesmo município. Desde ali, ocuparam a Fazenda Amazonas, no município vizinho de Santa Maria Madalena, onde ficaram por mais de um ano. Dadas as dificuldades para a desapropriação dessa área, em 2002, decidiram ocupar a Fazenda Progresso, retornando ao município de Conceição de Macabu, onde também permaneceram por um longo período.

as partes sobre seus ganhos e perdas, sobre a autoria dos discursos e suas possibilidades de difusão, sendo cada vez mais questionada a perspectiva clássica que credita ao pesquisador, a partir de uma suposta posição de neutralidade, a capacidade de iluminar o mundo com suas descrições e explicações[12].

Outro aspecto que suscitou dúvidas e foi objeto de negociações entre os acampados e eu foi a minha dupla identidade de pesquisador e cineasta. Devido ao fato de o longa ter começado antes da tese, de a minha entrada no campo ter sido feita via filme, eu era reconhecido como "cineasta" e não como "pesquisador". Por isso, houve grande estranhamento quando apareci sem a câmera para uma segunda estadia mais prolongada no campo. Nessa ocasião, como não havia nenhum coordenador no acampamento que pudesse esclarecer a situação, houve quem achasse que eu era um espião, que estava ali para recolher informações para a polícia ou para os proprietários. Nesse dia, acampados que me conheciam há mais tempo apaziguaram a situação[13].

Houve outra situação semelhante, essa mais grave e ameaçadora. Numa das vezes que visitei outro acampamento, no município de Campos[14], também fui confundido com um espião. Já estava anoitecendo, estava em minha barraca de camping, quando fui avisado por um acampado dessa desconfiança. Diferente do outro caso, dessa vez, poucos me conheciam, já que eu não havia convivido com aquele grupo. Foi uma das noites mais tensas do trabalho de pesquisa. Independentemente desses episódios, o fato é que os acampamentos estão sempre em contextos marcados pela tensão, já que a qualquer momento podem ser vítimas de violências, seja policial ou, principalmente, de jagunços enviados pelos proprietários de terras. Por isso, uma das principais funções desempenhadas é a de segurança, com a manutenção de guarda permanente nas principais vias de acesso ao local onde as barracas estão montadas.

Outra grande dificuldade metodológica enfrentada no campo foi o posicionamento diante dos conflitos internos ao grupo, que não foram poucos. Desde o início, o acampamento esteve organizado de forma matricial, numa estrutura que combinava funções a serem desempenhadas com os bairros de origem das famílias. Cada grupo de famílias – reunido por local de origem – tinha um coordenador e uma coordenadora, e representantes do sexo masculino e feminino para o desempenho de cada função (segurança, saúde, alimentação, comunicação, educação etc.). No início, havia cerca de oito grupos – sendo aquele já citado de Itaboraí e outros dos diversos bairros de Conceição de Macabu – que

12 Para ver mais sobre a crítica decolonial e a dialogia nos processos de pesquisa ver Bensa (2006), Fabian (1991), Lander (2005) e Strathern (1987).

13 O estranhamento por parte dos sujeitos pesquisados em relação à dupla identidade de pesquisador e cineasta foi percebido também por Opipari e Timbert (2014), quando crianças filmadas em um terreiro de candomblé estranharam a presença das pesquisadoras sem a câmera.

14 Este acampamento era chamado de Oziel Alvez, localizado na Fazenda Cambahyba, terra da usina de cana-de-açúcar falida, de mesmo nome. Essa área foi objeto de disputa por um longo período, com várias idas e vindas judiciais, e na qual, em janeiro de 2013, viria a ocorrer o assassinato de Cícero Guedes, então coordenador do acampamento, personagem do filme *Zé Pureza*, e uma das principais referências na luta pela terra no estado naquele período.

eram designados pelos nomes dos bairros de origem. Mas, à medida que o tempo foi passando, criou-se uma divisão entre o grupo de Itaboraí (*outsiders*) e aqueles da própria região de Conceição de Macabu (*estabelecidos*). Por terem características e interesses diferentes – o grupo de Itaboraí era mais urbanizado e estava longe do seu local de origem – gestou-se uma rivalidade entre ambos que só foi resolvida com sua separação definitiva e a divisão do acampamento em dois, o que só veio a ocorrer no terceiro ano do processo[15].

Enquanto isso não ocorreu, eu tive que administrar a minha relação com os dois grupos e evitar que tivesse o acesso fechado às famílias de algum deles. Ambos os grupos tentavam disfarçar as divergências, afinal, uma situação explicitamente conflituosa não seria bem-vista pela coordenação do MST. Mas foram frequentes as acusações de um grupo ao outro. Eu ouvia atentamente os reclames, procurava reunir elementos para compreender o que estava em jogo em cada disputa, mostrava-me solidário com a posição de quem falava, mas evitava me posicionar abertamente a favor de um lado ou de outro, mesmo que às vezes fosse cobrado por isso. Agindo dessa forma, consegui chegar até o final do processo sem qualquer animosidade que atrapalhasse o meu trabalho. Além dessa minha postura, certamente, contribuiu para isso o fato de haver equilíbrio entre os grupos na atenção que eu dava a cada um nas filmagens. Entre os três personagens principais do filme, uma era de Itaboraí (Regina), a outra de Conceição de Macabu (Teresa), e o terceiro era um senhor que, a partir de determinado momento, deixou o acampamento (Hamilton). Caso houvesse algum desequilíbrio nessa atenção isso teria dificultado o meu trabalho.

Numa das minhas estadias prolongadas, com os objetivos de animar o grupo e propiciar um momento de integração e descontração entre as famílias, resolvi promover um churrasco. Isso ocorreu num momento em que o acampamento vivia dificuldades e, por isso, o número de famílias não era tão numeroso. Assim, pude comprar algumas peças de carne e convidar a todos. Passei de barraca em barraca para fazer o convite. E, a partir daí, surgiu a questão: em que local do acampamento o churrasco seria promovido? Alguns queriam que o evento ocorresse perto da barraca do Maciel (um dos coordenadores do acampamento, de Conceição de Macabu), enquanto outros preferiam que ocorresse em outro local. Maciel advogou que perto da barraca dele seria mais fácil, pois haveria mais estrutura para apoio ao evento (água, utensílios de cozinha etc.). Aceitei os argumentos de Maciel e decidimos fazer o churrasco perto de sua barraca. Em razão dessa decisão sobre o local, ninguém do grupo de Itaboraí apareceu e a iniciativa, que tinha como um dos objetivos contribuir para a integração entre os acampados, não obteve êxito. Não tive a sensibilidade para perceber que a decisão sobre o local do churrasco estava condicionada pela disputa entre os grupos, que o melhor seria fazer em um local neutro. O episódio, que não chegou a abalar a minha relação com o grupo de Itaboraí, revelou a intensidade que o conflito entre os grupos havia atingido.

15 Para o estudo de conflitos em uma comunidade entre um grupo local e outro vindo de fora uma das principais referências teóricas é o livro *Os estabelecidos e os outsiders* (2000), no qual Norbert Elias examina uma pequena comunidade inglesa.

Além de revelar a intensidade dos conflitos, o ocorrido também evidenciou o valor atribuído à carne como alimento. Para um brasileiro de classe média, até a época da pesquisa, o acesso à carne era algo natural, dado. No entanto, entre os acampados, seja pela sua situação de isolamento geográfico, seja pela falta de recursos, não era frequente o consumo de carne, que era visto como um artigo raro e, portanto, especial. Nos momentos de maior dificuldade, houve caça de pequenos animais silvestres ao redor do acampamento (ver Macedo, 2003). Nesse sentido, esse episódio me fez também compreender um outro, em que a carne como alimento apareceu como um gatilho.

No começo das filmagens, ainda num momento em que escolhíamos os personagens a serem acompanhados mais de perto, nos aproximamos de Beth, uma mulher casada que conhecemos naquela primeira *reunião de frente de massa*, em Itaboraí. Fomos até a sua casa antes da primeira ocupação e fizemos ótimas filmagens. Demonstrando estar à vontade com a câmera e ansiosa com a ocupação, rapidamente nos tornamos amigos e ela foi identificada como alguém que poderia ser uma das personagens principais do filme. Beth participou da primeira ocupação e, já no acampamento, narrou a primeira ameaça de despejo sofrida pelo grupo.

A relação com ela estava ótima até que eu resolvi, numa das minhas viagens de final de semana, presenteá-la com uma linguiça que comprei num local onde sempre fazia um lanche em Casimiro de Abreu, no caminho para a região Norte Fluminense. Depois disso, Beth, que recebeu o presente com naturalidade, passou a rejeitar as filmagens. De uma hora para outra, ela não estava mais à vontade com a presença da câmera e, passadas algumas semanas, percebi que precisava substitui-la como personagem. Pode ter sido coincidência, o problema pode não ter sido esse, mas acredito que o meu presente pode, de alguma forma, ter contribuído para desestabilizar a minha relação com ela. Talvez o marido, que não foi acampar, permanecendo na base em Itaboraí, tenha ficado com ciúmes e reclamado. Talvez ela, por si só, tenha ficado constrangida. Enfim, de um jeito ou de outro, parece que não foi uma coincidência ela ter começado a se afastar logo após o meu presente. Acima de tudo, os episódios evidenciam a importância de o pesquisador estar atento às diferenças, que podem ser de diversas naturezas, e ser sensível para reconhecer o mais rápido possível os códigos revelados no campo.

Outro cuidado metodológico que tive foi o de não filmar situações que pudessem ser vistas como constrangedoras para os acampados. Lembro-me de ter desligado a câmera em debates mais acalorados e em outras situações que revelavam, acima de tudo, a vulnerabilidade dos acampados diante de situações difíceis. Por exemplo, preferi não registrar um conflito entre os acampados na divisão de cestas básicas doadas ao acampamento. Não mostrei também as atividades de caça, devido ao seu caráter ilegal, praticadas eventualmente por alguns acampados. Ambos os casos teriam apelo dramático e estético, mas poderiam comprometer a integridade ética do grupo e a minha relação com ele[16].

16 O mesmo cuidado de não filmar situações delicadas também é proposto por Abreu (2013) ao relatar algumas de suas experiências em antropologia visual.

Ainda no que se refere à relação com os acampados, percebi que a geração de laços de confiança é proporcional à disponibilidade do pesquisador/cineasta para revelar suas questões e vida pessoais. A confiança aumentava quando eu falava dos meus problemas, na medida em que "o cineasta" se humanizava. Nesse sentido, recordo que um ponto de inflexão importante foi ter levado meu filho de três anos para passar um final de semana no acampamento. A partir daí, passei a ser reconhecido também como um pai, criando um ponto de identificação importante com diversos acampados, os quais tinham o cuidado com os filhos como um valor fundamental.

Vale também ressaltar os resultados obtidos para o filme a partir do método da pesquisa de campo com observação participante. Em geral, as produções cinematográficas de documentários realizam pesquisas pontuais junto às pessoas e grupos que retratam. Às vezes, essa pesquisa é mais aprofundada, às vezes menos; recomenda-se sempre que o pesquisador estude previamente o tema e o contexto antes de relacionar-se com as pessoas que irá filmar, o que também nem sempre acontece. Mas, de um jeito ou de outro, a pesquisa, em geral, por limitações de tempo e/ou de outros recursos, não permite uma interação aprofundada entre realizadores e os sujeitos a serem representados nos documentários. Na maioria das vezes, há um orçamento e tempo limitados para a pesquisa e, esgotados esses recursos, parte-se para as filmagens com as informações disponíveis até então.

**[Figura 3]**
Crianças acampadas na Fazenda Amazonas – Santa Maria Madalena

No caso do documentário *Zé Pureza*, a possibilidade de imergir no campo trouxe resultados diferenciados, evidenciando o que a teoria antropológica ressalta no sentido do acesso à subjetividade do outro. Mesmo que eu não tenha tido a oportunidade de estar no acampamento de modo contínuo por muito tempo, o fato da pesquisa e do filme constituírem processos que se desenvolveram ao longo de um período considerável de tempo – seis anos entre o início das filmagens e o lançamento do filme –, com a realização de viagens frequentes entremeadas por alguns períodos de convivência maior,

permitiu que fossem geradas relações de confiança para a expressão de conteúdos aos quais dificilmente eu teria acesso numa pesquisa pontual.

Os cuidados que apontei acima e a amizade que foi sendo gestada com os acampados(as) ao longo do processo de filme/pesquisa permitiram que eu acessasse aspectos mais íntimos da trajetória de cada indivíduo e das experiências de acampamento que estavam sendo vividas por eles(as). Regina sentiu-se à vontade para falar da sua relação com a filha e dos seus temores mais profundos quanto ao futuro da menina; Teresa nos narrou em detalhes as dificuldades e humilhações sofridas como cortadora de cana; Hamilton acabou confessando que abandonou o acampamento, o que a princípio não foi revelado, por ser um signo de falta de perseverança. Caso minha pesquisa tivesse sido pontual, não teria tido acesso a esses discursos. Eu e os expectadores mais atentos pudemos, assim, experimentar, visualizar e compreender como um filme realizado a partir da pesquisa de campo com observação participante pode diferenciar-se das produções convencionais de cinema.

## Notas sobre a linguagem documental

Na época em que *Zé Pureza* foi produzido, embora Nichols (2005) já tivesse exposto seu modelo classificatório com seis tipos de documentários, o debate acadêmico no Brasil girava em torno de três desses tipos, com alguns ensaios relacionados a um quarto tipo[17]. O primeiro deles, o modo expositivo clássico, aparecia desgastado por estar centrado na subjetividade dos autores/diretores, num contexto de contestação da autoridade do etnógrafo e do reconhecimento de que esta poderia também significar uma forma de promoção e reprodução do colonialismo. O modelo que utilizava a voz em *off* do diretor ou de um narrador escalado para reproduzir um texto formulado por esse primeiro, com imagens que ilustravam o que estava sendo dito, já era considerado ultrapassado e inadequado tanto estética quanto politicamente[18].

O grande debate girava em torno do cinema direto norte-americano e do cinema verdade (vérité) francês. Enquanto o primeiro busca a autenticidade utilizando como estratégia a observação direta em filmagens exaustivas, de modo que equipe e câmera se tornem imperceptíveis e a realidade seja captada tal qual ela se apresenta, sem máscaras, o cinema verdade francês

17 Da-Rin (2004), em sua brilhante análise sobre o desenvolvimento do documentário brasileiro, aponta que os primeiros experimentos do cinema documentário reflexivo – que, nos próprios filmes, discute os modos de representação –, no Brasil, aparecem na obra de Arthur Omar, que rompe drasticamente com as linhas narrativas convencionais; em *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho (1984), que retoma um processo de filmagem iniciado em um contexto diverso; e, na obra de Jorge Furtado, que, por meio da paródia e da ironia, também contesta qualquer estratégia de busca pela "verdade" por meio do cinema, com destaque para *A matadeira* (1994), que apresenta uma bricolagem de pontos de vista sobre a guerra de Canudos. Embora tais experiências tenham sido significativas, somente na última década o debate sobre a representação no documentário vem ganhando proeminência no país por meio de uma profusão de experiências de cinema reflexivo.

18 Para uma crítica a essa abordagem no cinema, ver Bernardet (2005).

entende que a "verdade" no cinema é sempre produto da relação entre quem filma e quem é filmado e, por isso, não se furta em explicitá-la[19]. A grande maioria dos estudiosos da antropologia da imagem não escondia sua preferência pelo cinema verdade francês e a proposta de compartilhamento de informações e afetos entre pesquisador e pesquisado, entre quem representa e quem é representado. Na "antropologia compartilhada" de Rouch, o filme é resultado desse encontro, sendo ilusória a ideia de que uma equipe de pesquisa/cinema possa trazer algum tipo de verdade que está no outro, em quem está sendo representado (Rouch, 1967)[20].

As referências em torno do cinema verdade e da antropologia compartilhada vinham não só do debate teórico, mas também da prática documental que estava em voga na época. No Brasil, o cinema de Eduardo Coutinho – *Santo Forte* (1999) e *Edifício Master* (2002) –, com nítidas influências do cinema verdade francês, encantava e constituía uma grande novidade e inspiração para os jovens documentaristas. E esses modos e técnicas de fazer documentários estavam bastante próximos. Geraldo, que havia iniciado o filme comigo e com Ana, participava de equipes de pesquisa de Eduardo Coutinho, assim como a professora Consuelo Lins, da UFRJ, que havia nos orientado no nosso primeiro filme[21] e com a qual trabalhei como assistente em *Julius Bar*[22].

Nessa época, os principais exercícios realizados em torno das ideias do cinema direto no Brasil foram os de João Moreira Sales e Maria Augusta Ramos, ambos em início de carreira, sendo que a segunda posteriormente veio a consolidar-se como a grande referência para esse método no país. Baseado nesse método, marcou-me *Futebol* (1998), do referido autor, uma série produzida para a TV sobre o tema homônimo que descobre o *habitus*[23] desse universo ao acompanhar a rotina de alguns jogadores e ex-jogadores, utilizando como técnica a observação direta e distanciada, revelando as angústias e desafios enfrentados pelos artistas da bola fora das quatro linhas não apresentadas pelo jornalismo esportivo convencional. João Salles (2006), que havia sido meu primeiro professor de cinema, em curso de direção de documentários na Fundição Progresso, posicionava-se de forma mais neutra na disputa entre o cinema verdade e o cinema direto, embora não escondesse seus encantos pelo segundo.

Assim, tinha ambas as referências teóricas, mas, o cinema direto francês fazia-se mais presente entre meus pares e, portanto, constituía a inspiração principal[24]. Em *Zé Pureza*, como vimos, o método

19 Para o estudo dos tipos de documentário, ver Nichols (2005) e Da-Rin (2004).

20 Para outras experiências e análises de cinema compartilhado, ver Hikiji e Alvarenga (2006), Gallois (1998), Gonçalves e Head (2009).

21 *Pari Pari*, ver nota 2.

22 *Juliu's Bar*, dirigido pela Prof.ª Consuelo Lins (2001), apresenta o cotidiano de travestis da Baixada Fluminense a partir de um dos seus locais de convivência, um bar em Nova Iguaçu.

23 No sentido dado ao termo por Bourdieu (1989).

24 Em termos de experiência, isso já é nítido no nosso primeiro filme, *Pari Pari* (2000), o qual havíamos compartilhado com os moradores da Grota do Surucucu, favela de Niterói onde este foi filmado.

participativo atravessa todo o processo de realização e, para além da já analisada convivência com os acampados, manifestava-se de duas formas. Em primeiro lugar, pela explicitação da minha presença no diálogo com os personagens. Era minha intenção mostrar que o filme era resultado desse encontro e dessa relação, que os conteúdos captados dependiam do caráter desta. Hoje percebo que isso não só é evidente, como é um pouco exagerado no filme. Em algumas conversas filmadas, eu poderia ter adotado uma postura mais discreta, com menos intervenções. Em alguns momentos, minha presença acaba revelando certo viés ideológico que poderia ser omitido em prol da valorização da subjetividade dos meus interlocutores.

Em segundo lugar, a forma participativa aparece no compartilhamento de imagens com os personagens. A certa altura do processo de filmagens, eu apresento aos acampados, e registro isso, uma espécie de *teaser* do filme. Ao perceberem, pela primeira vez, de forma mais nítida, o que poderia ser o resultado de todo aquele longo processo, os acampados se emocionaram. Regina chorou ao ver a imagem da filha a qual não encontrava havia meses. Os acampados amontoaram-se em torno da tela da pequena câmera digital para verem sua própria história. Divertiram-se, riram bastante e reconheceram-se mutuamente, apontando e anunciando a presença de fulano ou ciclano. Essa técnica surtiu o efeito esperado de aproximar os acampados do projeto do filme. Ao conseguirem objetivar o que viria a ser, houve uma aproximação afetiva ainda maior entre nós, já que a maioria não tinha referências de cinema documentário e, sobretudo, de um tipo de cinema que procurava fugir da forma expositiva, privilegiando a voz e a ação direta dos personagens.

Embora a utilização dessas técnicas tenham surtido os efeitos esperados, hoje percebo que poderia ter utilizado os dispositivos da antropologia compartilhada de forma mais intensa e criativa e, assim, promover reflexões sobre modos de representação, aproximando-se de um quarto tipo de cinema documentário, a saber, o chamado cinema reflexivo[25]. Minha proximidade com os acampados permitia-me registrar as inquietações dos personagens em relação ao filme, as angústias e receios destes em relação à forma como seriam representados. Mas, naquele momento, isso ainda não era uma questão relevante para mim. Estava focado em registrar os principais acontecimentos que envolviam o acampamento e captar as subjetividades daqueles que participavam do processo.

Nesse sentido, na medida em que os acampados se acostumavam com a minha presença, eu estava cada vez mais apto a captar os diálogos que ocorriam entre eles, os quais às vezes traziam divergências que

Seu lançamento ocorreu ali, diante do brilho dos olhos dos seus personagens, parentes e vizinhos. João Sales teve acesso ao filme e, posteriormente, veio a financiar um curso de música na Escola Villa-Lobos para os personagens do filme, que a partir daí tornaram-se profissionais e tiveram suas vidas transformadas. Os impactos da antropologia compartilhada, experimentados tanto do ponto de vista subjetivo, no brilho nos olhos dos personagens-espectadores, quanto de forma objetiva, numa inesperada profissionalização em música de jovens favelados, constituíram grande motivação para a valorização desse método de fazer cinema e pesquisa.

25 Sobre o cinema reflexivo, ver nota 17.

descobriam as contradições do processo. E, nesse sentido, *Zé Pureza* aproxima-se do cinema direto americano. Além da primeira *reunião de frente de massa* já comentada, serve como exemplo o registro do diálogo ríspido entre um casal que divergia sobre a validade da ação de ocupar terras. A influência do cinema direto se faz presente também em situações de diálogo mais íntimo com os acampados em suas barracas, nas quais a minha presença e a da câmera se invisibilizam dada a força do discurso dos personagens. Foi numa situação desse tipo que Teresa resumiu sua trajetória pregressa e revelou suas desventuras como cortadora de cana. Eu procurava fugir da situação de entrevista e, quando esta era inevitável, tentava dar um tom bastante informal para a conversa, o que era facilitado pela ausência de pressão sobre o tempo e o espaço, já que estávamos todos vivendo no mesmo lugar, e sem horários marcados. A única pressa era pelo assentamento das famílias. E era essa espera que parecia sem fim que dava contornos dramáticos ao esforço dos acampados e, portanto, ao filme.

**[Figura 4]**
Acampada Teresa em sua barraca no acampamento na Fazenda Amazonas – Santa Maria Madalena

Ao lado do debate sobre os modos como o documentarista se relaciona com os personagens e apresenta essa relação, a bibliografia sobre o tema também analisa o escopo da abordagem, sugerindo que, desde a última década do século passado, vem observando-se uma passagem das abordagens macro para as abordagens micro (Holanda, 2004). Conforme aponta Mesquita, ao analisar a trajetória recente da produção documental brasileira:

> Anomalias e distorções do mercado à parte, creio que a "retomada" documental já merece um balanço estético, sendo possível levantar características marcantes e recorrentes. Entre elas, destacaria a tendência à particularização do enfoque: em vez de almejarem grandes sínteses, os documentários atuais buscam seus temas pelo recorte mínimo, abordando histórias e expressões circunscritas a pequenos grupos. Nesse sentido, é frequente a abordagem de experiências estritamente individuais, a investigação de singularidades. Há uma valorização da experiência do homem comum, um investimento no que, para além de determinações e normatizações sociais, é expressão autêntica, singular (Mesquita, 2007, p. 13).

Estou de acordo com as autoras citadas e outros que apresentam essa tendência. Mas me parece que apresentar essa questão em forma de dicotomia pode significar uma redução da proposta de algumas obras relevantes, dentre elas a do próprio Eduardo Coutinho, sempre citado como autor-chave para essa passagem. Em *Zé Pureza*, o meu objetivo não era nem o singular e nem o geral, mas mostrar como o primeiro pode fornecer pistas importantes para o segundo, era articular um com o outro, apresentar a relação entre o individual e o social (Elias, 1994). Entendo que tanto as abordagens chamadas de "macro" ou generalistas, que criam determinações sociológicas, quanto a descoberta do "singular", pelo casuísmo e de algum modo pelo culto ao pitoresco, ao exótico, representam limitações para as possibilidades de compreensão do mundo social. Na minha obra, cada personagem é sim singular, tem suas particularidades; mas, de alguma forma, expressam também algo de tipos sociológicos, são representativos, em certos aspectos, do universo social brasileiro.

A escolha dos personagens em *Zé Pureza* foi governada por essa lógica, de tentar articular indivíduo e sociedade. Embora cada personagem tivesse sua história, particularidades que foram apresentadas e valorizadas no filme expressavam também o universo daqueles que compõem os acampamentos no Brasil. No caso do Norte Fluminense, esse universo é composto, em sua maior parte, por cortadores de cana (Teresa), pessoas que vivem nas periferias dos grandes centros e que têm trajetória pregressa ligada de alguma forma aos meios rurais (Regina) e trabalhadores rurais que trabalham como empregados em fazendas (Hamilton). Eu tive a intenção de que cada um desses "tipos sociológicos" estivesse representado no filme, de modo que o espectador pudesse ter uma ideia do que é mais recorrente nesse universo social. O singular não necessariamente se opõe ao geral, mas sim pode articular-se com ele.

Ao lado do modo como me relacionei com os personagens e do escopo da abordagem, vejamos agora como foram utilizados os outros recursos narrativos. Minha intenção era que o filme não tivesse narrador. Desejava que o acompanhamento aos eventos fosse capaz de gerar um fluxo narrativo suficiente para encadear os principais acontecimentos que envolveram o acampamento. Não obstante, como o processo foi muito intenso, extenso e complexo, não sendo possível estar em todos os momentos em que ocorreram ações importantes, percebi que sua inteligibilidade dependia de algumas explicações da direção, pois não era possível encadear todos os acontecimentos que precisavam ser narrados apenas com a fala dos

personagens. Assim, utilizei um narrador de forma pontual para descrever algumas ações que não puderam ser explicadas ou encadeadas pela captação direta de imagens no campo. Procurei retirar deste qualquer juízo de valor sobre o que estava sendo narrado. Sua função foi apenas informar sobre acontecimentos, nunca comentá-los ou analisá-los. Pretendia que cada espectador formasse a sua própria opinião sobre o que estava vendo, reduzindo ao mínimo a subjetividade dos realizadores na interpretação das ações ocorridas.

Na época que realizei esse filme, tinha grande preconceito contra qualquer tipo de encenação no documentário. Acreditava que sua função fosse sempre a de contar uma história a partir dos eventos efetivamente ocorridos, sendo a encenação uma forma de ludibriar o espectador, a menos que esta fosse explicitada como tal, o que até então não era muito utilizado[26]. Portanto, nada no filme foi encenado, com apenas uma exceção. Houve um momento em que pedi para uma pessoa repetir diante das câmeras um diálogo que havia ocorrido, sem registro, minutos antes. Foi no começo do processo, quando ainda pretendia não utilizar um narrador, e precisava anunciar o primeiro despejo sofrido pelo grupo. Mas este já havia ocorrido horas antes, os acampados não estavam mais no local, onde via-se apenas as barracas em chamas, queimadas pela polícia. Quando paramos para perguntar o caminho para o acampamento num vilarejo próximo, um senhor nos informou que até poderíamos ir lá, mas que as famílias já haviam sido despejadas. Percebi que poderia ser ele o narrador e reencenamos o que havia acabado de ocorrer: no caminho ao acampamento, de dentro do carro, a equipe de filmagens e o espectador receberam a informação que o despejo havia ocorrido.

Já no que se refere à trilha sonora, fui mais invasivo. Embora soubesse que a trilha sonora que não vem do próprio ambiente constituísse uma intervenção afetiva, promovi-a de modo aberto, com a intenção de intensificar sensações estéticas. Não obstante, a trilha foi mais utilizada para cobrir ações tais como deslocamentos do grupo, montagem de barracas e manifestações públicas do que em situações de diálogo com personagens. Nestas, preferi privilegiar a força do discurso, deixando que este falasse por si só. Assim, a música, pontual como a narração, funcionou também como um respiro entre discursos que muitas vezes não eram leves[27].

Antes de analisar os impactos do filme, valem algumas explicações e comentários sobre a sua edição, pós-produção e distribuição. Conforme vimos, o longa foi

26 A encenação explícita no documentário, a luz de Nichols (2005), é o que nos permite a classificação de um quinto tipo, qual seja, o chamado documentário performático. Nesse tipo, em geral são criadas situações fictícias para reproduzir algo ocorrido no passado e que não pôde ser registrado. Mas as encenações podem também ter outras finalidades e estarem referidas a outros tempos. O também chamado "docudrama" até hoje não é muito convencional, mas há tendências de aumento no uso dessa estratégia narrativa. Um dos documentários brasileiros mais importantes que utiliza essa estratégia é *Menino 23*, de Belisário França (2016), que reconstitui um passado escravista em uma fazenda em São Paulo. Boas análises sobre esse tipo de documentário podem ser vistas em *Da-Rin* (2004).

27 A trilha sonora, assinada por Zé Paulo Becker, está contida no CD *Sob o Redentor*, com uma das composições, intitulada "Zé Pureza", feita especialmente para o filme.

desenvolvido sem qualquer tipo de roteiro prévio. O que governou as filmagens foram os acontecimentos relacionados ao acampamento e aos personagens escolhidos como protagonistas. Não obstante, para a edição, como havia uma pesquisa teórica aprofundada e uma imersão significativa no campo, preferi disponibilizar para o editor um roteiro de edição. Havia captado mais de 100 horas de imagens e não gostaria de correr o risco de que sequências que julgava fundamentais ou que partes importantes da história fossem omitidas. Enfim, eu era o único que conhecia bem todo o processo, o único que havia acompanhado tudo ao longo de quatro anos, tendo estudado o tema em profundidade. Por isso, utilizando o método das cartelas coloridas[28], elaborei o roteiro de edição em apenas dois dias. Após quatro anos vivendo um filme, ele estava pronto na minha cabeça e no meu coração.

O processo de edição do filme foi longo, pois não pude contar com um editor em tempo integral. Silvio Arnaut – editor do Núcleo de Antropologia e Imagem da UERJ, que apoiou o filme – só dispunha de três tarde livres na semana para executar o trabalho. Assim, o longa-metragem demorou quase dois anos para ser editado. Se, por um lado, houve alguma dispersão no processo, por outro, houve tempo para digerir e trabalhar com calma, vendo e revendo em detalhes cada uma de suas partes. Hoje, permaneço satisfeito com o processo de edição, mas tenho consciência que o filme poderia ter sido um pouco mais enxuto, que houve apego da minha parte a algumas sequências que poderiam ter sido suprimidas. Aprendi que editar um material estando ainda apegado aos personagens tende a gerar esse tipo de "gordura", para utilizar uma expressão comum no meio.

Vale ressaltar também que algum apoio – e este se mostrou importante – para o filme só foi obtido quando o campo de forças que atuava em benefício da obra percebeu que essa era uma realidade: minha ousada proposta de acompanhar um processo de assentamento desde o início até o final havia obtido êxito[29]. Somente quando o filme estava praticamente pronto, consegui recursos junto ao Ministério do Desenvolvimento Agrário para a finalização e o lançamento. Com esses recursos pude fazer as correções de cor e áudio, a legendagem, remunerar o compositor da trilha sonora, organizar dois eventos de lançamento e viabilizar a exibição em duas salas de cinema.

28 Este método consiste no preenchimento de cartelas com a decupagem do filme. Cada cartela contém uma sequência. Cada personagem tem uma cor de cartela. Foi alocada uma cor também para as sequências de manifestações públicas. Preenchidas as cartelas, você monta o roteiro de edição, em um grande quadro, colocando-as em sequência. O método permite verificar o equilíbrio entre os personagens, entre falas longas e sequências movimentadas, possibilitando alterações com facilidade.

29 Na verdade, não houve final para a saga vivida pelos acampados do Zé Pureza, já que, ao longo do tempo, o acampamento foi se dividindo e as famílias participando de novas ocupações. Soube que, após a longa estadia na Fazendo Progresso, onde encerraram as filmagens, os remanescentes dividiram-se em quatro novos grupos. Eu decidi parar as filmagens quando avaliei que já tinha material suficiente para revelar os principais elementos e condicionantes da experiência de acampar.

## Os impactos da experiência

**[Figura 5]**
Acampamento Zé Pureza na Fazenda Amazonas – Santa Maria Madalena

O filme *Zé Pureza* foi lançado em duas salas de cinema consideradas alternativas: o Ponto Cine, na Zona Norte, e o Cine Santa, em Santa Teresa, próximo ao Centro e à Zona Sul do Rio de Janeiro. Devido ao bom desempenho comercial, consegui mantê-lo em cartaz durante três semanas. Antes disso, o filme já havia sido exibido em alguns festivais, embora não tenha esgotado todas as possibilidades nesse sentido. Hoje, me arrependo de não ter dado tanta atenção a essa primeira janela, que poderia ter propiciado um impacto ainda maior para as outras janelas. E, posteriormente ao cinema, *Zé Pureza* foi licenciado ao Canal Brasil em um contrato de três anos.

No debate sobre as funções do filme documentário, enquanto alguns se propõem a fazer filmes para transformar realidades, outros, como Eduardo Coutinho, acreditam que filmes não transformam nada, que seria muita pretensão de um cineasta acreditar nisso[30]. Minha intenção com esse filme não era transformar a realidade agrária de forma direta e objetiva, mas libertar os seus espectadores de uma série de preconceitos relacionados ao tema. Refiro-me aqui aos diversos estigmas carregados até hoje pelos

30 Ver *Eduardo Coutinho, 7 de outubro*, filme de Carlos Nader (2013).

trabalhadores rurais e, principalmente, pelos movimentos sociais que os organizam. Tais movimentos, como o MST, por exemplo, vêm sendo, ao longo de décadas, rotulados como subversivos, violentos e desordeiros por uma mídia interessada em sua extinção, já que está comprometida com os interesses do agronegócio. E entendo que, ao transformar a subjetividade das pessoas sobre diversos aspectos relacionados a esse tema, o filme contribuiu sim para a transformação da questão agrária no Brasil. Ouvir diversas pessoas saindo do cinema afirmando que "o MST não era nada daquilo que eu pensava" foi a maior recompensa que obtive na minha trajetória como documentarista. Inclusive, a importância do filme e desse debate segue extremamente atual, haja vista a instalação de uma CPI no Congresso Nacional para questionar o financiamento e as ações do MST.

No que tange aos personagens do filme, o desenvolvimento desse projeto significou que estes puderam ter suas experiências de vida registradas para que seus descendentes conheçam a história da luta pela terra conquistada, pelo espaço onde hoje e no futuro vivem, viverão e obterão o seu sustento. Talvez seja essa a principal função de um documentário para os seus personagens: marcá-los na história, eternizar uma parte da sua história.

No que se refere ao processo de assentamento em si, o filme não exerceu qualquer influência sobre o seu resultado. Nenhuma família foi ou deixou de ser assentada em função do filme. Mas, no que se refere ao MST como um coletivo organizado de luta pela terra, *Zé Pureza* contribuiu para revelar uma das suas principais lideranças políticas: Marina Santos, a "Marina do MST", que não só rapidamente assumiu o posto de coordenadora nacional do Movimento, mas hoje é deputada estadual pelo Rio de Janeiro. É muito gratificante ver que o filme que construímos juntos, de alguma forma, contribuiu para a sua ascensão política, sem que nada disso tivesse sido planejado ou mesmo imaginado.

Do ponto de vista pessoal e da minha relação com o MST, essa experiência só gerou frutos positivos. Tão logo o filme ficou pronto, foi organizado um lançamento para a coordenação e militantes do Movimento. Nele houve uma cerimônia na qual recebi como homenagem os seus principais símbolos, quais sejam, o boné e a bandeira. Disponibilizei cópias para serem distribuídas para todas as 27 coordenações estaduais do MST. O filme tornou-se uma referência não só para o Movimento, mas para todos aqueles que pesquisam o tema.

Sigo frequentando encontros, debates, eventos e festas promovidas pelo Movimento. Há alguns anos, fui convidado pelo MST para dirigir um novo filme documentário sobre o tema. Enfim, a experiência e seus resultados permitiram a formação de laços sólidos e uma relação de confiança que dificilmente será quebrada. Tudo isso compõe a principal realização da minha vida, não tenho a menor dúvida disso. Nessa relação de reciprocidade, só tenho a agradecer pelos aprendizados e afetos recebidos, e pelo que consegui ofertar. Zé Pureza, presente! ■

**[Figura 6]**
Acampamento Zé Pureza na Fazenda Amazonas – Santa Maria Madalena

**[ MARCELO ERNANDEZ MACEDO ]**
Bacharel em Economia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Mestre em Administração Pública pela Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro (FGV-RJ). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/RJ). Docente Associado da Faculdade de Comunicação Social da UERJ. Coordenador do Laboratório de Comunicação Dialógica (LCD/FCS/UERJ).
E-mail: marcelo.ernandez@gmail.com

## Referências

ABREU, Regina. Compartilhando experiências e "imprevistos": relatos e reflexões sobre a prática da filmagem em pesquisas antropológicas. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 14, n. 32, p. 85-112, 2013.

A MATADEIRA. Direção: Jorge Furtado. Porto Alegre: Casa de Cinema de Porto Alegre, 1994. 1 DVD (16 min).

ARRUDA, Lucybeth Camargo. **Naturalmente filmados**: Modos de atuar e de viver nos postos indígenas do SPI na d**écada de 1940.** 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

BARRETO, Juliana Nicolle Rebelo. **Corridas do Imbu**: rituais e imagens entre os índios Karuazu. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

BARROS, Nilvânia Mirelly Amorim de. **Tudo isso é bonito! O festival das máscaras ramkokamekrá:** imagem, memória, Curt Nimuendajú. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

BENSA, Alban. **La fin de l'exotisme**: essais d'anthropologie critique. Marseille: Anacharsis, 2006.

BERNARDET, Jean-Claude. A voz do outro. *In*: NOVAES, Aduato (org.). **Anos 70**: ainda sob a tempestade. São Paulo: Senac, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CABRA Marcado para morrer. Direção: Eduardo Coutinho. [*S. l.*]: Gaumont, 1984. 1 DVD (119 min).

CEZAR, Lilian Sagio. **O velado e o revelado**: imagens da Festa da Congada. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CUNHA, Edgar Teodoro da. **Imagens do contato**: representações da alteridade e os bororo do Mato Grosso. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DA-RIN, Silvio. **Espelho partido**: tradição e transformação do documentário. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

EDIFÍCIO Master. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: VideoFilmes, 2002. 1 DVD (110 min).

EDUARDO COUTINHO, 7 de outubro. Direção: Carlos Nader. [*S. l.*]: [*s. n.*], 2013. 1 DVD (71 min).

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FABIAN, Johanne. Dilemmas of critical anthropology. *In*: FABIAN, Johanne. (org.). **Time and the work of anthropology**: critical essays 1971-1981. Chur: Harwood, 1991. p. 245-264.

FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo; MENDONÇA, João Martinho de (orgs.). **Antropologia visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, DF: ABA, 2014.

FUTEBOL. Direção: João Moreira Salles. Rio de Janeiro: GNT Vídeo Filmes, 1998. 1 DVD (90 min).

GALLOIS, Dominique Tilkin. Antropólogos na mídia: comentários acerca de algumas experiências de comunicação intercultural. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela; MOREIRA LEITE, Miriam (orgs.). **Desafios da imagem**: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998.

GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle. Descritividade e emicidade do documentário: as escolhas da realização de um filme sobre o trabalho doméstico. *In*: FERRAZ, Ana Lúcia Camargo; MENDONÇA, João Martinho de (orgs.). **Antropologia visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, DF: ABA, 2014. p. 305-331.

GONÇALVES, Marco Antonio; HEAD, Scott. **Devires imagéticos**: a etnografia, o outro e suas imagens. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana; ALVARENGA, Clarice Castro de. De dentro do bagulho: o vídeo a partir da periferia. **Sexta-Feira – Antropologias, Artes e Humanidades**, São Paulo, n. 8, p. 182-204,2006.

HOLANDA, Karla. Documentário brasileiro contemporâneo e a micro-história. **Devires**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 86-101, 2004.

JULIU'S BAR. Direção: Consuelo Lins. [*S. l.*]: [*s. n.*], 2001. 1 DVD (58 min).

LABAKI, Amir. **Introdução ao documentário brasileiro**. São Paulo: Francis, 2006.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. *In*: LANDER, Edgardo (org.). Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MACEDO, Marcelo Ernandez. **"Zé Pureza"**: etnografia de um acampamento no norte fluminense. 2003. Tese (Doutorado em ciências sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MACEDO, Marcelo Ernandez. Entre a "violência" e a "espontaneidade" – reflexões sobre os processos de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 473-497, 2005.

MENDONÇA, João Martinho de. Pesquisa fotográfica e fílmica no litoral norte da Paraíba. *In*: FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo; MENDONÇA, João Martinho de (orgs.). **Antropologia visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, DF: ABA, 2014. p. 439-471.

MENINO 23. Direção: Belisário França. São Paulo: Elo Company, 2016. 1 DVD (79 min).

MESQUITA, Cláudia. Outros retratos – ensaiando um panorama do documentário independente no Brasil. *In*: INSTITUTO ITAÚ CULTURAL. **Sobre fazer documentários**. São Paulo: Itaú Cultural, 2007.

NICHOLS, Bill. **Representing reality**: issues and concepts in documentary. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Campinas: Papirus, 2005.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.

OLIVEIRA, Micheline Ramos. **Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come**: estudo antropológico de trajetórias sociais e itinerários urbanos sob o prisma da cultura do medo entre mulheres/mães moradoras do Bairro "Matadouro", Itajaí/SC. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

OLIVEIRA, Micheline Ramos. **No limiar da memória**: estudo antropológico sobre mulheres e violências na metrópole contemporânea. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

OPIPARI, Carmen; TIMBERT, Sylvie. O artifício da imagem na construção do real. *In*: FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo; MENDONÇA, João Martinho de (orgs.). **Antropologia visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, DF: ABA, 2014. p. 371-406.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. Brasília, DF: ABA, 2013. p. 47-74.

PARI PARI. Direção: Marcelo Ernandez. [*S. l.*]: [*s. n.*], 2000.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. **À la rencontre du petit paradis**: une étude sur le rôle des espaces publics dans la sociabilité des retraités à Paris et à Rio de Janeiro. 1993. Tese (Doutorado em Ethnologie) – École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 1993.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. Antropologia & Imagens: O que há de particular na Antropologia Visual Brasileira? **Cadernos de Arte e Antropologia**, Uberlândia, v.8, n.1, p.131-146, 2019.

PINTO, Alice Martins Villela. Construindo imagens etnográficas: uma abordagem reflexiva da experiência de campo entre os Asuriní do Xingu. *In*: FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo; MENDONÇA, João Martinho de (orgs.). **Antropologia visual**: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, DF: ABA, 2014. p. 281-304.

ROUCH, Jean. Jaguar. **Cahiers du Cinéma**, Paris, n. 195, p. 17-20, 1967.

RIBEIRO NETO, Caio Pompeia Ribeiro. **O MST em documentários e no *Jornal Nacional***. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SALLES, João. Notícias de um cinema particular: entrevista com João Moreira Salles. **Revista Sexta-feira, Antropologia, Artes, Humanidades**, São Paulo, n. 8, p. 148-163, 2006.

SANTO Forte. Direção: Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: RioFilme, 1999. 1 DVD (80 min).

SEMENTES em Trincheiras. Direção: Marcelo Ernandez. [*S. l.*]: [*s. n.*], 2007.

SIGAUD, Lygia; ROSA, Marcelo; ERNANDEZ, Marcelo. **Ocupações e acampamentos**: sociogênese das mobilizações por reforma agrária no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

SILVA, Fernanda Oliveira. **O cinema indigenizado de Divino Tserewahú**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2013.

SONHO de Rose. Direção: Tetê Moraes. [*S. l.*]: [*s. n.*], 1997. 1 DVD (92 min).

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. *In*: JACKSON, Anthony (ed.). **Anthropology at home**. London; New York: Tavistock, 1987.

TEMPO Sul. Direção: Cézar Migliorin. Rio de Janeiro: [*s. n.*], 2001. 1 DVD (69 min).

TERRA para Rose. Direção: Tetê Moraes. [*S. l.*]: [*s. n.*], 1987. 1 DVD (84 min).

VILLELA, Alice. **Das acontecências**: experiência e performance no ritual Assuriní. 2009. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade de Campinas, Campinas, 2009.

ZÉ PUREZA. Direção: Marcelo Ernandez. [*S. l.*]: [*s. n.*], 2006.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# MIRAGEM PERIFÉRICA: O PROBLEMA INSTITUCIONAL E A DEMOCRACIA NO BRASIL

**[ARTIGO]**

João Rafael Gualberto de Souza Morais
*Universidade Federal Fluminense, Instituto de Estudos Estratégicos*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**A Democracia Liberal em condições periféricas enfrenta desafios históricos de difícil superação. No Brasil, esse problema aparece como um consenso em torno do "atraso" em relação às nações desenvolvidas, ponto de partida para interpretações que revelam um incômodo com diagnósticos pessimistas sobre a viabilidade da Democracia Liberal nas condições históricas da formação social e política brasileira, que seriam refratárias às instituições liberais. Este artigo pretende discutir o problema da democracia no Brasil segundo algumas dessas interpretações e à luz do contexto histórico periférico e suas contingências à realização das instituições modernas, que permanecem distantes como uma miragem da realidade social brasileira, apesar de todos os esforços voltados para a modernização no Brasil.**

**Palavras-chave**: Problema institucional brasileiro. Democracia brasileira. Democracia periférica. Estado brasileiro. Estado Latino-americano.

**Liberal Democracy in peripheral conditions faces historical challenges that are difficult to overcome. In Brazil, this problem appears as a consensus around the "delay" in relation to developed nations, a starting point for interpretations that reveal a discomfort with pessimistic diagnoses about the viability of Liberal Democracy in the historical conditions of Brazilian social and political formation, which would be refractory to liberal institutions. This article intends to discuss the problem of democracy in Brazil according to some of these interpretations and in light of the peripheral historical context and its contingencies for the realization of modern institutions, which remain distant, like a mirage, from Brazilian social reality, despite all efforts aimed at modernization. in Brazil.**

**Keywords**: Brazilian institutional problem. Brazilian democracy. Peripheral democracy. Brazilian state. Latin American state.

**La Democracia Liberal en condiciones periféricas enfrenta desafíos históricos que son difíciles de superar. En Brasil, este problema aparece como un consenso en torno al "retraso" en relación con las naciones desarrolladas, punto de partida para interpretaciones que revelan un malestar con los diagnósticos pesimistas sobre la viabilidad de la Democracia Liberal en las condiciones históricas de la formación social y política brasileña, que sería refractario a las instituciones liberales. Este artículo pretende discutir el problema de la democracia en Brasil según algunas de estas interpretaciones y a la luz del contexto histórico periférico y sus contingencias para la realización de instituciones modernas, que permanecen alejadas, como un espejismo, de la realidad social brasileña, a pesar de todas las dificultades. esfuerzos encaminados a la modernización en Brasil.**

**Palabras clave**: Problema institucional brasileño. Democracia brasileña. Democracia periférica. Estado brasileño. Estado latino-americano.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.226728

*"A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido."*
*Sérgio Buarque de Holanda*

## Introdução

Pensar no Brasil, ou em qualquer nação periférica, passa por contingências inerentes à condição pós-colonial. Esse truísmo é necessário para salientar, de partida, o problema central em muitas das principais interpretações sobre o Brasil: a distância das estruturas sociais e políticas brasileiras em relação aos modelos institucionais modernos e liberais.

Em face das evidentes dificuldades de assimilação das instituições políticas modernas pela sociedade brasileira, diversas vozes do pensamento político nacional externaram, ao longo do tempo, interpretações pessimistas questionando aquilo que Oliveira Vianna (uma dessas vozes) chamou de "idealismo da Constituição". Essa ideia reflete a busca pela modernização, pela via liberal, que deveria orientar a sociedade brasileira em direção a um Estado democrático como aquele observado nas nações "desenvolvidas", superando o atraso – a grande "questão nacional", até hoje traduzida na desigualdade, miséria e pobreza – ou, em última instância, no que Celso Furtado classificou como "subdesenvolvimento"[1]. Considerada por essas vozes dissonantes uma busca inócua, a trajetória liberal brasileira apresenta evidentes distorções entre o *dever ser* e o *ser*, e é sobre esse limbo que a civilização brasileira tem sido construída e buscado o seu sentido.

Este texto é sobre esse lugar dissonante que o Brasil ocupa entre o ideal e o real, a partir de interpretações divergentes dos modelos institucionais liberais. Essas ideias tiveram enorme influência, sobretudo, a partir da década de 1920, por meio do Tenentismo e da Revolução de 1930 (não por acaso, movimentos amparados nas Forças Armadas, essencialmente fardados, autoritários), e seguiram no imaginário intelectual desde então, percorrendo o espectro político da esquerda à direita, e resultando em experiências antidemocráticas.

Não constitui objeto deste texto avaliar tais prospecções e experiências, mas lançar luz sobre os diagnósticos dos elementos constitutivos da formação social e da política brasileira em perspectiva crítica à teleologia liberal no contexto periférico. Esses diagnósticos são relevantes para explicar as dificuldades da interminável saga da modernização brasileira, tão bem ilustrada no slogan *Brasil, país do futuro*.

Para demonstrar a distância entre a realidade social e política brasileira e as instituições modernas convergentes com a Democracia Liberal –, a discussão se organiza a partir das obras de Oliveira Vianna e Raymundo Faoro, pautadas por um pessimismo sobre a formação institucional brasileira sujeita às estruturas oligárquicas e patrimoniais. Iniciaremos com Vianna e o problema institucional, i.e., a dificuldade "congênita" do país em estabelecer a supremacia do interesse público sobre o privado.

1 Subdesenvolvimento aqui, segundo Celso Furtado (2016) que redefiniu o conceito não como uma "etapa" do desenvolvimento, em acepção teleológica, mas como uma função da economia capitalista internacional, que condena as nações periféricas a um papel permanente em continuidade com as relações centro/periferia do sistema colonial.

Depois, o texto trata da moldura histórica da formação do Estado latino-americano, a partir da hipótese de Centeno (2002), que enfatiza as distâncias sociais e políticas entre a formação política latino-americana e a europeia, berço dos Estados Nacionais.

Sua análise permite entender melhor o *gap* histórico entre o ideal buscado pelas elites liberais brasileiras e a realidade nacional, em uma análise contrastada com a formação dos Estados Nacionais no *centro* (Europa, EUA, resumidos no Ocidente geopolítico), que nos permite enxergar melhor o *entorno* da formação do Estado brasileiro, e as dissonâncias entre o *real* e o *ideal* perseguido pelos segmentos liberais da elite brasileira – onde veremos que mesmo setores expressivos dessas elites não comungam com variáveis necessárias à uma democracia, seja ela liberal ou qualquer que seja dentro do amplo espectro da polissemia do termo. Em seguida, o texto discute o conceito de "patrimonialismo", de Faoro, fundamental à compreensão das instituições brasileiras para além de suas "promessas" e "desígnios" (o seu *dever ser*). Por fim, uma discussão sobre os limites históricos da democracia brasileira, seguida de algumas considerações finais sobre o "estado da arte" dessa "miragem".

## Formação social e o problema institucional

Uma das principais interpretações sobre a formação institucional brasileira é a de Oliveira Vianna, cujo objeto é a dimensão pública do poder e das dificuldades para a implementação das instituições modernas no Brasil. Ele entendeu que a vida construída no período colonial apresentou contingências históricas que restringiram a possibilidade da modernização, sendo a primeira delas a função exclusiva que aparelhou os primeiros impulsos civilizatórios brasileiros: a exploração predatória da terra e dos indígenas pela empresa colonial portuguesa. Esse processo teria dotado o Brasil de uma singularidade que seria seu "pecado original", explícita em uma organização social onde o movimento para a constituição de um espaço de sociabilidade não gerou as condições necessárias para produzir laços de solidariedade. A partir daí, seriam três os eixos da civilização brasileira, constituintes de um terreno refratário à experiência institucional moderna: latifúndio, monocultura e escravismo.

Gilberto Freyre (2001), outro importante intérprete da sociedade brasileira, destacou a ausência de interesse dos portugueses em projetar uma civilização nas terras brasileiras durante as primeiras fases da colonização – cerca de um século e meio. Para Portugal, tratava-se apenas de expandir sua empresa extrativista tomando o máximo da terra, projeto resumido à ocupação mínima necessária para manter o funcionamento da monocultura para exportação. A consequência foi um embrião de sociedade gestado no isolacionismo dos latifúndios, acarretando a ausência dos laços de dependência social. Isso levaria a tensões entre forças centrípetas e centrifugas ao longo da história, que culminariam nas disputas entre a centralização e o regionalismo tão marcantes nas lutas políticas brasileiras.

A partir daí, observamos a transição de uma sociedade escravista para uma

capitalista, identificada sobretudo com o protagonismo da população que o autor chamou de "meridional". Buscou a singularidade que se formou em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro entendendo que, durante a colonização, esses centros foram representantes de Portugal, e seus habitantes tentaram neles reproduzir as características da vida de sua terra natal, dando os primeiros impulsos à modernização.

Mas essa tentativa se mostrou frustrada e não se organizou no espaço colonial qualquer forma de vida urbana compatível com a modernidade que se formava na Europa. Na ausência de um projeto civilizatório além da empresa para exportação, esses sujeitos foram obrigados a escolher entre o espaço urbano – praticamente inexistente – e a produção rural, organizada em extensos latifúndios que chegavam, em alguns casos, a serem maiores que toda a extensão de Portugal ou mesmo do Reino Unido. Essas imensas unidades territoriais eram autossuficientes e baseadas no trabalho compulsório, e a vida urbana girava em torno delas, produzindo uma expressão singular das práticas sociais brasileiras.

Portanto, a sociabilidade brasileira se constituiu em um espaço privado onde não se criaram as condições para a afirmação de uma individualidade socialmente definida, e o isolacionismo tornar-se-á a característica marcante dessa sociedade. A afirmação das forças centrífugas deu origem a uma organização de caráter essencialmente privado: a família patriarcal, constituída de laços de consanguinidade, intimidade e proximidade. Uma instituição que configurava não uma identidade em função da personalidade individual, mas uma identidade em função do pertencimento à família e do culto ao personalismo, segundo relações de hierarquia estabelecidas a partir de uma chefia, o patriarca, responsável por garantir a reprodução da sua própria família. Portanto, nesse universo particular, identificamos uma tensão entre famílias que se contrapõem, o que Faoro irá chamar de "feudalização" brasileira em "Os donos do poder" (2001). E essa dinâmica produziu outra tensão, presente até hoje: um conflito entre a esfera privada e a esfera pública – representada pelos interesses da colônia e dos representantes da metrópole quando da iniciativa portuguesa pela centralização com a instituição do Governo Geral da Colônia (1650). A partir daí, quando o Estado finalmente se constituiu, colocou-se diante dessas famílias a necessidade de construir uma esfera pública capaz de se organizar em torno do interesse privado, levando a uma ausência de sentido público e inviabilizando a formação de uma consciência nacional – de um povo nacionalmente constituído.

Nesse sentido, a construção normativa da sociedade política trazia uma questão: não havia uma sociedade que organicamente pudesse expressar as instituições políticas modernas. Seria, então, possível ao Estado *fazer* a sociedade? É possível que a norma defina a conduta das pessoas? Em "Instituições Políticas Brasileiras" (1974), Vianna afirma que a constituição do espaço político através da definição normativa dos textos constitucionais, desde 1891, nada mais era que uma tentativa de estabelecer uma norma e ensinar a sociedade a segui-la.

Ato contínuo, identificamos um descompasso entre os interesses produzidos pela sociedade *versus* as necessidades de um Estado moderno. Essa tensão se origina

na ausência de um povo capaz de produzir a experiência moderna, liberal, e, por isso, caberia à política interditar o poder da elite e a participação popular, ambos incapazes de realizar a nação. Pois a democracia e a participação, apenas formalmente definidas, só expressariam os interesses das famílias organizadas através de lobbies nas instituições – o *lócus* privado cooptando o espaço público.

No Positivismo, Vianna encontrará o instrumental crítico ao Liberalismo, que via como obstáculo à modernização e à nação, artificial e emulado por elites distantes do povo, aspirantes a um ideal longe do real. Na prática, era um ideal de modernização e democracia privado, voltado à "casa grande" e seus habitantes, sendo perfeitamente capaz de coexistir com a massa de descendentes das senzalas, isto é, o povo trabalhador, achatado à base da pirâmide por condições de vida e de trabalho subalternizadas. A consolidação do trabalho assalariado após a Abolição não foi capaz de modernizar as relações trabalhistas porque o trabalho manual continuou precarizado e, consequentemente, sujeito a salários baixos, herança de quase quatro séculos de escravidão e pilar central de uma sociedade de castas informal.

Portanto, a democracia não se consolida porque o povo não tinha condições objetivas de afirmar-se enquanto sujeito social e as elites não tinham projeto nacional, o que implicaria investir no povo para transformar sua condição e superar os traços residuais da escravidão, apenas normativamente encerrada. Assim, a formação nacional tinha dois óbices: as oligarquias, que sequestram o Estado; e o próprio povo, composto por um indivíduo arcaico, rural, incauto e, portanto, incapaz de atuar politicamente e ser soberano para tomar decisões públicas.

A conclusão é que a democracia não pode ser alcançada sem uma sociedade civil forte, e o projeto liberal se fundamentava em um ideal sem qualquer correspondência na realidade. Era "pura arte de construção no vácuo: a base são as teses – e não os fatos; o material ideias – e não homens; a situação o mundo – e não o país; os habitantes, as gerações futuras – e não as atuais" (VIANNA, 1974, p. 127). Assim, o processo de institucionalização não poderia ignorar aspectos estruturantes da ordem social brasileira, como o coronelismo, o apadrinhamento, o compadrio etc., todas formas de relação compatíveis com a dominação tradicional e pessoal, distantes do domínio racional/legal preconizado pelo Estado moderno – experiência histórica indispensável ao Liberalismo.

A partir desse diagnóstico do povo, órfão de qualquer sentido de solidariedade, o Liberalismo não seria capaz de transformar a realidade social em direção à desejada modernidade. Se fazia necessário, para tanto, derrotar os mandos locais e gerar um país mais agregado, ocupado por uma verdadeira nação. Mas a crítica às nossas condições sociais levou essas teses a um projeto político antiliberal e autoritário, num pretenso esforço para "educar as elites" e conciliar as classes. A nação seria o fruto dessa conciliação mediada ou forçada pelo Estado, a partir da substituição da representação parlamentar pelo governo técnico, projeto encampado pelos militares – e também uma idealização normativa.

Mas cumpre notar que nessa idealização o Estado também precisa de limites e

não pode se impor à sociedade: tem que corresponder organicamente a ela. Além disso, o que pode fazer é criar, por meio de mecanismos de coerção, freios para o interesse privatista, algo que Vianna identificará no governo Vargas.

## Estado patrimonial

O Estado no Brasil possui evidentes diferenças em relação ao ideal moderno aspirado pelas elites nacionais. Embora seja óbvia a observação de que nenhum Estado, enquanto experiência histórica, corresponde exatamente a esse ideal, cumpre notar que no caso brasileiro há uma distância considerável em relação ao pilar central dessa instituição: o monopólio da violência, que só pode ser garantido por um processo de centralização política. Além disso, cumpre sublinhar a carência, no processo de formação nacional, da coesão social necessária ao Estado nacional, pela ausência sobretudo de uma elite dotada de projeto nacional. Esse problema remonta ao contexto histórico regional, antes de pensarmos especificamente a situação do Brasil.

## Formação do Estado na América Latina

A formação do Estado na América Latina merece algumas considerações antes de pensarmos o caso brasileiro. O contexto das independências latino-americanas impõe limitações à busca pelo Estado moderno desejado pelas elites latino-americanas, herdeiras da cultura política europeia, e cumpre sublinhar em que medida a formação do Estado foi assimilada pela realidade social regional produzida por inúmeros influxos adversos à experiência europeia. É esse o *gap* que nos interessa neste texto.

Pensar em formação nacional significa pensar a guerra. Segundo Domingos Neto (2005, p. 1), "a civilização é impensável sem a guerra e o militar". Paradoxalmente, guerra e paz se conectam através do que Elias (1994) chamou de "processo civilizador". Isso significa que, para os fins de compreensão do Estado moderno, a capacidade de travar a guerra está diretamente relacionada à pacificação interna.

Todavia, segundo Centeno (2002), o contexto da formação dos Estados latino-americanos é totalmente distinto do contexto europeu (que nos serve de medida ideal): um ambiente externo de baixa intensidade bélica, com conflagrações esporádicas, curtas e pouco intensas. E, principalmente, marcado por relações entre elites transnacionais pouco inclinadas à centralização política. Na Europa, a centralização foi uma demanda da insegurança internacional em função da produção de capilaridade administrativa e tributária, para que pudessem adensar a musculatura militar. O cenário diferente latino-americano, pois, marcado por tendências mais centrífugas, teria contribuído para produzir Estados de baixa de coesão nacional e pouca musculatura institucional. Seguindo esse fio, os Estados na América Latina não são fracos apenas por causa do neoliberalismo ou da crise da dívida, variáveis presentes no contexto recente, eles nunca desenvolveram a força de seus semelhantes europeus em qualquer momento anterior. Portanto, são um modelo incompatível com a realidade local.

Dito isso, passemos ao cerne do problema do monopólio da violência. A violência política normalmente é encontrada na relação entre os Estados – ou quaisquer unidades políticas soberanas. Na América Latina, ela se dá, porém, na maioria das vezes, *dentro* dos Estados – "*within rather than between*" (CENTENO, 2002, p. 28). Isso se deve a uma singularidade da formação pós-colonial que emerge em um mundo dominado por potências que determinam as regras do jogo. Nessas circunstâncias, as contingências são inúmeras e a política interna sofre muita ingerência em continuidade com o pacto colonial, que, por sua vez, produz elites voltadas exclusivamente para seus interesses privados e aliados aos interesses externos, desinteressadas de um projeto nacional. Um certo *éthos* colonial persiste entre essas elites, que não se identificam com o povo, a *massa*, por razões inclusive étnicas, uma vez que estamos falando de uma massa negra/parda herdeira do estigma da escravidão. Ou seja, o processo colonial produziu elites pouco afeitas ao sentimento nacional, tão conhecido entre os europeus, devido às rígidas divisões sociais herdadas da sociedade colonial, que deixou um solo hostil a um projeto nacional nos moldes da experiência moderna/europeia.

Nesta ocasião, os conflitos pela independência aconteceram em meio às guerras napoleônicas, que desestabilizaram Espanha e Portugal, e às divergências entre as elites locais e metropolitanas (*criollos* e *peninsulares*). Conduzida pelas elites *criollas*, a independência não constituiu uma sociedade nacional, pelo contrário: resultou em uma empresa movida pelos interesses das elites brancas que visavam a manutenção da ordem interna. As elites latino-americanas entenderam desde cedo que não importava quão grandes fossem suas divergências, a prioridade era a manutenção da ordem interna segundo a percepção do povo como *inimigo interno*.

A partir dessa carência por um projeto centralizador, se constituiu uma formação política calcada em poderes locais e marcada por grande desigualdade social, que contribuiu para um padrão mais moderado na política externa, uma vez que a ameaça se encontra *dentro* e não *fora*. Esse padrão difere muito da Europa, onde a formação dos exércitos se deu a partir da necessidade constante de sobrevivência dos Estados e levou a mais coesão social via serviço militar, produzindo forte senso de pertencimento à comunidade nacional, que constantemente precisava ser defendida contra ameaças *externas* de aniquilação em guerras totais. Enquanto isso, a América Latina foi tutelada pelo sistema de equilíbrio de poder europeu, que resultou numa "política externa (que) pode ter evitado muito derramamento de sangue, mas também pode ter bloqueado regiões em equilíbrios políticos inadequados para um maior desenvolvimento institucional" (CENTENO, 2002, p. 22).

As nações latino-americanas resultam, pois, do colapso dos impérios ibéricos. As guerras de independência foram muito limitadas e não romperam com a ordem social do período colonial – a hegemonia das potências ocidentais sobre a América Latina. Além disso, não exigiram dos Estados locais um grande nível de organização militar. Em comparação com as guerras na Europa, deixaram um legado institucional mais limitado. Essas guerras limitadas, e financiadas por empréstimos

externos, deslocaram a responsabilidade pela estrutura da mobilização para *fora* do Estado, em direção a um mundo com hierarquias de poder já estabelecidas, o que diminuiu a demanda pelo desenvolvimento institucional observado na Europa.

Somemos a isso a configuração territorial de acordo com a empresa extrativista do colonizador, que levou à formação de poderes regionais personalistas/clientelistas, paramilitares e deslocados de qualquer ideal nacional. Daí, também, a frequência menor de conflitos. "A América Latina era relativamente pacífica porque não se formaram instituições políticas sofisticadas capazes de gerir guerras. Sem Estados, sem guerras. (...) os militares como instituição parecem ter identificado o inimigo nacional crítico como interno" (ibidem, p. 26). Nesse sentido, é historicamente evidente a relação entre a guerra e a formação nacional, e daí a relação íntima entre exército nacional e Estado nacional: "Os exércitos e a experiência da guerra ajudaram a forjar uma identidade unificada que poderia obscurecer as divisões domésticas. [...] As guerras talvez tenham sido a chave para a criação das 'comunidades imaginadas'" (ibidem, p. 30).

Assim, as guerras teriam atenuado os problemas de classe decorrentes das fases iniciais da industrialização em solo europeu, porque, em determinadas circunstâncias "os exércitos e a guerra ajudaram a transformar as sociedades de classes em nações armadas [...], ajudaram a quebrar as alianças e redes provinciais e substituí-las por outras mais centradas em uma comunidade nacional" (ibidem, p. 30). No caso latino-americano, as elites parecem não ter interesse em desenvolver o nacionalismo, que pode se voltar contra o seu domínio na medida em que poderia gerar coesão e sentido de pertencimento ao povo.

Corroborando esse argumento, Matei (2024) demonstra os impactos sociais da Primeira Guerra Mundial na Europa, que resultaram nas primeiras redes de seguridade social a partir das necessidades de coesão demandadas pelo esforço de guerra. As nações europeias precisaram romper com o dogmatismo das leis do mercado e passaram a uma profunda e sistemática intervenção na economia, que resultou na criação de instituições voltadas para atender às crescentes demandas dos trabalhadores e cidadãos em geral por mais proteção social – *welfare*. Após a Segunda Guerra Mundial, ainda mais catastrófica em relação à Primeira, o processo se repetiria, produzindo melhorias substanciais nos indicadores sociais dos países mais ricos do Ocidente capitalista.

De volta ao contexto pós-independência latino-americano, observamos Estados que precedem nações – e sociedades produzidas no lastro da dinâmica colonial. Havia algum sentimento nacional, mas limitado à pequena elite branca, e limitado *em si*, não compartilhado com o povo, um nacionalismo "privado", como se fosse possível produzir dois países: uma nação e uma senzala. De modo impreciso, esse esquema traduz as relações centro-periferia brasileiras, dimensão regional da moldura histórica internacional moderna lastreada no sistema colonial.

## Patrimonialismo

Em "Os Donos do Poder" (2001), Raymundo Faoro se concentra na relação

histórica entre o Estado português e o Estado brasileiro. Segundo ele, o Estado no Brasil se forma em continuidade com o português, em meio à colonização. Seguindo o fio, o Estado aparece sob controle de uma *casta*, o "estamento", que conduz os negócios públicos segundo seus interesses privados. Nesse contexto, o Estado brasileiro não teria sido capaz de suprimir os poderes locais, resultantes também das dimensões geográficas brasileiras, marcadas por grandes distâncias e isolamentos que geraram núcleos de autoridade social, porém jamais jurídica. O Estado dominado pelo estamento será o condutor da empresa colonial dirigida pelo rei e seus aliados, que teria como consequência uma singular estrutura institucional responsável pela consolidação de práticas sociais, políticas e econômicas. A esse estamento se associa o conceito de "patrimonialismo"[2] para delimitar as relações entre os interesses no ceio do Estado.

Segundo Starling (2018), as noções de público e privado estavam misturadas na colônia por razões políticas de primeira ordem. A Coroa distribuía cargos – as "mercês" – em troca de favores, fazendo uso do patrimônio público, como terras e cargos, para fins privados. Assim, no século XVII, "as pessoas conheciam e usavam a palavra 'República', mas não havia, no Brasil, abrigo para *repúblicos* – e bem público era algo a ser pilhado".

> Não há quem esteja disposto a priorizar o bem comum em um território onde o governo da Coroa privilegia a garantia de interesses privados, e vários particulares se empenham apenas na exploração das terras, cada um com a jurisdição própria sobre a faixa que lhe cabe (STARLING, 2018, p. 13).

Essa relação de predação contribui para degradar o espírito público, criando as bases para uma sociedade pouco solidária. Em uma de suas cartas ao marquês de Montalvão (governador-geral e vice-rei), um jesuíta chamado Antônio Vieira externou, em fins do século XVII, em tom crítico, suas reservas com o projeto colonial lusitano:

> Tomar o alheio, cobiças, interesses, ganhos e conveniências particulares. Perde-se o Brasil, senhor, porque alguns ministros de sua majestade não vêm cá buscar nosso bem, vêm cá buscar nossos bens [...]. Esse tomar o alheio é a origem da doença: toma nossa terra o ministro da Justiça? Sim, toma. Toma o ministro da Fazenda? Sim, toma. Toma o ministro do Estado? Sim, toma [...]. Muitos transes destes tens padecido, desgraçado Brasil, muitos te desfizeram para se fazerem, muitos edificam palácios com os pedaços de tuas ruínas, muitos comem o seu pão com o suor do teu rosto. Eles ricos, tu pobre; eles salvos, tu em perigo (ibidem, p. 13).

Mais tarde, em fins do século XVIII, os conjurados nas Minas Gerais, inspirados pelos ideais republicanos, se mobilizavam contra a usurpação do poder promovida pela administração colonial – "e, nesse caso, a estrutura administrativa do Império,

2 O conceito, originalmente desenvolvido por Weber (1999), revela uma concepção de poder em que as esferas pública e privada confundem-se e tornam-se quase indistintas. Assim, um político é qualificado como patrimonialista quando, ao assumir um cargo público, acaba "instrumentalizando" a estrutura estatal para satisfazer as suas necessidades pessoais, privadas.

em si mesma, tendia à corrupção. [...] A administração portuguesa havia gerado, na capitania, uma vida de baixa qualidade pública e moral, consequência direta do comportamento vicioso dos funcionários da Coroa" (ibidem, p. 154).

A camada dirigente, composta por funcionários públicos, é completamente dependente do Estado que dirige, e compartilha o interesse pela manutenção das estruturas desse aparelho estatal. Por meio do processo de cooptação pela oferta de títulos e honrarias nobiliárias, essa burocracia se expande resultando em um Estado cada vez mais interventor e centralizador, contrapeso a quaisquer anseios liberais. Segundo Weber (1999, p. 39), referência metodológica de Faoro:

> Em um Estado moderno, o verdadeiro poder está necessária e inevitavelmente nas mãos da burocracia, e não se exerce por meio de discursos parlamentares nem por falas de monarcas, mas sim mediante a condução da administração, na rotina do dia-a-dia [...]. Tal como o assim chamado avanço em direção ao capitalismo tem disso o inequívoco critério para a modernização da economia, desde épocas medievais, assim também o progresso em relação ao funcionalismo burocrático [...] tem sido o igualmente inconfundível padrão para a modernização do Estado.

Será uma burocracia específica (as Forças Armadas) que produzirá um projeto de modernização nacional, autoritário e bem-sucedido em tomar o Estado, baseado na convicção institucional sobre a incapacidade das oligarquias estaduais e elites civis em geral para produzirem a nação. Este projeto irá amadurecer durante um longo processo de intervencionismo fardado na política, entre 1889 e 1964, culminando na ditadura que entregou o governo do país a generais durante 21 anos e em uma doutrina institucional que até hoje orienta a instituição militar (e as polícias, no bojo do legado autoritário), a Doutrina de Segurança Nacional, que, a grosso modo, pode ser resumida no combate "ao inimigo interno", herança do protagonismo político dos militares voltado para a modernização nacional e, também, para o controle social interno, em articulação com os interesses das elites econômicas regionais e internacionais.

## Democracia liberal periférica

como atingir uma Democracia Liberal a partir das condições discutidas acima? Em primeiro lugar, o próprio conceito de democracia precisa ser historicizado. O modelo consolidado pela hegemonia capitalista é o "liberal parlamentar", ou "agregativo", como classifica a literatura. A característica desse modelo, indireto, é a representação e ele se legitima fundamentalmente pelo exercício do voto. Ideologicamente, a Democracia Liberal sustenta-se nos Direitos Humanos, marca do pensamento liberal e da ruptura com o Antigo Regime.

A presente "crise da democracia" que atravessa fronteiras diversas mundo afora, e mobiliza diversos autores, requer uma análise crítica do modelo da Democracia

Liberal, ou burguesa, cujas contradições produzidas pelo modo de produção capitalista estão na raiz dos movimentos de extrema-direita que ameaçam as sociedades contemporâneas. Por isso, vejamos o cerne ideológico da Democracia Liberal sujeito à análise histórica.

## A outra face do Liberalismo

A formação da era moderna ocorreu com a expansão dos Estados europeus pelo mundo por meio do Colonialismo. Esse processo forjou a conexão entre povos sob o fio da barbárie colonial europeia, e o Brasil, como outras nações da periferia capitalista, foi uma peça-chave nesse processo.

Junto com o Colonialismo, é preciso falar também da colonialidade. Segundo Quijano (2012), o conceito de colonialidade dá sentido a uma hierarquia de poder, desenvolvida durante o período colonial, lastreada no Colonialismo e que marca as relações de poder contemporâneas. O conceito é complexo e abarca subjetividades como cultura e mentalidades. Segundo Lynch (2013, p. 730), no Brasil, as elites sempre "consideraram seus produtos intelectuais mais ou menos inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de uma percepção mais ampla do caráter periférico do país".

Uma das consequências desse fenômeno é o que Nelson Rodrigues cunhou de "complexo de vira-lata", a percepção, por parte dos países periféricos, de uma "superioridade" imanente das nações centrais. As relações "centro-periferia" são o constructo histórico desse problema no nível político e econômico, cujo léxico pode ser traduzido nas relações de poder consumadas pela conquista e dominação colonial.

Uma das consequências desse "viralatismo" é a dificuldade para pensar um projeto independente de país, uma vez que é característico da colonialidade a percepção de que o único caminho civilizatório possível é aquele induzido pelo colonizador, um ser superior e dominante em termos civilizacionais. E a colonização é notadamente um processo de conquista violenta que se baseia, além da coerção física, na violência simbólica, que se sedimenta para além da materialidade do sistema colonial e corresponde a estruturas ideológicas poderosas no mundo moderno. Daí, a bússola, adotada pelas elites brasileiras, em direção à modernidade, representada politicamente, em primeiro lugar, pelo Estado moderno, seguido pelos ideais republicanos e liberais, ambos resultados do processo histórico europeu e, em grande medida, dissonantes da realidade social brasileira.

Assim, a dificuldade em "adaptar" a democracia – e a própria república – às realidades locais é um enorme desafio legado pela colonialidade, na medida em que o conceito de democracia é lido e interpretado segundo a experiência dos países centrais, inteiramente diversa, por óbvio, daquela observada nos colonizados. Disso depreende-se que

> [...] a democracia não pode ser definida independentemente dos excluídos; o despotismo exercido sobre os bárbaros, obrigados à obediência absoluta própria dos escravos e às infâmias da expansão e do domínio colonial, lança uma luz inquietante sobre os Estados liberais,

> e não só no que respeita à sua política internacional. Esta não é um elemento estranho da estrutura político-social interna. É elucidativo o exemplo dos Estados Unidos; aqui, é no próprio território nacional que residem as raças 'na menoridade', porém cuja condição não se pode prescindir nem sequer quando se trata de analisar países como Inglaterra ou a França ou a Itália. Na tradição liberal a teorização ou celebração da liberdade avança a par e passo com a enunciação de cláusulas de exclusão, pelo que a liberdade em última análise acaba por se configurar como privilégio (LOSURDO, 2020, p. 20).

Em perspectiva histórica, portanto, a Democracia Liberal e o Colonialismo são faces da mesma moeda, tanto nacional, pois todos os países no sistema capitalista cultivam algum gueto/senzala, quanto internacional, nas relações entre nações "desenvolvidas" e "subdesenvolvidas". "O triunfo do Liberalismo coincide com a vitória da expansão colonial, na qual, para falar como Tocqueville, 'a raça europeia' submete 'ao seu império ou influência todas as outras raças' [...]" (ibidem, p. 78). Não apenas Tocqueville, mas outros autores da tradição liberal, como Stuart Mill, dissertaram sobre os benefícios da colonização partindo de premissas notadamente racistas e eurocêntricas para delegar à Europa seu papel de civilizar os "bárbaros".

Também dentro das próprias sociedades europeias, "a necessidade de fazer uma drástica limitação dos direitos civis de grupos sociais ou étnicos considerados perigosos e subversivos é, várias vezes, explicitamente, teorizada".

> Ainda no século XIX, os liberais alemães Rotteck e Welcker (...), com a finalidade de prevenir, 'já na sua fonte', cada ataque ao direito de propriedade, exigiam que os mendigos, as pessoas sem meios de sustento, fossem presos, ainda que com uma simples 'medida autônoma da autoridade da polícia', em 'casas de trabalho forçado'. E presos por tempo indeterminado para serem submetidos a uma disciplina dura, ou melhor, sem piedade (ibidem, p. 107).

Nessa toada, segundo Césaire (2020), há uma relação intrínseca entre a prática colonial e a própria violência crescente da sociedade pós-industrial europeia. No limite, o autor irá argumentar que a barbárie nazista é fruto do Colonialismo, aplicado aos próprios europeus. Longe de ser uma excrecência, uma deformidade da civilização iluminista, o nazifascismo seria uma continuidade lógica da experiência violenta e racista que irrompe cotidianamente no espaço colonial. Césaire nos mostra, portanto, os limites do pseudo-humanismo europeu, a ideia de que os direitos humanos não são extensivos a todos, senão que se limitam aos direitos do sujeito europeu, notadamente o homem branco cristão.

E essa relação não termina aí. Conforme argumenta Losurdo (2020, p. 145), havia até mesmo uma profunda relação entre os EUA e a Alemanha nazista. Os nazistas buscaram inspiração na política racial dos EUA, assim como o regime supremacista de Pretória o faria após a Segunda Guerra Mundial (ibidem, 2020, p. 146).

Nesse sentido, ainda, Starling (2018, p. 144) argumenta que, ao final do século XVIII, enquanto emergiam revoluções liberais, a escravidão persistia como uma força poderosa por toda a América, "com potencial para expansão territorial, desenvolvimento

econômico e sustentação política – não era ainda uma instituição arcaica destinada a perecer sob a ação do mercado". Segundo a autora

> A França revolucionária, por exemplo, concedeu direitos políticos iguais aos negros livres em 1792, e emancipou os escravizados em 1794, mas refugou e a abolição definitiva da escravidão nas colônias francesas só ocorreu em 1844, com a Segunda República. E poucas foram as vozes de prestígio intelectual na Europa ou na América inglesa durante o século XVIII que puseram a escravatura em debate e a condenaram. Não era fácil romper com a força intimidadora da lógica escravista e, tal como os revolucionários norte-americanos, também os conjurados mineiros evitaram interferir num sistema de trabalho que funcionava como a base da economia das Minas, unia interesses comerciais, mineração e latifúndio e que consideravam essencial para o desenvolvimento das atividades econômicas da capitania e das imensas riquezas que ela produzia. (ibidem, p. 145).

À luz do exposto, é preciso entender que a formação social brasileira se deu no lado "avesso" do Liberalismo, isto é, a brutalidade colonial. O Brasil é fruto de uma iniciativa predatória, continuada até os dias atuais, e ainda carrega uma tendência à autofagia colonial que constitui seu maior óbice à democracia. Se olharmos atentamente a desigualdade social brasileira, veremos um traço claro de Colonialismo, com milhares de favelas fora dos limites da *polis*, como senzalas contemporâneas, abrigando o povo mais explorado, mais depauperado e menos dignificado na hierarquia social – e que sustenta o país com o seu trabalho mal remunerado.

## Democracia e exclusão

"O melhor argumento contra a democracia é uma conversa de cinco minutos com um eleitor mediano." A frase de Winston Churchill (apud PRZEWORSKI, 2019) nos remete a duas questões: quais são os limites da Democracia Liberal e como alcançar uma forma de democracia mais inclusiva em uma sociedade como a brasileira, tão oligárquica?

A frase traduz a indisposição conservadora com a participação popular, mas não deixa de expor um problema concreto: como garantir a estabilidade e a funcionalidade do regime democrático, confiando suas rédeas ao povo, que, presumivelmente, não está dotado dos amplos conhecimentos necessários para tomar decisões políticas complexas?

A questão é séria, perturba filósofos e teóricos políticos há milênios e nos leva a uma conclusão óbvia: o regime democrático só é possível vinculado a um modelo de educação voltado para a democracia enquanto ação cotidiana, o que requer um sujeito dotado de espírito público. A democracia é uma prática, não um estado, e ela só pode ser instituída a partir de uma rotina deliberativa cotidiana na vida das pessoas, uma rotina que as aproxime da política, que as faça viver a política e as decisões que afetam suas vidas.

Todavia, o estado da democracia hoje é um contingenciamento crítico nas rédeas do grande capital. Não são necessárias muitas linhas para demonstrar a

influência perniciosa do dinheiro no processo político. Essa influência esteriliza o processo democrático e o torna inacessível ao povo. E democracia tem fundamentalmente a ver com acesso. Se a política se torna inacessível à maioria, a democracia tende a colapsar consumida pelo regime oligárquico, real expressão institucional de um governo da minoria endinheirada.

Em perspectiva teleológica, imaginamos a democracia como um porto seguro em construção e passamos a maior parte do tempo calculando o material, a mão de obra e o tempo que falta. Mas isso é um erro: a democracia é uma construção permanente e, nesse sentido, não existe "democracia consolidada". Nenhuma democracia é consolidada. Se tem alguma coisa que a história ensina é que nada que é fruto da ação humana pode ser considerado consolidado. E é bom que se diga: a democracia é frágil, historicamente pouco madura e corre sempre muito perigo. Além disso, qualquer raciocínio teleológico é, por definição, a-histórico, uma vez que submete o processo histórico a uma finalidade pré-concebida, desenhada, imaginada, que, portanto, está fora dele, pertence ao mundo das ideias, insuscetível às contingências históricas.

Tomando como medida as relações históricas – contingentes – a resistência contra a participação popular tem sido uma marca da Democracia Liberal, um movimento político e econômico burguês voltado em primeiro lugar para a preservação das estruturas socioeconômicas capitalistas. Com a revolução industrial e a formação da classe trabalhadora, essa resistência se institucionalizou em polícias voltadas para o controle social, além de uma série de políticas públicas para o mesmo fim, como as instituições manicomiais, o proibicionismo contra as drogas, dentre outras dimensões do que Foucault chamou de "biopolítica" (2008).

Nesse sentido, Ortega Y Gasset traduziu como poucos o "medo" das classes proprietárias contra a emergência da classe trabalhadora nos emergentes centros urbanos da *belle époque*, formada pelo "homem médio que hoje se vai apoderando de tudo" (GASSET, 2016, p. 38). E prossegue:

> Não se entenda, pois, por massas só nem principalmente 'as massas operárias'. *Massa é 'o homem médio'*. Deste modo se converte o que era meramente quantidade – a multidão – numa determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o mostrengo social, é o homem enquanto não se diferencia de outros homens, mas que repete em si um tipo genérico. Que ganhamos com esta conversão da quantidade para a qualidade? Muito simples: por meio desta compreendemos a gênese daquela. E evidente, até acaciano, que a formação normal de uma multidão implica a coincidência de desejos, ideias, de modo de ser nos indivíduos que a integram (ibidem, p. 38).

No Brasil, Monteiro Lobato e Alcibíades Pizza redigiram um manifesto em 1924 argumentando que o voto obrigatório conduzia massas incautas para o processo eleitoral, "distorcendo e viciando os resultados do pleito, já que os votos da maioria ignorante esmagam os votos da minoria pensante". E exemplos como esses poderiam seguir *ad aeternum*.

Em face do exposto, é claro que há dificuldades com a construção de qualquer

regime democrático. Para nossos fins neste texto, fica a questão sobre a construção da democracia em condição periférica.

Segundo Young (2000), as relações de trabalho na fábrica oferecem o modelo ideal para a construção de um sistema de participação que possa educar os trabalhadores e as classes baixas na atividade política. Mas cabe observar que a indústria demorou a penetrar no Brasil, que remanesceu quase totalmente agrário até meados do século XX (e permanece, em grande medida, ainda hoje). O aspecto rural de nossa formação social responde por muito da nossa política a partir do modelo senhorial patriarcal. A demora na industrialização e na urbanização levou a uma formação social marcada por fazendas autossuficientes e pouco solidárias entre si. A solidariedade é o princípio da inclusão política e socioeconômica capaz de garantir igualdade econômica e participação popular.

O problema da democracia no Brasil, portanto, está associado ao problema da exclusão, um truísmo que precisa ser dito e repetido *ad nauseam*. A simples garantia do voto não assegura o acesso das massas às instituições. Ilustrativo disso é a comparação entre as "fotografias" do povo, maioria não-branco e pobre, e dos seus representantes, praticamente todos, homens brancos e ricos. Evidência empírica do abismo entre a classe política e a sociedade civil, e que chama a atenção para o lapso de representatividade entre as instituições políticas e a realidade social do país.

É preciso afirmar, também, que, segundo Young (2000), a sociedade civil não se apresenta como alternativa preferível ao Estado como promotora da democracia e da justiça social, uma vez que as instituições do Estado têm capacidades únicas para coordenação, regulação e administração em larga escala para uma democracia em bom funcionamento. Portanto, ainda que a sociedade civil sofra tensões com as instituições estatais, é necessário reforçar ambos para aprofundar a democracia e corrigir injustiças, especialmente aquela que advém da concentração de poder econômico.

## Considerações finais

*"A história é nossa e a fazem os povos."*
*Salvador Allende*

Com o crescimento da extrema-direita em praticamente todo o Ocidente liberal ameaçando a continuidade dos processos democráticos, diversas análises têm surgido acerca dos limites desse modelo. Neste texto, procuramos problematizar o caso brasileiro à luz do contexto periférico regional. Mas é importante ressaltar que está em aberto uma questão mais ampla sobre a viabilidade da Democracia Liberal *em si*, modelo que abriga contradições sociais que tendem a tensionar o espectro político ao limite, como vemos, hoje, em diversos países. Não obstante a inescapável questão acima, nestas linhas optamos por enfatizar o caso brasileiro à luz do contexto periférico.

O caso do Brasil, em sua busca pela "modernidade" expressa no sintomático slogan *"país do futuro"*, apresenta a difícil questão da odisseia política pelo Liberalismo – cerne desse modernismo –

não a partir da superação dos problemas legados pela formação colonial – que deixou estruturas sociais e políticas profundamente antiliberais –, mas a despeito deles, como se fosse possível sublimá-los. O resultado não tem sido a democracia idealizada pelo Ocidente, mas uma sociedade prenhe de inúmeras tensões, que permanece estruturada em uma densa formação oligárquica de difícil superação por meio da pedagogia institucional idealizada pelos liberais, e piorada pela radicalização neoliberal, que tem nos Estados periféricos a sua mais importante fonte de acumulação.

Nesta toada, impõe-se uma conclusão: os problemas sociais brasileiros remetem ao desafio da inclusão, imprescindível à realização de qualquer democracia. E o ponto nevrálgico do problema é a questão distributiva, uma vez que a desigualdade econômica leva à desigualdade política, na qual cidadãos com igualdade de direitos formais têm pouco ou nenhum acesso sobre os destinos da *polis*.

Por isso, podemos afirmar que, pior que um acidente de percurso, uma "crise", o problema da democracia brasileira é que a sociedade brasileira foi gestada em condições históricas inóspitas à democracia como temos idealizado. Avanços são inegáveis, mas é também evidente que ainda falta muito. E não é questão de tempo, ou estaríamos admitindo uma visão teleológica. É questão de rumo: é preciso encontrar a orientação correta à *nossa* democracia, e entender que caminho democrático é possível trilhar em circunstâncias tão adversas.

Nesse ritmo, pensar o Brasil e os desafios daquilo que se convencionou chamar de "crise da democracia" implica retornar às velhas análises das circunstâncias históricas da formação política e social brasileira, que ainda elas têm muito a nos dizer sobre o porquê de a democracia ser essa eterna miragem entre nós. Nesse sentido, a expressão "país do futuro" é tradução da busca teleológica pelo "destino democrático", "o fim da história" de Fukuyama (1992), que, como os oásis das sagas sobre andarilhos no deserto, é produto de *wishful thinking*, ou seja, simplesmente não está lá. A construção de uma sociedade é um processo histórico, que, como tal, sofre contingências do real em suas múltiplas dimensões. Tentar passar ao largo da história é impossível, assim como insistir neste erro pode estar contribuindo decisivamente para que sigamos pagando o altíssimo custo do subdesenvolvimento, nos termos propostos por Celso Furtado e a Teoria da Dependência.

"A história é nossa e a fazem os povos", disse Salvador Allende, um personagem emblemático da odisseia pela democracia na América Latina. Não uma democracia "para inglês ver", mas uma democracia real, baseada na justiça social, uma democracia popular. E seu destino nos serve de lembrete sobre o verdadeiro lugar dos processos políticos populares naquilo que Matei (2024) chama de "ordem do capital". ■

**[JOÃO RAFAEL GUALBERTO DE SOUZA MORAIS]**
Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Estudos Estratégicos pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos da Defesa e Segurança (PPGEST) na UFF, doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e professor colaborador do Instituto de Estudos Estratégicos da UFF (INEST-UFF).
E-mail: rafaelmorais16@gmail.com

## Referências

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil:** um longo caminho. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CENTENO, Miguel Angel. **Blood and debt:** war and the Nation-State in Latin America. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

DOMINGOS NETO, Manuel. "O militar e a civilização". *In:* **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 1, n. 1, jul./dez. 2005.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Vol I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Vol II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FANON, Frantz. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder:** formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FURTADO, Celso. **Desenvolvimento e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

GASSET, José Ortega Y. **A rebelião das massas**. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro de. **Desafios brasileiros na era dos gigantes**, Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

KENNEDY, Paul. **Ascensão e queda das grandes potências:** transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LIMA, Maria Regina Soares de. "Teses Equivocadas sobre a Ordem Mundial Pós-Guerra Fria". In: **Dados**, v. 39, n. 3, 1996.

LOSURDO, Domenico. **Liberalismo entre civilização e barbárie**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

LYNCH, Chrystian. "Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970)". **DADOS - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, 2013.

MATEI, Clara E. **A ordem do capital:** como os economistas inventaram a austeridade e abriram caminho para o fascismo. São Paulo: Boitempo, 2024.

MEARSHEIMER, John J. The false promise of institutional institutions. In: BROWN, Michael E.; LYNN-JONES, Sean M.; MILLER, Steven E. (Ed.). **The Perils of Anarchy**, p. 332-76. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Porto Alegre: L &PM Pocket, 2015.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia:** por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PATEMAN, Carole. **Participation and democratic theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PRASHAD, Vijay. **The darker nations:** a people's history of the third world. New York/ London: The New Press, 2008.

PRESTES, Ana; PAUTASSO, Diego. **Teoria das relações internacionais:** contribuições marxistas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

PRZEWORSKI, Adam. **Crises da democracia**. São Paulo: Zahar, 2019.

QUIJANO, Aníbal. "**Buen Vivir**": entre el "desarollo" y la des/Colonialidade del poder. **Viento Sur**, [S. l.], v. 122, p. 46-56, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O Brasil como problema:** qual é a causa real de nosso atraso e pobreza? Quem implantou esse sistema perverso e pervertido de gastar gente para produzir lucros e riquezas de uns poucos e pobreza de quase todos? São Paulo: Global Editora, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

STARLING, Heloísa M. **Ser republicano no Brasil colônia:** a história de uma tradição esquecida. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VIANNA, Francisco José Oliveira. **O idealismo da Constituição**. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1939.

VIANNA, Francisco José Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. v. 1.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# OS AGLOMERADOS E AS REDES DE COLABORAÇÃO NO CAMPO DE PRODUÇÃO CULTURAL E CRIATIVO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE O TRABALHO CRIATIVO NA EUROPA E AMÉRICA LATINA

**[ARTIGO]**

Karina Poli
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este artigo procura apresentar alguns dos resultados da pesquisa *Os aglomerados e as redes de colaboração para a economia da cultura – uma comparação entre o trabalho criativo na Europa e América Latina*. Ela consiste em um comparativo entre aglomerados urbanos localizados em cidades latino-americanas e europeias com o intuito de compreender suas características, seus ecossistemas e como as políticas públicas locais, nacionais e regionais influenciam os seus processos de sustentabilidade, relação com o território e produção. Para realizar esta pesquisa foram utilizadas como referencial teórico as ferramentas de análises desenvolvidas por Pierre Bourdieu, que permitiu estabelecer categorias de análises e, assim, compreender as diferentes dinâmicas que compõem os subcampos de produção cultural e inovação e consumo utilizadas para analisar os aglomerados e seus processos dentro do campo de produção cultural e criativa desses dois continentes.

**Palavras-chave:** Aglomerados urbanos. Campo de produção cultural e criativa. Subcampo de produção cultural. Subcampo de produção de inovação e consumo.

This paper presents some results from the research *Clusters and collaboration networks for the cultural economy – a comparison between creative work in Europe and Latin America*, which compared urban clusters in Latin American and European cities to understand their characteristics, ecosystems, and how local, national, and regional public policies influence their sustainability processes, territorial relations, and production. Based on analytical tools developed by Pierre Bourdieu, the study established analytical categories to understand the different dynamics that compose the subfields of cultural production, innovation, and consumption by analyzing the clusters and their processes within the field of cultural and creative production in both continents.

**Keywords:** Urban clusters. Cultural and creative production field. Cultural production subfield. Innovation and consumption subfield.

Este artículo busca presentar algunos de los resultados de la investigación *Los clústeres y las redes de colaboración para la economía de la cultura: una comparación entre el trabajo creativo en Europa y América Latina*. Esta investigación consiste en una comparación entre clústeres urbanos ubicados en ciudades latinoamericanas y europeas con el objetivo de comprender sus características, sus ecosistemas y cómo las políticas públicas locales, nacionales y regionales influyen en sus procesos de sostenibilidad, su relación con el territorio y la producción. Para ello, se utilizó como marco teórico las herramientas de análisis desarrolladas por Pierre Bourdieu, lo que permitió establecer categorías de análisis y, de esta manera, comprender las diferentes dinámicas que componen los subcampos de producción cultural, innovación y consumo utilizadas para analizar los clústeres y sus procesos dentro del campo de producción cultural y creativa en ambos continentes.

**Palabras clave:** Clústeres urbanos. Campo de producción cultural y creativa. Subcampo de producción cultural. Subcampo de innovación y consumo.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.231256

## Introdução

Este artigo tem como objeto apresentar os resultados da pesquisa de pós-doutorado intitulada *Os aglomerados e as redes de colaboração para a economia da cultura – uma comparação entre o trabalho criativo na Europa e América Latina* financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) entre 2017 e 2020. Essa pesquisa procurou investigar como países latino-americanos e europeus constituíram suas políticas públicas para fomentar, fortalecer e financiar aglomerados urbanos dentro do campo de produção cultural e criativa. Quando pensamos em políticas públicas para esse campo, é comum argumentarmos sobre o papel do Estado na elaboração de programas, projetos e ações de fomento e incentivo ao fazer cultural. Nas últimas décadas tem se discutido sobre a importância dos diferentes atores sociais, como associações privadas, grupos culturais comunitários e empresas produtoras de cultura, na condução e implementação de novas formas de políticas culturais. Assim, a produção cultural hoje em dia está enfrentando uma série de transformações, não só em suas práticas de trabalho, como também nas inter-relações entre os agentes, seus espaços de produção e territorialidades.

Os espaços culturais, ou aglomerados urbanos de produção cultural e criativa, se colocam hoje como espaços intermediários e experimentais, que estão redefinindo a relação entre cultura e público, cultura e políticas públicas e cultura e empreendedorismo. O desenvolvimento da tecnologia da informação e comunicação, bem como o acesso às ferramentas de produção e difusão de conteúdo, sobretudo digitais, estão trazendo novas dinâmicas aos setores culturais e criativos, encurtando distâncias entre o produtor e consumidor, entre o profissional e o amador, estabelecendo novas formas de relacionamento, contratos e arranjos profissionais, entre empresas médias, pequenas e micro, agentes independentes e os grandes conglomerados de mídia que concentram os mercados culturais em poucas empresas multinacionais com grandes dimensões de alcance.

Ao longo dos três anos de pesquisa, realizou-se pesquisas de campo no Brasil (São Paulo), na Argentina (Buenos Aires), na França (Lyon) e na Inglaterra (Birmigham e Londres). O objetivo da pesquisa foi responder a seguinte questão: Podemos criar algumas categorias para compreender os diferentes tipos de aglomerados urbanos de produção cultural e criativas? Como são constituídos seus diferentes ecossistemas e como suas redes de colaboração se relacionam com seus territórios? Como as políticas públicas locais, nacionais e regionais influenciam na criação de ecossistemas de produção cultural e criativa? Para responder essas questões, foram realizadas pesquisas etnográficas, mais especificamente observação participante e entrevistas com 16 aglomerados urbanos. Estas foram conduzidas com perguntas semiestruturadas com duração de 20 a 40 minutos gravadas e transcritas. Também foram analisados documentos e relatórios de universidades e órgãos públicos para complementar as investigações.

A sistematização e a análise dos dados obedeceram a uma organização em três níveis: a análise em nível micro; nível intermediário; e nível macro. Como referencial teórico metodológico para a criação

dos processos de análise e sistematização dos dados, foram adotados os conceitos de campo, habitus e capitais desenvolvidos por Pierre Bourdieu. O conceito de capitais, em especial o cultural, social e econômico ajudaram a organizar uma sistematização dos dados para a realização da microanálise, a qual permitiu identificar as principais características de cada aglomerado e criar algumas categorias para realizar a análise de nível intermediário. Para essa primeira análise os aglomerados foram divididos em dois grupos, tendo como critério as suas semelhanças em relação aos capitais culturais, sociais e financeiros. No segundo nível de análise, ou intermediária, procurou-se aplicar o conceito de habitus de Bourdieu para compreender os tipos de ecossistemas (subcampos) a que os aglomerados pertencem, suas formas de organização e relações com o território. O objetivo desta análise foi confirmar a coexistência dos dois subcampos de produção (cultural e o de inovação e consumo) e descrever suas características para compreender o capital específico de cada subcampo.

O terceiro e último nível de análise foi chamado de macro, em que procurou-se compreender as características dos campos de produção cultural e criativa em diferentes contextos. Assim procuramos compreender como os aglomerados se relacionam com as políticas públicas – especificamente culturais e urbanas. Nesta análise foi possível estabelecer um comparativo entre as escalas micro locais, ou territoriais, municipais, nacionais e regionais, visando compreender como as políticas públicas influenciam o desenvolvimento e a manutenção dos aglomerados urbanos, e suas relações com o território, bem como sua manutenção e seu desenvolvimento.

Assim, dividimos esse artigo em quatro partes: a primeira, em que apresentou-se o referencial teórico metodológico adotado; a segunda, na qual demonstrou-se a análise micro dos aglomerados estudados; a terceira parte a análise intermediária e a descrição dos ecossistemas, e a relação entre os diferentes aglomerados em um mesmo contexto territorial; e a quarta e última parte, em que estão apresentadas as análises macro, contendo a perspectiva na relação local, nacional e continental.

## O referencial teórico

### Bourdieu e o campo de produção cultural e criativo

O campo de produção cultural foi estudado por Bourdieu entre as décadas de 1960 e 1980. O sociólogo oferece uma teoria da produção cultural baseada em seu próprio vocabulário – campo, habitus e capitais. O campo, segundo Bourdieu (2001), é um espaço social que tem suas próprias regras, princípios e hierarquias. É definido a partir de diversas redes de relações e agentes que se posicionam de maneiras distintas e disputam forças simbólicas, políticas e econômicas, estabelecendo conflitos e tensões entre seus membros. Segundo o teórico (2001), habitus é um sistema de disposições socialmente constituídas e estruturadas; é o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes. Os habitus são disposições pessoais interiorizadas por processos de socialização, percepção, pensamentos e ações (Garnham; Williams, 1980).

Segundo Bourdieu (1986), o conceito de capital se define por volume (quantidade) e estrutura (tipo de capital), e, dependendo do campo, as dinâmicas de acumulação de capital são distintas. O capital pode se apresentar em três aspectos fundamentais: 1. como econômico, que é imediata e diretamente conversível em dinheiro; 2. como cultural, que pode ser incorporado por meio do modo de vida, bem como por capital cultural institucionalizado, adquirido pela educação formal; e 3. como social, composto pelas conexões e redes de contatos que podem ser estabelecidas pelas relações familiares, sociais ou de trabalho. Os capitais culturais e sociais também podem ser convertidos em capital econômico, dependendo da posição do agente no campo (Bourdieu, 1986) – apresentam formas de valor pelo seu poder de conversão em capital simbólico e, consequentemente, em capital econômico.

Determinados agentes cumprem o papel de legitimadores da conversão dos capitais culturais e sociais em simbólicos. É especificamente pelo capital simbólico do campo que as disputas entre os agentes acontecem (Bourdieu, 1986).

Segundo Bourdieu (1993), o campo da produção cultural é constituído pela relação de dois subcampos: o da produção em pequena escala – ou "produção restrita" ou campo das artes – e o da produção em larga escala – produção em grande escala ou indústrias culturais – (Benson, 1999; Bourdieu, 1993; Hesmondhalgh, 2006). Como descreve Bourdieu (1993), a produção em pequena escala é orientada para a elaboração de produtos artísticos "puros", e a em massa é orientada para a produção de bens culturais comerciais. O subcampo da produção em pequena escala envolve baixos níveis de capital econômico e níveis muito altos de capital simbólico específico do campo. Por outro lado, o subcampo da produção cultural de massa envolve, por meio de vendas mais altas, níveis de capital econômico mais altos (Hesmondhalgh, 2006).

Conforme aponta Hesmondhalgh (2006), Bourdieu se dedicou a estudar com maior profundidade o campo de produção de pequena escala do que questões relacionadas ao campo de produção de grandes escalas ou indústrias culturais. Para o autor, Bourdieu procura apenas distinguir os dois subcampos e traz grandes contribuições para compreender as lógicas simbólicas do subcampo de produção de pequena escala, e pouco para compreender as lógicas simbólicas que atuam no subcampo das grandes escalas, principalmente em relação às transformações que ocorrem após 1980 (Hesmondhalgh, 2006).

Após a década de 1980, com a inserção das indústrias culturais como parte do escopo das políticas culturais, novos agentes se integraram ao campo das produções culturais subsidiadas, o que provocou uma reorganização no campo de produção cultural, uma vez que parte das produções ligadas ao subcampo das indústrias culturais, sobretudo audiovisuais, passaram a atuar em uma lógica simbólica – de reconhecimento e reputação – para obtenção dos fundos públicos e acesso ao capital financeiro. Neste período, o conceito antropológico de cultura conduzia as discussões sobre as políticas culturais e atribuía um valor ao desenvolvimento cultural, propondo a inclusão social das minorias e expressões culturais rurais, urbanas e populares e o fortalecimento do mercado interno para as indústrias culturais locais como parte do novo paradigma das políticas culturais.

Este acabou por provocar um deslocamento do campo de produção cultural, aproximando-o do campo econômico. No entanto, tal deslocamento ocorreu de forma indireta, uma vez que não se observava a cultura a partir de uma perspectiva econômica, mas sim a partir dos seus impactos indiretos (externalidades) em setores como educação, turismo, entretenimento, consumo cultural e propriedade intelectual.

As mudanças ocorridas nas indústrias culturais durante 1980 e 2010 consolidaram as alterações na organização da produção e do trabalho nos setores dessas indústrias e fomentaram a criação de redes e aglomerados urbanos, o que permite aos grandes conglomerados buscar flexibilidade por meio do uso de formas de trabalho (Savanović; Orel, 2018). Esses conglomerados tendem a contratar indivíduos ou empresas menores por um período predefinido para um conjunto específico de tarefas, visando reduzir custos, permitir inovação e otimizar seu processo de trabalho e desempenho geral (Savanović; Orel, 2018). Esses impactos promoveram maior concentração de renda junto aos poucos conglomerados que passaram a atuar na gestão de contratos de propriedade intelectual e em múltiplos setores ligados a comunicação e informação. Por um lado, os setores absorveram bens, serviços e plataformas de base tecnológica, o que reconfigurou suas estruturas econômicas. Por outro, redirecionaram os riscos para os pequenos produtores, estabelecendo novas lógicas de contratos comerciais e a terceirização da produção.

O aumento do número de produtores culturais, muito influenciado pela digitalização e pelo surgimento de novas plataformas de circulação e difusão, tem contribuído para a diversificação da produção simbólica e o surgimento de novos agentes de produção. As lógicas das grandes indústrias e dos grandes conglomerados multinacionais reorganizaram o mercado de produção cultural absorvendo o conteúdo de pequenos produtores, que, por sua vez, organizam-se em redes de trabalho para gerenciar os riscos e ampliar os acessos aos mercados. Da mesma forma, as lógicas de trocas simbólicas das produções culturais não comerciais ativam a formação de redes de agentes para que, assim, se organizem em cadeias de produção que atendam às novas demandas das políticas culturais, visto que estas se preocupam com a mensuração dos impactos, e que justifiquem os financiamentos e correspondam ao valor público da produção cultural e criativa.

Após 2008, foi possível observar um novo deslocamento do campo de produção cultural. A ampliação do conceito de cultura para o conceito de criatividade, a inserção de novos setores – indústrias criativas – nas políticas culturais e a entrada de novos agentes, que passaram a integrar o campo, provocaram uma reorganização na esfera social da produção cultural. Os agentes, antes posicionados entre as esferas de produção de pequena escala – as artes legitimadas e não comerciais – e de grande escala – a indústria cultural –, passaram a disputar espaços e posições no campo com agentes de outros setores, antes não contemplados pelas políticas culturais. Tais agentes foram incorporados ao campo por meio do valor simbólico da criatividade, bem como pela importância das novas tecnologias da informação para a produção cultural e para a economia contemporânea. Assim, compreendemos neste trabalho o campo de produção cultural e criativo como sendo

representado por duas esferas ou subcampos: produção cultural – artes, indústrias culturais – e produção de inovação e consumo – indústrias criativas e inovação da tecnologia da informação e comunicação (Poli, 2021).

O campo de produção cultural e criativo possui dois tipos de sistemas de organizações, códigos e hierarquias (habitus) por onde os agentes e instituições se organizam. Além disso, acolhe dois ecossistemas por meio dos quais instituições e agentes estabelecem suas trocas de capitais e se posicionam de diferentes formas. Cada ecossistema acolhe agentes e instituições que atuam nos diversos setores que compõem o campo de produção cultural e criativa e se organizam de acordo com seu tamanho, atividades, papéis, finalidades e tipo de formalização na cadeia produtiva. Esses ecossistemas compreendem um conjunto de redes de trabalho que conectam os agentes e as instituições e dinamizam cadeias distintas, que se diferenciam de acordo com a dimensão e o alcance da produção.

Cada subcampo é formado por um tipo ecossistema que organiza os setores do campo de produção cultural e criativo. Cada macrossetor é formado por um conjunto de setores, que por sua vez atuam como micro campo dentro do campo. O campo de produção cultural e criativo compreende quatro macrossetores e dois subcampos. Como parte da esfera produção cultural estão: o macrossetor das artes, compreendendo os setores do patrimônio histórico e museus, artes performáticas e festivais (dança, artes cênicas, música ao vivo, entre outros), artes visuais, feiras, exposições e bienais de arte (pintura, escultura, entre outros); o macrossetor das indústrias culturais, compreendendo os setores do audiovisual (cinema, televisão, rádio), música gravada e indústria fonográfica, video game, publicações (revistas, jornais, livros); o macrossetor das indústrias criativas, que compreende os setores da gastronomia, artesanato, design, publicidade, moda; e o macrossetor da inovação, compreendendo os setores da tecnologia da comunicação, em especial as mídias digitais, os negócios de base tecnológica e a pesquisa em desenvolvimento ligadas à Tecnologia da Informação e Comunicação – TIC (Poli, 2021).

Consideramos que o campo de produção cultural e criativa está representado por dois tipos de ecossistemas: o subcampo de produção cultural e o subcampo de produção de inovação e consumo. Ele apresenta dois tipos de sistemas de organizações, códigos e hierarquias (habitus) conforme os quais os agentes e as instituições se organizam. Os dois subcampos são regidos por diferentes forças: as heterônomas de mercado – capital econômico – e as forças culturais autônomas – o capital simbólico. Posicionados no subcampo de produção cultural, encontram-se: os agentes localizados no subcampo de produção de pequena escala ( macrocampo das artes e das indústrias culturais), que têm altos níveis de capital simbólico, reputação, reconhecimento e prestígio, e os aspirantes que almejam alcançar o capital simbólico do campo (Poli, 2021).

No entanto, na contemporaneidade, é possível reconhecer a lógica simbólica como parte do campo de produção cultural de grandes escalas ou indústrias culturais. Os agentes estão divididos, assim, entre aqueles que trabalham em produções culturais não comerciais, ou seja, direcionadas para uma "elite cultural" ou para grupos culturais específicos – com certo índice de

capital simbólico –, que ativam suas trocas de capitais sob uma lógica de trocas simbólicas entre produtores, Estado e financiadores – mercado de pequena escala –, e aqueles que atuam em produções culturais comerciais, com índice muito baixo de capital simbólico, que se estabelecem por meio de uma lógica comercial em direção a um mercado de grandes escalas. A produção cultural, nesse caso, é entendida como aquela produção simbólica desenvolvida para a apreciação estética, sem uma relação com a utilidade, cuja fruição está diretamente ligada ou à contemplação ou ao entretenimento, diferente da produção do subcampo de inovação e consumo que são produções simbólicas, mas acolhem certos níveis de utilidade e se apresentam dentro das lógicas de mercado (Poli, 2021).

O subcampo de produção de inovação e consumo acolhe os agentes que trabalham em setores das indústrias criativas e de inovação. Esses agentes se organizam de acordo com as forças heterônomas de mercado, impulsionadas por uma lógica comercial. A produção de inovação e a cultural comercial funcionam dentro de uma lógica específica de mercado e se conectam em redes que compartilham códigos (métodos) e habilidades para acessar as grandes escalas comerciais. Assim, o campo de produção cultural e criativa apresenta duas forças: 1. aquela cujos processos, códigos e habilidades são reproduzidos em lógicas de trocas simbólicas e a transubstanciação dos capitais sociais e culturais em capital simbólico promove o acesso ao capital econômico; e 2. a lógica do mercado de grandes escalas, cujos processos, códigos e habilidades são reproduzidos dentro de uma lógica comercial que promove o acesso direto ao capital econômico (Poli, 2021).

## Os aglomerados urbanos de produção cultural e criativa

Os aglomerados urbanos são espaços de conexões e redes de pesquisa e produção para criação de novos produtos, programações culturais, bens simbólicos e propriedade intelectual, entre outros. Cada aglomerado é único, pois seu modelo é determinado por sua colocação geográfica, o contexto cultural, os requisitos da comunidade, o modelo de financiamento etc. Eles não têm um modelo específico, são caracterizados por sua diversidade de tamanhos, formatos, tipo de gestão de negócios que vão depender das características de seus agentes e dos contextos em que estão inseridos, pois sofrem impactos diretos gerados pelas políticas públicas locais e regionais. As identidades socioeconômicas desses espaços estão condicionadas por fatores que operam em vários níveis, desde os agentes individuais que constroem suas próprias redes de produção, até os ecossistemas territoriais (Poli; Magkou; Pélissier, 2023). Hoje, os aglomerados urbanos de produção cultural e criativa são percebidos pelas autoridades públicas como atores-chave na coesão e no desenvolvimento territorial, (Levy-Waitz, 2018).

Com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação, em especial das plataformas digitais, surgiram novos modelos de institucionalidade cultural, ora substituindo antigas formas de sociabilidade presencial, ora criando novas formas de espacialidades, sejam elas físicas ou virtuais. Tais aspectos permitem reconsiderar as práticas do fazer cultural colocando no centro do debate os processos comunitários e territoriais que durante muitos anos estiveram à margem das discussões de políticas culturais, e hoje ocupam uma centralidade, sobretudo

quando consideramos a participação social na cultura (Poli; Magkou; Pélissier, 2023).

As redes e as comunidades de produção local se interconectam para fomentar um crescimento endógeno e a aquisição de capacidades cognitivas por meio da participação cultural e sua socialização (Ferilli; Sacco; Blessi, 2011). As redes de trabalho e o cultivo de relações sociais exercem funções-chave no que diz respeito à transferência de conhecimento, construção de reputação, aprendizado de códigos comportamentais e consolidação da confiança interpessoal nos ecossistemas culturais e criativos distribuídos nas cidades (Bandinelli; Gandini, 2019). Como parte desse fenômeno, identificamos a formação de aglomerados urbanos de produção cultural e criativo, que aparecem na literatura por meio de diferentes denominações: *creative cluster* (Landry, 2001) *creative hubs* (Virani, 2014), *milieu* criativo (Scott, 1999), *tiers lieux* (Besson, 2021), distritos criativos (Reis, 2012) e pontos de cultura (Turino, 2010).

Na virada do século, com as mudanças nos discursos políticos sobre criatividade e desenvolvimento, o fenômeno dos ambientes e aglomerados urbanos de produção cultural e criativa passou a ser observado em diferentes escalas podendo ser compreendido como: uma região, um bairro em uma cidade, como os *clusters* criativos, os polos, os distritos (Chaminade; Vang, 2008; Markusen, 2006,); e uma estrutura individual, como edifícios, ou organizações com ou sem fins lucrativos (Lampel; Shamsie, 2003), demonstrando a importância da relação entre estes ambientes com o seu território. É possível encontrar na literatura diferentes trabalhos que discutem o seu papel nos processos de regeneração urbana e econômica de cidades e bairros no período pós-industrial (Grodach et al., 2013; Markusen et al., 2008; Pratt, 2008; Scott, 1999).

Ferilli, Sacco e Blessi (2011) demonstram duas abordagens alternativas que podem ser interessantes para analisar a relação dos ambientes e aglomerados urbanos de produção cultural e criativa com os seus territórios: a *top-down*, de cima para baixo, ou seja, iniciado por entidades públicas, semipúblicas ou privadas para incentivar empresas locais a participar e cooperar, visando atender expectativas de benefícios específicos; e a *bottom-up*, de baixo para cima, que são dinâmicas complexas, auto-organizadas, decorrentes da coordenação espontânea entre os atores locais (Ferilli; Sacco; Blessi, 2011). A diferença entre essas dinâmicas poderá determinar os processos operacionais e organizacionais, a natureza e a qualidade das relações produtivas que ocorrem dentro dos espaços e fora dele (Pratt; Virani, 2015). No caso das dinâmicas *bottom-up* pressupõe-se a existência de um processo endógeno às redes de agentes locais, articuladas por comunidades formadas anteriormente à criação dos espaços. No caso das dinâmicas *top-down*, pressupõe-se a existência de um processo exógeno às redes de agentes locais, representado no desenvolvimento de programa ou ação de uma instituição pública, semipública ou privada para a criação de espaços com o objetivo de formar comunidades. De um modo geral, a diferença entre as duas dinâmicas pode estar representada nos modelos de governança e nos processos de produção internos a cada espaço.

Os aglomerados urbanos se beneficiaram das mudanças nas políticas públicas,

muitas vezes no âmbito das políticas de desenvolvimento econômico local e regional, pois eles são considerados como intermediários essenciais para facilitar o crescimento empresarial e as agendas de inovação local (Avdikos; Merkel, 2020). Mesmo que o poder público os perceba como atores-chave na coesão e no desenvolvimento territorial (Levy-Waitz, 2018; 2021), e desenvolvam ações de criação de espaços por meio das políticas *top-down*, na maioria das vezes, esses aglomerados urbanos emergem de uma lógica coletiva de baixo para cima. Ao funcionar como lugares de ativação de lógicas de ação coletiva e dinâmicas abertas e colaborativas de inovação e empreendedorismo, esses espaços promovem novas formas de produção contribuindo para a "criação coletiva de bens comuns" (Burret, 2016).

A sustentabilidade dessas formas intermediárias, baseia-se, na sua capacidade de ativar proximidades relacionais (Dechamp; Pélissier, 2019) por meio de mediações comunicacionais, humanas e digitais essenciais para a implementação de colaborações efetivas entre atores heterogêneos. Essas mediações comunicacionais visam estabelecer um clima de confiança favorável ao diálogo, à troca, ao compartilhamento e ao estabelecimento de rotinas comportamentais, incentivando o comprometimento de atores heterogêneos organizando-os em rede e criando sentido em torno dessas redes e seus espaços. A capacidade desses espaços de construir relacionamentos em seu território constitui seu capital social, criando um ecossistema local. Por exemplo, além da proximidade geográfica, observamos um território de proximidade de interesses comuns que leva o estabelecimento de redes entre atores que têm as mesmas afinidades, ainda que não estejam no mesmo território (Dechamp; Pélissier, 2019).

A France Tiers Lieux (2021) apoia a estruturação de redes de *tier lieux* (terceiros lugares) como ferramentas de apoio (acompanhamento, ajuda mútua, intercâmbio entre pares) para cumprir o seu papel de acompanhamento e animação. Também na Europa podem-se observar algumas redes culturais que reúnem organizações com características semelhantes, por exemplo, Creative Hubs Network ou Trans Europe Halles. No Brasil, o programa Pontões de Cultura, como uma rede de pontos de cultura, também se assemelha a essas características. Os estudos exploratórios realizados nos convidam a pensar que as lógicas de ação próprias desses aglomerados urbanos intermediários se aplicam aos conceitos de *hubs* criativos, *tier lieux* e pontos de cultura. Resta, portanto, determinar mais precisamente como esses espaços estabelecem sua função de intermediação entre artistas, operadores culturais, e instituições públicas e privadas, para assim compreender suas dinâmicas participação no desenho e desenvolvimento das políticas culturais em diferentes contextos socioeconômicos.

## Discussão e análise dos dados

### Discussão dos resultados: microanálise dos aglomerados urbanos de produção cultural e criativa

A microanálise desta pesquisa teve como propósito identificar por meio dos capitais culturais, sociais e econômicos dos

aglomerados urbanos de produção cultural e criativa seu posicionamento no campo de produção cultural e criativo, ou seja, o perfil dos espaços, das suas redes de colaboração, das suas formas de financiamento e identificar seu prestígio e sua reputação em relação aos territórios que ocupam. Dos 16 aglomerados estudados, sete são centros culturais onde se promovem espetáculos, exposições, todos acolhem artistas como residentes, seja para desenvolver suas obras, seja para operacionalizar suas empresas de produção cultural. Dois aglomerados têm um modelo misto, embora ambos acolham profissionais, em sua maioria artistas em suas estruturas, um tem modelo de negócio que é uma escolha gerenciada pelos artistas, e o outro é um laboratório de arte e tecnologia em que os usuários criam novos processos e produtos que possam impactar tanto a produção de novas experimentações artística como a geração de propriedade intelectual. Os outros sete aglomerados são incubadores e aceleradores de negócios sociais ou de base tecnológica. Acolhem empreendedores e apresentam infraestrutura para que estes possam desenvolver seus projetos, que na maior parte das vezes, refere-se à criação de novos produtos.

Dois aglomerados com características de centros culturais são reconhecidos e têm reputação em seu território e cidade, ou seja, apresentam capital simbólico e têm prestígio diante das instâncias de legitimação, como universidade, mídia e governos. Seus capitais culturais, ou seja, suas produções e artistas que apresentam, são valorizados pela população. Esses aglomerados apresentam uma rede de contato, capital social, com órgãos governamentais, instituições patrocinadoras, universidades, escolas, festivais e artistas renovados, imprensa. Esse fator, acaba por oferecer melhores condições de sustentabilidade financeira, em comparação aos espaços que não possuem os mesmos capitais simbólicos, culturais e sociais. Já os aglomerados que têm o perfil de incubadora e aceleradora, cinco dos sete, têm um capital simbólico, cultural e social que oferece uma maior sustentabilidade econômica em relação àquele que não possui os mesmos tipos de capitais. Dos aglomerados que apresentaram um modelo híbrido, somente um possui capital cultural, social e simbólico capaz de fortalecer seu processo de financiamento. Todos os aglomerados que têm capitais culturais reconhecidos por agentes privilegiados no campo de produção cultural e criativa, apresentam maior acesso aos diferentes tipos de financiamento.

## Os subcampos de produção cultural e de inovação: os *habitus* dos subcampos de produção – análise intermediária

Foram identificados nove aglomerados como parte do subcampo de produção cultural, e todos promovem programações culturais como: performance ao vivo de música, dança, teatro, realiza workshop e oficina de arte, exposições. Os agentes que compõem suas redes de produção são, de um modo geral artistas que atuam nos macrossetores das artes e indústrias culturais. Seus trabalhos são motivados por uma causa relacionada à sustentabilidade ambiental, diversidade cultural, multiculturalismo, autenticidade, uso do espaço público, igualdade racial e de gênero, ativismo cultural. No geral seus agentes se

colocam contrários às forças hegemônicas, propondo formas alternativas de morar, consumir, trabalhar, viver e fazem fortes críticas às lógicas econômicas do neoliberalismo econômico. São espaços que atendem a comunidade local (território da cidade) em que estão inseridos. Esses espaços ressaltam em seus discursos a importância da comunidade. A comunidade e o território local são elementos essenciais na formação de sua identidade e ambos estão localizados em áreas empobrecidas ou que estão em processo de recuperação urbana. Podemos dizer dessa forma, que os aglomerados que pertencem ao subcampo de produção cultural, de um modo geral, demonstram ser formados por um processo *bottom-up*, ou seja, por comunidades endógenas, organizadas antes da criação dos aglomerados, e essas comunidades são sujeitos importantes na construção desses espaços.

O subcampo de produção de inovação e consumo acolhe os agentes que trabalham nos macrocampos das indústrias criativas e de inovação. Sete dos aglomerados estudados procuram oferecer espaços de trabalho para agentes e instituições que atuam nesses macrocampos. Procuram oferecer espaços laboratoriais de geração e incubação de ideias e hospedaram empresas de médio e pequeno porte, empreendedores, pesquisadores, professores e estudantes, profissionais de comunicação, ciência da computação, engenharia, design, marketing, administração, ciência e arte-tecnologia. No geral, seu trabalho é motivado pela criação de ideias com potencial de propriedade intelectual e relacionadas a mercados de grandes escalas. Eles desenvolvem projetos baseados em inovação aberta, inovação cruzada, inteligência artificial, atividade de expansão e design *thinking*, *lean* startup, para estimular o desenvolvimento de novos produtos e serviços com novos modelos de negócios.

Ambos utilizam no seu discurso a importância das comunidades para a construção de suas identidades; no entanto, ambos os espaços foram construídos por um agente ou instituição, antes das comunidades serem formadas, ou seja, por meio de uma ação *top-down*. Nesse caso, são formados por comunidades exógenas, organizadas após a criação dos aglomerados. Todos os aglomerados estabelecem conexões com instituições, tais como universidades nacionais e internacionais, centros de pesquisa, formuladores de políticas públicas, empresas globais, incubadoras nacionais e internacionais e aceleradores, centros culturais, fundações culturais e de caridade.

## Análise macro: as relações territoriais e as políticas públicas

### Um olhar para a dimensão hiperlocal: os aglomerados, subcampos e o território

Para analisar a relação entre os subcampos de produção cultural e inovação e consumo com as políticas públicas, observaremos primeiramente as escalas hiperlocais, por meio da análise de dois aglomerados urbanos de produção cultural e criativa na cidade de Londres. Esses dois aglomerados estão localizados no distrito de Hackney Wick. Esse distrito fica na região leste da cidade de Londres, no perímetro urbano onde foi construído o Parque Olímpico Rainha Elizabeth II e estabelecido um projeto de recuperação urbana como legado do Jogos Olímpicos de Londres em 2012. Desses aglomerados estudados, um se posiciona no subcampo de produção cultural, e o outro

no subcampo de produção de inovação e consumo. Hackney Wick, antes do início das obras de construção do Parque Olímpico, concentrava uma das maiores comunidades de artistas da Europa. O documentário *The Wick* (2019)[1], demostra que a primeira geração de artistas se mudou para a região e passou a ocupar prédios industriais históricos no início dos anos 2000. Esse grupo constituiu-se como uma comunidade artística experimental, com um estilo de vida onde os artistas moravam e trabalhavam nos antigos armazéns industriais. A estrutura industrial passou a acolher essa comunidade e o bairro tornou-se um dos principais centros artísticos de Londres, com espaços de aluguéis acessíveis, onde era possível viver, trabalhar e se divertir, mesmo sem a infraestrutura urbana necessária, pois era uma região perigosa, sem iluminação e serviços de saúde, educação e comércio.

Durante a pesquisa foi possível perceber a perda das características industriais da área e a perda de autenticidade do lugar. Os moradores questionaram as políticas de regeneração urbana, argumentando o aumento dos aluguéis e do custo de vida. Outro aspecto denunciado foi a apropriação da estética e da lógica do estilo de vida dos artistas. Essa estética e esse estilo de vida são negociados como o elemento autêntico da comunidade (capital simbólico) para atrair investidores e novos fluxos de estudantes e pessoas. Um dos aglomerados estudados faz parte do projeto de criação do maior *cluster* de tecnologia em Londres, e está no âmbito do projeto de desenvolvimento urbano do legado das Olimpiadas. Ele pertence ao subcampo de produção de inovação e consumo.

Outro aglomerado é representado pela comunidade de artistas que viviam em Hacney Wick antes do início da construção do Parque Olímpico, e pertence ao subcampo de produção cultural. Este negocia seus capitais culturais (sua história), sociais (comunidade artística de HW) e simbólicos (autenticidade local) para defender seus interesses com as instâncias responsáveis pelo desenvolvimento urbano da região. A autenticidade local é um elemento importante para os representantes dos projetos de desenvolvimento urbano legitimarem o discurso da regeneração. Foi possível perceber um processo de transformação no perfil dos moradores e trabalhadores da região e uma animosidade por parte dos artistas tradicionais em relação a todas essas transformações. No entanto, embora tenha sido possível identificar essa animosidade, esses artistas se veem obrigados a negociar com os gestores públicos e com os responsáveis pelo projeto de recuperação urbana.

## Um olhar para a dimensão local: os aglomerados, os subcampos e as cidades

### *A cidade de Lyon – França*

Os aglomerados estudados em Lyon foram escolhidos por serem administrados por associações e ocuparem construções industriais por meio de concessão pública. Dentro da política pública francesa, os aglomerados são chamados como *tier leux*, terminologia utilizada para designar espaços de ocupação transitória geralmente vinculados a processos de cessão de espaço público. O primeiro aglomerado está posicionado no

1 Disponível em: https://youtu.be/2Gp-QQkWknQ?si=gkJRW3y_dAHl2jVG. Acesso em: 20 fev. 2025.

subcampo de produção de inovação, mas tem fortes conexões em redes envolvendo artistas, produtores, associações de empresários, governo e público de empresas privadas. O aglomerado é uma ocupação focada na tecnologia e na incubação e aceleração de negócios de base tecnológica em uma antiga fábrica reformada, que faz parte de um complexo industrial transformado num polo de inovação estratégico para o plano de desenvolvimento urbano da cidade. Confluence é a área onde se localiza esse primeiro aglomerado, território que abrange uma zona industrial e portuária de Lyon, e hoje é foco de um importante projeto de regeneração urbana, que pretende criar infraestrutura de transporte, eventos, instituições culturais, residências. Na área será instalada uma rede inteligente (*smart grid*), um sistema de energia elétrica que utiliza tecnologia da informação para tornar o sistema mais eficiente (economicamente e energeticamente), confiável e sustentável. Ele vai transformar o bairro de Confluence em primeiro lugar na Europa com esse tipo de infraestrutura.

O segundo aglomerado é um espaço administrado por uma associação e é uma ocupação de um edifício industrial da década de 1930 localizado na área de Villeurbanne. O aglomerado é um tradicional centro cultural francês localizado na cidade de Lyon, com mais de 50 anos de atividade. Em 2018, ele iniciou um projeto para ocupar uma antiga fábrica de tecidos – IUFM-des-Brosses – localizada no bairro de La Rayonne, em Ville de Villeurbanne. Essa região é uma das áreas mais pobres da cidade de Lyon e há cinco anos que passa por políticas de desenvolvimento urbano. O prédio de ocupação está localizado próximo a uma comunidade diversificada que inclui ex-operários, a comunidade de imigrantes. Esta é a principal área periférica da cidade de Lyon, com um prestigioso complexo arquitetônico e patrimonial do pós-guerra. Está em intenso processo de regeneração com a inclusão de linhas de transporte público, construção de residências, fortalecimento do comércio local. Esse aglomerado está posicionado no subcampo de produção cultural e apresenta uma rede estável, que envolve artistas, produtores, associação de empresários, governo, empresas privadas e públicas. Ele tem um papel essencial na vida cultural da área fornecendo programas artísticos e culturais em seu centro cultural desde 1963.

A associação tem o papel de oferecer oficinas, festivais, espetáculos, exposições, convidando as pessoas a participarem do processo de desenvolvimento urbano cocriando formas de uso do espaço público. O que foi possível perceber é que o aglomerado pertencente ao subcampo de produção de inovação e consumo está localizado em uma área onde o projeto de desenvolvimento urbano visa atrair maior capital financeiro e concentrar empresas com perfil com maior poder aquisitivo. Por outro lado, o aglomerado que pertence ao subcampo de produção cultural é usado como apoio para dialogar com a comunidade tradicional de moradores, que, por sua vez, representam uma parcela da população com menor poder aquisitivo. Os investimentos públicos desse aglomerado procuram mobilizar a população com o intuito de demonstrar os benefícios do processo de regeneração urbana.

## *A cidade de São Paulo*

Foram analisados cinco aglomerados na cidade de São Paulo, sendo que dois pertencem ao subcampo de produção de inovação e consumo e apresentam uma

condição financeira mais estável. Os outros três pertencem ao subcampo de produção cultural e têm uma condição financeira menos estável. Um dos aglomerados está no subcampo de produção de inovação se localiza na região da Vila Madalena, servida de boa infraestrutura comercial, e que nos últimos 30 anos vem passando por um forte processo de especulação imobiliária e de verticalização. Embora não tenha havido nenhum projeto de intervenção pública na região, ela atualmente está em período de transformação por conta do mercado imobiliário.

Outro aglomerado, pertencente ao subcampo de produção cultural, está localizado na Vila Anglo, Zona Oeste da Cidade de São Paulo, no bolsão mais pobre entre os bairros da Pompéia e Vila Madalena, bairro de classe média da cidade. Esse aglomerado é formado por uma comunidade de artistas que nasceu na região – em função dos preços dos aluguéis e da venda de imóveis nos bairros vizinhos, a Vila Anglo tornou-se uma opção mais barata para viver nas proximidades das suas regiões de origem. A Vila Anglo passou a ser ocupada por artistas que criaram um conjunto de outros aglomerados localizados na região, e um conjunto de negócios culturais e criativos como estúdios de gravação, estúdio de fotografia, oficinas de serralheria, produtoras culturais. Os artistas se organizam em coletivos e movimentos que contestam os efeitos da verticalização, promovida pelas construções de edifícios e que está mudando a paisagem urbana dos bairros, prejudicando o meio ambiente, uma vez que muitos dos empreendimentos estão sendo construídos em cima de nascentes de rios, como por exemplo o rio Água Preta, importante símbolo da região.

Foi possível identificar que, no caso dos aglomerados analisados na cidade de São Paulo, aqueles que se posicionam no subcampo de produção de inovação e consumo têm uma condição financeira mais estável, se comparado àqueles que se posicionam no subcampo de produção cultural. Embora os aglomerados posicionados no subcampo de produção cultural tenham recebido financiamentos públicos, estes não garantiram uma melhor estabilidade econômica para os espaços. Os tipos de financiamentos identificados nas pesquisas em São Paulo foram: recursos do Programa Pontos de Cultura, financiamento de Lei de Fomento à Cultura das Periferias, lei de incentivo à cultura federal e editais do Programa de Apoio a Cultura (PROAC) do Estado de São Paulo. São mecanismos de financiamento que representam as três instâncias de gestão pública cultural.

## *A cidade de Buenos Aires*

Um dos aglomerados estudados em Buenos Aires pertence ao subcampo de produção cultural e é um centro cultural muito importante na construção da política para os centros culturais independentes da cidade de Buenos Aires. Ele funciona como um centro cultural de reconhecimento nacional que oferece programação cultural de caráter independente. O aglomerado se encontra na Villa Crespo, um antigo bairro industrial da cidade localizado ao lado do bairro de Palermo e que abrigou a importante Fabrica Nacional de Calzados. Outro aglomerado estudado na cidade, também pertencente ao subcampo de produção cultural, foi criado como uma iniciativa de resgate da história do bairro de Boeda. O aglomerado foi criado por amigos que viviam no bairro e que procuraram reestabelecer uma das tradições locais que é a criação de casas públicas de

exibição e circulação de produção cultural local, debates e aprendizado. O espaço conta com subsídio público do governo federal e é um dos pontos de cultura da cidade de Buenos Aires. No entanto, também oferecem atividades que rendem parte de seu orçamento. As atividades são oficinas, shows, peças de teatro, exposições. O espaço conta com serviços de bar e restaurante e é um ponto de encontro dos artistas da região. A rede de profissionais que se envolvem com aglomerado é o principal recurso para a sustentabilidade do local, tanto para a oferta de programação como para a formação da sua audiência. Os agentes envolvidos sentem-se parte do projeto e colaboram sempre, algumas vezes como profissionais, outras como público. Os profissionais envolvidos muitas vezes não conseguem se sustentar com as atividades culturais e se envolve com outros trabalhos, porém continuam contribuindo com o centro por acreditarem na importância cultural do espaço para o bairro.

No caso de Buenos Aires, não estudamos nenhum espaço que se posiciona no subcampo de produção de inovação. Em ambos os casos suas ações são motivadas por causas como, por exemplo, o fortalecimento da cultura independente, o resgate da história do bairro, a luta pela democracia e cidadania, trabalho com a comunidade de base local, patrimônio cultural, inclusão social, equidade de gênero, entre outros.

Ao analisar os dois aglomerados na Argentina foi possível identificar alguns aspectos das políticas culturais locais, tanto municipais (Buenos Aires) como nacional (Argentina). Em relação aos estudos sobre os aglomerados foi possível identificar a importância da temática da cultura independente para a cidade de Buenos Aires, bem como o papel da classe cultural para reivindicar e dialogar com os órgãos públicos uma legislação para o funcionamento das casas com esse perfil, resultando na Lei dos Espaços Culturais Independentes. Outro elemento das políticas culturais identificado neste estudo de caso foi a lei de mecenato da cidade.

## As escalas nacionais: uma comparação entre os aglomerados do Brasil e do Reino Unido

A macroanálise dos aglomerados da Inglaterra e do Brasil permitiu reconhecer as fronteiras entre os subcampos de produção cultural e o de produção de inovação e consumo que circunscrevem distintamente as políticas culturais do Reino Unido e do Brasil. Cada país tem distintos entendimentos do papel das artes, cultura e criatividade em termos de excelência, inclusão social e crescimento econômico. Por exemplo, os aglomerados do subcampo de produção de inovação e consumo localizados no Reino Unido, refletem a relação entre as indústrias culturais e criativas e as políticas públicas do Reino Unido relacionadas ao desenvolvimento urbano (em Londres e Birmingham). Dois dos aglomerados pertencentes ao subcampo de produção de inovação estão localizados em áreas onde estão ocorrendo projetos de regeneração urbana, que por consequência, atrai uma série de financiadores, de outras esferas para além das políticas culturais, como o Departamento de Energia, Negócios e Estratégia Industrial; o Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, o British Council e o Arts Council. Isso sugere uma convergência importante entre o desenvolvimento urbano e a política cultural, que é distinta do panorama da política cultural no Brasil.

Essa convergência entre os subcampos de produção cultural e inovação e consumo é central para o argumento geral da "Estratégia Industrial – Livro Branco" do Reino Unido, publicado em março de 2018. Esse documento defende a importância das indústrias culturais e criativas para a economia futura e o crescimento em todo o Reino Unido, com referência particular às indústrias de audiovisual, tecnologia da informação, jogos e setores de publicidade. Em paralelo com a nova estratégia industrial, o Fundo de Desenvolvimento Cultural foi criado pelo Arts Council Engand e o investimento em clusters criativos foi também realizado pelo Arts and Humanities Research Council para fortalecer as parcerias locais entre empresas criativas, museus, galerias, universidades e governo local. Esses aspectos demonstram uma convergência entre os subcampos, organizados por meio de redes-chave ou *clusters* geográficos que fomentam a inovação e o intercâmbio de conhecimentos.

Diferentemente das políticas culturais do Reino Unido, as políticas culturais brasileiras não apresentaram estabilidade, sendo construídas em meio a governos ditatoriais e dentro de sua jovem democracia. A convergência identificada nos tipos de financiamento do Reino Unido não foi identificada nas análises dos aglomerados do Brasil, que ao contrário, refletiram uma clara separação entre os subcampos de produção cultural e inovação e consumo dentro das políticas públicas. Assim, por exemplo, o modelo de sustentabilidade dos aglomerados que pertencem ao subcampo de produção cultural está relacionado diretamente ao sistema de financiamento das políticas culturais estaduais e federais. Ao observar a política cultural dos dois países identificamos quatro aspectos distintos que podem servir de parâmetro de comparação entre as diferentes realidades. O primeiro aspecto é a continuidade. As políticas culturais britânicas foram instituídas em 1997, e após 12 anos de governo do partido trabalhista e a entrada novamente do partido conservador, as políticas para as indústrias criativas permanecem sendo estratégicas para o país. No caso do Brasil, durante os primeiros anos de instituição das políticas culturais houve dois períodos de instabilidade e ausência. Com a mudança de governo do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) para o governo do Partido dos Trabalhadores (PT), algumas políticas foram substituídas, outras não, principalmente aquelas relacionadas às agências multilaterais, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e o Banco Interamericano. No entanto, as políticas culturais só alcançaram certo nível de estabilidade nos oito anos de governo Lula. No governo Dilma, divergências entre os gestores desencadeou um novo processo de instabilidade, até a chegada do governo Bolsonaro que provoca um grande desmonte nas políticas culturais e a mais recente retomada, a partir do novo governo Lula.

Outro aspecto é a integração com outras políticas públicas. No Reino Unido, desde a implementação do projeto de política cultural para as indústrias criativas, o governo britânico propôs uma integração entre diferentes departamentos de gestão e políticas públicas, como, por exemplo, o departamento de desenvolvimento urbano, de estratégia industriais, inovação e educação. Enquanto o Brasil, inclusive em função de seus processos de instabilidade, pouco foi feito na tentativa de integrar as políticas culturais a outras políticas públicas. Durante o governo Lula e Dilma, algumas

ações entre as políticas públicas para a cidadania e desenvolvimento social, bem como parcerias com outros ministérios foram realizadas, no entanto as políticas, os programas e as ações não estavam interligados a outros programas de políticas públicas.

Outro aspecto importante de comparação são os mecanismos de financiamento. Os mecanismos de financiamento às políticas culturais nacionais do Reino Unido são mais complexos se comparados aos sistemas de financiamento brasileiros. No Brasil, apenas dois dos três mecanismos regulamentados pelo Programa Nacional de Apoio à Cultura são utilizados. O primeiro é o Fundo Nacional de Cultura, estabelecido com recursos da loteria, entre outras fontes, que é distribuído a estados e municípios, bem como agentes e instituições por meio de convênios ou editais públicos. O segundo mecanismo é através do financiamento indireto de projetos, por empresas privadas, em troca de isenções fiscais. Já no Reino Unido o financiamento é realizado pela Agência de Financiamento as Artes (Arts Council), que investe diretamente por meio do National Portfolio, do qual algumas instituições públicas como os grandes museus e as casas de espetáculos, por exemplo, British e Tate Museum e Opera Hall participam. A National Lotery também investe diretamente em atividades culturais e restauração do patrimônio histórico. Diferentes fundos integrados a políticas públicas de diversos departamentos são direcionados para a criação de *cluster* e *hubs* criativos, recursos de pesquisas são direcionados para a realização de parcerias entre os agentes de produção. No caso dos financiamentos brasileiros, cada ano, as instituições precisam repetir os trâmites burocráticos para obter novos financiamentos, que na maior parte das vezes, é responsável por 100% do orçamento. No caso do financiamento do Reino Unido, em especial, a linha do National Portfolio, ele é obtido por meio do Maching Funding, ou seja, o governo oferece somente 30% do orçamento, por aproximadamente três anos. Isso acaba por incentivar que as instituições não dependam unicamente dos recursos públicos, e por outro lado, garante por três anos um terço do orçamento necessário.

## Escalas regionais: os hubs criativos da Europa e América Latina

### *A América Latina*

Analisando os aglomerados localizados nas cidades de São Paulo e Buenos Aires foi possível identificar alguns aspectos de comparação, por meio dos quais foram observadas algumas semelhanças que possam vir a contribuir com a discussão sobre o tipo de política cultural na América Latina. O primeiro aspecto identificado foi a participação de movimentos sociais na cultura. Podemos destacar aqui os movimentos sociais organizados pelos coletivos e agentes culturais da periferia de São Paulo e que deu origem à Lei de Fomento à Cultura nas Periferias da Prefeitura da Cidade de São Paulo. Identificamos a existência dos movimento social Meca (Movimento dos Espaços Culturais e Artísticos) que deu origem à lei dos espaços culturais independentes. Esses dois fatores podem nos indicar uma participação social na construção das políticas culturais e de seus mecanismos de regulamentação e financiamento. O segundo fator identificado foi a presença e a importância das leis de incentivo para a manutenção de espaços e programações culturais. Foi possível identificar esse tipo de financiamento na pesquisa com os aglomerados nos

dois países. O terceiro fator é a presença de programas de fomento à produção cultural de base comunitária, como, por exemplo, o Programa Ponto de Cultura, tanto brasileiro como argentino, que tem como objetivo promover a produção cultural desenvolvidas por agentes locais em espaços autogerenciados pela comunidade. O financiamento do Programa Ponto de Cultura foi encontrado na pesquisa tanto com os aglomerados de São Paulo, como em Buenos Aires.

### *A Europa*

Um dos aspectos identificados na pesquisa com aglomerados localizados na Europa é a importância dos Fundos da União Europeia (fundos sociais e de desenvolvimento urbano). Foi possível identificar na pesquisa com os aglomerados franceses e britânicos uma convergência entre o subcampo de produção cultural e de inovação e consumo, principalmente no caso francês, nas políticas de desenvolvimento urbano, e no caso britânico, nas políticas culturais e de desenvolvimento urbano.

As pesquisas com os aglomerados no Reino Unido, demonstraram que as políticas culturais locais apostam na convergência entre arte, cultura e criatividade em suas proposições, considerando principalmente seus impactos econômicos – Projeto East Bank (Londres) e New Station (Birmingham).

Embora o número de aglomerados ainda seja muito pequeno para fazer qualquer afirmação quantitativa, é evidente que as políticas públicas e culturais da Europa estabelecem uma relação entre cultura e desenvolvimento urbano territorial. Três dos dez aglomerados europeus analisados nesta pesquisa receberam financiamento do Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) e do Fundo Social Europeu (FSE). Destes três, dois fazem parte do subcampo de produção de inovação e consumo, e um do subcampo de produção de cultural. Dentro dessa forma, podemos confirmar que a Europa estabelece uma relação entre política cultural e desenvolvimento urbano, enquanto a América Latina estabelece uma relação entre políticas culturais e movimentos sociais.

## Considerações finais

No caso desta pesquisa, as políticas culturais francesas e britânicas se apresentam como os principais modelos que influenciaram as políticas culturais europeias. São políticas que mantiveram uma continuidade ao longo dos anos e que estruturaram instituições fortes e de renome internacional e global. Embora a maior parte do orçamento dos órgãos públicos de cultura estarem comprometido com as grandes instituições financiadas ao logo da história das políticas culturais, a produção cultural e seus agentes estão engajados em ações de outras políticas públicas que integram as ações de fomento e fortalecimento dos setores culturais e criativos.

Por outro lado, as políticas culturais latino-americanas sofreram momentos de descontinuidade devido a crises políticas e econômicas. Os movimentos culturais e artísticos estão fortemente ligados às questões políticas das minorias e dos movimentos sociais. Seus modelos de financiamento priorizam ações e projetos de agentes que

atuam nos setores das artes e das indústrias culturais (subcampo de produção cultural). Não foi possível identificar nos estudos dos aglomerados latino-americanos uma relação entre as políticas culturais e as políticas de desenvolvimento urbano. O que nos leva a pensar que, na região, a implementação das ações de políticas culturais, diferentemente dos projetos de política culturais europeias, não está integrada a projetos de desenvolvimento urbano.

Dessa forma podemos afirmar que a Europa desenvolve políticas públicas integradoras com outras políticas públicas e a América Latina desenvolve ações de políticas culturais que não estão integradas com outras políticas públicas, porém mantem uma forte relação com os movimentos sociais. ■

**[ KARINA POLI ]**
Pós-doutora pelo Departamento de Cinema, Rádio e Televisão da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP). Doutora em Comunicação pela mesma instituição. Mestre em Comunicação Social, área de concentração Relações Públicas, Propaganda e Turismo, pela ECA/USP. Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente adjunta do Departamento de Turismo da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
E-mail: karinapolilc@gmail.com

## Referências

AVDIKOS, Vasilis; MERKEL, Janet. Supporting open, shared and collaborative workspaces and hubs: recent transformations and policy implications. **Urban Research and Practice**, London, v. 13, n. 3, p. 348-357, 2020.

BANDINELLI, Carolina; GANDINI, Alessandro. Hubs vs networks in the creative economy: towards a 'collaborative individualism'. *In*: GILL, Rosalind; PRATT, Andy; VIRANI, Tarek. (ed.). **Creative hubs in question**: dynamics of virtual work. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. p. 89-111.

Benson, Rodney. Field theory in comparative context: A new paradigm for media studies. **Theory and Society**, Berlin, v. 28, p. 463-498, 1999. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1006982529917

Besson, Raphael. Role and limits of third places in the fabrication of contemporary cities. **Territoire en Mouvement**, Lille, v. 51, 2021. DOI : https://doi.org/10.4000/tem.8345

Bourdieu, Pierre. The forms of capital. *In*: Richardson, John (ed.). **Handbook of theory and research for the sociology of education**. New York: Greenwood, 1986. p. 241-258.

Bourdieu, Pierre. **The field of cultural production**: essays on art and literature. Cambridge: Polity Press, 1993.

Bourdieu, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BURRET, Antoine. **Tiers-lieux**: et plus si affinités. Paris: FYP Éditions, 2016.

Chaminade, Cristina; Vang, Jan. Globalisation of knowledge production and regional innovation policy: Supporting specialized hubs in the Bangalore software industry. **Research Policy**, Amsterdam, v. 37, n. 10, p. 1684-1696, 2008. DOI: https://doi.org/10.1016/j.respol.2008.08.014

DECHAMP, Gaëlle; PELISSIER, Maud. Les communs de connaissance dans les fablabs: mythe ou réalité? **Revue française de gestion**, [*s. l.*], v. 45, n. 279, p. 97-112, 2019.

FERILLI, Guido; SACCO, Pier Luigi; BLESSI, Giorgio Tavano. Cities as creative hubs: from the instrumental to the functional value of culture-led local development. *In*: GIRARD, Luigi Fusco; BAYKAN, Tüzin; NIJKAMP, Peter. (ed.). **Sustainable city and creativity**: promoting creative urban initiatives. Farnham: Ashgate, 2012. p. 245-270.

Garnham, Nicholas; Willians, Raymond. Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction. **Media, Culture & Society**, California, v. 2, n. 3, p. 209-223, 1980.

GRODACH, Carl; CURRID-HALKETT, Elizabeth; FOSTER, Nicole; MURDOCH, James. The location patterns of artistic clusters: A metro- and neighborhood-level analysis. **Urban Studies**, London, v. 51, n. 13, 2014. DOI: https://doi.org/10.1177/0042098013516523

Hesmondhalgh, David. Bourdieu, the media and cultural production. **Media, Culture & Society**, California, v. 28, n. 2, p. 211-231, 2006. DOI: https://doi.org/10.1177/0163443706061682

Lampel, Joseph; Shamsie, Jamal. Capabilities in motion: new organizational forms and the reshaping of the Hollywood movie industry. **Journal of Management Studies**, Hoboken, v. 40, n. 8, p. 2189-2210, 2003. DOI: https://doi.org/10.1046/j.1467-6486.2003.00417.x

LANDRY, Charles. **The creative city**: a toolkit for urban innovators. London: Earthscan, 2000.

LEVY-WAITZ, Patrick. **Rapport tiers-lieux un défi pour les territoires**. Paris: France tiers-lieux, 2018.

LEVY-WAITZ, Patrick. **Nos territoires en action**: dans les tiers-lieux se fabrique notre avenir! Paris: France tiers-lieux, 2021.

MARKUSEN, Ann. Urban development and the politics of a creative class: evidence from a study of artists. **Environment and Planning A**: Economy and Space, Thousand Oaks, v. 38, n. 10, p. 1921-1940, 2006. DOI: https://doi.org/10.1068/a38179

MARKUSEN, Ann; WASSALL, Gregory; DENATELE, Douglas; COHEN, Randy. Defining the creative economy: industry and occupational approaches. **Economic Development Quarterly**, London, v. 22, n. 1, p. 24-45, 2008. DOI: http://dx.doi.org/10.1177/0891242407311862

POLI, Karina. O campo de produção cultural e criativo: uma leitura através da teoria dos campos de Bordieu. **Revista Extraprensa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 81-103. DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2021.189478

POLI, Karina ; Magkou, Matina; Pélissier, Maud. Participação social e espaços culturais intermediário nas políticas culturais contemporâneas: um breve olhar para França e Brasil. **Políticas Culturais em Revista**, Salvador, v. 15, n. 2, p. 82-100, 2023. DOI: https://doi.org/10.9771/pcr.v15i2.49520

PRATT, Andy. Creative cities: the cultural industries and the creative class. **Geografiska Annaler**, Hoboken, v. 90, n. 2, p. 107-117, 2008. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1468-0467.2008.00281.x

PRATT, Andy; VIRANI, Taek. The creative SME: a cautionary tale. **Creativeworks London Working Paper**, London, n. 14, p. 1-20, 2015.

REIS, Ana Carolina. **Cidades Criativas**: análise de um conceito em formação e da pertinência de sua aplicação à cidade de São Paulo. 2012. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16139/tde-08042013-091615/. Acesso em: 12 fev. 2025.

SAVANOVIĆ, Aleksandra; OREL, Marko. **The role of creative hubs in the freelance labour market**. Brussels: European Creative Hubs Network, 2018.

SCOTT, Allen. The Cultural Economic: Geography and creative Field, of Creativity. **Media Culture and Society**, London, v. 21, n. 6, 1999. DOI: https://doi.org/10.1177/016344399021006006

TURINO, Célio. **Pontos de cultura**: o Brasil de cima para baixo. São Paulo: Ed. Anita Garibaldi, 2010.

VIRANI, Tarek. Re-articulating the Creative Hub concept as a model for business support in the local creative economy: the case of Mare Street in Hackney. **Creativeworks London Working Paper**, London, n. 12, p. 1-24, 2014.

EXTRAPRENSA
CULTURA E COMUNICAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

# DESCORTINAR AS FORMAS DE RACISMO DO COTIDIANO

**[RESENHA]**

Liliana Tinoco Bäckert
*Universidade de Lugano (Suiça)*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

**A violência do racismo se dá pela invisibilização, pelos comentários maliciosos recheados de preconceito e disfarçados de curiosidade sobre o exótico, pelo descrédito, pela retirada do direito de falar. Em *Memórias da plantação: episódios do cotidiano*, Grada Kilomba descortina os episódios de racismo presentes no dia a dia, convidando os leitores a perceber como ele se manifesta e as dificuldades que ele impõe, mas também estimulando o público a se lançar no "estado de descolonização" como um caminho para ir em frente.**

**Palavras-chave**: Migração. Racismo. Decolonial.

**Racial violence occurs via invisibilization, malicious comments filled with prejudice and disguised as curiosity about the exotic, discredit, and the denial of the right to speak. In *Memories of the plantation: episodes from everyday life*, Grada Kilomba unveils the everyday episodes of racism, inviting readers to recognize its forms and the challenges it poses, while also encouraging the public to adhere to a 'state of decolonisation' as a way forward.**

**Keywords**: Migration. Racism. Decolonial.

**La violencia del racismo se produce mediante la invisibilización, los comentarios malintencionados llenos de prejuicios y disfrazados de curiosidad por lo exótico, del descrédito, de la retirada del derecho a hablar. En *Memorias de la plantación: episodios de la vida cotidiana*, Grada Kilomba desvela los episodios de racismo presentes en la vida cotidiana al invitar a los lectores a comprender cómo se manifiesta y las dificultades que impone, pero también anima al público a lanzarse al "estado de descolonización" como camino a ser seguido.**

**Palabras clave**: Migración. Racismo. Descolonial.

DOI: https://doi.org/10.11606/extraprensa2024.231819

O livro *Memórias da plantação: episódios do cotidiano* é um clamor para se pensar o racismo para além do que se nomeia e se reconhece: violento e escancarado, mas também sutil e cotidiano, nem por isso menos doloroso. Na obra, resultado da tese de doutorado da autora na Universidade livre de Berlim, Grada Kilomba entrevista mulheres negras e perpassa os traumas, os dramas, os silenciamentos e violências promovidas pelo racismo do dia a dia, tão banalizado, embora tão presente.

Nascida em Lisboa, a autora é uma artista interdisciplinar, psicóloga, intelectual e professora universitária. Mulher negra com origens em Angola e São Tomé e Príncipe, ela é também atravessada pelo racismo em uma Europa com mentalidade ainda colonizadora. Daí a potência para a escritora tratar, em sua obra, do tabu do racismo e do silenciamento das vítimas, que perdem a voz em um jogo de poder.

O texto de Kilomba traz as vivências de mulheres negras na Alemanha, mas está ali também a voz da autora, imigrante preta vivendo em Berlim. Apesar de não ter como objetivo analisar o racismo vivenciado na migração, a escritora traz a todo momento a problemática xenofóbica e racista experienciada por pessoas de países periféricos em um continente que ainda não se livrou do sentimento da supremacia branca e dos traumas de um racismo colonial ainda refletido nos atos mais corriqueiros do dia a dia.

Ao analisar as questões opressoras que se sobrepõem às mulheres negras cruzando categorias como gênero, raça e classe por meio do feminismo interseccional e decolonial, Kilomba termina tratando de questões estruturais em países como o Brasil e outras nações da América Latina. No Norte Global, por sua vez, a violência cotidiana sofrida por conta da cor da pele se dá pela invisibilização, pelos comentários maliciosos recheados de racismo e disfarçados de curiosidade sobre o exótico, pela "outrização", pelo descrédito, pela retirada do direito de falar.

A autora sabe disso e compartilha com o público algumas de suas experiências. Ela relata, por exemplo, que, ainda menina, em uma visita a um médico branco, foi convidada por ele para trabalhar nos serviços domésticos de sua casa... Isso teria acontecido se ela fosse uma criança branca? Kilomba conhece a resposta e talvez esteja aí a vitalidade do material: um texto profundo e pulsante, alicerçado em teorias sociais, antropológicas e psicológicas e, acima de tudo, extremamente realista, narrado de forma sensivelmente humana.

## Descolonizar-se

"Quem pode falar?", "pode a subalterna falar?". As perguntas colocadas pela autora tornam-se um convite a uma análise das próprias histórias vividas. Não se sai ileso de questões como essas ou de outras, como "com licença, você lava o seu cabelo?". Por isso, o livro tem o poder de levar à autoanálise, revisitar a memória de quem se é, de quem se foi, de onde se vem e, de forma mais impactante, provocar o direito à voz.

Afinal, a obra evidencia que as máscaras que tapavam bocas escravizadas ainda tentam silenciar o racismo nos dias de hoje. Se não existe mais o artefato que violentamente

prendia a língua para que não comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, há outras formas de inibição e constrangimentos.

> *Por que escrevo?*
> *Porque eu tenho de*
> *Porque minha voz,*
> *Em todos os seus dialetos,*
> *Tem sido calada por muito tempo*
> (Kilomba, 2019).

É com esses versos citados, de Jacob Sam-La Rose, poeta e intelectual negro contemporâneo, que a autora abre o livro. As provocações de Kilomba vão adiante e são um convite a membros de grupos minoritários para que se lancem no "estado de descolonização". Para ela, "descolonizar-se" significa internamente não se existir mais como o *outro*, mas como o *eu*. Assim, "tornamo-nos sujeitos". Se há máscaras que inibem bocas por tanto tempo impedidas de falar, é preciso enfrentar essas formas de violência.

Disponível também em outros idiomas, como espanhol, a primeira edição em língua inglesa do livro foi publicada em 2008, com lançamento durante o Festival Internacional de Literatura, em Berlim. No Brasil, a obra foi publicada em 2019 pela editora Cobogó, com tradução de Jess Oliveira. ■

**[ LILIANA TINOCO BÄCKERT ]**
Jornalista e mestre em Comunicação Intercultural pela Universidade de Lugano, na Suíça. É integrante da Rede de Estudos de Jornalismo de Migração e Refúgio em Contextos Latino-americanos (Remolinos), coletivo que reúne pesquisadores internacionais, vinculado ao Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc), da Universidade de São Paulo. Reside na Suíça e especializou-se em migração e integração de estrangeiros, e em práticas antirracistas.
E-mail: liliana.tinocobaeckert@gmail.com

## Referências

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.