

# ESPIRALES

ISSN 2594-9721

**Biopolíticas decoloniais:  
leituras latinoamericanas**

**Dossiê**



**v. 8, n. 1, 2024**

*vanocarlina*

# ESPIRALES

V. 8, N.1, 2024

## Unlversidade Federal da Integração Latino-Americana

Reitora: Diana Araujo Pereira.

## Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política

Diretor: Fábio Borges.

## Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina

Coordenador: Pablo Felix Friggeri.

### Apoio

Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL-UNILA).

Veículo de divulgação científica do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Unlversidade Federal da Integração Latino-Americana.

### Indexadores e repertórios

Diadorim, DOI, Google Scholar, Latindex, Miguilim, Portal de Periódicos da CAPES, ROAD e WebQualis.

## Equipe de produção

**Editoração:** Alessandra Teixeira, Besna Gissel Rodriguez Yacovenco, Heloíse Reis Ventura, João Roberto Barros II, Marina Magalhães Moreira, Maria Eduarda Souza Martins e Marcelo Patrocínio Bruzinga.

**Diagramação:** Alessandra Teixeira, Besna Gissel Rodriguez Yacovenco, Heloíse Reis Ventura, Marina Magalhães Moreira, Maria Eduarda Souza Martins e Marcelo Patrocínio Bruzinga.

**Normalização:** Suzana Mingorance CRB Região 9/ n.1581, Sistema de Bibliotecas da UNILA, Divisão de Revisão.

**Revisão técnica:** André De Cesaro.

**Capa:** arte de André De Cesaro sobre imagem de autoria de Ana Carolina Marinho.



**Imagem:** "Afetos".

**Autora:** Ana Carolina Marinho.

Revista Espirales (v. 8, n. 1, 2024) - Foz do Iguaçu, PR.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana: 409 páginas

Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/index>. ISSN 2594-9721.

DOI: 10.29327/2282886.8.1

1.Relações Internacionais. 2.Educação. 3.Ciência Política. 4.Cultura. 5.História. 6.Economia. 7.Comunicação.

Revista Espirales - Unila - Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporâneo da América Latina (PPG-ICAL)  
UNILA Campus Integração (Sala 112)

Av. Tancredo Neves, 3147 - Foz do Iguaçu/PR, Brasil. Cep 85857-970.

Site: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/index>

E-mail: [revistaespirales@gmail.com](mailto:revistaespirales@gmail.com)

A **Espirales - revista para a integração da América Latina e Caribe**, está vinculada ao **Programa de Pós-graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL)** da **UNILA**. Semestralmente, a **Espirales** publica textos fruto de pesquisa que tenha um olhar crítico sobre a América Latina e os diferentes aspectos da integração no âmbito internacional. Os textos recebidos pela Revista são avaliados pela equipe editorial e submetidos a pareceres duplo-cego.

#### **Equipe editorial**

Besna Gissel Rodriguez Yacovenco  
Heloíse Reis Ventura  
João Roberto Barros II  
Marina Magalhães Moreira  
Maria Eduarda Souza Martins

#### **Editor-Chefe**

João Roberto Barros II

#### **Organização do Dossiê**

Ana Gabriela Ferreira  
Augusto Jobim do Amaral  
Evandro Pontel

#### **Acessoria editorial/apoio técnico**

Alessandra Teixeira  
André De Cesaro  
Marcelo Patrocínio Bruzinga

#### **Conselho editorial**

Andrea Ribeiro Hoffmann - PUCRIO-BR  
Alejandro Simonoff - Universidad Nacional de La Plata-AR  
Andrés Tzeiman - Universidad de Buenos Aires-AR  
Daniela Perrotta - Universidad de Buenos Aires-AR  
Fábio Borges - UNILA-BR  
Heriberto Cairo Carou - Universidad Complutense de Madrid-ES  
Hernán Borisonik - Universidad Nacional de San Martín-AR  
Jaime A. Preciado Coronado - Universidad de Guadalajara-MX  
Laura Palma - UNAM-MX  
Leonardo Granato - UFRGS-BR  
Luis Fernando Sarango M. - Katikpushak de la Pluriversidad "Amawtay Wasi" - EC  
Miguel Ahumada Cristi - UNILA-BR  
Nidia Alfonso Cuevas - Universidad de La Habana-CU  
Silvina Irusta - Universidad Nacional de Villa María-AR  
Vivian Urquidi - USP-BR

Expressamos aqui nossos agradecimentos ao corpo de pareceristas que colaborou de forma valiosa para que o presente número fosse publicado pela **Espirales**.

Agemir Bavaresco  
Ângela Prysthon  
Ana Elesbão  
Ana Gabriela Ferreira  
Ana Gabriela Ferreira  
Cleide Calgaro  
David Nemer  
Eduardo Carvalho Salles  
Emiliano Fuentes Firmani  
Erica Paula de Vasconcelos  
Fábio Allan Mendes Ramalho  
Fábio Borges  
Felipe da Veiga Dias  
Felipe Lazzari da Silveira  
Fernanda Martins  
Gabriel Saad  
Gonzalo Ana Dobratinich  
Guilherme Borges Almeida  
Isabelle Dias Carneiro Santos  
Jessica Marcela Kaufman  
Jorge Luis Triana  
José L. Ferraro  
Karina Fernandes  
Leonardo Costa  
Marcelo Bordin  
Mariana Goulart  
Mateus Matos  
Odair Neitzel  
Olmario Paulo Mass  
Pedro Bisneto  
Rafaela Weber Mallmann  
Renata Guadagnin  
Samuel Andretta  
Tereza Spyer  
Verson C. Kachenski

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
<b>BIOPOLÍTICA, DECOLONIZACIÓN Y ESCUELA: ¿CUÁL ES EL LUGAR DE LA ENSEÑANZA?</b>	<b>13</b>
BIOPOLÍTICA E COLONIALIDADE BRASILEIRA: UMA ARQUE-GENEALOGIA DOS DISCURSOS CONSERVADORES A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA CONTRACOLONIAL	35
<b>A GRANDE ALDEIA (ESTRANGEIRA): DESALOJAR O CORPO DA LEI: INSURGÊNCIAS DAS NARRATIVAS MARGINAIS</b>	<b>58</b>
A CONSTRUÇÃO COLONIAL DA HOMOTRANSFOBIA E A SUA PERPETUAÇÃO NA ERA ALGORÍTMICA EM PROL DO FASCISMO ETERNO	78
<b>AUTORIZAR O ECOCÍDIO: MARX SEM O TRABALHO ABSTRATO</b>	<b>104</b>
CATÁSTROFE ANCESTRAL E OS REGIMES DE CONHECIMENTO COSMOPOLÍTICO-TERRITORIAIS	129
<b>SEMENTES QUE SUSTENTAM A VIDA: EXPERIÊNCIAS DE CONSTRUÇÕES BIOPOLÍTICAS INSURGENTES NA DEFESA DOS TERRITÓRIOS E DOS COMUNS</b>	<b>152</b>
MONUMENTOS DE SOFT POWER: MUSEUS DE ARTE E ARQUITETURA EXPORTADA NA AMÉRICA LATINA DO SÉCULO XXI	176
<b>TECNOLOGIAS DE GESTÃO DA MORTE E POLÍTICAS DE VIDA: IMAGENS-PALAVRAS SOBRE GARIMPO EM TERRITÓRIO YANOMAMI</b>	<b>191</b>
"BICHAS PRETAS" E A PRODUÇÃO DE NARRATIVAS DECOLONIAIS NO COTIDIANO MIDIATIZADO	211
<b>BIOPOLÍTICA DE GUERRA ÀS DROGAS EM ABYA YALA: UM DIÁLOGO PEDAGÓGICO ABYALENSE PARA UMA EDUCAÇÃO PARA AS DROGAS</b>	<b>227</b>
CORPO-VOZ NA POÉTICA INDÍGENA - OUTRO MODO DE PENSAR A HISTÓRIA DO "ÍNDIO" NA EDUCAÇÃO	257
<b>POLÍTICAS CULTURAIS NA AMÉRICA LATINA: CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS</b>	<b>272</b>
AQUELES "AO LADO", OS "DE CIMA", OS "DE BAIXO" E OS "DE FORA": REVISITANDO POLÍTICAS CULTURAIS LATINO-AMERICANISTAS NOS ANOS 1920	294
<b>CARACTERIZACIÓN DE LAS FERIAS DE LA AGRICULTURA FAMILIAR DE LA PATAGONIA ARGENTINA</b>	<b>311</b>
ABOLIÇÃO: PROMESSA DESCUMPRIDA	329
<b>DEUS ACIMA DE TODOS E A VERDADE LIBERTADORA: DISCURSOS POLÍTICOS NO CRONOTOPO DE 2019</b>	<b>354</b>
¿QUÉ QUIERE EL FEMINISMO DESCOLONIAL? ENTREVISTA CON YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO	378
<b>DESCOLONIZAR AFETOS - CAOS, CONCOMITÂNCIA E MOVIMENTO: UM DIÁLOGO ENTRE FERNANDA MARTINS E GENI NUÑEZ</b>	<b>392</b>
MERCOSUR AND THE EUROPEAN UNION: VARIATION AND LIMITS OF REGIONAL INTEGRATION	406

## A AMÉRICA LATINA VISTA PELAS LENTES DA BIOPOLÍTICA E DA COLONIALIDADE

João Barros II<sup>1</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-1

Este número reúne contribuições muito variadas. Todas com seu valor específico. O/A leitor/a poderá apreciar reflexões sobre a América Latina a partir das lentes da biopolítica e da colonialidade. Duas correntes teóricas tão potentes, mas que somente há pouco tempo têm sido postas em diálogo aqui no Brasil.

O conceito de biopolítica, tão conhecido a partir das obras de Michel Foucault, Giorgio Agamben, Maurizio Lazzarato e Achille Mbembe e outros, nos permite pensar o exercício do poder como gestão da vida biológica. Na forma apresentada por Michel Foucault, percebe-se a importância da sexualidade, tanto para a gestão da vida biológica da população, quanto para o governo das condutas. Agamben, por sua vez, nos proporciona, por exemplo, pensar o poder biopolítico aliado à economia e ao discurso religioso. Contudo, foi com a série *Homo sacer* que o autor ganhou grande repercussão. As vidas indignas de serem vividas passaram a ganhar destaque dentro da reflexão biopolítica (AGAMBEN, 2002). Uma discussão lateral dentro da obra de Foucault. O autor francês havia dedicado poucas páginas ao conceito de racismo de Estado, evidenciando o poder de morte sobre grupos indesejados. Mbembe (2018), por sua vez, deu outras cores ao debate, contextualizando a reflexão em ambiente marcado pela dominação colonial. A necropolítica foi uma inovação importantíssima, pois deixou de lado o eurocentrismo e trouxe à baila experiências comuns entre os povos colonizados.

Em *Inflexión decolonial* (2010), Restrepo e Rojas reivindicam Foucault como uma das influências para os estudos decoloniais. A compreensão de que o discurso é capaz de produzir realidade foi utilizada por alguns decoloniais no momento de se debruçar sobre as construções discursivas sobre a raça por exemplo. Categoria tão valorizada pelos decoloniais, a raça pode ser lida em muitos textos como uma construção discursiva que deu forma às relações do período colonial. Não só isso. Até hoje é possível perceber o estigma carregado pelas populações não brancas ao serem ligadas a um passado escravocrata.

---

<sup>1</sup> Dr. em Filosofia e Dr. em Ciências Sociais. Prof. do PPGICAL-UNILA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0324-7079> . Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2130617298017357> . E-mail: [joao.barros@unila.edu.br](mailto:joao.barros@unila.edu.br) .

Para mencionar apenas uma área do saber, muitos são os casos de doenças que foram relacionadas às ditas raças inferiores. Em *Cuidar, controlar, curar* (2004) vemos como o corpo negro foi culpado pela anemia. Ao conformar um grupo social pouco vulnerável a essa doença, o corpo negro foi considerado um parasita para a raça nacional. O discurso construído por uma classe de letrados brancos utilizou da anemia para apresentar críticas à miscigenação. Como se o sangue negro provocasse a perda do sangue ‘bom’ branco da nação de Porto Rico. Talvez esse e tantos outros casos sejam exemplos claros da maneira como a reflexão biopolítica se encontra com a crítica decolonial.

Nesse sentido, o dossiê *Biopolíticas decoloniais: leituras latinoamericanas* se apresenta como uma ótima contribuição para pensar a confluência desses conceitos.

Passando aos textos que compõem esse número, nossas primeiras palavras serão dedicadas aos textos de fluxo contínuo. Em *Biopolítica, decolonización y escuela* são apontadas algumas possibilidades didáticas para fazer frente ao mundo neoliberal. A escola não pode ser um ambiente do ‘salve-se quem puder’, justificando-se pela formação de pessoas que se sobressaem, mesmo que muitas outras fiquem pelo caminho. Nesse contexto, estratégias didáticas que privilegiam o esforço individual são priorizadas. Resumida a isso, a vitória individual também pode ser vista como submissão, e a escola pode ser tomada como seu principal celeiro.

Como alternativa ao papel da escola como construtora das premissas da competência e do lucro, está a opção de pensá-la e construí-la como um lugar de resistência e ruptura. No texto assume-se o objetivo de localizar o ensino como caminho para essa última alternativa frente ao modelo do neoliberalismo. Pessoas e lucro não podem ser contrapostos ao ponto de arriscar distintas formas de vida. Nesse sentido, a biopolítica de Foucault será útil para ver a escola como um dispositivo que colabora, desde o sistema colonizador, ao controle da vida.

No texto seguinte, *Biopolítica e colonialidade brasileira*, toma como principal referência o discurso de Antônio Bispo dos Santos, compreendido a partir do que Michel Foucault chamou de *saber sujeitoado*. O objetivo é enfatizar o modo como o sujeito pesquisado ganhou protagonismo, não necessitando mais de uma tradução cultural e podendo, com isso, expor suas *lutas em primeira pessoa*. Ao se colocar com

essa perspectiva, torna-se possível falar a partir de “saberes sujeitados”, considerado como saberes históricos antes desqualificados em comparação ao saber científico.

Analisando também o livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*, de Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023), importante publicação conservadora no ano de 2023 que busca desqualificar o movimento antirracista, adota-se uma perspectiva contracolonial.

Por sua vez, em *A grande aldeia (estrangeira)*, o foco está na formação do discurso em sua interação com o poder. Designar o que é próprio e o que é estrangeiro, sob essa lupa, leva a estabelecer uma distinção entre identidade e diferença. Esses pares funcionaram como um dos mecanismos para sustentar a centralização hegemônica do espaço político-jurídico e sobre o qual as narrativas marginais e periféricas emergentes trabalharão para a sua atomização e pluralização.

Na sequência, vemos em *A construção colonial da homotransfobia e a sua perpetuação na era algorítmica em prol do fascismo eterno* parte de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) sobre o crime de homotransfobia para refletir a respeito da histórica criminalização das relações homoafetivas no Brasil. Resgatando uma homoafetividade histórica de algumas comunidades originárias, o texto retrata o quadro de afetação causado pela colonização europeia nessa área. Em nossos dias, a violência continua a ser perpetrada contra a comunidade LGBTQIAPN+, tendo seus direitos precarizados e ameaçados.

Em *Autorizar o ecocídio: Marx sem o trabalho abstrato*, há uma reflexão sobre a noção de trabalho abstrato na obra de Marx, tendo em conta leituras que fazem parte dessa tradição. O texto denuncia o capital como uma potência ecocida utilizando o ferramental teórico de Marx, para, com isso, enfatizar a urgência de se pensar o aniquilamento do metabolismo social na realidade das populações do Sul global.

Contemplando a temática ambiental, o texto *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais* sinaliza para um entendimento sobre o atual sistema de produção como um sistema de destruição. Apontando para o Antropoceno, é problematizada a intensificação das mudanças climáticas ao ponto de pôr em risco a continuidade e a sobrevivência das sociedades.

O texto seguinte, *Sementes que sustentam a vida: experiências de construções biopolíticas insurgentes na defesa dos territórios e dos comuns*, apresenta uma crítica ao modelo de desenvolvimento agrícola de grande escala. Em um passo seguinte, ressalta-se a resistência dos povos originários, camponeses e quilombolas como verdadeiros defensores dos territórios e modos de vida. Sendo tomados como parte de um patrimônio biocultural, esses povos permitem a circulação de semestres crioulas e conhecimentos sociais nelas forjados.

Em *Monumentos de soft power*, encontramos um debate muito profícuo sobre a disseminação de certo padrão museológico e arquitetônico. O texto tem como foco o Centro cultural de arte Pompidou, instituição francesa que abriga a maior coleção de arte contemporânea do mundo. A previsão é que uma filial será construída em Foz do Iguaçu-PR, na fronteira com a Argentina e o Paraguai. Considerado um caso importante de diplomacia cultural, o museu joga um importante papel na configuração da memória e das identidades coletivas.

Na sequência, *Tecnologias de gestão da morte e políticas de vida* nos lança em um debate sobre a atividade garimpeira em territórios indígenas. Danos ambientais, proliferação de doenças nas comunidades indígenas, intensificação da desnutrição e mortalidade infantil decorrentes da degradação das áreas dedicadas à produção de alimentos, abusos, agressões e violação de direitos coletivos e individuais. Todos esses são reflexos da atividade de garimpo em terras indígenas. Não por outro motivo, a autora reivindica o conceito de necropolítica para tratar desse tema.

Pondo em tela os desafios da comunidade LGBTQIA+, o texto “*Bichas pretas*” e a produção de narrativas decoloniais no cotidiano midiático trata de reflexões sobre narrativas decoloniais protagonizadas por pessoas que se autointitulam bichas pretas na plataforma *YouTube*. Enfocando os estudos de linguagem, representação e produções de sentidos sob a ótica do circuito dos afetos e das afetações, o recorte de mídia proporciona uma perspectiva sobre formas de vida que estão assentadas em afetos específicos. Utilizando o arcabouço decolonial para dar voz a sujeitos marginalizados, é possível fazer uma intersecção com o racismo buscando compreender a produção de narrativas de si como táticas de sobrevivência diante da subalternização destas existências.

Outro tema atual abordado no dossiê é a chamada guerra contra as drogas. Em *Biopolítica de guerra às drogas em Abya yala* os autores lançam mão dos arcaísmos foucaultiano e decolonial no intuito de fundamentar uma crítica à proibição a algumas drogas no contexto latino-americano. A guerra às drogas é encarada como uma política internacional estadunidense, e como tal, de caráter intervencionista e racista em nossos países. Diante desse cenário, ao invés da noção de guerra, é proposta uma política de educação em relação às drogas, sejam elas de quais áreas forem: medicamentos, produção de alimentos, recreação, etc.

Como último texto do dossiê, *Corpo-voz na poética indígena* proporciona uma abordagem alternativa à história indígena no contexto educacional. Tendo como ponto de partida a obrigatoriedade do ensino da história indígena instituída pela Lei nº 11.645/2008, o texto expõe uma crítica à chamada ficcionalização que envolve a construção pedagógica sobre esses povos. Ao apresentar uma crítica ao índio de tinta e papel, o texto nos convida a repensar a ideia que temos sobre esses povos e seu papel na construção da sociedade brasileira.

No que tange aos textos de fluxo contínuo, o texto *Políticas culturais na América Latina: contribuições teóricas* dá sequência a uma reflexão sobre políticas públicas na área da cultura que foi tema de nosso número anterior. Fazendo parte do Projeto Mapeamento da produção de conhecimento em políticas culturais (MapaCULT), o texto propõe analisar o impacto das publicações científicas nas áreas de cultura e política cultural. Não por isso o fim último será uma análise quantitativa da produção de conhecimento, mas abordagem crítica, sistemática e contextual.

Nos conduzindo por uma viagem aos anos 1920, o texto *Aqueles “ao lado”, os “de cima”, os “de baixo” e os “de fora”: revisitando políticas culturais latino-americanistas nos anos 1920* nos leva ao momento fundacional das políticas culturais de integração do continente. Tendo em comum a percepção de um perigo imperialista ianque, o olhar para a longa trajetória das políticas de integração latino-americana não pode deixar de ser acompanhado pela lembrança de um projeto de soberania geopolítica do continente.

O artigo *Abolição: promessa descumprida* é uma importante contribuição por ser fruto de uma parceria entre atores da academia e do judiciário. Esforço interdisciplinar e interinstitucional que investiga as razões históricas para uma condição de exclusão

política e social vivenciada pelos quilombos no Brasil. A demora, por parte do Estado brasileiro, em titular as terras é tomada como uma decisão política que represa a demanda social por maior acesso aos direitos políticos, culturais e sociais por parte das populações que habitam esses espaços. Essa insegurança jurídica fragiliza essas comunidades ao se defrontarem com o assédio capitalista visando à exploração econômica ou à especulação imobiliária.

Finalizando a seção de fluxo contínuo, o artigo *Deus acima de todos e a verdade libertadora* nos proporciona uma abordagem a respeito da influência da religião sobre a política externa brasileira. Para esse debate, os autores e autoras mobilizam o arcabouço da análise dialógica do discurso (ADD) aplicada a falas de algumas autoridades do primeiro escalão do governo federal durante o governo Jair Bolsonaro.

Por fim, há uma seção de entrevistas e uma resenha, sendo que as primeiras estão relacionadas ao dossiê.

Fruto de um grande esforço empreendido por parte dos organizadores, fazemos questão de parabenizá-los/as pelo resultado do dossiê que compõe esse número. Em condições normais, esse reconhecimento já seria merecido. Contudo, essa atividade se deu em pleno cenário de tragédia vivida no Rio Grande do Sul. Aos organizadores nossa solidariedade diante de um contexto tão desafiador. Que esse número possa contribuir para reflexões que tangenciam ao menos alguns aspectos envolvidos nessa experiência tão sofrida.

A todos e todas uma boa leitura.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer – poder soberano e vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HOCHMAN, G.; ARMUS, D. (Orgs). **Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2010.



# Dossiê

## BIOPOLÍTICA, DECOLONIZACIÓN Y ESCUELA: ¿CUÁL ES EL LUGAR DE LA ENSEÑANZA?

Ivan Fortunato<sup>1</sup>  
Milagros Elena Rodríguez<sup>2</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-2

**Resumen:** En este artículo se discute el lugar de la enseñanza en la biopolítica decolonial. El objetivo es enumerar algunas posibilidades didácticas para afrontar el mundo neoliberal, coordinado por políticas silenciosas basadas en el racismo, la xenofobia, la homofobia, la aporofobia, entre otras, cuyo lema principal puede describirse como *sálvese quien pueda*. Para construir una Didáctica relevante para el movimiento decolonial es necesario, en primer lugar, entender la escuela como una institución burocrática al servicio del *status quo*, cuyo control se realiza a través de pruebas y currículos oficiales. Además, es necesario entender que el modelo de sociedad que tenemos es injusto y desigual, sostenido a través del discurso de que todas las personas pueden ascender socialmente por su propio esfuerzo. Lo que todo esto esconde es que por cada individuo que triunfa en la vida, muchos otros quedan atrás, al margen de su propia condición, por mucho que lo intente.

**Palabras claves:** Colonialismo; Enseñanza; Educación Escolar.

## BIOPOLÍTICA, DECOLONIZAÇÃO E ESCOLA: QUAL O LUGAR DA DOCÊNCIA?

**Resumo:** Neste artigo, discute-se o lugar da docência na biopolítica decolonial. O objetivo é elencar algumas possibilidades didáticas no enfrentamento do mundo neoliberal, coordenado por políticas silenciosas calcadas no racismo, xenofobia, homofobia, aporofobia etc., cujo mote principal pode ser descrito como “cada um por si”. Para construir uma Didática pertinente ao movimento decolonial é preciso, antes de mais nada, compreender a escola como instituição burocrática a serviço do *status quo*, cujo controle se dá por meio de provas e currículos oficiais. Além disso, é preciso compreender que o modelo de sociedade que temos é injusto e desigual, mantendo-se por meio do discurso de que todas as pessoas podem ascender socialmente por meio de esforço próprio. O que tudo isso oculta é que para cada indivíduo que vence na vida, outros tantos são deixados para trás, à margem de sua própria condição, por mais que se esforce.

**Palavras-chave:** Colonialismo; Docência; Educação Escolar.

## BIOPOLICY, DECOLONIZATION AND SCHOOL: WHAT IS THE PLACE OF TEACHING?

**Abstract:** In this paper, the place of teaching in decolonial biopolitics is discussed. The objective is to list some didactic possibilities in confronting the neoliberal world, coordinated by silent policies based on racism, xenophobia, homophobia, aporophobia, etc., whose main motto can be described as “everyone by themselves”. To build a relevant Didactic to the decolonial movement, it is necessary, first of all, to understand the school as a bureaucratic institution at the service of the status quo, which control takes place through tests and official curricula. Furthermore, it is necessary to understand that the model of society we have is unfair and unequal, maintained through the discourse that all people can ascend socially through their own efforts. What all this hides is that for every individual who succeeds in life, many others are left behind, on the margins of their own condition, no matter how hard one tries.

**Keywords:** Colonialism; Teaching; School Education.

<sup>1</sup> Doctor en Humanidades, Derechos y Otras Legitimidades (FFLCH/USP, 2022), Doctor en Desarrollo Humano y Tecnologías (IB/UNESP, 2018) y Doctor en Geografía (IGCE/UNESP, 2014). Profesor en régimen de dedicación exclusiva del Instituto Federal de São Paulo (IFSP), campus Itapetininga. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1870-7528>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8293044394759438>.

<sup>2</sup> Doctora en Patrimonio Cultural y Doctora en Innovaciones Educativas (Universidad Nacional Experimental Fuerzas Armadas). Cristiana, venezolana. Docente Investigadora titular de la Universidad de Oriente, Venezuela. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0311-1705>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7127834972033651>.

## Preludio

Solo después de que sepamos qué era este régimen gubernamental llamado liberalismo podremos, me parece, entender qué es la biopolítica (FOUCAULT, 2008a, p. 30).

En este artículo se discute el lugar de la enseñanza en la biopolítica y los procesos decoloniales resultantes. En la obra titulada *El nacimiento de la biopolítica*, organizada a partir de sus conferencias en el *Collège de France* celebradas a finales de los años 1970, en las que se muestra en Foucault (2008a) cómo construye su teoría sobre los mecanismos del poder, se presta poca atención al papel de educación escolar y docentes responsables de “educar” a las nuevas generaciones. Por tanto, es fundamental prestar atención a este aspecto, pues una vez comprendido el significado del liberalismo, el neoliberalismo se ha convertido en el modelo absoluto de régimen político en todo el mundo globalizado, ocupándose de todo, incluida la educación escolar.

Aquí producimos un escrito ensayístico y visceral, elaborado desde la perspectiva de profesores universitarios de países antiguamente/todavía colonizados que, cada vez más, observan el predominio de lo que Noam Chomsky (2002) presentó como la elección del lucro sobre las personas. En otras palabras, a lo largo de los años, el dominio tecnológico e industrial ha exigido que, en nombre de la supervivencia del propio modelo de sociedad, se produzcan más pobres, más hambrientos, sin agua potable ni saneamiento, más esclavos, bajo pena de pena del colapso del propio sistema. Como estrategia para mantenerse, el sistema descubrió cómo difundir su ideología por todas partes y para todos, es la idea del *sálvese quien pueda*.

De esta manera, desde los primeros años de escolaridad, las nuevas generaciones ya están siendo seducidas por el discurso de que sólo a través del esfuerzo individual, uno puede cambiar su propia realidad. Así, como ha afirmado Reimer (1979, p. 25), “los estudiantes aprenden la sumisión al mismo tiempo que aprenden a ganar el juego. [...] Ganar el juego es una de las formas de sumisión”. El autor señalaba, en los años 1970, que la educación escolar se había rendido al sistema y que, independientemente de que hubiera una enseñanza y un aprendizaje efectivos, lo importante era registrar las calificaciones. Aquellos con mejores calificaciones tuvieron más oportunidades de superar a los demás. De ahí la contundente afirmación de Reimer (1979, p. 26): “no viene al caso si las reglas son justas o si el juego vale la pena jugarlo”.

Los profesores, explica Reimer (1979), tienen la responsabilidad de perpetuar ese *juego*. Esto se hace en base al plan de estudios oficial, que cada vez más tiende a

estandarizarse internacionalmente. Esto significa saber qué, cuándo, dónde y cómo se debe enseñar y aprender en las escuelas lo deciden terceros, en cumbres alejadas del ámbito escolar y de la vida cotidiana, creando verdaderas alegorías del plan de estudios. Esto elimina la autonomía de la enseñanza y el aprendizaje, al mismo tiempo que inculca el discurso de que la enseñanza debe orientarse hacia los intereses de los estudiantes y que estos deben desarrollar el pensamiento crítico y la autonomía.

Este es un meollo colonial que muchas veces pasa desapercibido; en tanto el docente obedece un plan de estudio y así lo hace sin discernir que está obedeciendo al sistema a conveniencia de los que dirigen la colonialidad; para nada conveniente a los países, a sus educandos. Mejor explicado la escuela, las universidades como dispositivos de biopolítica errantes de la vida, atentando contra la naturaleza de la creación, contra la vida; normalizando la intolerancia, el desamor; el perjuicio a la diversidad, usada esta para imponer superioridades de todo tipo.

Para Reimer (1979, p. 27), cuanto más se generaliza en la sociedad este tipo de escolarización, con promesas vacías de transformación social, que solo permite la transformación individual (que depende únicamente del esfuerzo individual para superar a los demás), más se promueve el “monopolio mundial sobre el dominio de la mente humana”. Y es lo vemos en las competencias inhumanas, el ser humano mata por una competencia, por ganar el abismo, la desolación, la inhumanidad.

Esto también fue notado por Morín (2003, p. 21), al retomar el filósofo Montaigne “una cabeza bien hecha es mejor que una bien llena”. Curiosamente, Edgar Morín ganó popularidad internacional entre los educadores y se convirtió en una especie de embajador de la transformación del modelo de educación *de arriba a abajo*, a través de una educación basada en el respeto y la enseñanza de la complejidad de la vida y la formación de cabezas bien hechas; pensantes profundas, metacognitivamente decididas a alertar la soslayación. Esto demuestra que el discurso es aplaudido, pero ignorado, ya que el camino hacia la educación escolar pasa por pruebas estandarizadas a gran escala, lo que exige cabezas bien llenas, repletas, competitivas en contra de su propia vida. Además, por supuesto, de inculcar la competencia como medio para ganar en la vida.

En este sentido, aunque no fue mencionado por Foucault (2008a), la educación escolar se convierte en un *dispositivo de biopolítica* porque, como afirma el autor, abordar la biopolítica es abordar la vida. Implica entender la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, el trabajo, por tanto, todo lo que implica la vida comunitaria, por tanto, la política. Para Michel Foucault, un dispositivo biopolítico es un conjunto

[...] decididamente heterogêneo, que compreende discursos, instituições, instalações arquitetônicas, decisões regulamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos (FOUCAULT, 1991, 128).

Todos estos dispositivos son observados en las instituciones educativas: la arquitectura cerrada impuesta alejada de la naturaleza, sentipensar y la cotidianidad; las leyes y maneras únicas impuestas de pedagogías y didácticas coloniales; la supuesta superioridad de conocimientos el maestro es el que sabe el discente atiende; análisis marcadamente atacado para liberarlo en Paulo Freire. Entre otros instrumentos macabros de dominio y encubrimiento del otro al estilo Dulseniano. Por lo tanto, Foucault (2008a) recurre primero a un examen del *sistema* para intentar explicar, comprender y, tal vez, transformar las actitudes de biopolítica dirigidas a las personas y no al lucro.

Considerando, entonces, que la escuela es, como afirmó Reimer (1979, p. 42), el primer ambiente institucionalizado que la gente conoce, desde la niñez, siendo construido en y para el sistema, nos preguntamos: ¿el lugar de la enseñanza es de resistencia y ruptura?, ¿o es el fortalecimiento y mantenimiento de un mundo construido sobre las premisas de la competencia y el lucro a cualquier precio?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta bifurcada, centramos nuestra investigación en el sentido de la escuela y en la Didáctica, aspecto básico de la enseñanza, ya que se trata de las actitudes del profesor hacia los conceptos de sociedad, economía, política y educación. Así, buscamos enumerar algunas posibilidades Didácticas para enfrentar el mundo neoliberal, coordinado por políticas silenciosas basadas en el racismo, la xenofobia, la homofobia, la aporofobia, entre otras, con el objetivo de decolonizar el modelo institucionalizado de educación escolar. Así como Foucault (2008a) deduce que para entender la biopolítica es necesario primero entender el sistema, también deducimos que, para construir una Didáctica pertinente al movimiento decolonial, es necesario, en primer lugar, entender la escuela como un espacio burocrático y una institución al servicio del *status quo*, que se controla a través de pruebas y planes de estudios oficiales.

Nuestro objetivo, obviamente, es situar la enseñanza en el camino de la resistencia y de la ruptura con el modelo cruel del neoliberalismo, que antepone el lucro a las personas y permite que el mundo se vuelva cada vez más peligroso para todas las formas de vida. Para lograr este propósito, construimos nuestro ensayo en tres secciones dependientes, conectadas y subversivas, pues escribimos bajo mentes liberadas sabiéndonos víctimas del proceso, pero agentes de cambio, que abordan la biopolítica, la educación escolar como sistema y la

enseñanza como vía de escape. No olvidemos que los escritos en ensayos son estructuras escapadas de la colonialidad, escribir a través de un formato de texto que se llama ensayo, a través del cual uno tiene más libertad para expresar los pensamientos, sentimientos y expectativas de la transformación y el desarrollo de la humanidad. “Libertad, pero sin perder la coherencia, el rigor y la profundidad necesarios para calificar el conocimiento” (RODRÍGUEZ; FORTUNATO; ANDERSON, 2022, p. 9); en la que nuestra valía subjetiva de vivencia como docente nos llena de responsabilidad ante la crisis en la biopolítica.

Comenzamos esbozando el concepto de biopolítica a partir de los análisis de coyuntura de Michel Foucault, definiéndolo como el control absoluto de la vida humana por parte del sistema colonizador. A continuación, nos ocupamos de la escuela como una institución burocratizada al servicio del mantenimiento del *status quo*, funcionando como el primer entorno de vigilancia, control y castigo producido en y por el sistema. Finalmente, abordamos específicamente el lugar de la enseñanza dentro de la institución escolar, imponiendo una enorme carga a las personas que ejercen la profesión, porque, a través de la Didáctica, creemos que hay posibilidades de crear resistencias para la liberación de la opresión biopolítica.

Al final, quedamos como la esperanza tal como la concibe la ideología Freiriana de educar: del verbo *esperanzar*, en el que no se espera, sino que se promueven actitudes para que las cosas sean diferentes; mejores.

## 1. La biopolítica: un cuenco de mendigo abismalmente vacío de humanidad

La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada (FOUCAULT, 2008b, p. 203).

Sin duda el epígrafe nos habla del dolor del cuerpo del adoctrinamiento que apesta, si es repugnante la manera como la dominación irrespete la vida, el planeta la creación, como dice Michel Foucault en el primer epígrafe de esta sección el poder excesivo un gobierno perfecto acomodado a la colonialidad del momento. A la élite que ennoblece sus propósitos indignos del ser humano; de la grandeza de la vida. Como fue delineado en la obra titulada: *luchas y resistencias en Michel Foucault en medio de la crueldad de la in-civilización* (RODRÍGUEZ, 2024a), el dolor carcome los cuerpos, la desolación es abismal y en el lema de la indagación: *sálvese quien pueda* se vive en medio de la desesperanza.

Pero, ¿y la educación, las instituciones educativas que hacen en medio de la denigración, enseñan de liberación? No, en la mayoría de las veces *la inteligencia ciega*

(MORÍN, 1984) permea el proceso de enseñanza. Y se privilegian las competencias inhumanas, donde el ser humano es adoctrinado y mata por competir, por ser servil al colonizador; al colonial global; a unos pocos que dirigen la aldea global del momento. La necesidad de re-civilizar es urgente en el conocimiento (RODRÍGUEZ; MIRABAL, 2020), re-civilizar el conocimiento reduccionista equivocado, parcelado responsable del accionar inhumano, pues sin duda en la escuela trasciende y se legaliza como normal que “la humanidad está imbuida en una dialéctica del conocimiento porque existe una clara distancia entre el acontecimiento y la consciencia de su significado” (MORÍN, 2011, p. 19). Esa consciencia del significado se aleja de la conciencia planetaria con el respeto por la vida en primer lugar, como posibilidad educable.

En la educación se manipula con el cuerpo, y esto atiende a la naturaleza, cuerpo, mente, alma, Espíritu, Dios; pues el ser humano se forma de todas esa imbricación compleja; y lo que afecta a una de esas aristas afecta a todo el ser humano; así han aparecido en los estudios de Michel Foucault conceptos de la colonialidad como la: la pereza febril, los estudios de poder y la biopolítica es “lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (FOUCAULT, 2008, p. 135).

Por eso, ¿Qué conocimiento en la escuela ha convenido, que enseñar? Lo que adoctrina: el saber parcelado, el conocimiento cómo poder impuesto desde Occidente y el Norte; ha convenido el saber disminuido por clases divididas a conveniencias; por ejemplo, injustamente los negros para la colonialidad tienen menos capacidad de aprender. También se normalizó que los saberes legos, ancestrales, todos ellos, son de menor valía; que la matemática de los mayas es inferior; entre tantas injusticias legalizadas en la educación.

Son muchos los análisis que, en seguidores del mayor estudioso de la biopolítica, Michel Foucault, pueden atestiguar sus resultados a la luz decolonial y no solo postcolonial como son ubicadas las obras del genealogista, así prefirió siempre que le denominaran. La biopolítica constituye un arsenal de prácticas, teorizadas y estudiadas para oprimir; para ello deben dichas acciones e imposiciones legalizadas en la educación, vigilar la vida humana, desde las tecnologías del poder, manifestadas en el castigo, en la sociedad disciplinaria y de control. Por eso, tiene sentido que los ejes de autoritarismo deban controlar los cuerpos comparándolos como en la economía, el cuerpo que más produce es el deseable; mecanismos de obediencia. Las ciencias con sus conocimientos legalizados y la estadística ejercen el control en las instituciones sociales: el manicomio, el sistema educativo, los hospitales, la cárcel, y mucho más (BURGOS, 2020).

En ello, tiene sentido, para el macabro plan de dominar que el conocimiento se imponga como acabado estático, es este y no otro; y es ese el legalizado e impuesto no con poder que circula y que atiende a la criticidad y complejidad; sino el que se impone con autoritarismo que es la escasez de poder; pues es el arma del maestro colonizado: lo aprendes así y lo repites así. En ese momento dicho docente sigue el juego de la muerte de la complejidad, de las decisiones y de la liberación.

¿Por qué enseñar desde la disciplina irrestricta, no transdisciplinado impuesta con autoritarismo, sin comunicabilidad y complejización rompiendo las fronteras que las separan y minimizando el pensamiento abismal? Michel Foucault (1992, p. 18) lo explica de manera ejemplar y dice que: la disciplina “constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha concentrado en ser el inventor”. Es que la jerarquía del saber también es impuesta con superioridad no a favor del ocultado; del soterrado de la vida, de las civilizaciones colonizadas; sino disfrazado las prácticas como liberadoras, se promueve aún con mucha fuerza la jerarquía, la palabra griega de la que

Proviene nuestro vocablo “jerarquía” significa “autoridad sagrada” y es eso precisamente lo que hacemos cuando pensamos el sistema-mundo moderno/colonial como una jerarquía: terminamos sacralizándolo, pensándolo como poder constituido y no como potencia de ser otra cosa (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p.17).

Y en eso los mal llamados colonizadores enajenan la vida en sus propios lugares de nacimiento, en sus propios países y provocan, como en Venezuela una migración, una huida del fascismo, de la colonialidad nuevamente, impuesta ya no por el invasor; sino por una jauría de personajes adueñados del poder empobreciendo la vida invasores devienen de adentro del país, adoctrinamiento en maniqueos para secando los cuerpos, adoctrinando solo a su favor, de manutención en el poder, la educación; y nos preguntamos como en la obra titulada: *¿Y a dónde me voy si este es mi hogar? Crisis en Venezuela a la luz de los re-ligajes ecosóficos urgentes* (RODRÍGUEZ, 2023a).

La anterior pregunta es una pregunta intensa de varios años de análisis, pero sin importar sin saber a dónde ir en Venezuela como en muchos otros países, se pierde la vida en una trocha, se seca el cuerpo, se muere en un hospital, un profesional le ha robado su salario en una vida indigna. Y estas manifestaciones biopolíticas que son politiquerías de muerte son repetidas en sistemas: capitalistas, socialistas, comunista, hitlerianos, entre otros; pues la decolonialidad no se consigue en ninguno de ellos; bajo opresión alguna no hay liberación, no existe decolonialidad.

En general, en la época actual del transhumanismo, lo menos que existe es lo humano, la solidaridad, el amor, la defensa de la vida en la civilización, “¿De qué le ha servido al ser humano grandes avances que nos alejan más de ser felices, de la paz y el convivir en plena contaminación, escasez, acaparamiento, mientras, por otro lado, los cinturones de miseria son insoportables” (RODRÍGUEZ, MIRABAL, 2020, p. 296), la guerra diaria con armas o sin ellas busca la victoria muy lejos de la paz, el egoísmo por nuestros congéneres ha ganado al amor. Por eso en la educación especialmente hay que responder sin cortapisas sin adoctrinamiento: “¿para qué le sirve a la Humanidad su multiplicación desmedida, su espíritu y competencia que se acrecienta sin límite hasta rayar en lo demencial, [...] horripilante, la progresiva enervación del hombre apresado por un urbanismo absorbente, y así sucesivamente?” (LORENZ, 1984, p. 6).

Pero más allá de ello, de esa pregunta; es ¿Qué hace la educación al respecto? Es perentorio *urgir en el des-ligar para re-ligar en la decolonialidad planetaria* (RODRÍGUEZ, 2019) con astucia, con procesos metacognitivos profundos a favor de la creación de la humanidad; si existen necesitados debemos avivar sus potencialidades, seguir ejemplos claros de grandes liberadores de la historia: Jesucristo, el más excelso, su palabra alumbró “los que somos fuertes [...] debemos soportar las debilidades de los que no son fuertes, y no estar agradándonos a nosotros mismos. Porque hasta el Cristo no se agradó a sí mismo” (Romanos 15:1, 3). Sin duda, des-ligándonos de nuestras propias carencias, urge *Re-ligar ecosóficamente como urgencia transepistémica en la re-civilización de la humanidad* (RODRÍGUEZ, 2020a). Y liberar nuestra espiritualidad en las instituciones educativas es atender a la complejidad de la vida; volver a la sensibilidad del alma que clama por liberación.

Por tanto, la pregunta más profunda que debemos plantearnos es: ¿la educación puede ayudarnos a re-ligar o, como ya había declarado Everett Reimer (1970) hace 60 años, “la escuela está muerta”? ¿Podremos volver la escuela a favor de la vida, de la liberación, del amor por la humanidad; o seguiremos unidos al pacto colonial de las elites del sus global?

## **2. La escuela, la biopolítica y la meritocracia: quedan algunas migajas para los más obedientes**

Outro valor implícito na escola é o da hierarquia. As escolas tanto refletem os valores dominantes quanto mantêm o mundo estratificado. Fazem com que pareça natural e inevitável que as hierarquias sejam inerentemente co-relacionadas e que não possam independe umas das outras. Não é necessário que as escolas ensinem esta doutrina. Aprende-se isto ao estudar-se um currículo integrado, organizado em níveis sucessivos (REIMER, 1979, p. 433).

Everett Reimer escribió su obra en los años 1970. En aquella época, otros autores también formularon duras críticas a la educación escolar, como su colega Ivan Illich (1985, p. 11) quien, en la famosa obra “Sociedad sin escuelas”, ha propuesto que disuelven las escuelas porque, de hecho, las personas ven “su derecho a aprender cortado por la obligación de asistir a la escuela”. Según el autor, la institucionalización del aprendizaje lo transforma en algo que no es. Para comprender esta transformación podemos pensar, de manera análoga, que la *salud* no es un tratamiento médico, así como *seguridad* no es tener una corporación armada, de la misma manera que el *trabajo* no es el intercambio forzoso de servicio por salarios insuficientes para mantener una vida digna.

Para Illich (1985), la escuela cumple bien su papel institucional de ofrecer diplomas que están entrelazados con el aprendizaje y la competencia. Además, con el proceso de clasificación por grados y el establecimiento de una jerarquía de niveles, desde el básico hasta el superior y siguientes, se caracteriza efectivamente como un agente de selección y exclusión, tal como lo exige el modelo neoliberal de sociedad. Porque sin la liberación de las mentes, la obediencia al sistema es la primera tarea del docente; y no la liberación.

Antes de la propuesta de una sociedad sin escuelas, Paul Goodman (1964) ya había señalado que la escolarización obligatoria equivalía a una *deseducación* forzosa. El autor formuló la idea de que cuanto más escolarización proporciona una sociedad, menos educación ofrece. Con argumentos firmes, el autor logró demostrar que la escuela es una institución certificadora, y no una institución educativa; sin embargo, explica que la idea de que la educación de las personas solo ocurre en las escuelas ha cristalizado en la sociedad, siendo que cualquier crítica en sentido contrario es inmediatamente ignorada. Y muchas veces castigada a los que no obedecen irrestrictamente los procesos a cumplir.

A pesar de ser un oponente de la escuela, Goodman (1964) fue un defensor de la educación. Por ello, además de los juicios contra la escolarización, presentó alternativas que efectivamente podrían convertirse en educadores. Tales alternativas, que ya han sido desarrolladas en otros textos (FORTUNATO; CUNHA, 2017; BELMINO, 2016), son estas: En lugar de edificios llenos de aulas (escuelas), debería haber lugares para vivir en comunidad; los lugares de la ciudad, es decir, sus calles, negocios, industrias, plazas, entre otras; deberían ser lugares de enseñanza y aprendizaje y los adultos en estos lugares también serían educadores – además de evitar la separación abismal de la escuela del mundo real, esto también crearía experiencias afectivas, emocionales y simbólicas extremadamente valiosas para los que enseñan y aprenden; la asistencia a clases debería ser opcional, así como elegir lo

que quieres aprender debería ser libre; las escuelas deberían ser pequeñas, sin segregación por clases, donde hubiera estudio, ocio y entretenimiento.

Sin embargo, las teorías desarrolladas sobre la escuela como lugar de *deseducación* no encontraron cabida en el modelo de sociedad actual. No es posible imaginar, salvo en ensueños, que en momentos en que hay más personas que desean una plaza en la universidad o en un determinado puesto de trabajo que las plazas disponibles, que se realice un sorteo entre los cualificados. Esta digresión fue aireada por Rubem Alves (2018, p. 98), al afirmar que “el sorteo es la solución más inteligente y educativa”. Según el educador, tomando como ejemplo el acceso a la universidad, no hay que mirar lo que viene después del proceso de selección, generalmente realizado a través de exhaustivos exámenes estandarizados, sino la enorme sombra que lo precede.

Esta enorme sombra, explica Alves (2018, p. 99), está formada por “procesos de tortura que tienen que pasar niños y adolescentes, quitándole toda la alegría a la experiencia de aprendizaje”. Y si suena exagerada la expresión tortura utilizada por el autor, no podemos olvidar el categórico pasaje de la obra “¡Cuidado, Escuela!”, en el que sus autores afirman que:

[...] el niño de seis años está “atornillado” a una silla dura para estudiar palabras durante horas y horas. ¿Es casualidad que el niño en desarrollo, esta fuerza de la naturaleza, este explorador aventurero, sea mantenido inmóvil, petrificado, confinado, reducido a la contemplación de las paredes, mientras el sol brilla afuera, obligado a contener su vejiga y sus intestinos, durante 6 horas por día, excepto unos minutos de recreo, durante 7 años o más? ¿Existe una mejor manera de aprender la sumisión? (HARPER et al, 1987, p. 47, nuestro énfasis).

En la mente de Rubem Alves (2018), sustituir los exámenes estandarizados a gran escala por un sorteo sería una forma saludable de evitar años de este tipo de tortura a la que las personas son sometidas, desde la infancia, para adaptarse al modelo de sociedad. En este sentido, la sumisión al sistema no necesita imponerse por la fuerza o mediante medios explícitos de vigilancia, como en las distopías clásicas “1984” de George Orwell y “Fahrenheit 451” de Ray Bradbury, por ejemplo. Esto se debe a que la educación escolar ya está sirviendo para adaptar a las personas al sistema, ejerciendo un control biopolítico sobre nuestros cuerpos, domesticándonos.

La aceptación del sistema es tal que las duras críticas que se hacen al sistema de sorteo lo califican de “injusto”, ya que sustituiría el *esfuerzo* y la *competencia* por suerte. Al fin y al cabo, la supervivencia dentro del sistema depende, única y exclusivamente, del compromiso individual, de la dedicación a las reglas del juego y, por supuesto, de la derrota de los demás:

La selección implica la existencia de ganadores y perdedores, y gradualmente la selección va más allá de los límites escolares. Además, la escuela es una carrera de

obstáculos en la que los más lentos deben soportar la carga cada vez mayor de su fracaso, mientras que los ganadores se sienten alentados por su propio éxito. Sin embargo, la línea de meta es la misma para todos y el primero en cruzarla se lleva todos los premios (REIMER, 1979, p. 40).

Bueno, la línea de meta es la misma, pero no el punto de partida. Algo parecido ocurre, por ejemplo, con la famosa carrera São Silvestre que se realiza en São Paulo, Brasil, cada 31 de diciembre, desde 1925: todos los corredores deben recorrer el mismo tramo, sin embargo, existe un *pelotón de élite*, que tiene el privilegio de largar frente a la gran multitud. En este sentido, se podría argumentar que sería injusto realizar un sorteo para determinar quién comienza primero, pues es necesario priorizar el mérito de quienes más se dedicaron a ganar. Como afirmó Reimer (1979, p. 41): “el mérito es una cortina de humo para cubrir la perpetuación del privilegio”. Y aquí ya no es posible determinar si estamos hablando del evento deportivo o de la escuela como preparación para el sistema.

La percepción de los autores aquí mencionados, pensadores de las décadas de 1960 y 1970, era que la sociedad avanzaba progresivamente hacia un modelo único, fortalecido por la globalización comercial, el transporte y las tecnologías de la información y las comunicaciones. En esta forma de vida, no hay lugar para aquellos que no están comprometidos con el juego. Así son las cosas, y pensar en algo diferente, que no privilegie el esfuerzo y la competencia individuales como dignos de recompensas mundanas, es ignorar cómo funciona la vida. Reimer (1979) ya había postulado que el futuro estaría categóricamente definido por la *meritocracia*, aunque tal modelo esté constituido por el privilegio de unos en detrimento del hambre y la miseria de tantos otros.

Por lo tanto, estamos de acuerdo con los argumentos de que la institucionalización de la educación, tornando el sistema escolar meritocrático, es la perpetuación de un mundo inhumano. Todo esto crea una contradicción evidente entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco o nada tienen. Pero el sistema es astuto y ofrece una salida a la miseria: es suficiente querer y hacer mucho esfuerzo. Así y solo así, uno puede disfrutar de las bendiciones disponibles para pocos. Aun así, quienes se esfuerzan necesitan desarrollar más y mejores habilidades para superar a quienes también trabajan duro. De esta manera, el sistema se retroalimenta, fortaleciéndose en la creencia de que las cosas siempre han sido así de esa manera competitivas, ya que, de hecho, no hay otra manera de ser.

Con esto, parece que el control de la vida humana está establecido por lo que se puede llamar biopolítica. El sistema se instala en todos los ámbitos de la sociedad debido a su institucionalización, dejando a las personas solo con su propio esfuerzo: sálvese quien pueda. Esto se debe a que, tal como gobierna la meritocracia, no te puedes quedar atrás, pues, si te

quedas, alguien más toma tu lugar. Así es el sistema y, desde muy pequeños, nos acostumbramos con él en las escuelas.

En Venezuela, por ejemplo, hay mucho que decir sobre la biopolítica que huele a politiquería en el fascismo en más de veinte (20) años de imposición: escuelas al servicio del mantenimiento de régimen; impregnadas de avisos y fotografías del sistema; o son ellos o más nada. Imposiciones a sus actores, a asistencias a marcas y reuniones a favor del sistema. Salarios de menos de una ínfima fracción de 1\$ al día o menos. Imposición de tareas en el currículo repitiendo lo que conviene al sistema. Uso de nuestros símbolos patrios y libertadores, verdaderos políticos a favor de la politiquería. Además, qué decir de la quema de universidades, deflagración de bibliotecas; las huidas errantes de cuerpos secos, desnutridos, muriendo en trochas, maltratados en otros países; muertes de profesionales en salas de hospital con su salario y prestaciones robadas por el sistema. La destrucción del sistema económico, social, entre tantos. La decadencia de la vida, la ruina de un país es la sequía de los cuerpos que quedan; ese *sálvese quien pueda* solo lo atiende Dios que no nos desampara y a quien le pedimos liberación.

Paul Goodman, Everett Reimer, Ivan Illich y muchos otros notaron este mecanismo de escolarización y presentaron sus quejas y alternativas. Antes que ellos, también habían hablado de manera similar filósofos como Antonio Gramsci y profesores como Célestin Freinet y Paulo Freire. Su ideología fue catalogada como anarquista, por tanto, instigadora del desorden y contraria al buen vivir. Como resultado, fueron encarcelados o exiliados, pero no amordazados. Fueron excluidos de los planes de estudios universitarios, pero no de la agenda de quienes luchan por la humanidad.

Creemos, con ellos, que si la escuela se ha consolidado como una institución burocratizada al servicio del mantenimiento del *status quo*, la educación aún resiste y, en las brechas, encuentra aliento para enfrentar la meritocracia y la ideología del *sálvese quien pueda*.

### **3. ¿Dónde están los profesores en este problema opresivo tan grave?, o, cómo la Didáctica puede ofrecer resistencia**

Que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma (FOUCAULT, 2008a, p. 13).

Entendemos de las palabras del genealogista que la subversión del docente salta de la obediencia a la desobediencia; a la advertencia de que no puede seguir siendo usado para la denigración de sus propios congéneres, de sus discentes. En cuanto a la primera pregunta ya hemos venido respondiendo los docentes oprimidos por el sistema, con la colonialidad de las mentes, saber, hacer pensar, encubiertos en su formación, seguirán mientras no se des-liguen de este maniqueísmo, seguirán sirviendo al sistema que continúa con la opresión. Pero nosotros creemos en la esperanza, en la fe; y si Paulo Freire dio y entregó su vida en la liberación, entonces nos enseña también cómo se hace, cómo se ha de liberar de la caducada y develada colonialidad, biopolítica aberrante de la vida. Y es nuestra obligatoriedad y habremos ganado la mejor batalla si atendemos al grito de auxilio del discente: *Nos dice el discente: ¿Me enseñas como hacerlo con excelencia? Por favor no destruyas mi don auténtico, mi sentir* (RODRÍGUEZ, 2024b).

Queremos hacer un previo, un llamado de atención, una especificada en la utilización de Paulo Freire como ejemplo de educación liberadora en los currículos; con utilización hipócrita para las cuales podemos prestarnos cuando sabemos que la didáctica que imponemos es insulsa y para nada liberadora. La interpelación del docente, su propia evaluación de su praxis es vital; *dices ser Freiriano por ello te interpelamos: ¿cuáles son tus frutos?* (RODRÍGUEZ, 2023b). Esa interpelación la hemos venido mostrando con énfasis y necesidad: *Resistencia Freiriana. Diálogo subversivo Venezuela - Brasil contra el fascismo* (RODRÍGUEZ; FORTUNATO, 2022). Tomemos conciencia que no se es Freiriano jamás que si no se demuestra en la praxis; y no como visita en un cementerio en su aniversario para asegurarse que está bien muerto. Conciencia, más conciencia; alerta y más alerta. Ser educador, profesor, ser maestro es de especial responsabilidad.

En la maravillosa obra *la Escuela*, el educador, político y filósofo Arturo Usler Pietri (2001, p. 30) nos sigue dando cátedra de lo que debe ser la escuela, en una Didáctica que lleve a “una educación que nos acompañe y que no nos extravíe, una educación para un ser real y no para un fantasma intelectual”. En ello entonces bajo la consciencia que hemos como docentes siendo cómplices del problema despertemos a nosotros mismos en una subversión digna del problema, ejemplar, a favor del discente; en una Didáctica especial, la educación modernista-postmodernista-colonial que lleva a una didáctica colonial apaga la curiosidad, pero que “por el contrario, habrá que estimular o despertar” (MORÍN, 2003, p. 24)

Tenemos que promover en nuestro hacer la contra-resistencia de la norma impuesta; cuando eso ocurre para nosotros los educadores eso debe ser una alarma; si las políticas de la escuela, si el estado te impone que es así y no de otra manera cómo vas a llevar el proceso

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 13-34

educativo; ese punto es de alerta para que inspeccionemos porque así y encontremos la colonialidad en esa norma; y lo ha advertido la genealogía Michel Foucault (2003, p. 217): el elemento que “va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la norma”.

En esa Didáctica Decolonial que el docente debe conformar en su corazón primeramente en esa necesidad que no se hace dada impuesta definitiva, sino que en el camino se va des-ligando y re-ligando; subvirtiendo la didáctica tradicional. Han de tener en cuenta los profesores, los educadores, las grandes luchas de decoloniales de la historia que marquen el hacer de sus vidas y que reinventen la escuela, la universidad día con día, de acuerdo a los momentos azarosos de los problemas de las regiones, de los países. Por ejemplo, en la matemática ya lo hemos venido visionando; en diversas publicaciones de la línea de pesquisa: *Educación Matemática Decolonial Planetaria Compleja*; bajo la consciencia que la ciencia como legado de la humanidad ha sido usada para oprimir; hemos propuesto la transdidáctica, que rescata las víctimas de la modernidad-postmodernidad-colonialidad en la didáctica tradicionalista; alertando que ese *trans* como prefijo, en Enrique Dussel no es un simple más allá;

Ese más allá (*trans*) indica el punto de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como insignificante, sinsentido, bárbaro, no cultural, alteridad opaca por desconocida; evaluada como salvaje, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero despotismo oriental, modo de producción asiático, etc. Diversos nombres puestos a lo no humano, a lo irrecuperable, a lo sin historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la “civilización” occidental que se globaliza (DUSSEL, 2004, p. 222).

En la didáctica de la matemática marca la transdidáctica diatópicas-ecosóficas que permiten la conjunción en la Educación Matemática del abrazo de: conocimiento-abstracto-concreto, teórico-ejemplo, global-local, conocimiento científico-legos, conocimiento de las civilizaciones del Sur-conocimiento de las civilizaciones del Oeste-Norte, conocimiento de las civilizaciones del sur global conjuncionados, mente-alma, razón-emoción, aula mente social - espíritu, entre otros, que en la enseñanza tradicional de las matemáticas se habían separado (RODRÍGUEZ, 2021).

En ese accionar transmoderno de la filosofía de la liberación de la filosofía latinoamericana se requiere una *pedagógica latinoamericana* propuesta por Dussel (1980); donde inmersiona el filósofo de la liberación a América Latina con una imbricada relacionalidad: pueblos originarios - estructura familiar - educación – relaciones sociales -

discurso pedagógico - ética de la liberación - sistemas de enseñanza - pedagogía crítica; sin duda relación compleja que emerge como ejemplo de pedagogía liberadora en todo el sur global. Esa pedagogía latinoamericana se distancia de la Occidental impuesta, es subversiva, poética, del amor embriagada de lo nuestro; sublime de la esperanza, solicitada en los patios de los niños siendo felices, sabiéndose merecedores de serlos.

Para comprender nuestras aspiraciones de Didáctica Decolonial, revelándola como un lugar de resistencia a la biopolítica y a la subversión a la que fuimos y estamos sometidos como especie, necesitamos deconstruir su concepto arcaico, ya arraigado en la sociedad y en la relación enseñanza-educación-escuela. Para revisar el significado de la didáctica debemos, como señaló Soares (1985, p. 40) “empezar por reflexionar sobre su historia y luego, basándose en esta reflexión, redirigir su historia”. Esto se debe a que, remontándonos a los orígenes del término, probablemente en el siglo XVII con Ratke y Comenius, vemos que la didáctica apuntaba a principios universales, racionales y sistemáticos para poder enseñar cualquier cosa a cualquiera. Aquí, obviamente, no vamos a recuperar toda esta historia, pero sí necesitamos este regreso al principio para entender cómo y por qué la didáctica, al convertirse en un elemento instrumental de la enseñanza, se convirtió también en un dispositivo de control – de quién enseña y de quién aprende.

Bajo la definición clásica del *arte de enseñar*, la didáctica resultaba en una obstinación por las *técnicas de enseñanza*, es decir, por las prácticas instrumentales utilizadas por los profesores para que los estudiantes aprendieran más y mejor. Esta idea, vista superficialmente, parece coherente y correcta, libre de críticas; después de todo, ¿quién estaría en contra de una enseñanza más eficiente? Sin embargo, el desarrollo histórico de la didáctica siguió a las transformaciones de la educación escolar que, como ya se ha señalado, quedó subordinada a un sistema globalizado incoherente, injusto y controlador. Un sistema que promueve el conflicto, la individualidad y la meritocracia, pero, al mismo tiempo, es astuto, ya que fue capaz de persuadir a la propia humanidad de que las cosas son así. *Sálvese quien pueda*; acepte y supere (a los demás) en la vida, o inclínese ante las dificultades y sea agradecido por solamente poder sobrevivir.

En este contexto, la didáctica es el elemento intermedio entre el currículum que debe impartirse en las escuelas y los estudiantes que deben apropiarse de él para superar a sus compañeros en las disputas por “el mejor gana”. Como el sistema exige que los docentes también se destaquen por su eficiencia, es fundamental que dominen las mejores y más modernas técnicas para transmitir con excelencia el currículum impuesto. Esto significa que

cuanto mejor se *imparta* el plan de estudios, mejor se desempeña la función docente dentro de las expectativas que ya hemos delineado.

Sin embargo, como creemos en otro mundo descolonizado, libre de las imposiciones silenciosas de la biopolítica, que controla la vida para que las cosas sigan como están, apostamos por otra Didáctica. Para ello, el primer paso es comprender que la Didáctica puede tener otra definición, calificándose *como las actitudes de un docente ante las circunstancias que involucran la educación*. Esto implica posicionarse en relación con los significados que se le dan a la educación, la escuela, el aula, los planes de estudio, los exámenes, los roles de alumno y docente, en definitiva, todo lo que rodea a la propia profesión. También implica un examen profundo de la sociedad, la cultura y el uno mismo (FORTUNATO, 2023).

Por tanto, pensamos en la Didáctica como actitudes circunstanciales; “se trata de no preocuparse por *cómo* enseñar, sino de analizar, comprender e incluso resistir (si corresponde) lo que imponen los currículos oficiales y el sistema ortodoxo de transmitir y verificar” (FORTUNATO, 2023, p. 50, énfasis del autor). Así, en lugar de dedicarse únicamente a *cómo enseñar* (definición clásica, formadora de cabezas bien llenas, colonizadora, al servicio de la biopolítica), empiezan a preocuparse “con *qué, por qué, para quién, cuándo, en qué contexto, etc.* lo que se enseña, se enseña” (FORTUNATO, 2023, p. 50, énfasis del autor). Sin embargo, no se trata de una simple posición de resistencia contra el plan de estudios o el sistema, sino también contra la propia comunidad escolar (estudiantes, familiares, directivos, compañeros docentes, etc.) que, en connivencia con el sistema, creen que las cosas no pueden ser de otra manera.

Alexander Neill (1978), en la obra *Un maestro contra el mundo*, escrita hace más de cien años, ya se indicaba que un maestro que fuera contra el *statu quo* sufriría represalias por parte del sistema. En la época en que comencé a enseñar, era costumbre castigar con un cinturón a los estudiantes cuando desobedecían, no hacían sus lecciones o se portaban mal (leer: se comportaban como niños, jugaban, hacían ruido, exploraban el mundo). Este educador, desde el inicio de su labor pedagógica, tomó dos decisiones drásticas: dejó de castigar a sus alumnos que no aprendían (memorizaban) las lecciones y les permitió abandonar el plan de estudios impuesto para dedicar su tiempo y energía a lo que les interesaba. Como resultado inmediato, a pesar de la felicidad evidente en los rostros de los pequeños, fue condenado por el país de sus alumnos y por las autoridades educativas, siendo despedido de su trabajo como maestro de escuela. Aunque se trataba de una obra de ficción, como explicó más tarde el propio autor, es muy probable que se produjera a partir de sus experiencias tanto como estudiante como aspirante a educador, antes de iniciar la centenaria

escuela democrática de Summerhill. Su Didáctica no encontró cabida en el sistema actual, por lo que fue necesario fundar una escuela propia y democrática, que desarrolla desde hace más de cien años una educación basada en la libertad, el autogobierno y la felicidad (FORTUNATO; PORTO, 2023).

El ejemplo de Alexander Neill, maestro derrotado por la comunidad escolar, padres, administradores y profesores, protectores del sistema actual, nos revela que la idea de la Didáctica Decolonial no es algo que surja solo del *deseo* de resistencia de los profesores contra la ideología neoliberal. Esto se debe a que no se puede decir que la resistencia sea simple y solo requiere conciencia de que el sistema meritocrático es cruel. Creer en esta relación simplista de causa y efecto – me doy cuenta de ello, luego me resisto– es ignorar la fuerza biopolítica de manipulación del sistema, que se vuelve cada vez más sólido, fortaleciéndose a medida que la tecnología facilita la creación de mecanismos de control. De ellos, la más eficaz es la vigente, es decir, la meritocracia que impone el lema: *sálvese quien pueda*.

Pero entonces, ¿cómo puede la Didáctica convertirse en un elemento de resistencia para los docentes que quieren subvertir el sistema actual y su ideología de *ganar en la vida* (unos pocos) en lugar de *perder* (muchos millones de personas)? Diríamos que un primer y fundamental paso a dar es cuestionar los objetivos de la propia profesión, tratando de identificar, en el ejercicio cotidiano de la docencia, evidencias del fortalecimiento de la meritocracia. Probablemente, hay muchas pistas en el currículo que determinan qué y cuándo se debe enseñar (en el sentido de transmitir, depositar) y, por lo tanto, determinar qué y cuándo se debe aprender.

Como docentes, se nos induce silenciosamente a hacer todos los esfuerzos posibles para *producir* aprendizaje, del plan de estudios, por supuesto, a través de técnicas que mejoren la absorción del conocimiento del plan de estudios. Sin darnos cuenta, acabamos trabajando para producir cabezas bien llenas. Sin embargo, no todas las cabezas se llenan de la misma forma. Y, si por casualidad esto sucediera gracias al alcance de una (quimérica) didáctica universal, otras formas de meritocracia serían creadas por el sistema. Después de todo, no hay lugar para que todos lleguen a la cima.

Sin comprender cómo el currículo, la enseñanza, el aprendizaje, la educación y la escuela están intrínsecamente vinculados al sistema biopolítico, meritocrático y neoliberal, se vuelve prácticamente imposible pensar en una Didáctica Decolonial, que requiere cabezas bien formadas. Es una Didáctica que no se preocupa principalmente de *cómo* enseñar, sino que involucra cada circunstancia del momento educativo, considerando a las personas

(docente y alumnos), sus intereses, su historia, sus sueños, sus miedos, sus sentimientos, que es, sí, la vida misma.

Pero, por supuesto, la Didáctica Decolonial no es más que un ensueño que surge desde la perspectiva de la resistencia, que ya no quiere un sistema meritocrático. Los educadores y pensadores que mencionamos aquí, que nos precedieron mucho y estaban mucho más preparados, ya han intentado desarrollar formas de hacer que la educación sea resistente al sistema. No es nada fácil. Sin embargo, obstinados, no abandonaron sus creencias y se entregaron al mundo de la meritocracia. Este es, por tanto, otro paso fundamental de la Didáctica como resistencia: esperar. De inspiración Freiriana, la esperanza como verbo, es decir, como actitud, es la demostración de la insatisfacción con el *statu quo* y la búsqueda de otra forma de vivir la vida.

Así, vemos que el lugar de la enseñanza en una sociedad gestionada por una biopolítica neoliberal parece ser solo un lugar de conformidad, es decir, es suficiente simplemente seguir el plan de estudios ya formateado y permitir que algunos alcancen el éxito. Pero, para aquellos a quienes les molesta la pobreza, el hambre y la miseria que resultan del astuto mecanismo del control biopolítico – el sálvese quien pueda – el lugar es la resistencia. Un lugar donde la educación es pensada como liberación, y donde la Didáctica no da un guiño positivo al plan de estudios oficial que promueve la meritocracia, obstinándose en la promoción de técnicas de enseñanza *eficientes*. Por el contrario, las actitudes docentes buscan ponerlo en jaque, apuntando a otros planes de estudios. ¿Qué otros planos serían? Bien, “No se sabe, por lo tanto, la única manera de descubrirlos es dejarlos emerger, sin ser asfixiados en el criadero” (Fortunato, 2024, p. 84).

Reiteramos: nada de esto es sencillo, ni es fácil. Por otro lado, si se desea romper con el *status quo*, es fundamental e imprescindible resistir y esperar. Para nosotros este es el lugar de la enseñanza y la Didáctica es un poderoso elemento de insubordinación y para la transformación.

### **Consideraciones finales**

Entendemos en la subversión que llevamos el docente, el educador debe ser de esperanzador tránsito en su praxis, donde la diada concientización-concienciación se divergen para cavilando en que ocurra la realidad Freiriana “la concientización implica que, cuando el pueblo advierte que está siendo oprimido, también comprende que puede liberarse a sí mismo en la medida en que logre modificar la situación concreta en medio de la cual se percibe como oprimido” (FREIRE, 1974, p. 25). Si se da cuenta el docente que está oprimido debe emerger

con fuerza en su ser la bondad para advertir del letargo de la apuesta a proyectos colonizadores y develar lo nuestro como potencial transformador.

¿Una biopolítica decolonial? Aspiramos a que el ser humano sea aceptado en toda su diversidad y que él mismo emerja con fuerza, especialmente en la educación; en la lucha por la liberación. Las disputas por la autonomía del cuerpo, por la vida son las luchas por la envejecida didáctica en la educación soslayadora, por la biopolítica que hace que el poder no transite son que se vuelva opresivo, pues ha pasado del poder al autoritarismo; donde desde luego poder-saber se conjugan en motivaciones liberadoras; no son solo luchas Foucaultianas, sino Freirianas, Dulsenianas; que nos retornan en la búsqueda de nuestra sabiduría y mejor bondad por la humanidad: el amor por el ser humano digno de tener la oportunidad de re-civilizarse y de abandonar los viejos poderes que lo oprimen así mismos. Sin ello, educador, renuncie; si Usted no es capaz de amar al discente, por favor no apague su esperanza; salga de ese oficio que no le es digno.

La Didáctica si puede ofrecer resistencia decolonial, pero no bajo las mentes coloniales de los docentes; no con los mismos instrumentos opresivos; es con la develación de lo encubierto de la didáctica colonial; con lo desmitificado y encubierto partiendo desde las víctimas de la educación castradora; desde el centro de mayor resistencia; desde la vida del discente; pensando en su sentipensar; en la vida en comunidad-país; con sus artefactos de comprensión; inmiscuyendo sus necesidades y potencialidades. El docente debe estar alerta a des-ligarse y re-ligar a favor del discente, de su vida; con fe en el oprimido. Y este debe ser conjugado y convidado a emerger con potencia liberadora. Nuestros países dolidos, desmitificados están llenos de potencialidades que son el centro de un hacer feliz para el sur global, un ejemplo de cómo podemos hacer la vida feliz; en respeto a la diversidad y el amor por la humanidad.

No necesitamos seguir la idea de Everett Reimer de que la *escuela está muerta*. Pero tampoco es posible creer que su enfoque de masificación de la educación a través de sus planes de estudio oficiales, cuyo principal objetivo es el control, la domesticación y la meritocracia, sea la salida a nuestro modo de vida opresivo e injusto. Es necesario creer en la educación, en la escuela y en la enseñanza como profesión de esperanza. Con Paul Goodman, Rubem Alves y Alexander Neill, visualizamos otra educación, centrada en las personas y sus intereses en la vida, en lugar del lucro que consume la vida misma y deja solo unos pocos *ganadores* y muchos *perdedores*. Esta otra educación está guiada por actitudes educativas de respeto a las personas y a la vida y de resistencia al sistema. Este es el papel fundamental de

la Didáctica como actitud, que señala el lugar de la enseñanza en la tríada biopolítica-descolonización-escuela: la de la resistencia y el cambio.

Finalmente, conscientes de que la resistencia no es ni sencilla ni fácil, encontramos anclaje en el esperar de Paulo Freire (2000, p. 31), quien, en el último escrito de su vida, dejó constancia de que “si la educación por sí sola no transforma la realidad, sin ella tampoco cambia la sociedad”. Su vida de activismo a favor de transformar realidades fue siempre a través de la educación, enseñando a los pobres y oprimidos a leer, escribir y comprender el mundo, al mismo tiempo que apuntó a eliminar las desigualdades que matan. Al igual que Paulo Freire, aunque la realidad nos obligue a rendirnos, seguimos esperando y educando.

**Dedicatoria:** la segunda autora de la pesquisa dedica a Dios sus obras, con toda su complejidad llena de sabiduría del Espíritu Santo lleva su labor de mujer cristiana, Dios labra caminos en medio de la desolación y el oprobio; por ello los deseos de usar sus dones dados a favor de la humanidad, recordando que “la lengua de los sabios da lustre a la sabiduría; hierve en necesidades la boca de los fatuos” (Proverbios 15:2).

## Referencias

ALVES, R. **A educação dos sentidos:** conversas sobre a aprendizagem e a vida. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BELMINO, M. C. B. Paul Goodman e o problema da natureza humana a partir de uma leitura gestáltica. **IGT na Rede**, v. 13, n. 25, p. 234-252, 2016. <https://igt.psc.br/ojs3/index.php/IGTnaRede/article/view/504/658>

BURGOS, E. Biopolítica, pandemia y autoritarismo en Venezuela. **Temas de Comunicación**, n. 40, p. 85-93, 2020. <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/temas/article/view/4601>

CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, n. 6, p. 153-172, 2007. <https://doi.org/10.25058/20112742.290>

CHOMSKY, N. **O lucro ou as pessoas:** neoliberalismo e ordem global. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

DUSSEL, E. **La pedagógica latinoamericana.** Bogotá: Nueva América, 1980.

\_\_\_\_\_. Sistema-mundo y Transmodernidad. *En:* DUBE, S.; DUBE, I.; MINGOLO, W. **Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes.** México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004, p. 201-226.

FORTUNATO, I. Dois devaneio didáticos decoloniais. **Isagoge**, v. 4, n. 1, e198, 2024. <https://doi.org/10.59079/isagoge.v4i1.198>

FORTUNATO, I. **Educação, Escola, Direitos Humanos, Sociedade... e Docência: a autoformação alvitrada**. Edições Hipótese, 2023.

FORTUNATO, I.; CUNHA, C. R. A Deseducação Obrigatória, por Paul Goodman. **Sem Aspas**, v. 6, n. 2, p. 175-182, 2017. <https://doi.org/10.29373/semaspas.v6.n2.2017.11196>

FORTUNATO, I.; PORTO, M. R. S. Das inspirações de A. S. Neil ao centenário de Summerhill: liberdade, autogoverno e felicidade. **Revista História da Educação**, v. 27, e125048, 2023. <https://dx.doi.org/10.1590/2236-3459/125048>

FOUCAULT, M. El juego de Michel Foucault. *En*: FOUCAULT, M. **Saber y verdad**. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1991. p. 127-162.

\_\_\_\_\_. **El orden del discurso**. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992.

\_\_\_\_\_. **Hay que defender la sociedad**. Madrid: Akal, 2003.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008c.

FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. Ciudad del México: Siglo XXI, 1974.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. Editora Unesp, 2000.

GOODMAN, P. **Compulsory Miseducation**. New York: Horizon Press, 1964.

HARPER, B.; CECCON, C.; OLIVEIRA, M. D.; OLIVEIRA, R. D. **Cuidado, escola!: desigualdade, domesticação e algumas saídas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ILLICH, I. **Sociedade sem escolas**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LORENZ, K. **Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada**. Madrid: Plaza & Janes Editores, 1984.

MORIN, E. **Ciencia con conciencia**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1984.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NEILL, A. **Um mestre contra o mundo: o fracasso que floriu numa nova escola**. São Paulo: IBRASA, 1978.

REIMER, E. **A escola está morta**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

RODRÍGUEZ, M. E. Re-ligar como prática emergente del pensamiento filosófico transmoderno. **Orinoco Pensamiento y Praxis**, v. 7, n. 11, p. 13-35, 2019. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3709212>

\_\_\_\_\_. Religar ecosóficamente como urgencia transepistémica en la re-civilización de la humanidad. **Revista Desenvolvimento Social**, v. 26, n. 1, p. 169-188, 2020a. <https://doi.org/10.46551/issn2179-6807v26n1p169-188>

\_\_\_\_\_. Transdidáctica en la Educación Matemática Decolonial Transcompleja. **Debate sobre Educación Matemática**, v. 6, n. 12, 1–17, 2020b. <https://doi.org/10.46551/emd.v6n12a14>

\_\_\_\_\_. El currículo decolonial en la Educación Matemática Decolonial Transcompleja: deconstruido de la violencia epistémica curricular excluyente. **Revista Espaço do Currículo**, v. 14, n. 2, p. 1-15, 2021. <https://doi.org/10.22478/ufpb.19831579.2021v14n2.52718>

\_\_\_\_\_. ¿Y a dónde me voy si éste es mi hogar? Crisis en Venezuela a la luz de los re-ligajes ecosóficos urgentes. **Heterotópica**, v. 5, n. 1, p. 230-247, 2023a. <https://doi.org/10.14393/HTP-v5n1-2023-68375>

\_\_\_\_\_. Dices ser Freiriano por ello te interpelamos: ¿cuáles son tus frutos? **Gesto-Debate**, v. 23, n. 19, p. 390-408, 2023b. <https://doi.org/10.55028/gd.v7i01.19484>

\_\_\_\_\_. Luchas y resistencias en Michel Foucault en medio de la crueldad de la in-civilización. **Diálogos e Diversidade**, v. 3, n. e17662, p. 01-13, 2024a. <https://revistas.uneb.br/index.php/rdd/article/view/17662>

\_\_\_\_\_. Nos dice el discente: ¿Me enseñas como hacerlo con excelencia? Por favor no destruyas mi don auténtico, mi sentir. **RELACult**, v. 10, n. 1, p. 1-20, 2024b. <https://doi.org/10.23899/relacult.v10i1.2394>

RODRÍGUEZ, M. E.; FORTUNATO, I. **Resistencia Freiriana: diálogo subversivo Venezuela - Brasil contra el fascismo**. Itapetinga: Edições Hipótese, 2022.

RODRÍGUEZ, M. E.; MIRABAL, M. Ecosofía-antropoética: una re-civilización de la humanidad. **Telos**, v. 22, n. 2, p. 295-309, 2020. <https://doi.org/10.36390/telos222.04>

RODRÍGUEZ, M. E.; FORTUNATO, I.; SANTOS, J. La lengua escrita para la producción de textos científicos académicos en deconstrucción rizomática. **EntreLínguas**, v. 8, p. 1-14, 2022. <https://doi.org/10.29051/el.v8i00.16878>

SOARES, M. Didática, uma disciplina em busca de sua identidade. **Ande**, v. 5, n. 9, p. 39-42, 1985.

USLAR PIETRI, A. La escuela. **Educere**, v. 5, n. 13, p. 30, 2001. <https://erevistas.saber.ula.ve/index.php/educere/article/view/12840/21921923939>

## BIOPOLÍTICA E COLONIALIDADE BRASILEIRA: UMA ARQUE-GENEALOGIA DOS DISCURSOS CONSERVADORES A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA CONTRACOLONIAL

Pablo Ornelas Rosa<sup>1</sup>  
Teresa da Silva Rosa<sup>2</sup>  
Paulo Edgar da Rocha Resende<sup>3</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-3

**Resumo:** O artigo propõe uma análise das práticas discursivas conservadoras proferidas por Geisiane Freitas e Patrícia Silva em seu livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*, adotando uma perspectiva contracolonial apresentada por Antônio Bispo dos Santos em *A terra dá, a terra quer*, compreendida a partir da analítica foucaultiana como um *saber sujeito*, marcado pela biopolítica colonial brasileira. O texto foi organizado em duas seções: na primeira, foram apontados os referenciais teóricos e os procedimentos metodológicos mobilizados na análise, também discorrendo sobre as bases epistemológicas que sustentam tanto o saber conservador cristão e colonial quanto a perspectiva contracolonial e quilombola; enquanto na segunda parte, foi exposta uma análise do discurso conservador e cristão apresentado pelas autoras, construída a partir da noção de *racismo de Estado* amparado na analítica foucaultiana, bem como em uma perspectiva contracolonial que o compreende como *cosmofobia*.

**Palavras-chave:** conservadorismo; cosmofobia; contracolonialidade.

## BIOPOLÍTICA Y COLONIALIDAD BRASILEÑA: UNA ARQUEGENEALOGÍA DE LOS DISCURSOS CONSERVADORES DESDE UNA PERSPECTIVA CONTRACOLONIAL

**Resumen:** El artículo propone un análisis de las prácticas discursivas conservadoras proferidas por Geisiane Freitas y Patrícia Silva en su libro *Lo que no te contaron sobre el movimiento antirracista*, adoptando una perspectiva contracolonial presentada por Antônio Bispo dos Santos en *La tierra da, la tierra quiere*, comprendida a partir de la analítica foucaultiana como un saber sujeto, marcado por la biopolítica colonial brasileña. El texto fue organizado en dos secciones: en la primera, fueron apuntados los referenciales teóricos y los procedimientos metodológicos movilizados en el análisis. También se habla de las bases epistemológicas que sustentan tanto el saber conservador cristiano y colonial como la perspectiva contracolonial y quilombola; mientras que en la segunda parte se expuso un análisis del discurso conservador y cristiano presentado por las autoras, construída a partir de la noción de *racismo de Estado* amparado en la analítica foucaultiana, así como en una perspectiva contracolonial que lo comprende como *cosmofobia*.

**Palabras clave:** conservadurismo; cosmofobia; contracolonialidad.

<sup>1</sup> Doutor em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP (2012), mestre em sociologia política (2008) e bacharel em ciências sociais (2005) pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Realizou estágio de pós-doutorado em psicologia (2020) e em saúde coletiva (2018) na Universidade Federal do Espírito Santo - UFES e em sociologia (2014) na Universidade Federal do Paraná - UFPR. Atualmente realiza pesquisa de doutorado em psicologia institucional na UFES. Desde agosto de 2013 atua como professor permanente nos Programas de Pós-Graduação em Sociologia Política (Mestrado Acadêmico) e em Segurança Pública (Mestrado Profissional) da Universidade Vila Velha - UVV. Também atua como professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Ciência, Tecnologia e Educação (Mestrado Profissional) do Centro Universitário Vale do Cricaré - UniVC. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1908091180713668>

<sup>2</sup> Doutorado em *Socio-économie du développement* (EHESS, 2005) Bolsista PQ2/CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5488672627941326>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6613-5088>.

<sup>3</sup> Doutor em Políticas Públicas e Mestre em Ciência Política pela Universidade Autônoma de Barcelona (UAB), onde colaborou como pesquisador efetivo do Instituto de Governo e Políticas Públicas (IGOP) com bolsa do programa de Formação de Professores Universitários do Ministério de Educação e Ciência da Espanha. Bacharel em Relações Internacionais pela PUC/SP, atualmente é professor no Centro Paula Souza e pesquisador no Observatório das Metrópoles. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6263327746345004>

## BIOPOLITICS AND BRAZILIAN COLONIALITY: AN ARCHE-GENEALOGY OF CONSERVATIVE DISCOURSES FROM A COUNTERCOLONIAL PERSPECTIVE

**Abstract:** The article proposes an analysis of the conservative discursive practices uttered by Geisiane Freitas and Patrícia Silva in his book *What they did not tell you about the anti-racist movement*, adopting a contracolonial perspective presented by Antônio Bispo dos Santos in *The earth gives, the earth wants*, understood from the Foucaultian analytical as a subject knowledge, marked by the Brazilian colonial biopolitics. The text was organized into two sections: in the first, the theoretical references and the methodological procedures mobilized in the analysis were also discussing the epistemological bases that support both the conservative Christian and colonial knowledge as the contracolonial and quilombola perspective; while in the second part, an analysis of the conservative and Christian discourse presented by the authors was constructed from the notion of State racism supported in the Foucaultian analytic, as well as a contracolonial perspective that understands it as cosmophobia

**Keywords:** conservatism; cosmophobia; countercoloniality.

### Introdução

Os últimos cinquenta anos foram caracterizados por significativas transformações no campo das ciências humanas e sociais, principalmente do ponto de vista epistemológico. Isso ocorre porque há certo reconhecimento paulatino de que grande parte das perspectivas pretensamente neutras que se apresentam como científicas e supostamente isentas de contágios - dentre eles as ideológicas - estariam suscetíveis ao eurocentrismo, na medida em que naturalizariam certos valores como universais e inatos, desqualificando aquelas condutas, hábitos, regras, normas e comportamentos que não se adequam ao estabelecido como natural, normal ou mesmo padrão pelo Ocidente, caracterizado, sobretudo, pela forte influência cristã e pelo capitalismo neoliberal.

Dentre essas mudanças, ainda é possível averiguar que a ênfase no sujeito pesquisado, recorrentemente apresentado pelo pesquisador sob a condição de interlocutor, ganhou protagonismo, na medida em que parece não precisar mais de um certo tipo de tradutor cultural ocidental para apresentar sua cosmovisão e demandas de forma pretensamente legitimadas a partir de um aspecto científico, já que é ele mesmo quem figura na condição de sujeito, expondo suas *lutas em primeira pessoa*. Esse é o caso de Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Glicéria Tupinambá, Sandra Benites dentre outros, como Antônio Bispo dos Santos, que será a principal referência mobilizada neste artigo, compreendida a partir do que Foucault (2005, p. 12) chamou de *saber sujeitoado*.

E, por saber sujeitoado, entendo duas coisas. De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. Concretamente, se preferirem, não foi certamente uma semiologia da vida em hospício, não foi tampouco uma sociologia da delinquência, mas sim o aparecimento de conteúdos históricos o que permitiu fazer, tanto do hospício como da prisão, a crítica efetiva. E pura e simplesmente porque apenas os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente mascarar. Portanto, os “saberes sujeitoados” são

blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição. Em segundo lugar, por "saberes sujeitados", acho que se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa totalmente diferente. Por "saberes sujeitados", eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparecimento desses saberes: o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, o saber do delinquente, etc. - esse saber que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas" (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas a contundência que opõe a todos aqueles que o odeiam) -, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica.

Importante destacar que a leitura que faremos sobre a obra *A terra dá, a terra quer*, escrita por Antônio Bispo dos Santos, importante liderança quilombola do Piauí que faleceu em 2023, inscreve-se pela analítica foucaultiana como um *saber sujeitado*, um saber que foi sistematicamente desqualificado pelo ocidente eurocristão monoteísta e mercantilista/capitalista como um saber menor e até mesmo um não saber, ou ainda, como uma ameaça a certa ordem colonial instituída que deveria ser, portanto, combatida.

Para compreender essa relação de inferioridade atribuída aos negros africanos e até mesmo a negação de sua existência, basta localizar quem eram os principais referenciais teóricos que circulavam nos cursos de direito e medicina nas primeiras universidades brasileiras na virada do século XIX para o XX, que encontraremos o protagonismo de autores racistas e eugenistas, que com o tempo foram sendo associados ao chamado *racismo científico*, justamente por buscar atribuir certa condição de inferioridade racional e cognitiva inata às pessoas pretas (CORRÊA, 2013; GÓES, 2016).

Foram diversos os autores e autoras tanto brasileiros quanto internacionais a questionar - a partir das mais diversificadas áreas do conhecimento - os efeitos do eurocristianismo monoteísta e da economia mercantilista/capitalista, que tratam dos modos de vida das populações do Sul global como inferiores. Um exemplo bastante significativo desta dimensão crítica da ciência moderna abarcada por certa perspectiva etnocêntrica no campo psicanalítico pode ser encontrado nos escritos de um dos autores precursores do pós-colonialismo sobre os impactos da violência colonial e sua relação com a produção da subjetividade do povo negro colonizado. Em suas análises, Franz Fanon (2008, p. 127), constatou que "As escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que nascem em certos meios, em certos setores da civilização. Obedecendo a uma exigência dialética,

deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor”.

Essa condição de inferioridade e até mesmo de recusa associada à negritude não se justificava apenas por meio de argumentos sustentados pelo determinismo biológico, mas também por certa fundamentação cultural e religiosa que, de forma etnocêntrica, inferioriza aqueles povos que não compartilhavam com suas crenças monoteístas ancoradas no cristianismo, assim como no livre mercado concorrencial. Necessário mencionar que em seu nascimento, o liberalismo e sua razão mercantilista, utilizava o escravo negro simultaneamente como um objeto, um corpo e uma mercadoria, ou seja, “a expansão do liberalismo como doutrina econômica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos” (MBEMBE, 2018, p. 145).

O artigo proposto procurou analisar o livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*, de Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023), identificado como uma das principais publicações conservadoras brasileiras de 2023, voltada a desqualificação do movimento antirracista. Diante disso, foi adotada uma perspectiva contracolonial, apresentada por Antônio Bispo dos Santos em sua obra *A terra dá, a terra quer*, compreendida pela analítica foucaultiana como um *saber sujeitoado*. Ao refletir sobre a sua trajetória, Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 11-12) afirma que “tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome”.

O autor parte de uma perspectiva que reconhece sua condição de quilombola, de lavrador, de pescador e ente do cosmos, que aposta na produção de uma subjetividade diversal, cosmológica, natural e orgânica, orientada pela ideia de que “enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos” (SANTOS, 2023, p. 29); em contraposição aos humanistas como os conservadores cristãos e neoliberais, que não apenas impõem sua crença acerca da superioridade de seu modo eurocristão monoteísta e mercantilista/capitalista, como transforma a natureza em dinheiro, produzindo a grande doença da humanidade: a *cosmofobia*.

A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentramos no politeísmo, nos imunizamos. No mundo politeísta, ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas – tem para todo mundo. Como no mundo monoteísta só há um deus, é uma disputa permanente. O povo de Israel contra o Povo da Palestina, por exemplo. Estão se matando na disputa por um deus. No nosso caso, não é preciso: temos Exu,

Tranca Rua, Pomba Gira, Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro (SANTOS, 2023, p. 19)

Essa pretensa superioridade histórica - ora biológica ora cultural e religiosa - do modo eurocristão monoteísta (SANTOS, 2023) e mercantilista/capitalista, identificado por nós com o atual conservadorismo cristão brasileiro, amparado em bases econômicas de tradição neoliberal, pode ser encontrada em um trecho do livro de Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023) que será adotado nesta análise. As autoras iniciam o escrito citando Russel Kirk (2013), um autor conservador estadunidense do século XX que acreditava que “não sendo nem uma religião nem uma ideologia, o conjunto de opiniões chamado de conservadorismo não possui Sagradas Escrituras, nem um *Das Kapital*, como fonte de dogmas” (KIRK, 2013, p. 103).

Também é necessário destacar que Russel Kirk é um dentre vários autores que foram selecionados para serem traduzidos por editoras brasileiras por Olavo de Carvalho (2018, p. 230-231), o principal representante e organizador do conservadorismo cristão neoliberal brasileiro que emerge no século XXI em articulação com movimentos internacionais semelhantes (ROSA, 2023). Nesse caso, é importante mencionar que, embora não apareça nas referências bibliográficas do livro de Freitas e Silva (2023), Olavo de Carvalho (2018) é tido por elas como uma de suas principais influências, tendo em vista que compartilham de uma mesma avaliação sobre a forma como o racismo é tratado nas universidades brasileiras. Segundo o autor,

Praticamente toda a nossa produção universitária nesse domínio consiste num longo e barulhento esforço para instigar nos negros e mulatos o ódio retroativo não só aos senhores de escravos e aos descendentes de senhores de escravos, mas aos brancos em geral, inclusive os que lutaram pela libertação dos escravos, os que se casaram com pessoas negras, os que nunca disseram uma palavra contra a raça negra nem lhe fizeram mal algum. Todos esses, segundo a doutrina do nosso *establishment* acadêmico, são racistas inconscientes, virtualmente tão perigosos quanto Joseph Goebbels ou a Ku-Klux-Klan. Até os negros são um pouco racistas contra si próprios. Inocentes do crime de racismo, só mesmo os distintos autores desses estudos e os militantes das organizações inspiradas neles. Ou seja: ou você é um dos acusadores, ou é um dos culpados (CARVALHO, 2018, p. 286).

Esse discurso de Olavo de Carvalho (2018, p. 555) herdado de Mario Ferreira dos Santos, que generaliza as diferentes dimensões das lutas dos movimentos negros, desqualificando toda a diversidade cultural encontrada no continente africano em detrimento da universalização conduzida pelo pensamento eurocristão monoteísta e mercantilista/capitalista, passou a influenciar diversos segmentos, dentre eles, setores associados ao espectro político da extrema direita<sup>4</sup>. O seu alcance foi tamanho que conseguiu

<sup>4</sup> Para Mario Ferreira dos Santos (2012, p. 73), “quem conhece a África sabe que a incorporação do negro na cultura e na civilização branca é um problema desafiador. São milênios de vida selvagem, de espírito tribal, de sectarismo, de exclusivismo, de lutas cruentas entre povos, grande parte ainda antropófagos e de ferocidade

atingir duas mulheres negras como Freitas e Silva (2023), que questionaram sua formação em ciências sociais, reconhecendo-se como conservadoras, cristãs e antiprogressistas, bem como atacando certos protagonistas das lutas antirracistas brasileiras, justamente por adotarem uma perspectiva crítica e associada ao espectro político da esquerda.

Todavia, é necessário ponderar que a adoção de um discurso colonial por parte de Freitas e Silva (2023), bem como a sua consequente difusão através da publicação do livro, fez com as autoras se beneficiassem consideravelmente com o compartilhamento desse discurso. Embora seja possível especular que, de um ponto de vista bourdieusiano, ambas tenham se capitalizado socialmente, simbolicamente e, sobretudo, economicamente, já que a venda do livro foi um sucesso; isso fez com que passassem a protagonizar em diversos programas disponíveis na internet, associados ao conservadorismo cristão brasileiro, amparado nos discursos de Olavo de Carvalho.

A influência de um conjunto de autores conservadores associados ao que Antônio Bispo dos Santos (2023) chamou de pensamento eurocristão e monoteísta, que almeja impor o seu modo de vida a todos aqueles povos com quem possuem contato, parece ter colonizado o pensamento de Freitas e Silva (2023). A crença de que existiria uma hierarquia entre as distintas sociedades, dentre as quais as sociedades africanas figurariam como inferiores, parece não ser tratada pelas autoras em termos de um determinismo biológico, mas por meio de um determinismo cultural e principalmente religioso, que projeta a cultura eurocristã monoteísta e capitalista sobre os demais modos de vida, impondo-se de forma beligerante, na medida em que pressupõe que a existência humana só é possível se operada por meio desse enquadramento. Pois, segundo as autoras,

(...) há hierarquias culturais; não da forma como a antropologia evolucionista apontava, atribuindo o desenvolvimento de suas respectivas sociedades às características étnicas dos sujeitos. A hierarquia se dá como um conjunto cultural compartilhado por todos. Por exemplo: culturas que praticam infanticídio ou o canibalismo, obviamente, não estão no mesmo patamar que culturas que defendem a vida desde a concepção. Culturas que exaltam promiscuidades conjugais, imoralidades sociais e todo o tipo de relativismo são inferiores por aquilo que defendem, não pela composição racial ou étnica de seu povo. (FREITAS; SILVA, 2023, p. 62)

Ao considerar o trecho extraído do livro de Freitas e Silva (2023), é possível constatar que são as questões morais – indo do canibalismo à promiscuidade – que definirão o nível

---

animal, populações inteiras primárias, de baixo nível cultural e técnico, que sempre viram naquele que tem uma fisionomia e um corpo parecido consigo, não o seu semelhante, e muito menos o seu próximo, mas, ao contrário, o seu inimigo atual ou potencial, alguém que deseja explorá-lo, escravizá-lo, dominá-lo. Repetimos: quem viajou à África, quem estudou os povos africanos, sobretudo os negros (pois, aqui, queremos tratar apenas dos negros) sabe que é assim. Não estamos exagerando nada, estamos sóbrios, sobríssimos, apenas mostrando o que é geral, o que é universal lá, sem salientar as formas excessivas que ultrapassam até as imagens num pesadelo de tigre. Não queremos nos referir a exceções, apenas à regra em geral. Os africanos conscientes, aqueles que já cursaram universidades europeias, que já receberam os ensinamentos religiosos (sobretudo esses) sentem estímulos (mais vagos ou mais sinceros) de serem diferentes”.

hierárquico da cultura, tendo em vista que o pensamento eurocristão monoteísta, capitalista e cosmofóbico seria a referência para todos os outros demais modos de vida. Diante disso, as autoras partem de uma crítica a autores negros contemporâneos que estariam associados à esquerda e à luta anticapitalista, a exemplo de Silvío Almeida e Djamilá Ribeiro, sugerindo, por exemplo, que, “o capitalismo passou a emergir, ao lado do cristianismo, imperialismo e patriarcado, na literatura acadêmica especializada em estudos sobre relações raciais, como um dos quatro cavaleiros do apocalipse; segundo essa perspectiva, o que há de pior na civilização ocidental é produto da ação desses quatro cavaleiros” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 28).

Todavia, embora aceitem que existem e sempre existiram diferentes modos de ser, formas de existir e maneiras de pensar, muito além da colonialidade e de sua face eurocristã monoteísta e capitalista, as autoras estabelecem uma hierarquia moral entre as sociedades. Nesse caso, é importante destacar que elas não apresentaram nenhuma novidade sobre a modernidade do ponto de vista de um diagnóstico do tempo presente, já que o principal fundador do movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP), Plínio Corrêa de Oliveira (2017, p. 23), associado a segmentos conservadores da Igreja Católica, já afirmava que “no século XIV começa a observar-se, na Europa cristã, uma transformação de mentalidade que ao longo do século XV cresce cada vez mais em nitidez. O apetite dos prazeres terrenos se vai transformando em ânsia”.

Na contramão desse discurso colonial que possui lastros epistemológicos escolásticos, emerge a partir dos anos 1960 diversos autores e autoras, tanto do Sul quanto do Norte global, que passaram a desenvolver distintas análises em diferentes países, ponderando sobre a imposição das visões de mundo ocidentais que passaram a colonizar diferentes modos de ser, formas de existir, maneiras de pensar, resultando naquilo que Pierre Clastres (2004) chamou de *etnocídio* – que seria a destruição dos modos de viver e de pensar de um povo, para além da ação genocida que visaria o assassinato de seus corpos - e Boaventura de Sousa Santos (2010) tratou como *epistemicídio* – aniquilamento de conhecimentos, saberes e culturas que não foram assimiladas pela cultura ocidental.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2023), os *estudos pós-coloniais* surgiram na década de 1960, a partir dos embates envolvendo a independência política das colônias europeias na Ásia e na África, que se encontravam em relação de completa dependência econômica após sua emancipação, além da subordinação política e subalternização cultural. Diante disso, os autores que se encontravam submetidos a esse tipo de relação passaram a argumentar que, apesar do *colonialismo histórico* ter cessado, principalmente em relação à

ocupação territorial e seu conseqüente governo por parte de um país estrangeiro, o *colonialismo* continuou de diferentes maneiras.

Já os *estudos descoloniais* ou *decoloniais* nascem na América Latina a partir dos anos 1990, assumindo que “o colonialismo havia terminado, dando lugar à *colonialidade*, um padrão global de interação social que herdou toda a corrosividade social e cultural do colonialismo” (SANTOS, 2023, p. 18). A *colonialidade* passa a operar a partir de uma concepção racial mais abrangente acerca da realidade social, abarcando todos os domínios da vida social, cultural, econômica e política, tendo em vista que ela pressupõe que tudo aquilo que se difere da visão eurocêntrica, seria inferior, marginal, irrelevante, perigoso, menor etc. (QUIJANO, 2019).

Por fim, há ainda uma terceira abordagem que em certa medida resulta do *pós-colonialismo* que são as *epistemologias do Sul*, desenvolvidas a partir dos anos 2000 através da experiência do Fórum Social Mundial, buscando “nomear e destacar os saberes antigos e contemporâneos dos grupos sociais que resistiram ao domínio eurocêntrico moderno”, conforme destacou Boaventura de Sousa Santos (2023, p. 18). Segundo o autor, “as epistemologias do Sul partilham com o pós-colonialismo a ideia de que o colonialismo não terminou. Contudo, insistem que a dominação moderna é constituída não só pelo colonialismo, mas também pelo capitalismo e pelo patriarcado (SANTOS, 2023, p. 18).

Importante destacar que estes três distintos movimentos desenvolvidos a partir da resistência colonial, que ainda abarcam outros muitos, conforme encontramos nos escritos de Boaventura de Sousa Santos (2023), evidenciam certos aspectos e particularidades do Sul global que sempre foram desconsiderados e até mesmo desqualificados pelo Norte global, que se reconhece como referência civilizacional, e mais, como modelo de sociedade a ser seguido como único caminho para o sucesso econômico, cultural e espiritual. Não obstante, apesar de grande parte destes movimentos terem nascido no Sul global, é possível identificar no campo acadêmico europeu a partir da década de 1960 a emergência de outras teorias sociais críticas que questionavam a pretensa neutralidade da ciência moderna europeia e suas eventuais limitações para tratar da diversidade de formas de ser, modos de existir e maneiras de pensar.

### **1. Pressupostos para uma analítica contracolonial como um saber sujeitoado**

Dentre as abordagens que problematizam sobre a ordem instituída e a negligência em relação aos *saberes sujeitoados* - envolvendo certo discurso sobre verdade e ciência para além dos estudos pós-coloniais e, portanto, constituída em um contexto europeu - destaca-se a analítica foucaultiana, também conhecida como uma abordagem pós-estruturalismo. Após Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 35-57

apresentar uma arqueologia do saber no final da década de 1960, Michel Foucault (2005) desenvolve durante a década de 1970 uma genealogia do poder, questionando alguns pressupostos universalistas encontrados em duas das principais tradições acadêmicas à época que envolvia as ciências humanas: o marxismo e a psicanálise. Porém, adotou uma perspectiva crítica da psicanálise que se difere significativamente daquela apresentada por Franz Fanon (2008), conforme mencionado anteriormente.

Diante da compreensão acerca das limitações analíticas promovidas pelo marxismo e pela psicanálise, duas das principais tradições acadêmicas mobilizadas na Europa à época, estabelecendo de forma etnocêntrica certa hierarquia acerca daquelas verdades que teriam validade em todo o planeta, Foucault (2005, p. 12) propõe uma perspectiva orientada pelo que chamou de “reviravolta de saber”, enfatizando os saberes das pessoas, também chamado de *saberes sujeitos*. Diante disso, o autor propõe a adoção da genealogia em suas análises, a partir de sua influência nietzscheana, compreendendo-a como

o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos. Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês veem que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor a unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer com que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reiviniquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate. (FOUCAULT 2005, p. 13-14).

Ao partir de uma perspectiva foucaultiana arque-genealógica - que visa não apenas escavar aqueles saberes que foram soterrados pelos discursos das instituições, mas também compreender sua produção analítica através de uma dimensão agonística, que situa a verdade a partir das forças que se encontram em disputa - é possível situar o contracolonialismo como um *saber sujeito*. Esse *jogo de poder* fica evidente quando Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 50-51) afirma que “trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o

colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio”.

Em seu livro intitulado *Foucault, a ciência e o saber*, Roberto Machado (2007, p. 145) apresentou importantes ponderações sobre a analítica foucaultiana, identificando quatro hipóteses que foram prescruadas e rejeitadas sobre a unidade de um discurso: 1) o que faz a unidade de um discurso não é o objeto a que ele se refere; 2) a organização de um discurso não é presidida por sua forma de encadeamento, um modo constante de enunciação ou mesmo um estilo; 3) a unidade de um discurso não pode ser buscada em um sistema fechado de conceitos compatíveis entre si, que seria o núcleo base a partir do qual os outros seriam derivados, e que formaria uma espécie de “arquitetura conceitual”; 4) que não é a presença de um mesmo tema que serve de princípio de individualização dos discursos. Diante disso, o autor conclui que “os discursos não têm, portanto, princípios de unidade” (MACHADO, 2007, p. 146).

A possibilidade de analisar os discursos como pura dispersão, segundo o autor, decorreria da compreensão de Foucault de que a unidade de um discurso, como ocorre com o campo científico por exemplo, seria uma unidade encontrada nos níveis de objeto, tipos de enunciação, conceitos básicos e temas, sendo na realidade uma maneira de afastar certos elementos. Diante disso, o autor propõe a elaboração de uma *arqueologia dos saberes* que passa a desrespeitar o estabelecido, analisando a constituição dos discursos a partir da neutralização de suas possíveis unidades, na medida em que eles passam a ser tratados como certa forma de dispersão no sentido de que são formados por elementos que não estão ligados por nenhum tipo de unidade.

Sendo assim, a aposta foucaultiana em promover uma *arqueologia dos saberes* pressupõe a elaboração de regras que permitam localizar a formação dos discursos, sendo esta a condição de sua existência. Ademais, a descoberta disso que o autor chamou de *regras de formação*, que tem por característica primordial a disciplinarização dos objetos, tipos enunciativos, conceitos e temas, compreende o *discurso* como regularidade, delimitando aquilo que Foucault chamou de *formação discursiva*, abarcando ainda o *enunciado* como certa função de sua existência. Nesse sentido, é importante mencionar que

A análise arqueológica, que tematiza os discursos pela definição de suas regras de formação, explicita sua condição de possibilidade pela definição do discurso como conjunto de enunciados. Daí a necessidade de dizer o que é o enunciado, e mostrar em que sentido a arqueologia, análise das formações discursivas, é uma descrição dos enunciados. Para a definição do enunciado é preciso, em primeiro lugar, estabelecer o que o diferencia da proposição e da frase (MACHADO, 2007, p. 150).

Para analisar a relação do *enunciado* com o seu correlato, ou seja, com o seu referencial, é necessário tratá-lo como um conjunto de domínios que devem ser versados como regras de existência para os objetos nomeados, designados ou mesmo descritos, para as relações que se encontram afirmadas ou negadas, uma vez que é o referencial a condição de possibilidade não apenas do aparecimento e desaparecimento, mas ainda da diferenciação dos objetos e relações que passaram a ser designados pela frase ou que podem até mesmo verificá-la. Pois, “o enunciado é uma função vazia onde diferentes sujeitos podem vir a tomar uma posição e, assim, ocupar esse lugar quando formulam o enunciado; é uma posição determinada, um espaço vazio a ser preenchido por indivíduos diferentes” (MACHADO, 2007, p. 151). Assim, “um enunciado não existe isoladamente, como pode existir uma frase ou preposição. Para que estas se tornem enunciados é preciso que sejam um elemento integrado a um conjunto de enunciados” (MACHADO, 2007, p. 151).

O discurso conservador, cristão e capitalista analisado nesse artigo sobre o livro de Freitas e Silva (2023, p. 08), expõe certa tentativa conservadora de aproximação com os estudos sobre a questão racial, tendo em vista que as autoras reconhecem que “o racismo é um problema real; por isso deve ser objeto de preocupação dos conservadores”. No entanto, argumentam que “a partir da ideia de consciência negra, o movimento negro contemporâneo persegue, ferozmente, todo negro que não se identifica com sua agenda ideológica (FREITAS; SILVA, 2023, p. 77).

Assim, ao sugerirem que “a esquerda não é tão antirracista” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 09), objetivando desqualificar esses movimentos que estariam intimamente associados à esse espectro político, em detrimento da valorização de outros movimentos negros com viés conservador; o que autoras querem é perpetuar o seu discurso desqualificador acerca do movimento antirracista associado à esquerda, objetivando a criação de um novo regime de verdade que constrange os sujeitos a atos de verdade que incidem sob eles a partir de determinadas condições e efeitos específicos. Segundo Castro (2005, p. 423),

Foucault circunscreve sua concepção da verdade com cinco proposições: 1) “por verdade entender um conjunto de procedimentos regrados para a produção, a lei, a repartição, a colocação em circulação e o funcionamento dos enunciados”; 2) “a 'verdade' está circularmente ligada aos sistemas de poder que a produzem e a sustentam e aos efeitos de poder que ela induz e que a acompanham”; 3) “Este regime (o regime de verdade) não é simplesmente ideológico: ele foi uma condição da formação e do desenvolvimento do capitalismo”; 4) “O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica esteja acompanhada de uma ideologia justa, mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade”; 5) “não se trata de liberar a verdade de todo sistema de poder [...] porque a verdade é em si mesma poder, mas de separar o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais)”.

Apesar de grande parte do conteúdo encontrado no livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista* (FREITAS; SILVA, 2023) ser direcionado a desqualificação de autores e autoras negras como Djamilia Ribeiro (2017) e Silvio Almeida (2018), sobretudo, por adotarem uma postura crítica associada à esquerda; essa talvez tenha sido a estratégia que permitiu sua ascensão no espectro político à extrema direita, tendo em vista que passaram a galgar espaço, ganhando uma enorme visibilidade após a publicação deste manuscrito.

Isso resultou em diversos convites para participarem de vários programas em veículos comunicacionais como Brasil Paralelo<sup>5</sup>, Jovem Pan<sup>6</sup>, Revista Oeste<sup>7</sup>, dentre outras empresas com viés conservador, auferindo reconhecimento e legitimidade decorrentes de sua negritude, que as tornaram uma das principais referências sobre questões raciais, já que buscam atualizar um novo regime de verdade colonial direcionando ataques aos seus adversários políticos, na medida em que visam desqualificá-los através de seus discursos orientados por uma perspectiva eurocristã monoteísta e capitalista, conforme encontramos nos apontamentos de Antônio Bispo dos Santos (2023).

Ao partir da premissa de que a arqueologia seria uma espécie de história dos discursos considerados como monumentos, conforme destacou Machado (2007, p. 154), também é possível compreendê-la como certa busca pela determinação das condições de existência de um discurso tomado como acontecimento em relação a outros acontecimentos, discursos ou não. Segundo o autor, “a arqueologia analisa os discursos como práticas que obedecem a regras de formação: dos objetos, dos modos de enunciação, dos conceitos, e dos temas e teorias”. Ou seja, para ele, “quando a arqueologia descreve uma ‘formação discursiva’, determinando em seus quatro níveis suas regras de formação, aquilo que está sendo definido é um saber (MACHADO, 2007, p. 154). Todavia, para Foucault,

Os saberes são independentes das ciências, isto é, também se encontram em outros tipos de discurso; mas toda ciência se localiza no campo do saber e pode ser analisada como tal. Para a arqueologia a questão da cientificidade ou não de um discurso não tem importância. Para que haja ciência é preciso que os discursos obedeçam a determinadas leis de construção das proposições, regras que dão aos discursos o caráter distintivo de ciência. A questão da cientificidade do conhecimento científico é a própria razão de ser da epistemologia. É esta que, como história filosófica das ciências, história repensada, retificada, recorrente, investiga a formação dos conceitos científicos, a constituição dos objetos da ciência, a passagem de um nível pré-científico ao nível propriamente científico (MACHADO, 2007, p. 154-155).

Ao adotar uma perspectiva arque-genealógica a partir da analítica foucaultiana, compreendendo o contracolonialismo apresentado por Antônio Bispo dos Santos (2023) como um *saber sujeito*, será necessário reconhecer ao menos dois conjuntos de forças políticas

<sup>5</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=RBibX1BDBjg> Acesso em 08/12/2023.

<sup>6</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=OT1UDd3\\_DGI](https://www.youtube.com/watch?v=OT1UDd3_DGI) Acesso em 08/12/2023.

<sup>7</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=ExT6SthY14c> Acesso em 08/12/2023.

que se encontram em disputa nessa agonística visando perpetuar ou alterar o regime de verdade dominante. De um lado, temos os discursos amparados no pensamento eurocristão monoteísta e capitalista, proferidos por Freitas e Silva (2023) em seu livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*, que reconhece a existência de certa hierarquia entre as diferentes culturas e que, portanto, devem ter como horizonte civilizacional o modelo Europeu de sociedade; de outro, encontramos uma abordagem contracolonial, em Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 11), que não é orientada pela captura, desterritorialização e reterritorialização, conforme ocorre tanto com o colonialismo quanto com o adestramento, já que “adestrar e colonizar são a mesma coisa”, mas mobilizado em torno da confluência e transfluência. Pois, segundo ele, os povos colonialistas, sintéticos e não lineares não confluem, tampouco transfluem, apenas refluem.

Os eurocristãos colonialistas só podem ir e refluir, porque não circulam, como nós. O transporte vai e volta, em linha reta. Já no sistema cosmológico, não há refluência. A água não reflui, ela transflui e, por transfluir, chega ao lugar de onde partiu, na circularidade. Ou seja, ela vai na correnteza, encontra outras águas, fortalece-se na correnteza, mas ao mesmo tempo evapora, percorre outro espaço, em forma de nuvem, e chove. A chuva vai para outros lados, mas também volta para as nascentes. Elas não vêm pelo mesmo percurso, caminho ou curso. Elas vêm na circularidade. Transfluem e confluem, mas não refluem. (SANTOS, 2023, P. 11)

Essa incapacidade dos eurocristãos em confluir e transfluir, segundo a avaliação de Antônio Bispo dos Santos (2023), pode ser constatada não apenas na adoção de um único deus, monoteísta, mas em seu ímpeto em defender a globalização que, segundo o autor, visaria unificar as línguas, mentes e quaisquer tipos de relações, na iminência de universalizá-las, em busca da unicidade. Um exemplo evidente deste ímpeto colonizador e, portanto, adestrador, pode ser encontrado na defesa veemente do neoliberalismo e sua crença no livre mercado concorrencial por parte de representantes do conservadorismo cristão brasileiro.

Embora reconheçam que foram as críticas de Carl Menger ao *princípio do valor trabalho* apresentado por Adam Smith que possibilitaram certa ruptura com o liberalismo clássico bem como com o marxismo, é comum encontramos nos escritos de autores neoliberais a crença de que suas raízes teóricas remontam a escolástica medieval iniciada com São Tomás de Aquino (IORIO, 2017; ZANOTTI, 2011). Dentre estes autores, destacam-se os nominalistas que apresentaram importantes contribuições acerca do desenvolvimento do movimento chamado de *Escolástica Tardia* que tratava de três temas específicos: “teoria do valor (dando a ela enfoque subjetivista); defesa do livre comércio e a defesa da propriedade privada (a defesa franciscana de que se deve abrir mão das riquezas exige que se possuam essas riquezas, o que conduz à defesa do direito à propriedade)” (IORIO, 2017, p. 62).

Ao analisar o livro *Dos protoaustriacos a Menger: Uma Breve História das Origens da Escola Austríaca de Economia*, escrito por Ubiratan Jorge Iorio (2017), professor de economia da UERJ e um dos principais intelectuais do Instituto Mises Brasil, evidencia-se que o autor ressalta a importância atribuída tanto por Mises quanto por Rothbard acerca dos pensadores cristãos dos séculos XIV, XV, XVI, em decorrência do avanço do poder político e econômico dos países ibéricos na chamada por ele de “era dos grandes descobrimentos”, caracterizada pelo colonialismo. Importante ressaltar que nessa obra Iorio (2017) desconsidera ou mesmo despreza toda a violência colonial imposta aos povos originários e africanos escravizados.

Na investigação por nós realizada foi possível constatar que estamos tratando de autores que não apenas defendem uma perspectiva econômica conduzida pelos interesses presentes no período colonial, negligenciando ou mesmo justificando toda a sorte de violências produzida contra os povos originários e escravos africanos, como também visam impor um único modo de vida eurocristão monoteísta e capitalista: Afinal, o que é evangelizar, senão colonizar, adestrar?

No livro de Iorio (2017) é possível encontrar um número significativo de exemplos sobre a íntima relação entre economia, política e religião, a partir da defesa veemente de um movimento chamado de *Escolástica Tardia*, tributário de certa filosofia que possui bases epistemológicas metafísicas e tomistas. Neste escrito, fica evidente a negligência ou falta de conhecimento acerca dos mais diversos tipos de violência produzidas pelas monarquias e pela própria igreja católica a partir do período colonial, em nome de uma verdade divina. Um dos autores apresentados por Iorio (2017, p. 63-64) acerca deste movimento foi São Bernardino de Sena.

O franciscano São Bernardino de Sena sistematizou, na Toscana, a herança intelectual econômica de São Tomás de Aquino, sendo o primeiro teólogo, depois de Pierre Jean Olivi (1248-1298), a escrever um livro inteiro dedicado à teoria econômica escolástica. Os pontos principais de sua doutrina foram a defesa da propriedade privada (embora a considerasse artificial e não natural), a defesa do empreendedorismo, a defesa do livre comércio, a legitimação dos lucros, a teoria do valor, em que o “preço justo” é definido como sendo o preço de mercado, e os perigos da tributação excessiva.

Ocorre que os povos colonizados, de modo geral, não se organizam em torno de uma economia de mercado concorrencial, como acontece com as sociedades eurocristãs monoteístas e capitalistas, conforme mostraram Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss etc, em seus estudos sobre antropologia econômica. Exemplo disso são as práticas do *potlach* e do *kula*, identificadas por Mauss (2013) a partir do que chamou de *economia do dom* ou *da dádiva*. Aliás, podemos encontrar uma passagem em que Antônio Bispo dos

Santos (2023, p. 36) apresenta uma importante crítica econômica a partir de sua perspectiva contracolonial:

Quando ouço a palavra confluência ou a palavra compartilhamento pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: ‘Cuidado, não é troca, é compartilhamento’. Porque a troca significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham.

Desse modo, se os negros escravizados e os indígenas que habitavam o território colonizado não cessavam de escapar da captura material e subjetiva dos eurocristãos monoteístas e capitalistas voltada à produção, sendo tratados recorrentemente por eles como inimigos por supostamente ameaçarem os valores consagrados pela civilização ocidental; nos séculos seguintes, eles se mantiveram condicionados por essa dimensão persecutória, porém ganharam novos alvos para as suas inimizades.

Em resumo, enquanto o uso das pautas morais em defesa da família e dos valores tradicionais fez com que os conservadores eurocristãos monoteístas e capitalistas situassem os movimentos negros e indígenas do passado, mas também feministas, LGBTQIA+, *queers*, usuário de drogas, sindicatos e quaisquer outros grupos do presente, associando-os a esquerda, bem como inimigos vinculados ao comunismo; as pautas econômicas neoliberais caracterizadas pelas políticas de austeridade fiscal intensificaram esta condição de inimizade em relação àqueles que defenderiam a intervenção do Estado na economia, justamente porque estes grupos subalternizados historicamente buscam erradicar as desigualdades através da garantia de políticas de bem-estar social decorrentes do intervencionismo e sua economia planificada, algo combatido veementemente por conservadores e/ou neoliberais, que atualizaram o colonialismo/colonialidade.

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. Desde 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Até 1988 o povo quilombola e seu pensamento continuavam fora do pensamento brasileiro. Isso é colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir de nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória quilombola quem pensa em circularidade e através da cosmovisão politeísta (SANTOS, 2023b, p. 17).

## 2. Um possível encontro da *cosmofobia* com o *racismo de Estado*

Em *A terra dá, a terra quer*, Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 47) afirma que “toda a política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia”. No entanto, Clastres (1978) já demonstrava a existência de sociedades sem o Estado, ponderando se esse de fato seria o destino de toda sociedade, já que “descobre-se nessa

abordagem uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente” (CLASTRES, 1978, p. 132).

Contudo, foi exatamente a partir de uma abordagem etnocêntrica, quiçá *cosmofóbica* (SANTOS, 2023) ou ainda caracterizada pelo *racismo de Estado* (FOUCAULT, 2005), que o livro de Freitas e Silva (2023) foi forjado. Embora praticamente todos os capítulos d’*O que não te contaram sobre o movimento antirracista* seja amparado em ataques a autoras e autores negros contemporâneos associados à esquerda, Freitas e Silva (2023) reconhecem a existência do racismo no Brasil, logo no primeiro capítulo. Porém, questionam se de fato o racismo seria estrutural, conforme argumentou Silvio Almeida (2018).

No segundo capítulo, as autoras apresentam livros com perspectivas críticas escrito por autores negros, como Muniz Sodré (2023), com o objetivo de sustentar que “o racismo no Brasil não é estrutural” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 26). As autoras argumentam que o fato de estarem no campo acadêmico durante a sua vida adulta, faz com que fiquem desconfiadas quando enxergam uma rápida aceitação pela *intelligentsia* nacional certa compreensão de que a sociedade brasileira inteira seria “estruturalmente racista”. Diante disso, sustentam que “a teoria do racismo estrutural apresentada por Almeida pode ser entendida como uma tentativa de extrapolar o conceito de racismo institucional, que já é academicamente bem desenvolvido (FREITAS; SILVA, 2023, p. 24).

No terceiro capítulo, o alvo das autoras é Djamila Ribeiro (2017) e, principalmente, o seu livro *O que é o lugar de fala?*, em que tomam as críticas de Jessé Souza (2021) – autor associado a esquerda - como ponto de partida. Segundo elas, “o conceito de ‘lugar de fala’ contribui para instaurar uma tradição bastante autoritária da ciência política, pois de maneira engenhosa, esforça-se para estabelecer quem pode ou não falar e, ainda, quem pode falar em nome de quem” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 54). Todavia, o que as autoras parecem não compreender é que esse lugar de fala não deve ser entendido como um consenso entre os movimentos antirracistas, tampouco considerado a partir de uma premissa excludente acerca daquele que não se encontra em condição de subalternidade. Ao contrário, o que se busca é justamente dar voz aqueles grupos que jamais protagonizaram suas lutas, porque muitas vezes era necessária uma espécie de tradutor cultural legítimo que os objetificava academicamente.

No quarto capítulo, Freitas e Silva (2023) debatem sobre a apropriação cultural, adotando uma abordagem etnocêntrica, que estabelece o pensamento eurocristão monoteísta e capitalista, como superior aos outros demais modos de vida contemporâneos. Nesse sentido, as autoras concluem - também considerando-a como uma espécie de consenso entre os diferentes segmentos dos movimentos antirracistas - que “a apropriação cultural é só mais um

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 35-57**

instrumento para viabilizar a sanha autoritária tão comum no progressismo, que foi fomentado pela vanguarda da intelectualidade” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 68).

Por fim, temos ainda um quinto e último capítulo, que talvez seja o mais significativo, tendo em vista que os ataques aos movimentos antirracistas parecem se agravar, uma vez que as autoras argumentam que “os progressistas convenientemente deixam de apontar as diferentes reivindicações da população negra e acusam importantes figuras negras de terem sido ‘fascistas’ por simples discordância ideológica (FREITAS; SILVA, 2023, p. 72).

Embora pareçam denunciar exatamente aquilo que estão fazendo em seu livro, ou seja, assacando autores e autoras negras com o objetivo de desqualificar suas lutas e análises; Freitas e Silva (2023) ainda apresentam como exemplo da pretensa persecução progressista a crítica endereçada à Frente Negra Brasileira (FNB), criada em 1931, que possui praticamente o mesmo slogan da Ação Integralista Brasileira (AIB): “Deus, Pátria, Raça e Família”. Nesse caso, diferentemente do que apontam as autoras, fica bastante evidente a influência fascista na FNB, tendo em vista a sua forte referência ao integralismo, recorrentemente mencionado como o fascismo brasileiro da década de 1930 (DÓRIA, 2020).

Não satisfeitas em questionar a evidente associação da FNB com a extrema direita, as autoras apresentam um de seus fundadores, chamado Arlindo Veiga dos Santos, como patrianovista, católico apostólico romano, crente que “o reestabelecimento da monarquia seria o caminho para a prosperidade do país e da população negra” (FREITAS; SILVA, 2023, p. 74). Isso não apenas mostra o seu lastro epistemológico associado a escolástica, a monarquia e a tradição contrarrevolucionária, como nos permite questionar como é possível se filiar ao conservadorismo em um contexto marcado pela democracia liberal, porém defendendo a monarquia? Ou seja, defender a monarquia em um contexto caracterizado por uma democracia liberal implicaria em conservar o que especificamente?

Todavia, há um aspecto fundamental que deve ser mencionado e que parece não ser levado em consideração pelas autoras: enquanto os eurocristãos monoteístas e capitalistas, também chamados de “humanistas não querem globalizar no sentido diversal, mas no sentido de unificar, de transformar tudo em um” (SANTOS, 2023, p. 32);

Para os diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles se desenvolvem humanisticamente. A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original (SANTOS, 2023, p. 30-31)

Nesse sentido, a grande diferença entre estas duas perspectivas é que os humanistas não aceitam a existência de uma sociedade diversal, orgânica e cosmológica, uma vez que buscam a unificação das diferenças, impondo sua visão de mundo como única referência civilizacional possível. Ou seja, “Em vez de compreender o globo de forma diversal, como vários ecossistemas, vários idiomas, várias espécies e vários reinos, como dizem, quando eles falam em ‘globalizar’, estão dizendo unificar” (SANTOS, 2023, p. 31). Já os diversais não fazem quilombos sozinhos, uma vez que contam com os saberes ancestrais de África, porém os povos indígenas que viviam neste território avisaram aos povos africanos que “o que lá funcionava de um jeito, aqui funciona de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas” (SANTOS, 2023, p. 45).

Ao propormos uma aproximação entre a analítica foucaultiana e o aporte contracolonial expresso por Antônio Bispo dos Santos, é possível encontrar a presença de certo ímpeto imperialista e colonial não apenas do ponto de vista territorial, mas, sobretudo, de um ponto de vista da produção de subjetividade. Isso permite compreender o possível encontro da *cosmofobia*, exposta pelo pensador contracolonial Antônio Bispo dos Santos (2023), com o *racismo de Estado*, apresentado por Michel Foucault (2005). Ou seja, da mesma forma com que o *racismo de Estado* condiciona a eliminação daquela suposta raça inferior que ameaçaria a existência das sociedades modernas ocidentais, a *cosmofobia* também operaria de forma semelhante, na medida em que encontramos nos discursos eurocristãos monoteístas e capitalistas, certo lastro escolástico orientado pela chamada *teoria da guerra justa*.

Embora Santo Agostinho seja o primeiro autor recorrentemente citado como o precursor da chamada *teoria da guerra justa*, foi São Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, quem apresentou de uma forma mais sistematizada as condições necessárias para a sua existência. Segundo ele, existiriam três condições possíveis para se implementar uma guerra justa: Em primeiro lugar, é necessária a autoridade do mandato do Príncipe para ordenar que se faça a guerra; em segundo, uma guerra justa só deve ocorrer em decorrência de uma causa justa, ou seja, é necessário que aqueles que se atacam mereçam pela sua culpa serem atacados; em terceiro lugar, os que perseguem uma guerra justa, perseguem a paz (AQUINO, 2005).

Nesta síntese de um trecho extraído do livro *Suma Teológica*, escrito por São Tomás de Aquino (2005), é possível identificar aquelas condições estabelecidas pelos colonizadores sob os colonizados, tendo como justificativas ações veementes que resultaram nas mais

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 35-57

diferentes formas de violência tanto contra os povos indígenas quanto contra negros escravizados, todos considerados povos inferiores que deveriam aceitar as condições impostas pela civilização eurocristã monoteísta e mercantilista.

No entanto, essa base etnocêntrica e até mesmo racista presente em São Tomás de Aquino (2003), ganha novos contornos com a emergência da modernidade e, em especial, com a ascensão do evolucionismo no campo da biologia, que passa a se deslocar para outras áreas do conhecimento que nascem no século XIX, a exemplo das ciências humanas, constituídas enquanto psicologia, antropologia, sociologia, história etc.

Nesse sentido, “o tema da raça vai não desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente que é o racismo de Estado” (FOUCAULT, 2005, p. 285), produzindo uma espécie de *estatização do biológico*, que culmina com o que o autor chamou de *biopolítica*. Ou seja, “depois da anátomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomopolítica do corpo humano, mas o que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana” (FOUCAULT, 2005, p. 289).

Na medida em que se torna uma técnica política de intervenção sobre a vida, produzindo efeitos de poder próprios, a medicina acaba se constituindo como um saber-poder que incide concomitantemente sobre o corpo e sobre a população, produzindo efeitos tanto disciplinares quanto regulamentadores (FOUCAULT, 2005, p. 302). Desse modo, a medicina, sobretudo a partir do século XIX, passa a operar na produção de certa normatização, regulamentação e disciplinamento de quaisquer atividades e relações humanas, hierarquizando legitimamente, inclusive sobre outros campos do conhecimento, modos de existir não apenas por meio de uma justificativa de caráter biológico, mas também cultural.

Como “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (FOUCAULT, 2005, p. 302), é por meio dela que se estabelecerá o lugar do normal, ou seja, a ordem eurocristã monoteísta e mercantilista/capitalista, em contraposição ao anormal, ao patológico, caracterizado por tudo aquilo que não consegue ser capturado ou mesmo normatizado, como ocorre com parte dos saberes compartilhados entre os povos colonizados.

Assim, após discorrer sobre a biopolítica da população, a sociedade de normatização, dispositivo da sexualidade, dentre outras importantes questões que envolvem o que chamou de *racismo de Estado*, Foucault (2005, p. 304) constatou que

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um

domínio considerado como senda precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em sub-grupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.

Foucault (2005, p. 305) ainda apresenta uma segunda função do racismo, de tipo guerreira, que consiste em atribuir certa relação positiva à morte daquela raça tratada como inferior. Nesse sentido, ao sugerir que “quanto mais você matar, mais você fará morrer” ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”, o autor mostra que “o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreira – ‘se você quer viver, é preciso que o outro morra’ - de uma maneira inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder” (FOUCAULT, 2005, p. 305).

Segundo o autor, isso ocorre porque é o racismo que possibilitará estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, um certo tipo de relação que não é necessariamente militar, guerreira e de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico. Esta pressupõe que “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Nesse caso, é importante considerar que proliferar, pressupõe colonizar, adestrar. Assim, “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia: mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2005, p. 305).

Esse foi exatamente o efeito produzido por certa abordagem evolucionista apresentada inicialmente na área biológica, mas que teve sua compreensão deslocada para o campo das ciências humanas. Segundo Foucault (2005, p. 307), o evolucionismo - não necessariamente a teoria produzida por Darwin, mas principalmente o efeito de suas interpretações para tratar de sociedades humanas –, além de transcrever em termos biológicos o discurso político, não sendo uma simples forma de ocultar um discurso político sob uma roupagem científica, seria antes de tudo uma forma de lidar com as relações acerca da colonização, já que, para ele, “o racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” (FOUCAULT, 2005, p. 307).

Sendo assim, é possível encontrar na noção de *racismo de Estado* em Foucault (2005) o seu lastro epistemológico localizado no pensamento escolástico e, portanto, colonial, mas também em certa atualização biopolítica que ultrapassa esses limites tomistas, na medida em que passa a se fundamentar em certa abordagem pretensamente científica a partir de

interpretações evolucionistas que estabelecerão um normal e um patológico no lugar do pecado, encontrado no pensamento eurocristão monoteísta e mercantilista/capitalista. Não obstante, é necessário mencionar que ao ponderar sobre a relação entre colonialismo e racismo, Antônio Bispo dos Santos afirma que “é bom discutir o racismo, mas ele é apenas um dos elementos colonialistas. Quando se fala em racismo, habitualmente as pessoas pensam na sociedade eurocristã. O colonialismo vai além disso. É para todas as vidas humanas”, conforme foi mencionado em entrevista concedida pelo autor<sup>8</sup>.

Ao compreender que a *cosmofobia* seria uma espécie de desconexão que ocorre entre a natureza e a humanidade, um tipo de medo eurocristão do próprio deus monoteísta, da natureza e do cosmo, que, no limite, hierarquiza culturas ou modos – como diria Antônio Bispo dos Santos (2023) -, fica evidente sua relação direta com o discurso dos humanistas que transformam a natureza em dinheiro, independente de suas consequências. Estes, não apenas enxergam o mundo de forma etnocêntrica, como hierarquizam ora raças ora culturas, colocando-se em um lugar não apenas de superioridade cultural, política e econômica, mas ainda moral e religiosa.

### Considerações finais

O texto apresentado analisou o livro *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*, escrito por Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023), adotando uma perspectiva contracolonial proposta por Antônio Bispo dos Santos (2023) em sua obra intitulada *A terra dá, a terra quer*. Do ponto de vista metodológico, adotamos o discurso contracolonial como um *saber sujeito* a partir da analítica foucaultiana, propondo uma arque-genealogia envolvendo o embate agonístico entre o discurso proferido por duas representantes do conservadorismo cristão brasileiro, tratadas enquanto humanistas, e o discurso diversal, cosmológico e orgânico, conforme encontramos nos povos quilombolas.

Assim, se de um lado foi apresentado o discurso daqueles que buscam colonizar, adestrar, evangelizar, impondo um mundo eurocristão monoteísta e capitalista unificado que refluí; de outro, foi exposta a relevância da confluência de saberes que, diferentemente da abordagem conservadora, não visa hierarquizar os diferentes modos de viver, formas de existir e maneiras de pensar, mas procura confluir e transfluir, compartilhando ações e afetos.

---

<sup>8</sup>

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/05/esquerda-e-direita-dirigem-o-mesmo-trem-colonialista-diz-quilombola-antonio-bispo.shtml> Acesso em 14/12/2023.

Todavia, mesmo diante das eventuais limitações contidas no artigo, certamente foram apresentadas algumas das importantes lutas travadas dentro dos próprios movimentos negros, destacando a sua pluralidade de perspectivas, porém adotando uma abordagem contracolonial que questiona o discurso eurocristão monoteísta e mercantilista/capitalista, assim como os seus efeitos.

O fato de não ter sido apresentado nenhum debate mais aprofundado acerca da relação entre as tradições pós-coloniais, descoloniais e as epistemologias do sul etc. decorre da aposta em situar alguns dos principais argumentos construídos por Antônio Bispo dos Santos (2023) em sua perspectiva colonial quilombola brasileira, em contraposição aos discursos conservadores proferidos por Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023) que possui um lastro epistemológico situado no pensamento escolástico encontrado em autores cristãos da idade média, que justificavam tanto a livre concorrência no campo econômico, quando um modelo de família, de sexualidade, de cultura e, sobretudo, religioso, do ponto de vista moral.

Diante disso, esperamos ter contribuído com debates que envolvem questões raciais, a partir de uma análise da biopolítica colonial brasileira que enfatiza a relevância dos saberes sujeitoado, apostando na confluência de saberes em detrimento da busca por sua universalização.

## Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaira, 2018.
- AQUINO, São Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2018.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DÓRIA, Pedro. *Fascismo à brasileira*. São Paulo: Planeta, 2020.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREITAS, Geisiane; SILVA, Patrícia. *O que não te contaram sobre o movimento antirracista*. São Paulo: Avis Raras, 2023.

- GÓES, Luciano. *A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues*. Rio de Janeiro: Revan, 2016.
- IORIO, Ubiratan J. *Dos protoaustriacos a Menger*. São Paulo: LVM, 2017.
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Art Press, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. *Ensayos em torno de la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2019.
- KIRK, Russel. *A política da prudência*. São Paulo: É realizações, 2013.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROSA, Pablo O. *Etnografia nas plataformas digitais: Um diagrama do conservadorismo tecnopolítico à brasileira e sua articulação com o sistema de justiça criminal*. In BORDIN, Marcelo (org.). *Metodologia de pesquisa qualitativa no sistema de justiça criminal*. Pelotas/RS: Adentro e Através, 2022.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.
- \_\_\_\_\_. *Somos da Terra*. In CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; MARQUES, Renata; CANÇADO, Wellington (org.). *Terra*. São Paulo: Ubu, 2023b.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice*. São Paulo: Cortez, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Descolonizar*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Invasão vertical dos bárbaros*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- SOUZA, Jessé, *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.
- ZANOTTI, Gabriel G. *Antropología filosófica y economía de mercado*. Madrid: Unión Editorial, 2011.

## A GRANDE ALDEIA (ESTRANGEIRA). DESALOJAR O CORPO DA LEI: INSURGÊNCIAS DAS NARRATIVAS MARGINAIS

Gonzalo Ana Dobratinich<sup>1</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-4

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo analisar a instauração e o câmbio de nós conceituais que ocorrem na sociedade de acordo com sua utilização pelo discurso de poder. Entre os múltiplos dispositivos, destaca-se o impacto das disposições legais, bem como da narrativa literária, na intervenção do imaginário social. A disputa surgirá em torno do binômio que questiona a ideia de pertencimento, a saber, o que é próprio e o que é estrangeiro. Esta distinção não se reduz a uma necessidade logocêntrica de poder em termos de propriedade material; mas implica também estabelecer uma distinção entre identidade e diferença, o que está próximo e o que está distante, o semelhante e o diferente. Esses pares funcionarão como um dos mecanismos para sustentar a centralização hegemônica do espaço político-jurídico e sobre o qual as narrativas marginais e periféricas emergentes trabalharão para a sua atomização e pluralização.

**Palavras-chave:** poder; lei; discurso hegemônico; narrativas críticas; literatura.

## LA GRAN ALDEA (EXTRAJERA). DESALOJAR EL CUEPO DE LA LEY: INSURGENCIAS DE LAS NARRATIVAS MARGINALES

**Resumen:** El presente trabajo se propone analizar la instauración y el cambio de nudos conceptuales que se producen en la sociedad conforme a su utilización por parte del discurso del poder. Entre los múltiples dispositivos, se destacan la incidencia de las disposiciones jurídicas, así como la narrativa literaria, en la intervención del imaginario social. La disputa se presentará en torno al binomio que interpela sobre la idea de pertenencia, a saber, lo propio y lo ajeno. Esta distinción no se reduce a una necesidad logocéntrica del poder en términos de propiedad material; también que implica establecer una distinción entre la identidad y la diferencia, lo cercano y lo lejano, lo similar y lo distinto. Estos pares funcionarán como mecanismos para sostener la centralización hegemónica del espacio político-jurídico, sobre el cual las narrativas marginales y periféricas emergentes trabajarán por su atomización y pluralización.

**Palabras claves:** poder; ley; discurso hegemónico; narrativas críticas; literatura.

## THE BIG (FOREIGN) VILLAGE. EVICT THE BODY OF THE LAW: THE INSURGENCIAS OF MARGINAL NARRATIVES

**Abstract:** The present work aims to analyze the establishment and change of conceptual nodes in society according to their use by the discourse of power. Among the multiple devices, the impact of legal provisions as well as literary narrative stands out, in the intervention of the social imaginary. The dispute will arise around the binomial that questions the idea of belonging, what is one's own and what is foreign. This distinction is not reduced to a logocentric need of the power, in terms of material property; it also implies establishing a distinction between identity and difference, what is close and what is distant, the similar and the different. These pairs will function as mechanisms to sustain the hegemonic centralization of the political-legal space, on which the emerging marginal and peripheral narratives will work for their atomization and pluralization.

**Keywords:** power; law; hegemonic discourse; critical narratives; literature.

---

<sup>1</sup> Pesquisador (CONICET). Professor da Universidade de Buenos Aires (UBA). Pós-doutorado em Direito (UBA-PUCRS, Br.). Doutor em Direito (UBA-UMA, Es.). Mestre em Filosofia do Direito (UBA). OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-6548-87000>.

## Introducción

La constitución de las narrativas se presenta como un espacio agonal. Allí las relaciones de poder entablarán tensiones y disputas para hacer prevalecer sus versiones y ubicarlas como espacios hegemónicos. La presencia central de un discurso supone el desplazamiento de otros relatos hacia los márgenes.

La legitimidad del relato será posible conforme a dispositivos que despliegan los sectores sociales dominantes. Su ideología condiciona esas construcciones históricas, literarias y jurídicas desplegadas en la sociedad. Si, por ejemplo, analizamos el período de la independencia argentina (1810-1852), podremos identificar como fue la disposición y funcionamiento de un movimiento intelectual conocido como la Generación del 37<sup>2</sup>. Influenciados por la corriente romántica importada de Europa, desde sus obras literarias proyectarán sus ideas que luego tendrán una fuerte influencia en lo que se conocerá como el período de “Organización Nacional” (1852-1880). La edificación de perspectivas tendrá su apoyatura en instituciones, tal como el “Salón Literario” (1837), de trascendental influencia social, gestado por el escritor Marcos Sastre. Este ámbito no solo constituyó un espacio donde la burguesía opinaba sobre artes, moda y parentescos. También era un lugar propicio para tertulias sobre cultura, derecho y política. Estos grupos de poder despliegan allí, dispositivos capaces de direccionar el derrotero organizacional del Estado.

Estas formas de aglomeración nos llevan a preguntarnos sobre ¿cuáles son las características que impulsan diferenciación de un grupo de individuos? Interesantes serán los acercamientos teóricos a dicha problemática. Bien podría proponerse como una lógica irrefrenable de la sociedad que respeta una continuidad biológica. Sin embargo, el aspecto biológico es insuficiente dado que elude un análisis historiográfico para comprender el motivo por el que se instaura una generación (MARÍAS, 1957, p. 124; MONNER SANS, 1970, p. 45; PERRIAUX, 1970, p.12-18). La vigencia instantánea que ello implica permite ampliar la comprensión de elementos que participan en una la formación generacional. Ortega y Gasset expone:

Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos. (ORTEGA Y GASSSET, 2003, p. 61)

Para su funcionamiento, esa fuerza vital requiere ser compartida por un grupo de

---

<sup>2</sup> Entre sus integrantes se encuentran: Santiago Albarracín, Antonino Aberastain, Juan Bautista Alberdi, Marco Avellaneda, Miguel Cané, Rafael Corbalán, Luis Domínguez, Esteban Echeverría, Félix Frías, José Rivera Indarte, Vicente Fidel López, José Mármol, Domingo Faustino Sarmiento, Carlos Tejedor, Marcos Paz.

personas. No admite la mera individualidad sino un conjunto de individuos que comparten una misma idea.

## 1. (de)Generaciones y progresos

*De la extraña experiencia literaria que lleva al lenguaje a girar sobre sí mismo y descubre, en el reverso de nuestra tapicería verbal familiar, una ley asombrosa.- La gran extranjera (Michel Foucault)*

Si desarrollamos el período que conocerá como la “Argentina Moderna” entre 1881-1930, también se observarán este tipo de uniones. Las más influyentes se conocerán como la Generación del 80 (CAMPANELLA, 1983, p. 21-26) y la Generación del Centenario de 1910. Al igual que la del 37, también harán uso de la literatura y darán su parecer en relación con temáticas político-jurídicas. Sus miembros compartirán un mismo modelo de sociedad. Serán una elite capaz de ejercer funciones gubernamentales y artísticas.

Las circunstancias epocales han cambiado entre las generaciones del 37, la del 80 y la de 1910, pero no así el uso de mecanismos, aparatos y dispositivos para el despliegue de su concepción ideológica. En *Clases alta y medias en la Argentina, 1880-1930. Notas para una agenda de investigación*, sus autores Hora y Losada indican: “La recomposición poblacional generada por la inmigración, la complejización de la estructura social, el crecimiento económico y demográfico, (...) vertebró todo un relato de la Argentina de ese entonces” (HORA; LOSADA, 2011, p. 611-614).

La Generación del 80 como la Generación del Centenario, se presentan como grupos conductores del proceso de modernización del Estado y la delimitación de la nación en la Argentina. Un período caracterizado por la novedad. Modernidad, reforma, orden, optimismo, urbanización, serán algunas de las ideas que fascinarán la pulsión productiva de estos grupos.

Ambos espacios promoverán, desde las formas jurídicas y literarias, la conservación de sus ideas ante un pluralismo demográfico en ascenso. Impulsados por una soliviantada idea de progreso, esa vitalidad los lleva a desplegar su control sobre un mismo territorio, pero sobre dos espacios totalmente diferentes, el campo y la ciudad.

### 1.1 Instituir la identidad: superposiciones y discontinuidades

Los modernos, los del 80 o Generación de Juvenilia<sup>3</sup>, pondrán su interés en la idea del Estado. La preocupación por su organización y desarrollo de ese universo que habita más allá

---

<sup>3</sup> Diversas formas para referirse a la “Generación del 80”.

de las fronteras físicas. Los tiempos han cambiado y con ellos los personajes que construyen las técnicas narrativas tanto del derecho como de la literatura. Institucionalizado y aplicado ante la ley, el gaucho ha dejado atrás su lamento. Ahora la conquista camina en paz a través de sus campos para adentrarse tierra adentro hasta encontrarse con el indio<sup>4</sup>. Un Estado que gravita en la legalidad de las palabras y en la fuerza de las armas. Los cuerpos textuales justifican su aplicación sobre los cuerpos físicos. Funcionan como compendio ideológico de la época. Dejan entrever una pujante injerencia de discursos científicos apoyados en postulados del positivismo decimonónico. Esta modernización implica también nuevas formas de pensar el arte, en especial la literatura, con la aparición del realismo (MOYANO, 2006, p. 33-38), naturalismo (MORALES, 1998, p. 34), costumbrismo, decadentismo, la función crítica de la prensa y la concepción en torno a la idea de representación.

En medio de estos cambios, se encuentra la figura de Lucio V. Mansilla con *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), obra que representa esas ideas de expansión y consolidación territorial en la República Argentina. Es la gran hazaña que relata un mundo desconocido, lejano, extraña desde la experiencia. El contacto con la otredad se da en términos físicos y lingüísticos. La escritura no se plantea como un recurso de imaginación sino un instrumento para la fiel representación las cosas.

## 1.2 Los cuerpos normados

El discurso literario se hegemoniza al igual que el texto jurídico. En este contexto se dictan la *Ley de Inmigración y Colonización* (1876); *Ley de distribución de la tierra* (1878); *Ley de capitalización de la Ciudad de Buenos Aires* (1880); *Ley de monedas* (1881); *Ley de creación del Registro Civil* (1884); *Ley de Educación Común* (1884); *Ley de Territorios Nacionales* (1884); *Ley de Estatutos de las Universidades Nacionales* (1885); *Ley de organización de la administración de justicia de la Capital de la República y del Registro de la propiedad* (1886); *Ley de Matrimonio Civil* (1888); *Ley sobre servicio militar obligatorio* (1901); *Ley de régimen de tierras fiscales* (1902); *Ley de Residencia* (1902); *Ley electoral (Sáenz Peña)* (1902); *Ley de Defensa Social* (1910).

A los cuerpos legales codificados, se suma la creación de normas específicas y detalladas. Estos instrumentos afectarán no sólo al “indio” sino también al “extranjero”, quien será puesto en el centro de la discusión por la Generación del Centenario. Las olas

---

<sup>4</sup> El término “indio” a lo largo del texto, lo haremos conforme lo realiza el autor Lucio V. Mansilla en su libro *Una excursión a los indios ranqueles*. “Indio” hace referencia al pueblo originario aborigen de los ranqueles que se ubicó en la región pampeana de la actual República Argentina.

inmigratorias promovidas por la legislación estatal irrumpen y ponen en disputa por la ideas de Nación, Estado, territorio, propiedad y cultura.

Al igual que con el indio, la aparición del extranjero traslada la problemática en términos físicos a la ciudad y en términos discursivos a las narrativas literarias y legales. Las urbes atiborradas de olas inmigratorias producen una reacción nacionalista y habilitan la formación de sectores como el Grupo Florida y el Grupo Boedo.

Las preocupaciones de la época se debaten entre la reafirmación de un pasado nacional y el reconocimiento de nuevas identidades. Estas posiciones se verán plasmadas en obras como *Memorias de un vigilante* (1897) de José Sixto Álvarez; *Recuerdos de la tierra* (1896) de Martiniano Leguizamón; *Stella* (1905), *Mecha Iturbe* (1906) de Emma de la Barra; *Leyendas argentinas* (1906), *Del pasado* (1910), *Cuentos de la Argentina* (1911) de Ada María Elflein; *Misas herejes* (1908), *La canción del barrio* (1913) de Evaristo Carriego; *Pago chico* (1908) de Roberto Payró; *La ilusión* (1910) de Angel de Estrada; *La ciudad de los locos* (1914) de Juan José de Soiza Reilly; *Evolución y educación* (1915) de Alicia Moreau de Justo; *Los caranchos de la Florida* (1916) de Benito Lynch; *El payador* (1916) de Leopoldo Lugones; *Mangacha* (1916) de Isabel Monasterio de Gsell; *Ciudad* (1917) de Baldomero Fernández Moreno; *Vida nueva* (1917) de Juana María Piaggio de Tucker; *Vidas tristes* (1918) de Luisa Israel de Portela; *Nacha Regules* (1919) de Manuel Gálvez; *Languidez* (1920) de Alfonsina Storni; *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* (1922) de Oliverio Girondo; *El grillo* (1923) de Conrado Nalé Roxlo; *Tinieblas* (1923) de Elías Castelnuovo; *Versos de la calle* (1924) de Álvaro Yunque; *Cuentos de la oficina* (1925) de Roberto Mariani; *Días como flechas* (1926) de Leopoldo Marechal; *Don Segundo Sombra* (1926) de Ricardo Güiraldes; *Horizontes locales* (1926) de Enrique Amorim; *Zogoibi* (1926) de Enrique Rodríguez Larreta; *El imaginero* (1927) de Ricardo Molinari; *Royal Circo* (1927) de Leónidas Barletta, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), *Papeles de Recienvenido* (1929) de Macedonio Fernández.

Desde las narrativas de estas/os autores/as la problemática no es solo lingüística, sino también política. El concepto de barbarie (SARMIENTO, 1962, p. 114) se traduce bajo nuevas formas, como decadencia, enfermedades, anarquía, inmoralidad, marginalidad, desorden, mediocridad, involución y manifestaciones sociales. La noción de civilización también se reactualiza a causa de la nueva fisonomía urbana, el encuentro de dialectos, el movimiento de grandes masas de individuos.

## 1.2 La narrativa sublevada

Las narrativas presentan la tensión entre las formas y el contenido, la escritura desideologizada y el texto comprometido. Antagonismo que pueden reconocerse respectivamente en las figuras de Lugones y Arlt (PIGLIA, 2013, p. 133-134). Este último reivindica la marginalidad literaria. El rechazo unísono de su estilo paradójicamente será el recurso que habilitará su reconocimiento como un autor vanguardista y universal. Su texto *El juguete rabioso* (1926) da cuenta de ello. Allí, Arlt acomete desde el lenguaje literario contra las condiciones político-jurídicas. Su estilo no repara en la representación estética de su entorno, sino en el papel performativo que reconoce en la narración. Para él, la fuerza ficcional de los relatos tiene una función transformadora en la sociedad. La escritura se presenta como instrumento de pensamiento y de acción. Es capaz de confrontar y abrir el sentido del discurso dominante frente a la complejidad y dinamismo que bulle en las calles y suburbios de la ciudad. Piglia expone:

En nadie se ve tan claro como en Arlt que la gran literatura es siempre una interpretación de la realidad y nunca un reflejo. Los relatos de Arlt son un ejemplo del modo en que la ficción transforma los materiales inmediatos de la realidad para construir metáforas de sentido múltiple. (PIGLIA, 1981, p. 1)

Arlt entiende que el movimiento no es “de” la literatura en su aspecto formal sino “desde” la literatura en tanto contenido. Dada su condición lateral, lo puede hacer porque conoce y se vale del amplio repertorio de voces culturales al momento de escribir. La escritura transcribe el habla. El universo de *El juguete rabioso* no se circunscribe al acto literario también proclama una forma de vida cargada de angustias, pasiones, deseos, miserias, desesperación y violencia. Síntoma de un grupo social que no pertenece a una generación ilustrada, que puja por asentarse en el terreno urbano y que reclama los derechos que le corresponden por el mero hecho de ser ciudadano del Estado argentino.

## 2. La voz unificada, el habla atomizada

*¿Qué es la ley, si no lo que algunos individuos han decidido, y en beneficio exclusivo de su interés? ¿Qué es la ley sino la expresión de una conjura de algunos individuos en su propio interés?- La gran extranjera (Michel Foucault)*

Si pensamos en términos político-literarios desde el periodo independentista argentino, las propuestas ideológicas encontrarán su cauce de expresión a través de la constitución de la dualidad. Mediante ese ejercicio, el discurso hegemónico propone la posibilidad de constituirse como una narración total y al mismo tiempo intenta delimitar las fronteras epistemológicas desde las cuales diferenciarse de su par contrario. A lo largo del siglo XIX, se visibilizarán los binomios: dependencia/colonización, civilización/barbarie, ciudad/campo.

Esos espacios se podrán identificar en todas las formas de expresión culturales y específicamente en la literatura, así como en el derecho, tendrán un papel elemental. En ambos espacios su importancia estará signada desde su fuerza ficcional (SAER, 2004, p. 179-181), en tanto sus representaciones intervienen de manera directa en la formación de la sociedad.

En este orden de ideas, los interrogantes se dirigen a indagar sobre las intervenciones e intenciones que poseen esas narrativas literarias y jurídicas y para ello, se hace imprescindible el desmontaje del contexto espacio-temporal en el cual se desarrollan.

Hacia fines del siglo XIX, todos los intersticios sociales estarán signados por una marcada intervención del Estado, en tanto se erige como un órgano que comienza a afianzar su organización política, sus instituciones y su despliegue ideológico en el imaginario social. Sin poder agotar las miríadas de elementos que hicieron proclive el crecimiento participativo del espacio estatal, nos parece interesante destacar el papel que tuvieron las ficciones iusliterarias (TRINDADE; GUBERT, 2009, p. 197-200) en la expansión hegemónica de ese poder político.

Imposible asignarles una función determinada a estas narraciones, dada su multiplicidad. Prepararon el terreno para asentar las bases de la república, presentaron la imagen de un modelo nación, defendieron una determinada visión del país que será crucial en su continuidad a lo largo del tiempo, pregonaron acciones específicas de gobierno, abrieron las fronteras materiales como hacia afuera y adentro del territorio. La idea de “progreso”, rectora de un positivismo decimonónico (COMTE, 1973, p. 70-72), condiciona su forma de escritura. Sus letras, sea en formas legales o poéticas, se verán condicionadas en la forma y en el contenido, por la fuerza ideológica de su época. Y para que dichas formas textuales puedan aplicarse y funcionar, no solo se debe indagar sobre el proceso estructural de la escritura, sino también de lectura (CÁRCOVA, 2012, p. 141-152).

La ley argentina número 1420<sup>5</sup> presenta una importancia central para entender el proceso creación del electorado. Así se vuelve relevante la relación de la literatura con el derecho y de este último con sus propias condiciones de existencia. El instrumento normativo no solo propondrá la apertura a textos ajenos a su espacio, sino que brindará las herramientas necesarias para que todo aquel que habite el suelo argentino no argumente la ignorancia y desconocimiento de sus bases fundacionales:

---

<sup>5</sup> La *Ley educación común* se promulgó el 08 de julio de 1884 bajo la presidencia de Julio A. Roca. La normativa estructuró el sistema de educación pública nacional. Establece la educación común, laica, gratuita y obligatoria en todo el territorio de la República Argentina.

Todo proyecto de levantar un mapa de lectura de la Argentina entre 1880 y 1910 supone necesariamente la incorporación y el reconocimiento de un nuevo lector surgido de las campañas de alfabetización con que el poder político buscó asegurar su estrategia de modernización. Este nuevo lector tendió a delimitar un espacio de cultura específica en el que el modelo tradicional de la cultura letrada continuó jugando un papel preponderante, aunque ya no exclusivo ni excluyente. La coexistencia en un mismo escenario físico y en un mismo segmento cronológico dos espacios de cultura en posesión de un mismo instrumento de simbolización, el lenguaje escrito; este hecho produjo zonas de fricción y zonas de contacto, puntos de rechazo y vías de impregnación. (SOSNOWSKI, 1988, p. 545)

No solo la escritura, también la lectura tendrá su trasfondo político e ideológico (BARTHES, 2004, p. 69-72). Se produce una superación del texto como obra en lengua castellana y se transita hacia textos de producción nacional. Ello suspende una lógica literaria validada solo si provenía “desde afuera” y al mismo tiempo populariza la escritura y la lectura. Práctica que excede la inmediatez meramente periódica de la prensa, para proponer producciones de mayor articulación y complejidad de sentido.

En este período de la Argentina moderna, convivirá el registro de la tradición reimpressa en numerosos folletos (LISI; MORALES SARAVIA, 1986, p. 41-49) junto a nuevas producciones textuales de una sociedad inquieta y heterogénea. Con el auge desarrollístico de la ciudad y la tradición campestre, los dilemas vinculados a cuestiones identitarias no podrán saldarse, consecuencias que se expresarán en términos literarios como jurídicos.

La reducción del analfabetismo (BRAVO, 1965, p. 45-47), sumada a la proliferación de obras, se vio acompañada a su vez con el agrandamiento del aparato estatal y poblacional. Un momento bisagra para la forma de pensar la categoría de pertenencia de los individuos ante las políticas intervinientes en la cultura social. La inmigración europea se fomenta desde instrumentos legales, tal como la *Ley de Inmigración y Colonización* (N.º 817), promulgada el 19 de octubre de 1876 bajo la presidencia de Nicolás Avellaneda. El cambio es radical, la propuesta será una práctica activa. La idea de colonización ha sido roída por otras preocupaciones a lo largo del tiempo y no posee el mismo peso semántico ni tampoco la misma dirección.

Pero ese agrandamiento demográfico exigirá necesariamente verse replicado en una expansión territorial. La política de Estado se asienta en la necesidad de responder a una demanda que sea capaz de avanzar sobre el espacio. Terrenos inexplorados, salvo en términos literarios que suelen contar de manera imaginaria un mundo lejano, donde habitan seres, difícilmente acoplados a los saberes antropológicos dominantes de la época. Tendrán nombre, pero no tendrán palabra. En este contexto, el “indio” emerge como un ser que debe ser analizado, estudiado, interrogado a la luz de las respuestas que el progreso del conocimiento

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 58-77

parece tener. La experiencia será el método clave para conocer lo que sucede y poder explicarlo sin fisuras. La fuerza de los saberes científicos fragmentados en especialidades se agigantará y se constituirá una elite que iluminará ese oscuro espacio del territorio nacional. Al mismo tiempo, educarán en la ordenada razón a una masa ignorante, creciente y mediocre que empieza a expandirse por el territorio argentino (INGENIEROS, 2008, p. 26-43). El desfase histórico propone nuevamente la metáfora sarmientina de civilización/barbarie.

La diversidad de lenguas se opone a la unívoca e indiscutida idea del lenguaje nacional que intenta mantener una inmutabilidad semántica apoyada en su fundamentación legal. En ese contexto, el aparato jurídico tendrá su participación de manera directa como forma de constitución de esa idea nacional. Parecen lejanos algunos documentos como la proclama de la Junta Grande emitida por Castelli<sup>6</sup> o la Asamblea del Año XIII<sup>7</sup> que reconoce a los aborígenes iguales derechos y condiciones que correspondía a todo individuo que habite las provincias Unidas del Río de la Plata. Esta igualdad se intentará plasmar en el proyecto constitucional del año 1819, pero tendrá de manera paradójica unas sugestivas salvedades en la finalmente aprobada Constitución Nacional del año 1853, que expresaba su interés de:

Arreglar definitivamente los límites del territorio de la Nación, fijar los de las provincias, crear otras nuevas, y determinar por una legislación especial la organización, administración y gobierno que deben tener los territorios nacionales, que queden fuera de los límites que se asignen a las provincias. Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo. (CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN ARGENTINA, 1853, artículo 67)

Pulsión irrefrenable por aglutinar y hegemonizar las diferencias que presenta la otredad, la propuesta será así eliminar la atomización cultural que se presenta jurídicamente como dos mundos totalmente diferentes (interno/externo) y condensar en un mismo territorio, la idea misma de nación y de Estado. En este sentido, desde un estudio iusliterario, las contraposiciones binarias emergen nuevamente y lo hacen en su forma paradójica. La colonización del indio, la apropiación del terreno, el progreso de la ciencia, su exposición en instituciones autodenominadas científicas y progresiva eliminación:

La Argentina se embarcó en lo que los contemporáneos llamaban el “progreso”. Los primeros estímulos se percibieron desde mediados del siglo XIX, cuando en el

<sup>6</sup> Conocida como la “Proclama de Tiahuanaco”. El acto fue realizado el día 25 de mayo de 1811 por Juan José Castelli, en el marco de la conmemoración del primer aniversario de la Revolución de Mayo del 25 de mayo 1810. Un fragmento indica: “Los indios son y deben ser reputados con igual opción que los demás habitantes nacionales a todos los cargos, empleos, destino y honores y distinciones por la igualdad de derechos de ciudadanos”.

<sup>7</sup> Conocida también como la “Asamblea General Constituyente y Soberana del Año 1813”, que concretó importantes objetivos, entre ellos: derogar el servicio personal de los indios, librar a los indios de la obligación de pagar el tributo.

mundo, cuando en el mundo comenzó la integración plena del mercado y la expansión del capitalismo, pero sus efectos se vieron imitados por diversas razones. La principal de ellas fue la deficiente organización institucional, de modo que la tarea de consolidar el Estado fue fundamental. (...) Lo primero fue asegurar la paz y el orden, y el efectivo control sobre el territorio. (ROMERO, 1994, p. 17)

Pero al mismo tiempo, la apertura para el ingreso de una ola inmigratoria proveniente de diferentes partes del mundo: “El cosmopolitismo de la sociedad argentina, inundada por la masiva presencia de los inmigrantes” (ROMERO, 1994, p. 17).

Perteneciente a una élite signada por la pertenencia a una vocación generacional, Mansilla será un ejemplo de la primera fuerza, Arlt será ejemplo de la segunda. Igual será su lugar de nacimiento, diferentes sus épocas, su forma de ocupar el territorio, sus orígenes, lectores, lecturas, escrituras, sus espacios de pertenencia, sus espacios, recorridos y preocupaciones, en definitiva, sus lenguajes.

### 3. Des-dibujar la ciudad: de la periferia al centro

*Esa escritura permite al individuo obtener con respecto a todos los demás individuos, con respecto a todas las normas y los hábitos del comportamiento, con respecto a todas las leyes, a todo lo que está permitido y prohibido, alcanzar la máxima separación posible, la máxima distancia posible.- La gran extranjera (Michel Foucault)*

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el desarrollo político del Estado argentino no solo irá acompañado por la apropiación de vastas extensiones de tierras sino que también se verá implicado por el agigantamiento demográfico de las ciudades. Favorecidos por las políticas inmigratorias, determinados espacios dejan de lado su ensimismamiento y comienzan a adquirir la calidad de ciudades, en donde la circulación de nuevas ideas genera nuevas formas de pensar la cultura social.

El centenario de la Revolución de Mayo trae consigo espacios de celebración y al mismo tiempo de preocupación en torno al rumbo de la construcción de la nación argentina frente a la fuerza que adquiere la presencia inmigratoria:

*Preocupaba la disolución de un ser nacional que algunos ubicaban en la sociedad criolla previa al laúd inmigratorio y otros, más extremos, filiaban polémicamente en la ruptura con la tradición hispánica. (...) La mayoría encontró la respuesta en una afirmación polémica y retórica de la nacionalidad: la solución era subrayar la propia raigambre criolla, argentinizar a esa masa extraña, y a la vez disciplinaria. (ROMERO, 1994, p. 35)*

La participación masiva en las urbes genera mayores demandas, tensiones y requerimientos por parte del Estado. La heterogeneidad cultural trasladada a la multiplicidad lingüística se suma a las duras condiciones de vidas que deben afrontar determinados sectores

sociales. Esa carencia conducirá a la formación de espacios de cooperación para reclamar mayores derechos:

Grupos que se constituyen para planificar acciones paralelas y sociedades alternativas. (...) El Estado anuncia desde su origen el fantasma de un enemigo poderoso e invisible. Siempre hay un complot y el complot es la amenaza frente a la cual se legitima el uso indiscriminado del poder. Estado y complot vienen juntos. Los mecanismos del poder y del contrapoder se anudan. El complot sería entonces un punto de articulación entre prácticas de construcción de realidad alternativas y una manera de descifrar cierto funcionamiento de la política. (...) Arlt trasmite es que hay que construir un complot contra el complot. El sujeto siente que socialmente está manipulado por unas fuerzas a las que atribuye las características de una conspiración destinada a controlarlo y debe complotar para resistir el complot. (PIGLIA, 2002, p. 4)

Estas nuevas fuerzas sociales incidirán en todos los espacios de la cultura. El derecho tendrá una fuerte participación como instrumento de regulación, ordenamiento y organización. Sin embargo, el binomio entre lo nacional y lo extranjero lejos estará de saldarse por medio de las vías legales. El espacio jurídico llega tarde a demandas sociales que buscan canalizar sus discusiones y reclamar su reconocimiento discursivo por otros medios. Aquí el papel de la literatura será nodal, en donde existirán diferentes formas de construir la tradición identitaria: “Siempre digo en broma que los llamados científicos sociales o analistas de la política aprenderían más sobre la política argentina leyendo estas novelas que trabajando sobre el discurso explícito de los políticos” (PIGLIA, 2002, p. 5).

Estas indeterminaciones permiten la aparición de Roberto Arlt. Su prosa quien propone una mirada diferente de la espacialidad urbana, tanto pública como privada (ARLT, 1958, p. 11-26). Para ello no será posible volver al canon literario pretérito, no solo porque la influencia literaria tiene un margen diferente (SERVELLI, 2018, p. 2-5) sino también la forma de hacer literatura: “Arlt no escribía desde el mismo lugar que ellos, ni tampoco desde el mismo código. Y en esto Arlt es absolutamente moderno: está más adelante que todos esos chitruelos que lo acusan” (PIGLIA, 2013, p. 134).

Si la literatura de Mansilla intenta homogeneizar la diferencia, Arlt se propondrá diversificar la unidad. Si Mansilla muestra lo que ocurre en el campo, Arlt mostrará lo que sucede en la ciudad. Al igual que en las fronteras, en la urbe hay oscuridades, espacios silenciados, maneras disímiles de manejarse, prácticas diferentes de las oficiales para resolver los conflictos y defender lo propio: “En Arlt la omnipotencia de la literatura, que tiene la eficacia de un cross a la mandíbula, sustituye a la omnipotencia del dinero que se busca, que se debe, que se quiere ganar” (PIGLIA, 2014, p. 17).

En este sentido, Arlt amplía la lengua y con ello condensa la pluralidad. Su obra presenta un punto de referencia importante para el análisis iusliterario. La lucha de clases que

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 58-77**

narra implica una pugna por el acceso y el reconocimiento de derecho de sectores populares frente a grupos de poder:

Las novelas de Arlt parecen alimentarse del presente, quiero decir, de nuestra actualidad. Si hay un escritor profético en la Argentina, ése es Arlt. No trabaja con elementos coyunturales, sino con las leyes de funcionamiento de la sociedad. Arlt parte de ciertos núcleos básicos, como las relaciones entre poder y ficción, entre dinero y locura, entre verdad y complot (PIGLIA, 2014, p. 17)

Se trata de personajes que serán colocados en frustrantes situaciones y depravados ambientes: “Los personajes de Arlt son adictos a la ficción. La sociedad está trabajada por la ficción, se asienta en ella. Hay, podría decirse, un bovarismo social, en el que se traduce la crítica de Arlt a la producción imaginaria de las masas” (MARÍ, 2002, p. 183).

En continuidad con las obras anteriormente analizadas, en Arlt también puede verse el trabajo desde la escritura sobre las formas de las violencias y ficciones políticas. Como una mirada en perspectiva, se posiciona junto a otros escritores que han sido capaces de dar una cualidad interesante a la literatura argentina, analizar el futuro inmediato. Esa mirada no será en la individualidad de un personaje sino que acontece en la masividad, en las conglomeraciones sociales que implican constantes tensiones y construcciones en el imaginario social.

Esa cercanía con los espacios de la cultura permite destacar interesantes aportes iusliterarios en la producción arltiana. A un moderno y consolidado Estado de principios de siglo XX, signado por la idea de orden representada en las normativas positivistas se le suma el debate entre las clases de élite que proponen la conservación de las tradiciones frente a los grandes movimientos sociales e inmigratorios que impulsa su ascenso económico y social.

Piglia expone:

La aparición de la idea de estilo es un dato clave: la literatura ha comenzado a ser juzgada a partir de valores específicos, de valores, digamos, dijo Renzi, puramente literarios. (...) La autonomía de la literatura, la correlativa noción de estilo como valor al que el escritor se debe someter, nace en la Argentina como reacción frente al impacto de la inmigración. En este caso se trata del impacto de la inmigración sobre el lenguaje. Para las clases dominantes la inmigración viene a destruir muchas cosas ¿no? destruye nuestra identidad nacional, nuestros valores tradicionales, etc., etc. (PIGLIA, 2013, p. 135)

Y continúa:

La literatura, decían a cada rato y en todo lugar, tiene ahora una sagrada misión que cumplir: preservar y defender la pureza de la lengua nacional frente a la mezcla, el entrevero, la disgregación producida por los inmigrantes. Esta pasa a ser ahora la función ideológica de la literatura: mostrar cuál debe ser el modelo, el buen uso de la lengua nacional; el escritor pasa a ser el custodio de la pureza del lenguaje. En ese momento, hacia el 900 digamos, dijo Renzi, las clases dominantes delegan en sus escritores la función de imponer un modelo escrito de lo que debe ser la verdadera lengua nacional. (PIGLIA, 2013, p. 135)

#### 4. La disputa por los lenguajes

*Son las cosas, en cambio, las que están contenidas y envueltas en el lenguaje como un tesoro hundido y silencioso en el estruendo del mar.- La gran extranjera (Michel Foucault)*

Sumado a los proyectos de laicización de las instituciones estatales, se forja un derecho que intenta contener las manifestaciones ácratas de principios del siglo XX. Junto al transcurrir iusfilosófico que propone la organización y el orden social, emergen producciones literarias con marcados tintes iusliterarios. Así podemos citar obras como: *La gran aldea* 1882 de Lucio Vicente López, *¿Inocentes o culpables?* 1884 de Antonio Argerich, *En la sangre* 1887 de Eugenio Cambaceres, *Memorias de un vigilante* 1897 de Fray Mocho, *Cuentos fantásticos* 1907 de Leopoldo Lugones, *Pago chico* 1908 de Roberto Payró, *Misas herejes* 1908 y *La canción del barrio* 1913 de Evaristo Carriego, *La ciudad de los locos* 1914 de Juan José de Soiza Reilly, *La manga* 1923 de Raúl Scalabrini Ortiz. Todas ellas serán antecedentes de la obra de Arlt, que se inicia con el *Juguete Rabioso*.

Las consideraciones sobre el papel del derecho, la figura del inmigrante, la exposición del pensamiento positivista, se condensan en *El juguete rabioso*. Con un “estilo mezclado, siempre en ebullición, hecho de restos, con desechos de la lengua” (PIGLIA, 2014, p. 13), es una obra a la cual se arriba desde sus predecesores pero que necesariamente evita la canonización y ubicación dentro de un orden que preocupa a la crítica por su descuido e ignorancia sobre las formas (SAER, 2004, p. 90). Ello sumado a una escritura que se desmarca del modelo, desmesurada, perversa, largamente discutida y cuestionada:

Se dice de mí que escribo mal. Es posible. De cualquier manera, no tendría dificultad en citar a numerosa gente que escribe bien y a quienes únicamente leen correctos miembros de su familia. Para hacer estilo son necesarias comodidades, rentas, vida holgada. Pero por lo general, la gente que disfruta de tales beneficios se evita siempre la molestia de la literatura. (ARLT, 2000, p. 11)

Con estas últimas palabras, Arlt marca una diferencia en la forma de escritura y la forma de lectura. Dificilmente ubicable en cualquier movimiento, que el autor rechaza (PIGLIA, 2014, p. 14). De este modo, todo tipo de conjetura encuentra su refutación en la propia obra.

Arlt mantiene otro lenguaje literario del de su época. Utiliza formas comunes, diarias. No fuerza su dicción (OLIVETO, 2010, p. 153-174). Ello lo lleva a ser considerado inclasificable para quienes disfrutan su producción e inexperto por quienes lo critican. Ese alejamiento no le quita su carácter de escritor; por el contrario, refuerza su vanguardismo. La obra será el espacio que permite el encuentro con formas dialógicas diferentes entre el autor y

sus lectores. Su público se revalida en la lectura, en simultáneo que Arlt los reconoce en sus textos.

Bajo esta constante circularidad, *El juguete rabioso* propone una reflexión “sobre la condición humana” (SAER, 2004, p. 92), cuyos personajes serán participes activos:

En esta atmósfera de ciudad ya consolidada se desarrollan las narraciones de Roberto Arlt, en el ambiente del conventillo, cuna del tango y del lunfardo, con una población que va en aumento desmesurado. (...) La pavorosa duplicación demográfica, alimentada por inmigrantes, aumentaba los problemas que ellos mismos intentarían resolver toda su vida: sustento, buena colocación, óptima posición social, reconocimiento; problemas que los hijos de estos inmigrantes, como Arlt, heredarían; acrecentados con el sentimiento de orfandad. (ROJAS, 2014, p. 19-20)

Si como indica Saer el Estado “es siempre un reflejo de una o dos clases que gobiernan” (SAER, 2004, p. 100), la literatura de Arlt funciona como reflejo de los grupos relegados por el discurso oficial. La problemática iusliteraria que la obra presenta se focaliza en los espacios donde individuos in-civilizados transitan la urbe, pero sin participar en ella.

En Arlt veremos el nacimiento de la novela urbana y moderna de la Argentina en pleno inicio de siglo, características que le permiten establecer interesantes contrapuntos con otras propuestas literarias. Si bien emerge necesaria aquí la dicotomía generacional entre el grupo Florida y el grupo Boedo (BARLETTA, 1967, p. 36; PRIETO, ADOLFO, 2009, p. 289-304), serán sobre todo determinadas características externas las que permitieron la ubicuidad del libro de Arlt. Es necesario ubicarse en 1926, año junto que, junto con el *El juguete rabioso* se editan obras como “Don Segundo Sombra” de Ricardo Güiraldes o “Zogoibi” de Enrique Larreta. Puesto en perspectiva, la obra de Arlt no cuadra con las otras dos, más emparentadas con la perspectiva hispanista, aristocrática y tradicional. *El juguete rabioso* desencaja; parece una propuesta de ciencia ficción o un libro del porvenir que propone discusiones disciplinarias sobre química, física, astrología y magnetismo.

Arlt le dará una enorme fuerza a la noción de ficción. Comprometido, vive seriamente a través de la aventura de su creación literaria. *El juguete rabioso* marcará esa fuerza autobiográfica (ARLT, 1963, p. 27). Sin embargo, no se limita a ello, sino que propone un estudio mayor, en tanto no unifica la tríada ficcional autor/narrador/personaje, sino que escinde la propuesta en dos partes; por un lado, la del autor y, por el otro lado, la de narrador/personaje. Por ello como lo indica Hayes: “La obra es una autobiografía –no de Arlt, sino de su narrador, Silvio Astier Drodman” (HAYES, 1981, p. 23).

Esto conduce a una propuesta de análisis interesante desde una mirada iusliteraria. Analizar la obra desde la figura del autor permite ver el simulacro que articula la ficción en

términos de verosimilitud. Desde la posición del narrador se nos presenta un documento confesional del personaje. En este sentido, la ficción no se contacta con la realidad, sino que lo hace con la ficción misma. Arlt entiende que la ficción tiene la “posibilidad *hacer creer*” (PIGLIA, 2014, p. 24). Esta verdad ficcionalizada intentará intervenir en la realidad social (PIGLIA, 2014, p. 15). De la novela emerge la conciencia del escritor, consciente que desde las formas del lenguaje se puede intervenir en torno a un contexto hostil, salvaje y crudo: “Nos nació una singular predisposición para ejecutar barrabasadas, y un deseo infinito de inmortalizarnos con el nombre de delincuentes” (ARLT, 2004, p. 20). En este sentido, Saer expone:

Una verdadera antropología. A la de Roberto Arlt, el mal, la imposibilidad la atraviesan. Él fue capaz de mirarlos de frente, sin optimismo programático ni cálculos estratégicos. Para destacarse en la mera política (...) hay que entrar en la negrura de la historia, en la clandestinidad del animal humano y participar de su desmesura, llevando, no verdades reveladas, sino incertidumbre, abandono, modestia, libertad. (SAER, 2004, p. 93)

*El juguete rabioso* se convierte en un espacio de contención y denuncia que no permite en ningún momento la escisión entre lo real y lo ficcional: ambos espacios funcionan de manera conjunta porque entiende que las fuerzas ficcionales intermedian con la exterioridad (CORRAL, 1983, p. 195-200). Por ello, la lectura de Arlt nunca alcanza la esteticidad, siempre nos regresa a nuestra condición de ser social por sobre nuestra condición de lector: “En tiempos en que abundan la autocrítica, la visión arltiana del mundo, bien interpretada, puede servirnos para elaborar una crítica de esa autocrítica”.

Estas claves de expresión son elementos nodales para la desestructuración del discurso en su totalidad. Excede lo meramente literario y se inmiscuye en términos jurídicos. El develamiento de lo real jurídico necesariamente debe pensarse desde esa narratividad que comprime la ficción: “En otros tiempos había tratado inútilmente de desalojarlos de la propiedad, pero los Irzubeta eran parientes de jueces rancios y otras gentes de la misma calaña del partido conservador, por cuya razón se sabían inamovibles” (ARLT, 2004, p. 17 a 18).

Esa exposición excede lo meramente dogmático y permite visibilizar la función silenciada que el derecho tiene para con los individuos, en donde el poder y la violencia son parte constitutiva:

- ¿Qué harías vos ante el Juez del Crimen? / -Yo -respondía Enrique- le hablaría de Darwin y de Le Dantec (Enrique era ateo). / -¿Y vos, Silvio? / -Negar siempre, aunque me cortaran el pescuezo. / -¿Y la goma? / Nos mirábamos espantados. Teníamos horror de la “goma”, ese bastón que no deja señal visible en la carne; el bastón de goma con que se castiga el cuerpo de los ladrones en el Departamento de Policía cuando son tardíos en confesar su delito. / Con ira mal reprimida, respondí: / -A mí no me cachan. Antes matar. (ARLT, 2004, p. 20)

Así, con ira, lo describe Arlt. Títeres manejados que tienen plena conciencia de la fatalidad miserable de su destino, autosuficiencia impuesta a precio de un nihilismo latente (ARLT, 2004, p. 70-77). Juguetes autómatas signados por la rabia, sobre los cuales cae el efecto de la norma sin discusión alguna. Ello implica pensar en los posibles cambios en la forma de entender la real validez y eficacia del lenguaje jurídico: “Astutos individuos de baja extracción, y que se han enriquecido a fuerza de sacrificios penosísimos, de hurtos que no puede penar la ley, de adulteraciones que nadie descubre o todos toleran” (ARLT, 2004, p. 123).

Esta situación en definitiva los lleva a reproducir y mantener entre ellos mismos, las condiciones de su situación:

Con el sombrero sobre la oreja, el cigarro humeándole bajo las narices, y la camiseta entreabierta sobre el pecho tostado, el Rengo parecía un ladrón, y a veces solía decirme: / -¿No es cierto, ché, Rubio, que tengo pinta de “chorro”? / Si no, contaba en voz baja, entre las largas humaradas de su cigarro, historias del arrabal, recuerdos de su niñez transcurrida en Caballito. / Eran memorias de asaltos y rapiñas, robos en pleno día. (ARLT, 2004, p. 128-129)

### Consideraciones finales

Desde la palabra literaria, surge un choque de significados y maneras de representación: “La constitución de una identidad supone un juego con otras identidades. En ese juego todas ellas se re-significan. Ninguna está garantizada en lo que ‘es’, no es permanente ni invariable” (BHABHA, 2013, p. 30).

Las tensiones literarias también estarán expresadas en clave jurídica. En toda decisión en torno a la construcción normativa del derecho priman determinados valores, principios, modelos de organización y estructura de las relaciones. Todos estos espacios implican directa o indirectamente la constitución de identidades, que al mismo tiempo implica la contraposición con otras. Lo que “es” opuesto a lo que “no es”. La identidad se forma desde binomios jerarquizados y diferenciados. La dualidad es necesaria para la supremacía de determinados postulados.

El discurso jurídico se sitúa como legitimador de esas construcciones. Nos sitúa como “personas” frente a “otras personas”. El derecho instituye sujeto y define identidades. Narra lo que se debe y lo que no se debe hacer. Otorga, promete, reconoce, niega y permite. Marca el límite entre lo “propio” y lo “distinto”. La diversidad cultural se explica por movimientos migratorios, minorías nacionales y exclusión social. Los bordes que el derecho no

compreende y deja en las orillas, lo “otro”, lo “ajeno”. A quienes no se reconoce y tampoco ello se ven reflejados en los postulados jurídicos:

La “identidad” es la gran cuestión en un mundo multicultural y fragmentado, donde abundan las diferencias y las desigualdades, y donde, cada día, emergen nuevas reivindicaciones de minorías étnicas, nacionales, sociales, de género, individuales, y colectivas, cargadas de conflictividad. Y son muchas las veces en que el reclamo, la propuesta, la exigencia se expresan jurídicamente. (RUIZ, 2001, p. 113)

Esta diferenciación no necesariamente ubica al otro como un enemigo; sin embargo, la diferencia lleva consigo la idea de antagonismo, en tanto no es la identidad sino la imposibilidad de constituir la, esa fuerza que antagoniza y niega la identidad en el sentido estricto del término.

Las categorías que construyen categorizan y, por ende, delimitan las identidades de todos los espacios (entre ellos el jurídico) suponen un acto de exclusión. En términos derridianos, la identidad implica un acto de exclusión y jerarquización violenta de los extremos. El poder define las identidades, dirá Laclau: “No hay identidad que no se cree como diferencia y que toda objetividad social se constituye mediante actos de poder” (CÁRCOVA, 2012, p. 248).

El discurso de la modernidad en tanto fenómeno globalizado implica la eliminación de las diferencias, en una esencia netamente humanista. Sin embargo, Laclau sostiene que el proceso debe consistir “en la afirmación del carácter constitutivo e inerradicable de la diferencia” (LACLAU, 1995, p. 39). Ello implica hacer emerger una las formas propias del particularismo frente al universalismo. Este último se ve asociado a garantías y derechos humanos, mientras que el primero remite a la postulación de diferencias. En este sentido Zizek sostiene que: “La constitución misma de la realidad social supone la ‘represión primordial’ de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología (...). No es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo” (ZIZEK, 2003, p. 36).

El derecho será “un relato a través del cual una sociedad vigila la imagen que tiene de sí misma como orden justo” (RUIZ, 2001, p. 107). Ahora bien, tanto las normas, la teoría y el caso judicial en particular, en sus representaciones, dan su parecer sobre estos temas. El derecho debe dar respuestas en un panorama en el cual no es posible establecer respuestas únicas, dada la activa participación de todas sus partes. Quizá las propuestas que nos parecen relevantes destacar sean aquellas que lo hacen desde una perspectiva capaz de superar esa confianza en el papel promotor del derecho como único instrumento, y agregan una perspectiva integral a la solución del problema, como el uso alternativo del derecho y las perspectivas interdisciplinarias. La tarea de los operadores jurídicos:

Consistirá en renunciar a las repetidas formulaciones abstractas de los derechos, y a la comodidad de creerse neutral, más allá de los dramas de quienes están sometidos a su jurisdicción, y atreverse a ser otro y a reconocer la diversidad de los demás. (RUIZ, 2001, p. 107)

No solo será necesario pensar en ese espacio ficcional en donde la ley pretende ser igual para todos, sino que corresponderá resaltar las diferencias y las particularidades, en definitiva, todo eso que hace a una sociedad. Fitzpatrick define el terreno social actual:

La progresión misma y la identidad del hombre a la cual informa no son específicas teleológicamente. El progreso es una esfera de posibilidad trascendente e ilimitada. Por muy inspirador que sea el proceso –el avance heroico del hombre contra la naturaleza, el despliegue del espíritu universal-, el resultado del progreso es vago, potencial e incluso incierto. (FITZPATRICK, 1998, p. 98)

*El juguete rabioso* tiene esa capacidad de analizar el derecho, pensarlo y diseccionarlo. Al mostrar sus logros y sus miserias, instala esa capacidad de exponernos la comodidad de la dogmática, su ineptitud pragmática. Pero por sobre todo ello, tendrá la crudeza de mostrarnos la real situación que el derecho ayuda a conservar, en tanto no tiene el más mínimo interés de cambiar la situación en la que se despliega, nuevamente para prescindir del límite que imprime la ficción entre el que escribe y el que lee. La obra interpela nuestra posición y nuestra actitud como lectores frente a esas bestialidades, que existen y habitan la sociedad cotidiana en la que vivimos:

-Usted lo ha dicho. Es así. Se cumple con una ley brutal que está dentro de uno. Es así. Es así. Se cumple con la ley de la ferocidad. Es así pero quién le dijo a usted que es una ley, ¿dónde aprendió eso? (ARLT, 2004, p. 149)

## Referencias bibliográficas

- ARLT, Roberto. **Aguafuertes porteñas**. Buenos Aires: Losada, 1958.
- ARLT, Roberto. **El juguete rabioso**. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura, 2004.
- ARLT, Roberto. **Los lanzallamas**. Buenos Aires: Centro Editor De Cultura, 2000.
- ARLT, Roberto. **Novelas y cuentos completos**. Vol. I, Buenos Aires: Compañía General Fabril, 1963.
- BARLETTA, Leonidas. **Boedo y Florida. Una versión distinta**. Buenos Aires: Metrópolis, 1967.
- BARTHES, Roland. **Lo neutro**. Ciudad de México; Siglo XXI, 2004.
- BHABHA, Homi K. **Nuevas minorías, nuevos derechos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- BRAVO, HÉCTOR. **Sarmiento, pedagogo social**. Buenos Aires: Eudeba, 1965.

- CAMPANELLA, Hebe. **La generación del ochenta. Su influencia en la vida cultural argentina.** Buenos Aires: Tekne, 1983.
- CÁRCOVA, Carlos María. **Las teorías jurídicas postpositivistas.** Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2012.
- COMTE, Auguste. **Curso de filosofía positiva.** Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- CORRAL, Rose. **Acerca de la “estrategia de la ficción” de Roberto Arlt.** *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 32, n. 1, p. 195-200, 1983.
- FITZPATRICK, Peter. **La mitología del derecho moderno.** Buenos Aires: Siglo XXI, 1998.
- HAYES, Aden. **Roberto Arlt: la estrategia de su ficción.** Tamesis Books Limited: Londres, 1981.
- HORA, Roy; LOSADA, Leandro. **Clases altas y medias en la Argentina, 1880-1930. Notas para una agenda de investigación.** *Desarrollo Económico*, vol. 50, n. 200, p. 611-630, 2011.
- INGENIEROS, José. **El hombre mediocre.** Buenos Aires: Losada, 2008.
- KARAM TRINDADE, André; MAGALHÃES GUBERT, Roberta. **Derecho y literatura. Acercamientos y perspectivas para repensar el Derecho.** *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones ‘Ambrosio L. Gioja’*, n. 4, p. 164-213, 2009.
- LACLAU, Ernesto. **Universalismo, Particularismo y el tema de la Identidad.** *Revista internacional de filosofía política*, n. 5, p. 38-52, 1995.
- LISI, Cristina; MORALES SARAVIA, José. **La “biblioteca criolla” del Fondo Lehmann-Nitsche en el Instituto Ibero-Americano de Berlín.** *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n. 47, p. 41-49, 1986.
- MARÍ, Enrique. **La teoría de las ficciones.** Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- MARIÁS, Julián. **El método histórico de las generaciones.** Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- MONNER SANS, José María. **El problema de las generaciones.** Buenos Aires: Emecé, 1970
- MORALES, Carlos. **Tendencias modernistas en el naturalismo argentino.** *Revista Chilena de Literatura*, n. 52, p. 31-42, 1998.
- MOYANO, Daniel. **Escritores sin patria: la narrativa argentina de la segunda mitad del siglo XX.** Asturias: Universidad de Oviedo, 2006.
- OLIVETO, Mariano. **Entre lo propio y lo ajeno: el caso del lunfardo en el lenguaje literario de Roberto Arlt.** *Cuadernos del Sur*, n. 40, p. 153-174, 2010.
- ORTEGA Y GASSET, José. **El tema de nuestro tiempo.** Buenos Aires: Austral, 2003.
- PERRIAUX, Jaime. **Las generaciones argentinas.** Buenos Aires: Eudeba, 1970.
- PIGLIA, Ricardo. **Crítica y ficción.** Buenos Aires: Debolsillo, 2014.
- PIGLIA, Ricardo. **Respiración Artificial,** Buenos Aires: Debolsillo, 2013.
- Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 58-77

- PIGLIA, Ricardo. **Roberto Arlt: la lección del maestro**. *Clarín. Cultura y Nación*, p. 1, 1981.
- PIGLIA, Ricardo. **Teoría del complot**. *Ramona*, n. 23, p. 4 a 15, 2002.
- PRIETO, Adolfo. **Boedo e Florida**. *Tempo Social*, vol. 21, n. 2, p. 289-304, 2009.
- ROJAS, Jonathan. **Roberto Arlt: argentinidad, urbe y locura**. *Casa del tiempo*, n. 11-12, p. 19-21, 2014.
- ROMERO, Luis Alberto. **Breve historia contemporánea de la Argentina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- RUIZ, Alicia E. C. **Idas y vueltas. Por una teoría crítica del derecho**. Buenos Aires: Editores del Puerto, 2001.
- SAER, Juan José. **El concepto de ficción**. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas**. Buenos Aires: Sopena, 1962.
- SERVEELLI, Martín. **Algo más sobre lectores y lecturas de El juguete rabioso, de Roberto Arlt**. *Orbis Tertius: revista de teoría y crítica literaria*, vol. 23, n. 27, p. 2-5, 2018.
- SOSNOWSKI GOODRICH, Diana. **Facundo y los riesgos de la ficción**. *Revista Iberoamericana*, vol. 54, n. 143, p. 573-583, 1988.
- ZIZEK, Slavoj (comp.). **Ideología. Un mapa de la cuestión**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

## A CONSTRUÇÃO COLONIAL DA HOMOTRANSFOBIA E A SUA PERPETUAÇÃO NA ERA ALGORÍTMICA EM PROL DO FASCISMO ETERNO

Pedro Henrique Baptista Reis<sup>1</sup>Plínio Gevezier Podolan<sup>2</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-5

**Resumo:** O objetivo principal deste estudo é evidenciar como a colonização europeia rompeu com a naturalização das vivências homoafetivas dos povos indígenas no Brasil e os efeitos sintomáticos dessa herança colonial. A partir de uma revisão documental, apresenta-se uma breve historiografia, contextualizando-se a naturalidade das vivências homoafetivas dos povos indígenas citados e o modo como foram retratados pelos primeiros europeus no século XVI. Num segundo momento, valendo-se de uma revisão bibliográfica, será evidenciado como as leis colonizadoras basearam-se em dogmas religiosos, passando a criminalizar as existências LGBTQIAPN+, em contrariedade a alguns costumes dos que aqui habitavam. Ao lado disso, numa perspectiva crítica, tem-se o extermínio decorrente do processo de colonização, pela violência legalmente instituída, e o epistemicídio, como forma de apagamento da cultura dos povos ancestrais, através da manipulação da linguagem, com o emprego de *racionalidade ardilosa*, alterando-se as interpretações dadas à expressão sodomia. Essa herança colonial, como se demonstrará, perpetua-se até os tempos atuais, encontrando no algoritmo uma nova ferramenta usada pelo *fascismo eterno*. Tal ferramenta contribui para manipular os afetos, manobrando as massas em prejuízo dos direitos humanos da população LGBTQIAPN+, mesmo após o reconhecimento da criminalização da homotransfobia pelo Supremo Tribunal Federal. E, ao compreender como ocorre essa manipulação, espera-se contribuir para que haja emancipação e fortalecimento das conquistas sociais dessa comunidade historicamente vulnerabilizada.

**Palavras-chave:** homotransfobia; colonização; povos indígenas; epistemicídio; fascismo eterno.

## LA CONSTRUCCIÓN COLONIAL DE LA HOMOTRANSFOBIA Y SU PERPETUACIÓN EN LA ERA ALGORÍTMICA DEL FASCISMO ETERNO

**Resumen:** El principal objetivo de este estudio es resaltar cómo la colonización europea rompió con la naturalización de las experiencias homosexuales de los pueblos indígenas en Brasil y los efectos sintomáticos de esta herencia colonial. A partir de una revisión documental, se presenta una breve historiografía, contextualizando la naturalidad de las vivencias homosexuales de los pueblos indígenas antes mencionados y la forma en que fueron retratados por los primeros europeos en el siglo XVI. En segundo lugar, a partir de una revisión bibliográfica, se destacará cómo las leyes colonizadoras se basaron en dogmas religiosos, pasando a criminalizar las existencias LGBTQIAPN+, contrariamente a algunas costumbres de quienes aquí vivieron. Junto a esto, desde una perspectiva crítica, está el exterminio resultante del proceso de colonización, a través de la violencia legalmente instituída, y el epistemicidio, como forma de borrar la cultura de los pueblos ancestrales, a través de la manipulación del lenguaje, con el uso de una astuta racionalidad, cambiando las interpretaciones dadas a la expresión sodomía. Esta herencia colonial, como se demostrará, continúa hasta el día de hoy, encontrando en el algoritmo una nueva herramienta utilizada por el fascismo eterno. Semejante herramienta contribuye a manipular los afectos, maniobrando a las masas en detrimento de los derechos humanos de la población LGBTQIAPN+, incluso después del reconocimiento de la criminalización de la homotransfobia por parte del Tribunal Supremo Federal. Y, al comprender cómo se produce esta manipulación, esperamos contribuir a la emancipación y fortalecimiento de los logros sociales de esta comunidad históricamente vulnerable.

**Palabras clave:** homotransfobia; colonización; pueblos indígenas; epistemicidio; fascismo eterno.

## THE COLONIAL CONSTRUCTION OF HOMOTRANSFOBIA AND ITS PERPETUATION IN THE ALGORITHMIC ERA FOR ETERNAL

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Comunicação Social pela PUC-RS. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-3064-8890>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7109131766838237>.

<sup>2</sup> Doutorando em Direito pela PUC-RS. Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-3509-5401>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4634553096251386>

## FASCISM

**Abstract:** The main objective of this study is to highlight how European colonization broke with the naturalization of homosexual lives of indigenous peoples in Brazil and how this colonial legacy generates effects nowadays. For this purpose, based on a documentary review, a brief historiography will be presented, contextualizing the naturalness of homosexual relationships among the indigenous peoples mentioned here and the way they were portrayed by the first Europeans in the 16th century. Then, using a bibliographical review, we intend to demonstrate how colonizing laws were based on religious dogmas, starting to criminalize LGBTQIAPN+ existences, contradicting the customs of those who lived here. Alongside this, from a critical perspective, there is the extermination resulting from the colonization process, through legalized violence, and epistemicide, as a way of erasing the culture of ancestral peoples, through the manipulation of language, with the use of *cunning rationality*, changing the interpretations given to the expression sodomy. This colonial legacy, as will be demonstrated, continues to this day, finding in the algorithm a new tool used by *eternal fascism*. This tool contributes to manipulating affections, maneuvering the masses against the human rights of the LGBTQIAPN+ population, even after the recognition of the criminalization of homotransphobia by the Federal Supreme Court. And, by understanding how this manipulation occurs, we hope to contribute to the emancipation and strengthening of the social achievements to historically vulnerable community.

**Keywords:** homotransphobia; colonization; indigenous people; epistemicide; eternal fascism.

### Introdução

O julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) n. 26, realizado pelo Supremo Tribunal Federal (Brasil, STF) em 2019, equiparou a homotransfobia ao crime de racismo, tratando-se de uma decisão histórica no judiciário brasileiro. Enquanto, por séculos, as relações homoafetivas foram objeto de criminalização no Brasil, que legitimava, com valores médicos e religiosos, a violência contra as pessoas LGBTQIAPN+, passou-se a reconhecer não apenas a omissão do Estado brasileiro pela ausência de lei garantidora, como também criminalizou a conduta dos que agirem para atentar contra os direitos humanos e civis dessa comunidade.

Contudo, a plena efetividade que se busca com o *dever ser* desse julgamento encontra barreiras culturais que foram forjadas ao longo dos últimos quinhentos anos, para limitar apenas ao Brasil. Foi a partir desse cenário que se buscou desenvolver a presente pesquisa. O objetivo inicial é demonstrar, a partir de uma breve historiografia, como se davam as relações homoafetivas dentro das comunidades dos povos originários e de como elas foram afetadas com a chegada da colonização europeia. Pretende-se evidenciar a confecção cultural dos significados da sexualidade e das expressões de gêneros, denotando-se que, ao menos entre os povos indígenas aqui registrados, as relações homoafetivas não eram objeto de repúdio social.

Com o auxílio de uma revisão bibliográfica, almeja-se explicitar como a noção de pecado atribuída à sodomia integrou as leis colonizadoras e, por meio dessas, passou-se a perseguir aqueles que demonstravam afetos homossexuais, ainda que pertencessem a outros contextos culturais e étnicos. Demonstra-se como essa alteração substancial demandou uma

manipulação da linguagem, com o propósito de domesticação e dominação, sobretudo na parcial interpretação que foi transmitida, de geração em geração, acerca do que é passível ou não de reprovação religiosa.

Por fim, como principal objetivo deste trabalho, será erigida uma ponte entre essa construção histórica colonial e o presente, demonstrando-se que, apesar dos avanços jurídicos acima descritos, manteve-se na estrutura cultural hodierna uma disputa de reprovação moral das pessoas LGBTQIAPN+. Desponta, nesse elo histórico, o fascismo eterno que instrumentaliza esse afeto negativo e se utiliza da manipulação das massas, por meio de razão ardilosa, para continuar perpetuando tais violências. E, para esse desiderato, vale-se do algoritmo como ferramenta de dominação da linguagem e de perturbação dos fatos, através de narrativas mentirosas. Uma tal constatação evidenciará que os aparentes direitos conquistados pela comunidade LGBTQIAPN+ são precários e constantemente ameaçados.

### **1. A construção colonial da homotransfobia<sup>3</sup> no Brasil**

Não se recorre, aqui, a qualquer anacronismo para forçar um ajuste da expressão “homotransfobia” como algo indexado ao Brasil colonial. É preciso compreender que o sentimento de rejeição às relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo ou gênero, conquanto nem sempre tenha sido chamada de “homofobia”, representa uma forma de preconceito que gera discriminação e que existe mesmo antes desse termo ter sido cunhado. Tampouco se pretende descrever uma genealogia da homotransfobia, como uma descrição exaustiva de sua construção histórica. O objetivo é muito mais singelo. Estima-se evidenciar, nessa primeira parte, como o preconceito aos afetos homossexuais fora, senão importado, certamente inoculado após a chegada dos primeiros europeus na terra onde, ao sul do Equador, não se via pecado.

Eis aí, muito provavelmente, o catalisador desse processo de exclusão: a ideia de pecado trazida pelos europeus, sobretudo pelos cristãos. Também aqui havia, dentre os povos originários o desdobrar de condutas tidas como reprováveis e puníveis segundo seus valores. Afinal, não há comunidade humana conhecida que não tenha forjado seus interditos — o “contragolpe ao trabalho” que organiza a vida dos homens naquilo que propriamente é uma sociedade e “regula e limita a sexualidade” (BATAILLE, 2013, p. 54). Contudo, tanto o objeto como o alcance da reprovabilidade poderiam ser absolutamente distintos daqueles que eram

---

<sup>3</sup> Estudos em psicologia sugerem que a primeira referência à palavra homofobia teria surgido em 1972. “George Weinberg publica, em 1972, *Society and the Healthy Homosexual* (A Sociedade e o Homossexual Saudável), introduzindo o conceito homofobia” (Brandelli; Caetano, 2015, p. 717). Neste trabalho, optou-se por adotar preponderantemente a expressão *homotransfobia*, usada no julgamento da ADO 26, pelo STF.

percebidos pelos europeus. A começar, por exemplo, pelos hábitos de vestimentas. Enquanto os europeus vinham exaustivamente encobertos, os povos originários de Pindorama dispensavam tantas camadas de linhas sobre a pele, não apenas porque o calor nalgumas partes do território desestimulava o seu uso, mas também porque eles não traziam consigo nenhum sentimento de vergonha ou constrangimento por andarem despidos, como a natureza os fizera. Assim descreveu Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal sobre os nativos:

São mancebos em geral bem-feitos. [...] De bons rostos e bons narizes e seus corpos são tão limpos, tão gordos e tão formosos a não mais poder. Não estimam o menor caso de cobrir ou mostrar suas vergonhas, e nisso são tão inocentes como quando mostram o rosto (Brasil, A Carta de Pero Vaz de Caminha).

A passagem acima revela diversas constatações. Citam-se, ao menos, três. Na amostragem vista por Caminha, a população por ele apreciada não passava fome. Além disso, o asseio lhe chamara a atenção. Hábitos de higiene que, mais tarde, a modernidade europeia iria considerar relevantes para evitar o contágio de doenças. E, por fim, o rosto, assim como o resto do corpo, poderia ser revelado sem qualquer pudor. Andar nu ou seminú era muito natural aos que aqui habitavam. Ainda sobre as vestimentas, o que hoje se insiste em designar como trajes femininos ou masculinos, tinham uma dimensão distinta para algumas comunidades indígenas. “Raras vezes acontecia que mulheres recebessem desses adornos, e isso mesmo parece ser devido a modificação dos costumes, effectuada pela colonização; pois dos Borôros se relatava que somente os homens se enfeitavam” (STEINEN, 1915, p. 442). Nessa passagem, Steinen descreveu os enfeites feitos com penas de araras e outros tipos de adornos que, normalmente usados pelos homens em seus cabelos e trajes, teriam as mulheres passado a usar após a influência europeia.

Talvez a primeira reflexão que se deva suscitar está no exercício de um questionamento condicional: *E se...?* E se não tivesse o Brasil sido colonizado por europeus, mas por outros povos que não se vestissem àquela maneira? E se não tivesse sequer havido colonização? Estariam os atuais brasileiros mais à vontade com a exposição de seus próprios corpos? Parece, num primeiro momento, que a proposta aqui ventilada se apresente esdrúxula, mas não seria se a história tivesse sido diferente. Menos esdrúxula será quando se constatar que tal vergonha ou constrangimento foi construído culturalmente, a partir de uma influência religiosa e econômica de um determinado local. Andar totalmente vestido não foi a única imposição das metrópoles às colônias. A colonização não explora apenas recursos naturais<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A referência que aqui se alude é trazida da obra de Couldry e Mejias, que desenvolveram um paralelo da colonização pós-medieval com a colonização de dados da atualidade. Cita-se: “There were four key components to historical colonialism: the appropriation of resources; the evolution of highly unequal social and economic

Ela também se apropria dos corpos, do conhecimento e da cultura, apagando-os e, quando não alcança esse objetivo, marginaliza-os.

A lei civil brasileira atualmente não admite a possibilidade de casamento com mais de uma pessoa simultaneamente. Contudo, o jesuíta português José de Anchieta disse “que tanto a poliandria como a poligamia eram comuns entre os sítvcolas” (TREVISAN, 2018, p. 63). O “comum” é predicado próprio dos costumes. Se é comum, tornou-se assimilado, eis uma presunção. Mas ser comum não significa que seja natural. Era comum que andassem sem vestimentas. Era comum que se relacionassem com mais de uma pessoa. Na Europa não era comum. Entre dois comuns, qual deles deve ser adotado? E é aí, na construção colonial, que os elementos comuns aos nativos foram violentamente soterrados. É aí que a experiência interior do nativo é suprimida, dilacerada de fora e não por si mesmo, pela impostura de interditos.

E na esteira das reprovações morais e religiosas trazidas pelos europeus do século XVI, e seus novos interditos, que desembarcou das caravelas também a ideia de sodomia. Tal conceito era desconhecido pelos daqui. Não se tinha, entre os povos nativos, o que nele se descrevia como conduta reprovável. Com certeza eles fundaram seus próprios interditos e, com eles, uma experiência interior que jogava com as transgressões destes, mas o que mais chocava os recém-chegados cristãos europeus era a “prática do pecado nefando, sodomia ou sujidade – nomes dados às relações homossexuais pelo historiador Abelardo Romero” (TREVISAN, 2018, p. 62).

O padre Pero Correa escrevia, em 1551, que “há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras coisas seguem ofício de homens e têm outras mulheres com quem são casadas” (FERNANDS, 1963, p. 160; VAINFAS, 1989, p. 23). Como se nota, às mulheres desta terra, quando ainda não se chamava Brasil, não se impunham atribuições por sexo, até porque não se encontra qualquer sexo no trabalho. Mas a cultura europeia, que desde muito já queimava mulheres nas fogueiras, não assimilava isso muito bem (FEDERICI, 2017, p. 314).

---

relations that secured resource appropriation (including slavery and other forms of forced labor as well as unequal trading relations); a massively unequal global distribution of the benefits of resource appropriation; and the spread of ideologies to make sense of all this (for example, the reframing of colonial appropriation as the release of “natural” resources, the government of “inferior” peoples, and the bringing of “civilization” to the world)”. Tradução nossa: Havia quatro componentes-chave para o colonialismo histórico: a apropriação de recursos; a evolução de relações sociais e econômicas altamente desiguais que garantiram a apropriação de recursos (incluindo escravidão e outras formas de trabalho forçado, bem como relações comerciais desiguais); uma distribuição global massivamente desigual dos benefícios da apropriação de recursos; e a disseminação de ideologias para dar sentido a tudo isso (por exemplo, o reenquadramento da apropriação colonial como a liberação de recursos “naturais”, o governo de povos “inferiores” e a introdução da “civilização” no mundo) (COULDRY; MEJIAS, 2019, p. 4).

Entre os povos originários, encontravam-se não apenas mulheres casadas entre si, mas que não dependiam dos homens para a manutenção de suas alianças. A histórica lesbiandade não fora retratada nos livros de história que os jovens são induzidos a acreditar como se de toda a verdade se tratasse. A parcialidade desses registros, no senso comum, revela uma intencionalidade de apagamento de qualquer resquício de insurgência ao modelo supostamente apropriado. Saber disso revela o mal-estar cultural<sup>5</sup> que aprisiona e aniquila a complexa e variada gama de vivências humanas que, segundo Freud, teria uma “inequívoca disposição bissexual” (2012, p. 115). Uma constatação pode ser feita: a lesbiandade e as outras formas homoafetivas de relação não são recentes em nossa sociedade atual.

Em 1576, o português Pero de Magalhães de Gândavo disse “que os índios se entregam ao vício [da sodomia] como se neles não houvera razão de homens” (ROMERO, p. 149 *apud* TREVISAN, p. 64). A que razão o europeu se referia? A razão de quais “homens”? Será possível falar em razão quando o fundamento que proíbe o afeto homossexual é um dogma? Um dogma construído numa crença? Em algo que se lhe imputa o dever de acreditar sem qualquer evidência? É isso razão? Os homens, também homens, das terras invadidas no sul da América, talvez apenas estivessem respeitando o princípio do prazer (FREUD, 2012, p. 62) e da possibilidade de existência de que, sem constrangimentos, desfrutavam. É natural, aliás, que o ser humano busque o prazer, como fonte de satisfação ou de felicidade. Tentar interditar essa busca é que se mostra anti-natural.

Em 1587, no seu *Tratado Descritivo sobre o Brasil*, o português Gabriel Soares de Sousa (p. 316-342) verificava que os tupinambás eram “mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quaes se não tem por afronta”, e “os vizinhos Tupinaé eram muito mais sujeitos ao pecado nefando do que são os Tupinambás”. Essas constatações revelam algo extraordinariamente evidente e, ao mesmo tempo, recalcado. Há entre os humanos uma infinidade de características externas e internas. Digitais, olhos, nuances de voz, cores e tons de pele, texturas de cabelos, são todos singulares, havendo bilhões entre tantas possibilidades. Porque supor, tão obtusamente, que a sexualidade, que compõe o mesmo estado biológico e psicológico, seria tão limitada a uma única possibilidade? Isso faz parte da diversidade da natureza.

No trecho a seguir destacado, os botocudos revelavam a existência morfológica que

---

<sup>5</sup> Sobre o assunto, Freud considera que “a escolha objetal do indivíduo sexualmente maduro é limitada ao sexo oposto, e a maioria das satisfações extragenitais é proibida como perversão. A exigência expressa nessas proibições, a de uma vida sexual idêntica para todos, desconsidera as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um número considerável deles do gozo sexual e se torna assim fonte de grave injustiça” (FREUD, 2012, p. 113).

ultrapassava a regra de gênero imposta pelos europeus:

Em 1859, ao viajar pelo nordeste brasileiro, o pesquisador alemão Avé-Lellement tentava uma explicação ao escrever que, entre os índios Botocudo, não havia homens e mulheres, mas homens-mulheres e mulheres-homens, pois sua própria constituição física não variava muito de um sexo para o outro (TREVISAN, 2018, p. 64).

A estranheza vem de um pré-conceito do que seja um homem ou uma mulher. Não se está aqui a tratar de pessoas transgêneros, mas da ausência de qualquer signo de designação do masculino e do feminino, talvez mais próximo do que hoje se chama de não-binariedade. Ainda assim, é possível encontrar na literatura, referência de sociedades indígenas que, mesmo tendo definições de gênero, não impunham qualquer censura ao seu membro que quisesse ou precisasse transitar entre eles<sup>6</sup>. Sabe-se que as distinções de identidade de gênero ou de expressão de gênero são recentes no estudo da sexualidade, mas certamente a existência de certos membros de algumas comunidades indígenas transcendia a binariedade de gênero heteronormativa, forjada na cultura europeia.

A naturalidade das relações homossexuais pelos nativos continuou a ser descrita pelos exploradores. “Viajando pelo Brasil, em 1894, o alemão Karl von den Steinen testemunhou que dentro do *baito* (casa onde se permitia apenas entrada de homens, após severas provas de iniciação), os mancebos da tribo Bororó se relacionavam sexualmente entre si” (TREVISAN, 2018, p. 64). Embora admitissem, portanto, que os costumes locais tinham por natural os comportamentos homossexuais, os europeus não consideraram importante preservar a história e os costumes desses povos que os receberam na costa brasileira. Na cruzada colonizadora, a extração das riquezas estava associada ao extermínio dos povos<sup>7</sup> e, por conseguinte, de sua cultura. O próximo registro histórico revela, a um só tempo, a atribuição de gênero às atividades de homens e de mulheres e a afirmação do prazer homoafetivo entre os homens de uma comunidade indígena:

Quão elegante e nitidamente os homens trabalhavam, notava-se principalmente no arranjo das flechas. Havia aí muitas habilidadezinhas que parecia mais natural devessem ser confiadas a delicadas mãos femininas. [...] Quando de repente, para variar, levantavam-se dous dos trabalhadores, oferecendo o espetáculo de uma luta corporal que os demais acompanhavam com o maior interesse. Erguiam-se, luctavam, derrubavam-se, e continuavam depois o seu trabalho, ou deitavam-se para o *dolce far niente*. Muitas vezes encontravam-se pares enamorados que se divertiam debaixo de um comum cobertor vermelho. Ninguém se incomodava com isso

<sup>6</sup> Há vários estudos antropológicos que identificaram, em todo o continente americano, a existência de pessoas indígenas conhecidos como *two spirits* (ou berdaches), seja porque se comportavam em seus trejeitos e vestimentas como do sexo oposto ao biológico, seja porque desenvolviam tarefas que seriam atribuídas ao sexo oposto, entre outros aspectos (ROSCOE, 1988; BAENA, 2020).

<sup>7</sup> Sugere-se a leitura sobre o padrão *4x* da colonização histórica (explore, expand, exploit and exterminate) mencionados por Coudry e Mejias (2019, p. 83).

(STEINEN, 1915, p. 452).

Aliás, é importante registrar, desde logo, que esse menoscabo às relações homoafetivas passa pela inferiorização patriarcal da mulher. Numa visão hetero-normo-restrita, como seria possível ao homem abrir mão do poder de subjugar uma mulher sexualmente?<sup>8</sup> Esse tal poder encontra nas relações homoafetivas uma ameaça.

Essas transcrições históricas alinhavadas servem para ilustrar que os europeus colonizadores, ao desembarcarem nas terras do outro lado do Atlântico, foram muito além da pretensão de exploração das riquezas naturais. No que concerne às práticas da sexualidade, o evidente conflito desdobrou em providências que haviam de ser tomadas pelas instituições europeias, Estado e igreja, como se verá no próximo tópico.

## 2. Epistemicídio homossexual

O genocídio praticado pela expansão europeia colonizadora foi associado a outra prática: o epistemicídio. Um dos seus objetivos é não apenas deteriorar o conhecimento produzido pelo grupo contra quem se dirige, mas também tornar a existência desse grupo menor - minorizada - e, portanto, ilegal, imoral, não aceitável socialmente, tudo a partir de uma construção cultural. O objetivo é imputar a esses grupos minorizados uma inferioridade de existência e, por conseguinte, de todo e qualquer saber que seja por eles produzido ou da experiência de vida que realizam (CARNEIRO, 2023, p. 88/89).

Àquele que se rejeita e não se encaixa no padrão que sustenta o poder, há, até o seu extermínio vital, a atribuição da pecha aberrante, desviante, algo que atrapalha a busca humana a caminho da *perfeição*. “O Não Ser assim construído afirma o Ser” (CARNEIRO, 2023, p. 91). Em outras palavras, o Ser diz o que é pelo que ele não é. Em seu projeto colonial, o cristianismo europeu estende às novas terras aquilo que levava a cabo no antigo continente. Reduz “o sagrado, o divino, à pessoa descontínua de um Deus criador” e prolonga todas as almas nesta descontinuidade. “Eleitos ou danados, anjos e demônios”, tornaram-se os fragmentos imperecíveis, para sempre divididos, arbitrariamente distintos uns dos outros, arbitrariamente separados dessa totalidade” (BATAILLE, 2013, p. 145).

Ocorre que, mesmo dentro dos grupos hegemônicos e que, até agora, definem a narrativa regente das relações sociais, há comportamentos reprováveis. Mas, nessa

---

<sup>8</sup> Nessa passagem, recorre-se à construção formulada por Beauvoir: “Ela [mulher] não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 15).

fraternidade, tudo que não irrompe com o modelo instituído é perdoável, desde que não seja um intruso. Por isso mesmo é que há uma constante reconstrução da linguagem e de seus significados, como estratégia epistemicida. Como exemplo que atravessa o recorte deste trabalho, não seria arriscado afirmar que existe um senso comum segundo o qual a prática da sodomia, tão alardeada por líderes religiosos como algo abominável, estaria associada apenas às relações homoafetivas. Mas nem sempre foi assim:

Segundo o historiador Jacques Solé, já na Antiguidade e durante a Idade Média o vocabulário teológico-moral cristão englobava, sob o conceito de sodomia, tanto o sexo oral e anal heterossexual (fora ou dentro do casamento), quanto a relação sexual entre indivíduos do mesmo sexo. [...] O objetivo único e legítimo da sexualidade cristã era a reprodução [...]. Tal ideia ficou reforçada com a Contrarreforma católica, deflagrada pelo Concílio de Trento, no século XVI. De fato, foi aí que o casamento se tornou um sacramento. [...] Muitos manuais de instrução para confesores condenavam até mesmo as posições não ortodoxas do coito heterossexual: o homem sentado e em pé ou a mulher sobre ele podiam colocar em perigo a destinação reprodutiva do esperma. Entre os vários pecados de luxúria visados pela Contrarreforma, distinguiam-se aqueles ‘contra a natureza’ – sempre que a semente masculina fosse despejada *extra vas*, quer dizer, ‘fora do vaso natural da mulher’, [...] razão porque também era punida a sodomia e a ‘molície’ – termo que se referia aos tocamientos lascivos quanto à poluição fora do vaso feminino, utilizando ou não as mãos (TREVISAN, 2018, p. 118/120).

Como se vê, o próprio conceito religioso foi sofrendo suas alterações. “É a totalidade das interdições religiosas de todos os tempos sob todos os climas que devemos considerar” ao perceber que, ainda que a forma ou objeto mudem, “quer estejam em questão sexualidade ou morte” (ou reprodução), é sempre a violência que é visada, a violência que apavora, mas que fascina” (BATAILLE, 2013, p. 75). Retirou-se aquilo que é inconveniente, do ponto de vista heteronormativo, mantendo-se apenas a descrição que ostenta a manutenção desse poder. Em síntese, o sexo que não se destinasse a procriação era, tanto quanto a relação homossexual, considerado sodomia. O prazer que advém naturalmente da ejaculação apenas seria admitido com a finalidade de procriar, jamais pelo prazer em si mesmo. Até mesmo a automasturbação (o onanismo) é colocada em xeque, uma vez que a semente do homem não era colocada no vaso da mulher. Ao longo do tempo, como todo processo de apagamento se constrói, os intérpretes das normas religiosas foram, matreiramente, remodelando tal conceito, a partir do que se pode chamar de *racionalidade ardilosa*<sup>9</sup>. Assim, como num telefone sem fio,

---

<sup>9</sup> A referência acerca da racionalidade ardilosa é emprestada de Ricardo Timm de Souza, para quem “[...] toda ideologia de implantação de alguma lógica de violência, controle ou domínio total, em qualquer âmbito da cultura, pretende sempre, já desde o seu início, paralisar o pensamento. [...] Trata-se do que temos chamado de combinação entre um modelo de *racionalidade ardilosa* e uma expressão de *racionalidade vulgar*, que acaba resultando na *racionalidade idólatrica*” (SOUZA, 2020, p. 48).

sodomia<sup>10</sup> passou a ser associada apenas às relações homossexuais, negligenciando-se, deliberadamente, as suas outras subespécies. A centralidade da finalidade reprodutiva efetua uma dimensão fabulosa ao redor do sexo não-heteronormativo, fazendo com que o prazer heterossexual masculino não possa ser equiparado ao prazer homossexual masculino, e que esse último esteja fundamentalmente ligado, sem que essa ligação seja compreendida, com a morte ao invés da vida. Às relações heterossexuais, a história revela sua aceitação, às demais, pena de morte ou de degredo (VAINFAS, 1989, p. 31). Ainda que hoje não se tenha a pena de degredo (exílio), ao menos não formalmente, muitos se submetem ao autoexílio de suas vivências, o que popularmente é conhecido como *estar no armário*, lidando, de forma solitária, com suas angústias e com o medo de ter sua sexualidade exposta e da violência que lhes persegue, quando esta não se exprime pela expulsão prática do indivíduo de sua família ou núcleo social.

Porém, não se busca, aqui, refundar um código de conduta religioso. Ao contrário, pretende-se revelar o quanto tais condutas, que supostamente seriam reprováveis aos olhos de Deus, foram se moldando ao longo dos séculos. A pergunta a ser feita está em saber se Deus mudou o que pensava antes sobre o pecado, ou se jamais pensara como disseram que ele pensava. É preciso, para essa resposta, escutar o Deus que está dentro de nós.

O epistemicídio não é apenas cultural. É também legal. Claro, não se negligencia o fato de que as normas são produzidas a partir de um contexto cultural, mas aqui se faz tal cisão para reforçar que a imposição cultural, quando associada ao poder econômico, vira lei<sup>11</sup>. Passa, portanto, a legitimar a violência estatal contra a existência ou vivência de alguém. O rei português D. João III, não apenas doou a capitania de Pernambuco a Duarte Coelho, em 1534, e a capitania de São Vicente a Martim Afonso de Souza, em 1535, como se suas fossem tais terras, ignorando a existência ancestral dos povos originários, mas também deu instruções de governo e de justiça para os comandantes a quem foram atribuídas essas terras:

Ey por bem que o dito Capitão e Governador e seu Ouvidor tenham jurisdição e alçada de morte natural inclusive em Escravos, e Gentios; e assi mesmo em Piães Cristãos homens livres, e em todos os casos assi para absolver, como para condemnar sem haver apelação nem agravo, e nas pessoas de mor calidade terão alçada de dez annos de degredo, e até cem çruzados de pena, sem apelação nem

<sup>10</sup> Sobre o assunto, sugere-se a leitura do artigo de Adriano da Silva Carvalho onde o autor analisa a construção ideológica de qual teria sido o pecado de Sodoma que provocou a ira divina. Ele considera que a bíblia não deixa claro qual teria sido o pecado de Sodoma, indicando que algumas interpretações de estudiosos sugerem que teriam sido violações aos cânones da hospitalidade, orgulho e luxúria desnatural. “Ao se analisar os significados antigos desse termo [sodomia] se descobre que o seu uso como condenando a homossexualidade foi impulsionado mais por interesses ideológicos do que pelas restrições gerais da crítica histórica” (CARVALHO, 2022, p. 130).

<sup>11</sup> O Direito como “expressão dos mais fortes” e não dos mais justos, como disse Bobbio (2011, p. 66).

agravo, e porém nos quatro casos seguintes a saber: *heresia*, quando o heretico lhe fôr entregue pelo Ecclesiastico, e *traição*, e *sodomia*, e *moeda falça* terão alçada em toda a pessoa de qualquer qualidade que seja para condemnar os culpados á morte, e dar suas Sentenças á execução sem appelação, nem agravo (GAMA, 1844, p. 44).

A alçada de morte significa que esses comandantes poderiam, sem qualquer possibilidade de serem contestados, condenar e determinar a execução, com pena de morte, de quem praticasse a sodomia, pena essa que não poderia ser abrandada nem mesmo para as pessoas “de mor qualidade”. Desde então, o que antes, nas terras dos povos nativos, se tinha por natural, passou a ser considerado não apenas um pecado, do ponto de vista religioso, numa interpretação bem parcial dos cânones, mas também passou a ser considerado crime.

Dizer que essa história de violência e repressão legítimas não têm relação com a discriminação que atualmente sofre a comunidade LGBTQIAPN+ é o mesmo que ignorar, ajustando o que precisa ser ajustado, que a escravização do povo negro africano não tem relação com o racismo estrutural brasileiro<sup>12</sup>. Quando a violência é contra o Outro, há nisso um desinteresse, uma cúmplice indiferença (CÉSAIRE, 1972, p. 12).

Ainda que, no senso comum, haja um estigma carnavalesco e despudorado da sexualidade brasileira, isso possui muito mais relação com a prostituição e o mercado que gira em torno da exploração do corpo feminino do que com liberdade sexual propriamente dita. São coisas distintas. Não é possível se falar em liberdade sexual num país que mata pessoas por se expressarem sexualmente de forma diferente do padrão heteronormativo. “Entre 2000 e 2021, 5.362 pessoas morreram em função do preconceito”(ACONTECE *et al.*, 2022, p. 16). Em relatório publicado em janeiro de 2024, verificou-se que, em 2023, 257 pessoas LGBTQIAPN+ foram mortas violentamente, das quais 145 eram pessoas transgêneros, constatando-se que a maior parte desses assassinatos ocorrem com a utilização de meios cruéis (Benevides, 2024). O objetivo de morte aqui não se dá em virtude do proveito econômico que se pode ter com essa agressão, mas tão somente pelo desejo de aniquilar a diferença, no outro e em si, “seja por sua orientação sexual, seja por sua identidade de gênero

---

<sup>12</sup> Sobre racismo estrutural, sugere-se a obra da Sílvia de Almeida, que explica o que “chamamos de modernidade não se esgota na racionalidade iluminista europeia, no Estado impessoal e nas trocas mercantis; a modernidade é composta pelo tráfico, pela escravidão, pelo colonialismo, pelas ideias racistas, mas também pelas práticas de resistência e pelas ideias antirracistas formuladas por intelectuais negros e indígenas. A compreensão do mundo contemporâneo está ligada à compreensão da diáspora africana, ou seja, do modo com que a África se espalhou pelo mundo. [...] Sobre a relação entre escravidão e racismo, há basicamente duas explicações. A primeira parte da afirmação de que o racismo decorre das marcas deixadas pela escravidão e pelo colonialismo. Outra corrente, apesar de não negar os impactos terríveis da escravidão na formação econômica e social brasileira, dirá que as formas contemporâneas do racismo são produtos do capitalismo avançado e da racionalidade moderna, e não resquícios de um passado não superado. [...] A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro” (ALMEIDA, 2019, p. 64-112).

ou, até mesmo, por sua expressão artística ou seu ativismo” (PODOLAN, 2023, p. 58).

Assim, mesmo que tenha deixado de figurar como crime, a relação homoafetiva foi mantida como tal no imaginário e na realidade dos últimos séculos. Ela deixa, apenas no contexto jurídico, seu estado de interdição. Desconstruir esse estigma não é tarefa fácil. Por isso, a tão recente criminalização da homotransfobia pelo Supremo Tribunal Federal, em 2019, é um acontecimento embrionário perto da mudança que se espera. O reconhecimento dessa conduta criminoso, equiparada ao racismo, não veio acompanhado de políticas públicas que dessem efetividade ao mandamento judicial. Ainda que tenha respondido a pressões sócio-culturais, de um clima político geralmente percebido como, se não progressista, mais alinhado com sensibilidades liberais onde imperaria individualidade, a ação jurídica fica muito aquém de “emitir alguma luz” que possa “dominar” o que “apavora” uma cultura ainda fortemente arregimentada pelos valores impostos pela cristandade europeia (BATAILLE, 2013, p. 29).

E, por isso mesmo, interessante notar, nem que numa breve e rasa constatação que demandaria melhor aprofundamento, que nas razões dos votos foram levantadas as práticas religiosas com o dever de serem resguardadas, desde que “não configurem discurso de ódio, assim entendidas aquelas exteriorizações que incitem discriminação, a hostilidade ou a violência” (STF, ADO n. 26, 2019). A mera percepção como pecado, algo sujeito a uma penitência (pena), temporária ou eterna, não seria, por si só, um discurso que incita culpa, ódio e violência? Até porque, o ódio e a violência podem ser provenientes de estranhos, mas também pode ser instrumentalizado pela própria pessoa LGBTQIAPN+ que, por se sentir inadequada ao dogma religioso, pune a si mesma. Soma-se a isso a inconsistência do próprio dogma cristão; do catolicismo às novas formas pentecostais de adoração, ainda que o corpo de ensinamentos bíblicos seja bastante enfático em relação ao interdito da violência, todo o tipo de regime de exceção (AGAMBEN, 2004) foi e continua a ser formulado e justificado.

Muitos são os fatores necessários para se vislumbrar uma mudança comportamental que salve vidas, mostrando-se importante a luta de movimentos sociais que visam a melhoria das condições de vida da comunidade LGBTQIAPN+. Porém, eventuais avanços no campo dos direitos humanos e de direitos civis para a comunidade LGBTQIAPN+ estão sempre na mira do fascismo, que usa esse afeto negativo como pauta constante para unir LGBTfóbicos em prol de uma agenda comum, supostamente conservadora. E é sobre isso que trataremos no próximo item.

### **3. O algoritmo LGBTfóbico a serviço do fascismo**

Em primeiro lugar, é importante destacar que o fascismo encontra lugar nas massas quando manipula seus impulsos em prol de uma agenda aparentemente comum, de um mal que precisa ser atacado para a preservação etnocêntrica, artificialmente criada. Adorno (2015, p. 173), analisando os regimes fascistas, identificou um tripé que sustenta a ordem dos afetos e reprime os revezes: religião, etnocentrismo e exército. Em maior ou menor grau, a religião e o etnocentrismo se auxiliam mutuamente na construção de um sentimento de pertença comum. O etnocentrismo pode estar associado ao nacionalismo, mas também pode ter outros vieses, como o racismo, a xenofobia e, sobre o objeto aqui apreciado, a homotransfobia. Quando o etnocentrismo se associa à religião, a homotransfobia se traduz em lema, como propósito de aniquilação de um tal suposto inimigo que insiste em contrariar a ordem desejada: a manutenção do etnoestado e do etno-credo depende fundamentalmente da manutenção dos regimes de sexualidade e papéis de gênero que centrem a reprodução dos sujeitos (como em *sujeitos à ordem, ao líder, ao estado*) e (re)formulem os interditos acerca do erotismo e da sexualidade. Afinal, “o que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas” (Bataille, 2013, p. 42). O exército, ou em sua outra forma, a polícia, é o que mantém essa ordem, mediante violência institucionalizada.

Como disse Adorno (2015, p. 175/175), “toda religião, é, dessa mesma maneira, uma religião do amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que há crueldade e intolerância para com os que não lhes pertencem”. Admite-se a morte daquele que diverge, mesmo que se esteja pregando supostamente uma religião baseada no amor — os interditos da violência, morte, abjeção se aplicam àqueles que o esquema deixa de tratar como humanos. Aliás, é típico da soberania que a religião cristã sempre buscou, e mais ainda em suas pretensões colonizadoras, o requerimento da “força para violar a proibição contra matar” (Bataille em Botting e Wilson, 1997, p. 318). A apreensão do que seja amor<sup>13</sup> é facilmente substituída pelo ódio à diferença, em nome do amor que se sente entre os iguais. “Entre os cristãos alemães, a única coisa que sobrou da religião do amor foi o antissemitismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115).

Nos seus estudos sobre a personalidade autoritária, Adorno e os demais membros da equipe chegaram à conclusão de que “indivíduos não religiosos seriam claramente menos etnocêntricos” (2019, p. 48). Não significa, é claro, que a exclusão do elemento religioso retiraria o ímpeto da discriminação etnocêntrica. Mesmo sendo ateu, um regime fascista pode

---

<sup>13</sup> Freud (2012, p. 121) teceu críticas à expressão “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, entendendo que se trata de um preceito não racional.

ser homotransfóbico (ECO, 2023, p. 39-55). Contudo, a religião<sup>14</sup> é uma arma poderosa, com histórica habilidade em acender fogueiras. E por que o fascismo se vale tão bem desse ódio? Provavelmente seja porque “os considerados mais preconceituosos se identificaram com conteúdos relacionados a algumas ideologias antidemocráticas circulantes na cultura, constituindo um conjunto ideológico que, muitas vezes, apresenta contradições entre si” (ADORNO, 2019, p. 22). Contudo,

a democracia não pode admitir de maneira alguma que se trate de tumores traiçoeiros, que brotam em sua própria face. Ela tenta esconder a verdade banal de que fenômenos de uma sociedade emergem do interior dessa mesma sociedade, das suas próprias contradições. A democracia é o próprio útero onde são gestados esses fenômenos (KURZ, 2020, p. 21).

A pulsão do preconceituoso encontra, muitas vezes, seu extravasamento na “completa falta de conteúdo da democracia”, em como ela “subjuga todos os postulados ético-morais à ‘razão instrumental’ (Max Horkheimer) e, portanto, os reduz a técnicas instrumentais” (KURZ, 2020, p. 105). Discursivamente, as forças e o *status quo* democrático tendem sempre à defesa do *direito do Outro*, à pluralidade, à inclusão, mas a democracia atual é, antes de mais nada, sustentada e sustentadora de uma economia de mercado e quando esta se encontra em apuros esses “outros”, “não importa quem sejam, devem sangrar”. É próprio do discurso democrático “definir as respectivas populações internas e externas a serem excluídas e ocultar o empreendimento vil sob frases humanistas” (KURZ, 2020, p.102). Nisto, a própria democracia perpetua um fascismo que é, de fato, eterno.

Umberto Eco (2023, p. 44) chamou-o de “Ur-fascismo”, onde o fascismo não se apresenta em algum regime totalitário, podendo se revelar, inclusive, em governos autoproclamados democráticos. É um fascismo que se amolda a diversas situações, embora tenha características que lhe são próprias, como o tradicionalismo. Culto à tradição, aliás, que é também fruto de uma ficção. A ideia de manter as coisas como eram no passado não remonta, contudo, ao passado de outrem. Como vimos na primeira parte deste trabalho, se o fascismo fosse coerente em relação ao tradicionalismo, talvez devesse manter as tradições culturais e sexuais dos povos originários nas terras que foram alvo de colonização. Esses povos, contudo, foram marginalizados, ilegalizados e tornados, para todos os fins, invisíveis,

---

<sup>14</sup> Ao tratar das religiões, Freud descreveu que “cada um de nós se comporta, em algum ponto, de maneira semelhante ao paranoico, corrigindo um aspecto insuportável da realidade por meio de uma formação de desejo introduzindo esse delírio na realidade. É particularmente digno de nota o caso em que um grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de obter garantias de felicidade e proteção contra o sofrimento mediante uma transformação delirante da realidade. Precisamos caracterizar também as religiões da humanidade como delírios coletivos desse tipo. E quem toma parte do delírio, obviamente nunca o reconhece como tal” (Freud, 2012, p. 72/73).

como vimos na segunda parte. Viva a tradição, desde que seja a minha versão dela.

É assim, a propósito, que a razão fascista manipula um afeto muito poderoso: o “medo do Outro” (SOUZA, 2020, p. 88). Seu objetivo é o poder, mas para isso, é preciso que haja comoção social de um grupo que se sinta ameaçado, uma ameaça manipulada pelo desejo de “reduzir o Outro ao mesmo” (SOUZA, 2022, p. 281). Esse medo também é referido por Eco (2023, p. 49/50), quando diz que o “Ur-Fascismo cresce e busca o consenso utilizando e exacerbando o natural medo da diferença. [...] O Ur-Fascismo é, portanto, racista, por definição”. Nesse sentido, Freud (2012, p. 112) constatou que “o medo da rebelião dos oprimidos leva à adoção de rigorosas medidas preventivas”. Medo que é manufacturado e mantido por um “constante deslocamento do registro retórico”; os oprimidos são, “ao mesmo tempo, fortes demais”, portanto temíveis, e “fracos demais” (ECO, 2023, p. 40), assim, degenerados e *degenerantes*. Para atingir o consciente coletivo com essa ameaça, utiliza-se de “uma dupla e obstinada recorrência discursiva e comportamental [...] que cumpre liquidar o Outro de qualquer modo” (SOUZA, 2020, p. 88).

Essa recorrência discursiva a que se referiu Ricardo Timm de Souza aparece na manipulação da linguagem empregada, desde quando, por exemplo, sodomia passou a ser vinculada apenas às relações homoafetivas, apagando-se seus outros subtipos. E o deslocamento retórico, também, através da caracterização da homoafetividade como simultaneamente perigosa à condição familiar por colocar em cheque a família patriarcal – seja pela presunção de uma infertilidade idiossincrática, seja pela difamatória ideia de contágio. A manipulação da linguagem, a partir da mentira<sup>15</sup> e de uma racionalidade artilosa, é algo que sempre esteve à serviço do poder, razão pela qual tanto se insurge contra a linguagem que se mostra viva e que se adapta também para incluir as pessoas minorizadas.

Pode-se vislumbrar, por tal razão, a estreiteza com o dispositivo foucaultiano, na medida em que possui uma “função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2023, p. 244). É o dispositivo de poder que reúne discursos, linguagem, instituições, leis, proposições científicas, todas voltadas à obtenção de consenso dominante. Nesse sentido, como bem pontuou Carneiro, “Foucault localiza na formação do dispositivo de sexualidade uma motivação, uma estratégia de classe. O controle da sexualidade está relacionado, na modernidade, à demarcação de uma identidade para classe burguesa e o seu projeto político” (CARNEIRO, 2023, p. 29).

---

<sup>15</sup> Aqui se recorre a Derrida para dizer que “mentir sempre há de querer dizer enganar *intencional e conscientemente* o outro, sabendo aquilo que se esconde deliberadamente, sem, portanto, mentir a si mesmo” (DERRIDA, 1996, p. 34).

Como disse Freud (2012, p. 112), a cultura, que está à serviço da estrutura econômica, define o modo como a sexualidade deve ser apresentada em sociedade. Por isso, a ideia de afetos e relações não heteronormativas ameaçam a estrutura tradicionalista esperada e, ao invés de acolher a diversidade, rejeita-a com estranheza e violência.

Valendo-se da constatação aclarada por Eco, o Ur-Fascista por ter consciência da dificuldade de se manter uma guerra permanente, no sentido bélico, acaba transferindo “sua vontade de poder para questões sexuais. Esta é a origem de seu machismo, que implica desdém pelas mulheres a uma condenação intolerante de hábitos sexuais não conformistas, da castidade à homossexualidade” (ECO, 2023, p. 54/55). Normalização que busca se apresentar, sempre, como a “desumanidade plena”, uma “guerra sem ódio” (ADORNO, 2008, p. 52).

“Eis, portanto, um primeiro passo fundamental e grandioso no processo de domesticação da diferença: sua subordinação a uma determinada lógica e linguagem” (SOUZA, 2022, p. 280). Essa domesticação do Outro, que não é algo recente na História, encontrou, na atualidade, uma ferramenta extremamente útil, quiçá a mais eficaz até aqui utilizada: o algoritmo. O fato de, somente agora, se fazer referência ao algoritmo neste trabalho não decorre de relapso, mas da necessidade de compreensão do que está por detrás dele e de como se chegou até aqui. O algoritmo é uma tecnologia, um aprimoramento técnico, uma ferramenta. Afasta-se, desde logo, qualquer breve discussão sobre sua aparente neutralidade. “Parte do desafio de compreender a opressão algorítmica é perceber que as formulações matemáticas que guiam decisões automatizadas são feitas por humanos” (NOBLE, 2021, p. 18). Se o algoritmo é feito por humanos, obedece às suas regras. Qualquer técnica, desenvolvida por uma ação humana, em sua essência, é ordenada a um fim<sup>16</sup>. E, embora a ciência informática defina “o algoritmo como um conjunto de instruções passo a passo para transformar um *input* num *output* independentemente dos dados e com o menor número possível de etapas” (PASQUINELLI, 2021, p. 94), sua importância aqui se revela por ser usado como mediador ou indutor da tomada de decisões e de uma modulação cultural predominante. O fenômeno da codificação, em si, é, afinal, sempre uma forma de enquadramento e reenquadramento, “permitindo a extensão da agência” e a “performativamente produz aquilo que é presumido por essa agência” (INTRONA, 2011, p. 116).

Das várias possibilidades que o algoritmo é capaz de desenvolver, uma merece

---

<sup>16</sup> A técnica representa “o poder que os economicamente mais fortes exercem [...]. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 100).

destaque: o de criar bolhas (*filter bubbles*)<sup>17</sup> (HOFFMANN-RIEM, 2022, p. 72). Uma consequência direta da lógica imbuída a ele: *se você gostou disto, você vai adorar isso*. Nada deve ser mais agradável ao ego do que não ser questionado em suas escolhas. Conviver com pessoas ou grupos de pessoas que refletem seus preconceitos, sem questioná-los, é um lugar não apenas salvaguardado de críticas, mas que constrói uma força coletiva contra o alvo do preconceito.

A mentira - e a hipocrisia que dela decorre ou até é imanente - é um elemento antigo da humanidade. Espera-se que haja consciência moral capaz de suscitar no autor da mentira uma reprovação a si mesmo, um arrependimento<sup>18</sup>. Mas o hipócrita não se constrange. Alinha sua falsa premissa a uma verdade interior não demonstrável, mas da qual comungam outros iguais. Crê que sua conduta, que ele reputa nos outros reprovável, não o seja quando ele mesmo é o autor da ação. Se o beneficia, a conduta é aceitável. Se o ameaça, é reprovável. Uma operação extremamente similar àquela encontrada em cultos e seitas onde, mesmo que apresentada qualquer forma de “evidência desconfirmadora”, mantém-se a crença de que a crença em si está correta<sup>19</sup>. A ausência de antíteses, de contrapontos, de divergências, faz nascer uma cosmovisão que, embora claramente parcial ou errônea, faz o sujeito acreditar que seja a verdade. O algoritmo traz essa paz interior, na medida em que é capaz de alimentar o usuário com aquilo que ele deseja. Encerra-o no que se convencionou chamar *câmara de eco* e o indesejável é facilmente contestado num sinal negativo ou numa alavanca de *skinner* (PEIRANO, 2022, p. 22).

É difícil saber qual foi a primeira baixa. Talvez tenha sido a do pudor. Primeiro, porque cada um que passou a expressar em público ideias que até então eram confinadas dentro de casa ou dentro de si descobriu, para seu júbilo, que havia vários outros que pensavam do mesmo jeito. Mesmo que esse pensamento fosse incitação ao crime, discriminação racial, homofobia, defesa do linchamento. Agora era possível chamar uma mulher de “vagabunda” ou um negro de “macaco”, defender o “assassinato em massa de gays”, “exterminar esse bando de índios que só atrapalham” ou “acabar com a raça desses nordestinos safados”. Pensamentos que antes rastejavam pelas sombras passaram a ganhar palco e amealhar seguidores. Os que não ousavam proclamar seu ódio cara a cara sentiram-se fortalecidos ao

<sup>17</sup> A referência ao conceito de *filter bubble* também aparece no ensaio de Han: “quanto mais tempo eu ficar na internet, mas minha *Filter Bubble* é preenchida com informações que eu curto e corrobora minhas convicções. Apenas algumas opiniões e visões sobre o mundo que estão em conformidade comigo me são mostradas. Outras informações são retidas. A *Filter Bubble*, assim, me envolve em um ‘looping-do-eu’ permanente” (HAN, 2022, p. 54).

<sup>18</sup> Sobre isso, Freud considera que “quando se fica com um sentimento de culpa após e em razão de um ato cometido, esse sentimento deveria antes se chamar *arrependimento*. Ele se refere apenas a um ato, e pressupõe, obviamente, que já existia uma *consciência moral*, a disposição para se sentir culpado, antes desse ato” (Freud, 2012, p. 159).

<sup>19</sup> No original: “if [...] the believer is a member of a group of convinced persons who can support one another, we would expect the belief to be maintained and the believers to attempt to proselyte or to persuade nonmembers that the belief is correct” (Festinger, Riecken, Schachter, 2008, p. 24).

descobrirem-se legião. Finalmente podiam “dizer tudo”. E dizer tudo passou a ser confundido com autenticidade, com liberdade e — a perversão maior — com “verdade” (BRUM, 2020, p. 430/431).

Noble (2021, p. 110), ao analisar o poder dos algoritmos, constatou não apenas a manipulação dos resultados de buscas realizadas na internet, de acordo com o perfil do usuário e, principalmente, de acordo com a necessidade do anunciante, como identificou os vieses que são direcionados para manipular comportamentos<sup>20</sup> não apenas de consumo, mas também políticos e sociais. A influência do algoritmo, portanto, não se faz espontaneamente, por abiogênese. Há uma liderança que orienta o modo como o cálculo deve ser feito e quais os resultados lucrativos esperados. Em relação ao fascismo, “o líder, que sabe muito bem que seu poder não foi obtido por delegação, mas conquistado pela força, sabe também que sua força se baseia na debilidade das massas, tão fracas que têm necessidade e merecem um ‘dominador’” (ECO, 2023, p. 53). Sobre essa liderança, na era informacional, Han faz o seguinte paralelo:

Com seu dataísmo, o regime de informação revela traços totalitários. [...] O totalitarismo forma uma massa de obedientes que se submete a um *Führer*, a um líder. A ideologia anima a massa. [...] O regime de informação, contudo, singulariza as pessoas. Mesmo quando se reúnem, não formam uma massa, mas enxames digitais que não seguem um *Führer*, um líder, mas seus *influencers* (HAN, 2022, p. 22/23).

Há algo que precisa ser esclarecido na premissa acima. O *Führer*, com sua propaganda e sua polícia, conseguia, com a primeira, disseminar a ideologia etnocêntrica e, com a segunda, controlar as dissidências<sup>21</sup>. Os *influencers* não são, de fato, os reais influenciadores. Antes deles influenciarem, já estão sendo manipulados por quem fabrica a plataforma que permite a disposição de seus conteúdos. São os proprietários das *big techs* quem definem o alcance de um conteúdo, o modo como será distribuído, o perfil do público que espera seja atingido. E, certamente, se o conteúdo do influenciador não estiver em consonância com o interesse da plataforma, sua ascensão e seu engajamento serão muito menos impulsionados.

Mesmo que haja promoção de conteúdo de qualidade, que vise a emancipação do pensamento, também já sabem as *big techs* o que mais gera lucro. Numa economia baseada na captura da atenção e da informação (DAVENPORT; BECK, 2001), tanto mais lucrativo será quanto maior o tempo de atenção fornecido pelo usuário. E assim é que os afetos se sobrepõem à razão. “Afetos são mais rápidos do que a racionalidade. Em uma comunicação

<sup>20</sup> Hoffman-Riem (2022, p. 70/72), nesse particular, trata dos *nudges* que “filtram informações e influenciam o nível de informação [...] para dar incentivos comportamentais notados ou inconscientes”.

<sup>21</sup> Sobre o tema, em *Dialética do Esclarecimento*, vê-se que “a propaganda manipula os homens; onde ela grita liberdade, ela se contradiz a si mesma. A falsidade é inseparável dela. É na comunidade da mentira que os líderes (*Führer*) e seus liderados se reúnem graças à propaganda, mesmo quando os conteúdos enquanto tais são corretos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 164).

efetiva, não prevalecem os melhores argumentos, mas as informações com maior potencial de estimular. Desse modo, *Fake News*, notícias falsas, geram mais atenção do que fatos” (Han, 2022, p. 37).

Para compreender essa dinâmica de opressão, com auxílio eficaz de um algoritmo, citam-se, a seguir, alguns exemplos de notícias falsas que foram veiculadas nos últimos anos. Em pesquisa realizada pela USP, publicada na Revista Matrizes (2021), identificou-se na amostragem das *fake news* uma predominância de narrativas falsas sobre direitos civis de pessoas LGBTQIAPN+, criminalização de arranjos familiares ou recriminação de condutas de mulheres.

Em 2011, o governo federal lançou uma campanha chamada “Escola sem homofobia”. O objetivo era capacitar os professores para saberem lidar com a diversidade sexual e de gênero na escola, ao que a bancada conservadora do Congresso Nacional deu o nome de “ideologia de gênero” (ROSA, 2019, p. 310). Anos depois, essa mesma bancada, associada ao então candidato a Presidente Jair Bolsonaro, espalhou a desinformação de que estariam sendo distribuídos nas escolas um “kit gay” (ROSA, 2019, p. 315), cujo o suposto objetivo era ensinar crianças e adolescentes a se tornarem gays, como se essa premissa fosse possível. Esse desvirtuamento foi tão eficaz<sup>22</sup> entre aqueles mais conservadores que foi usado como ferramenta eleitoral pelo referido candidato, em 2018 (KER, 2019; QUESSADA, 2022, p. 72). Contudo, a Justiça eleitoral, além de determinar a retirada da veiculação das notícias a esse respeito, condenou a coligação e o então candidato ao pagamento de multa (Brasil, TSE, 2023).

Também naquelas mesmas eleições, uma foto do candidato Fernando Haddad foi veiculada nas redes sociais com a seguinte frase que, supostamente, seria a ele atribuída: “Ao completar 5 anos de idade, a criança passa a ser propriedade do Estado! Cabe a nós decidir se menino será menina e vice-versa! Aos pais cabe acatar nossa decisão respeitosamente! Sabemos o que é melhor para as crianças!” (Brasil, TSE, 2018). Em que pese o Tribunal Superior Eleitoral tenha determinado que as imagens fossem retiradas da internet, a veiculação já havia sido feita. Embora seja completamente irracional a afirmação atribuída ao candidato, a mobilização do fascismo não atua pela razão, mas pelos afetos. Ainda que inverídica tal afirmação, o afeto, que precede à razão, repulsa-a veementemente. A rejeição, quando menos se percebe, foi então instalada, mesmo que inconscientemente.

---

<sup>22</sup> Rosa destaca que “após uma pesquisa com eleitores do Bolsonaro, o IDEIA Big Data, em parceria com o Avaaz, divulgaram que [...] em relação ao kit-gay, 84% dos entrevistados acreditavam ser verdade” (2019, p. 315).

Outra narrativa forjada foi a de que o então Deputado Federal Jean Wyllys teria proposto um projeto de lei, de nome Marielle Franco, que obrigaria as igrejas a promoverem casamentos gays (QUESSADA, 2022, p. 72). Tal hipotético projeto claramente ofenderia a liberdade de crença e encontraria uma barreira constitucional, mas tal qual a notícia anterior, a pessoa religiosa que eventualmente acessasse essa narrativa, considerá-la-ia nefasta. Outro afeto negativo formado. Também houve veiculação em rede social, por Eduardo Bolsonaro, dizendo a inclusão da letra “P”, na sigla LGBTQIAPN+ referia-se a pedófilos (KER, 2019), numa reiterada insistência em associar tal crime à comunidade, quando, na verdade, essa letra refere-se a pessoas pansexuais, que se relacionam com outras pessoas, adultas, consensualmente, independentemente de seus gêneros ou seu sexo biológico. Dentre as inúmeras notícias, cita-se apenas mais uma para ilustrar. A veiculação de uma notícia de que o candidato Fernando Haddad distribuiria nas creches uma mamadeira erótica para as crianças (Brasil, TSE, 2018). Não bastasse a notícia em si, com ela foram veiculadas imagens da tal mamadeira. E imagens são muito mais arrebatadoras de afetos do que palavras, e o fascismo também sabe disso.

E assim o fascismo captura a atenção e mobiliza uma energia contra uma forma de vida. Associa-se a vivência homoafetiva à pedofilia, à promiscuidade, a doenças sexuais estigmatizantes - como aconteceu na década de 1990 quando se associou a AIDS a uma “peste gay” - a um arsenal de condutas socialmente reprováveis. Instaura-se uma lógica artilosa de associar o apoio à causa LGBTQIAPN+ ao apoio da prostituição e de crimes sexuais, como se houvesse uma relação causal. Com uma tal narrativa mentirosa, publicam-se vídeos, fotos e notícias falsas que são facilmente compartilhados entre as pessoas perfilizadas para receber esse tipo de conteúdo, inflamando-as, e aqui o algoritmo cumpre seu papel. Afinal, “o ódio, infelizmente, vende bem mais que a solidariedade” (Morozov, 2018, p. 11/12). E, juntamente a isso, alardeia-se um caos iminente, onde tudo que foi construído com supostos bons valores poderá ruir, conduzindo à conclusão *mágica* (Souza, 2020, p. 264) de que apenas aquele líder, que não desapareceu na sociedade de informação, poderá impedir tamanho mal.

Toda a população minorizada, seja qual for, é usada como objeto do alvo opressivo do algoritmo: negros, indígenas, estrangeiros, mulheres, etc. Em todas elas, o ataque às existências LGBTQIAPN+ é uma constante. Talvez seja o discurso mais metafórico e que mais facilmente alcança os afetos, desde mamadeiras fálicas até o medo de que as crianças tenham sua sexualidade influenciada pela moda.

E assim é que se construiu, ao longo dos séculos, um paradigma cultural que, tendo suas raízes na religião, espalhou-se para as instituições estatais, marginalizando e

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 78-103

criminalizando as relações homoafetivas e, ainda, buscando apagar a história construída por outros povos. Hoje, mesmo que apenas no âmbito do *dever ser*, muitas nações reconheçam esse erro histórico contra a comunidade LGBTQIAPN+, passando a reconhecer os direitos dessa população, a reconstrução da emancipação, do respeito e da dignidade levará tempo e demandará um contínuo esforço para que as teias do Ur-fascismo sejam rompidas, sob pena de desmanchar-se no ar aquilo que já é rarefeito.

### Considerações finais

De volta à reflexão condicionante que tanto se retornou nessas linhas; e se não houvesse desembarcado nesta terra, que não era de Cabral nem de Colombo, nenhum outro europeu ou outro povo de além-mar? Estariam, ainda, intactas as florestas, com corpos desnudos, desfrutando de prazer, sem constrangimentos? Não é possível saber. Contudo, o ódio às pessoas LGBTQIAPN+ foi construído culturalmente no Brasil de então.

Assim, o objetivo inicial deste trabalho, a partir de uma breve historiografia do período colonial brasileiro, foi demonstrar como a ideia de pecado desembarcou nas terras das palmeiras e, em razão dela, tratou-se como sujidade ou algo nefasto, isto é, algo que merecesse ser expurgado, a prática muito comum de relações homoafetivas de homens e de mulheres. Os povos originários aqui indicados guardavam, em sua ancestralidade, a naturalidade de seus corpos e se deixavam conduzir pelos seus prazeres e seus afetos, não importando a quem, sem que nisso houvesse qualquer reprovação moral.

Na segunda parte, após a constatação de uma tal realidade pelos europeus, descreveu-se o projeto de extermínio próprio da colonização, que vai muito além da apropriação das riquezas ou da invasão e saque das terras; alcança os corpos, as formas como eles se expressam e a cultura que decorre de suas existências. O objetivo não é apenas repudiar as expressões culturais que aqui se tinham com exuberância, mas, principalmente, sobrepôr a cultura europeia sobre elas. Quis-se apagar do imaginário qualquer resquício que estimule a possibilidade de uma vivência divergente da tradição desejada, associando-se genocídio e epistemicídio como práticas institucionalizadas e legitimadas, pelo Estado, em parceria com a igreja.

E, na terceira parte, um alerta é lançado para não arrefecer o ânimo de mudança em prol da alteridade humana. Uma mudança que, embora formalmente reconhecida no Brasil, especialmente pelo Judiciário, quando declara a existência de famílias LGBTQIAPN+ e de seus direitos, como ocorreu na ADPF 132, em 2011, e que equipara a homofobia ao crime de racismo, conforme julgamento da ADO 26, ambas pelo Supremo Tribunal Federal, não se

realiza imediatamente. Deve-se levar em consideração o histórico de mais de quinhentos anos de violência contra as pessoas LGBTQIAPN+ no Brasil, baseada numa ideologia que não perdeu sua força. E, ainda, que vivemos

[...] um tempo em que os “conselheiros pérfidos” estão em plena glória luminosa, enquanto os resistentes de todos os tipos, ativos ou “passivos”, se transformam em vaga-lumes fugidios tentando se fazer tão discretos quanto possível, continuando ao mesmo tempo a emitir seus sinais (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.17).

É preciso, sobretudo, reconhecer a humanidade imanente das pessoas LGBTQIAPN+, e que as suas existências e vivências sejam respeitadas plenamente, pelo Estado e pela sociedade. Trata-se da busca inescapável por justiça e paz. Uma paz que reconhece a diferença e a acolhe, como parte da diversidade que compõe a natureza, inclusive humana.

### Referências bibliográficas

Acontece Arte e Política LGBTI+; ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) ABGLT (Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos). **Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil: Dossiê 2021**. Florianópolis, SC: Acontece, ANTRA, ABGLT, 2022. Disponível em: <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2022/>. Acesso em: 08 mar. 2024.

ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. COSTA, Virginia Helena Ferreira da (Org.). Tradução de Virgínia Helena Ferreira da Costa *et al.* São Paulo: Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista (1951). *In: Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: UNESP, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia — reflexões a partir da vida lesada**. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução: Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BAENA, Pâmela Keiti. **Cartografando Gêneros**: tempos e espaços da não binaridade. Universidade Federal de São Carlos: Sorocaba, 2020.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2.ed. Rio de Janeiro: Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 78-103

Nova Fronteira, 2009.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023**. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília, DF; Distrito Drag; ANTRA, 2024.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. Tradução de Ari Marcelo Solon. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BOTTING, Fred e WILSON, Scott (Orgs.). **The Bataille Reader**. Oxford, Reino Unido; Blackwell Publishers, 1997.

BRANDELLI Costa, Ângelo; CAETANO Nardi, Henrique. Homofobia e Preconceito contra Diversidade Sexual: Debate Conceitual. **Temas em Psicologia**, v. 23, n. 3, 2015, pp. 715-726, Sociedade Brasileira de Psicologia de Ribeirão Preto, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5137/513751492015.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2024.

BRASIL, Ministério da Cultura. **A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: [https://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf). Acesso em: 07 mar. 2024

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **ADO 26**, Relator(a): Celso de Mello, Tribunal Pleno. Julgado em: 13 jun. 2019. Publicado em: 06 out. 2020. Disponível em: [https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=ado%2026&sort=\\_score&sortBy=desc](https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=ado%2026&sort=_score&sortBy=desc). Acesso em: 12 mar. 2024.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Representação n. 0601530-54.2018.6.00.0000**. Relator Ministro Sérgio Silveira Banhos. Publicado em: 4 out. 2018. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/de/decisao-tse-fake-news-video-mamadeira.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2024.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Representação n. 0601373-42.2022.6.00.0000**. Relator Ministro Floriano de Azevedo Marques. Sessão em: 8 ago. 2023. Disponível em: <https://consultaunificadapje.tse.jus.br/consulta-publica-unificada/documento?extensaoArquivo=text/html&path=tse/2023/10/2/17/46/14/4ee5b42cecb3aaaac2be77af2ed12113057bb47050738b53a13c0b16114d475>. Acesso em: 18 mar. 2024.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Representação n. 0601437-91.2018.6.00.0000**. Relator Ministro Carlos Horbach. Decisão em: 25 set. 2018. Disponível em: <https://consultaunificadapje.tse.jus.br/consulta-publica-unificada/documento?extensaoArquivo=text/html&path=tse/2020/9/1/a9f020a5397e70f828f5a6010ad25bad46f9a2c5760157b19df1c891aa5962f9>. Acesso em: 18 mar. 2024.

BRUM, Eliane. A boçalidade do mal: a autoverdade e a destruição do comum. *In: Algoritmos*. Organizadores SABARIEGO, Jesús; AMARAL, Augusto Jobim do; SALLES, Eduardo Baldissera Carvalho. São Paulo, BR; Valencia, ES: Tirant lo Blanch, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARVALHO, Adriano da Silva. O pecado de Sodoma: conexões, incidentes e o lugar da ideologia na interpretação de Gn 18,20 e 19,5. *In: Revista Pesquisas em Teologia*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 128-149, jan./jun. 2022. Disponível em:

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 78-103**

<https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1671/969>. Acesso em: 08 mar. 2024.

COULDRY, Nick and MEJIAS, Ulisses. **The costs of connection**: how data is colonizing human life and appropriating it for capitalism. California: Stanford University Press, 2019.

DAVENPORT, Thomas H.; BECK, John C. **A economia da atenção**. Tradução de Afonso Celso da Cunha. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. In: **Estudos Avançados**, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141996000200002>. Acesso em: 17 mar. 2024. p. 34.

ECO, Umberto. **O fascismo eterno**. Tradução de Eliana Aguiar. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

FESTINGER, Leon, RIECKEN, Henry W., e SCHACHTER, Stanley. **When Prophecy Fails — A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world**. Pinter & Martin, Ltd.: Londres, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 15. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2023.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução de Renato Awick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

GAMA, Jozé Bernardo Fernandes. **Memórias históricas da província de Pernambuco**. Pernambuco: Typographia de M. F. de Faria, 1844. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221727>. Acesso em: 08 mar. 2024.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia**: digitalização e a crise da democracia. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HOFFMANN-RIEM, Wolfgang. **Teoria Geral do Direito Digital**: transformação digital: desafios para o Direito. Tradução de Italo Furmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2022.

INTRONA, Lucas D. The Enframing of Code: Agency, Originality and the Plagiarist. In: **Theory, Culture & Society**, Vol.28, Issue 6, Novembro 2011.

KER, João. Veja 10 *fake news* criadas contra a comunidade LGBTQ. In: **Revista Híbrida**. Publicado em 2019. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/brasil/10-fake-news-sobre-a-comunidade-lgbt/>. Acesso em: 08 mar. 2024.

LELO, Thales Vilela; CAMINHAS, Lorena. Desinformações sobre gênero e sexualidade e as disputas pelos limites da moralidade. In: **MATRIZES**, v. 15, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matriz/es/article/view/179801>. Acesso em: 12 mar. 2024.

ONU (Organização das Nações Unidas). **Orientação sexual e identidade de gênero.** Perspectiva Global. Reportagens humanas. Disponível em: <https://news.un.org/pt/tags/direitos-lgbti>. Acesso em: 08 mar. 2024.

MAGALHÃES, Livia. Fake news sobre gênero e sexualidade refletem disputa moral no país. *In: Jornal da USP*. Publicado em: 01 out. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/fake-news-sobre-genero-e-sexualidade-refletem-disputa-moral-no-pais/>. Acesso em: 08 mar. 2024.

MARTIN, Kirsten. **Ethics of Data and Analytics**. Boca Raton, Florida, EUA: Auerbach Publications, 2022.

MOROZOV, Evgeny. **Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Tradução de Cláudio Marcondes. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

NOBLE, Safiya Umoja. **Algoritmos da opressão: como o Google fomenta e lucra com o racismo**. Tradução de Felipe Damorim. Santo André – SP: Rua do Sabão, 2021.

PASQUINELLI, Matteo. **Do Algarismo ao Algoritmo: brevíssima história do cálculo, da Idade Média até hoje**. *Electra*, n. 15, The Numbers, Winter 2021-22. Disponível em [https://www.academia.edu/71766552/Do\\_algarismo\\_ao\\_algoritmo\\_brev%C3%ADssima\\_hist%C3%B3ria\\_do\\_c%C3%A1lculo\\_da\\_Idade\\_M%C3%A9dia\\_at%C3%A9\\_hoje](https://www.academia.edu/71766552/Do_algarismo_ao_algoritmo_brev%C3%ADssima_hist%C3%B3ria_do_c%C3%A1lculo_da_Idade_M%C3%A9dia_at%C3%A9_hoje). Acesso em: 17 abr. 2023.

PEIRANO, Marta. **O inimigo conhece o sistema**. Tradução de Ana Helena Oliveira. Santo André: Rua do Sabão, 2022.

PODOLAN, Plinio Gevezier. O apagamento LGBTQIA+ pelos meios de comunicação. *In: Corpos em Diálogo: Vivências LGBTQIA+ e os desafios da interseccionalidade*. OLIVEIRA, Felipe Alves; SILVA, Ronaldo Silva (Orgs.). Foz do Iguaçu, PR: CLAEC e-Books, 2023. Disponível em: <https://publicar.claec.org/index.php/editora/catalog/view/103/102/955>. Acesso em: 08 mar. 2024.

QUESSADA, Miguel. **Desinformação e esquerda brasileira: o discurso por trás das fake news**. Dissertação de Mestrado (Ciência Política). Orientador Thales Haddad Novaes de Andrade. Universidade Federal de São Carlos: São Paulo, 2022. Disponível em: [https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/15684/Diss\\_Miguel%20Quessada.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/15684/Diss_Miguel%20Quessada.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 18 mar. 2024.

ROMERO, Abelardo. **Origem da imoralidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Conquista, 1967.

ROSA, Pablo Ornelas *et al.* O combate à ‘ideologia de gênero’ na era da pós-verdade: uma cibercartografia das *fake news* difundidas nas mídias digitais brasileiras. *In: Fascismo tropical: uma cibercartografia das novíssimas direitas brasileiras*. ROSA, Pablo Ornelas (Org.). Vitória: Editora Milfontes, 2019.

ROSCOE, Will. **We’wha and Klah: The american indian berdache as artist and priest**. *American Indian Quarterly*, Lincoln, v. 12, n. 2, p. 127-150, abr.-jun. 1988. Disponível em <https://studylib.net/doc/8691991/we-wha-and-klah-the-american-indian-berdache-as>. Acesso em: 12 mar. 2024.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1831.

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 78-103

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O pensamento e o outro, o outro do pensamento**: a questão da alteridade em configurações contemporâneas. Porto Alegre: Zouk 2022.

STEINEN, Karl von den. 1915. Entre os Borôros. (Tradução do cap. XVII da obra [Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens](#), por Basílio de Magalhães). In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 391-490. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/steinen\\_1915\\_bororos](http://biblio.etnolinguistica.org/steinen_1915_bororos). Acesso em: 07 mar. 2024.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

## AUTORIZAR O ECOCÍDIO: MARX SEM O TRABALHO ABSTRATO

Norman Roland Madarasz<sup>1</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-6

**Resumo:** Existem leituras das teorias de Marx que reconhecem a centralidade da variável categorial de trabalho abstrato, como existem também as que a desconsideram ou desconhecem. Neste artigo, supor-se-á que os leitores da segunda abordagem fizeram uma escolha racionalmente deliberada, concedendo que entendem as consequências que tal suspenso ou apagamento implica para a coerência da *crítica* da economia clássica conduzida por Marx. A ausência desta variável no mapeamento da circulação do capital, definido como valor em movimento que se autovaloriza, poderia bem compartilhar, na pesquisa contemporânea em filosofia e nas ciências sociais, um campo de análise parametrizado pelo termo biopoder/biopolítica. Ora, o modo de realização do capital elimina a distinção entre o biopoder e as biopolíticas. Tendência já perceptível no âmbito da pesquisa, nosso objetivo maior é desvendar uma implicação mais grave de consequências. Usar Marx sem o trabalho abstrato equivale a perpetuar um estranhamento sobre o meio ambiente teorizado pelo discurso do antropoceno. Disfarça que sem a extensão prática propiciada pela categoria de trabalho abstrato sua relevância afeta apenas uma fração ínfima da demografia planetária. Defenderemos neste artigo que ao eliminar a categoria de trabalho abstrato, uma fissura entre biopoder e biopolítica se aprofunda, na qual se neutraliza a força crítica para alcançar as raízes materiais de uma catástrofe avisada que, antes de se apresentar como antropocênico, deve se verificar como perpetuação do colonialismo ecocida.

**Palavras-chaves:** trabalho abstrato; ecossocialismo; metabolismo; ecocídio; colonialismo climático.

## AUTHORIZING ECOCIDE: MARX WITHOUT ABSTRACT LABOUR

**Abstract:** There are readings of Marx's theories that recognize the centrality of the categorical variable of abstract labor, just as there are those that disregard or ignore it. In this article, we shall assume that readers of the latter approach have made a rationally deliberate choice, thus conceding they grasp the consequences that such suspension or erasure implies for the coherence of Marx's *critique* of classical economics. The absence of this variable in the mapping of capital circulation, defined as value in motion that self-valorizes, could well share, in contemporary research in philosophy and social sciences, a field of analysis parameterized by the term biopower/biopolitics. Now, the mode of realization of capital eliminates the distinction between biopower and biopolitics. As an already noticeable trend in research, our main objective is to uncover a more serious set of consequences. Using Marx without abstract labor amounts to perpetuating an estrangement regarding the environment as theorized by the discourse of the Anthropocene. It disguises the upshot that, without the practical extension afforded by the category of abstract labor, ecology theory is relevant for only a tiny fraction of the planetary demography. In this article, we argue that by eliminating the category of abstract labor, a rift between biopower and biopolitics deepens so as to neutralize the critical force needed to reach the material roots of an impending catastrophe that, before presenting itself as anthropocenic, can be attested as the perpetuation of ecocidal colonialism.

**Keywords:** abstract labor; ecosocialism; metabolism; ecocide; climate colonialism.

## AUTORIZANDO EL ECOCIDIO: MARX SIN TRABAJO ABSTRACTO

**Resumen:** Existen interpretaciones de las teorías de Marx que reconocen la centralidad de la variable categórica del trabajo abstracto, así como también las hay que la desestiman o ignoran. En este artículo, asumiremos que los lectores del segundo enfoque han tomado una decisión racionalmente deliberada, concediendo así que comprenden las consecuencias que tal suspensión o borrado implica para la coherencia de la crítica de Marx a la economía clásica. La ausencia de esta variable en el mapeo de la circulación del capital, definido como valor en movimiento que se autovaloriza, bien podría compartir, en la investigación contemporánea en filosofía y ciencias sociales, un campo de análisis parametrizado por el término biopoder/biopolítica. Ahora bien, el modo de realización del capital elimina la distinción entre el biopoder y las biopolíticas. Como una tendencia ya perceptible en la investigación, nuestro objetivo principal es descubrir un conjunto de consecuencias más serias. Utilizar a Marx sin el trabajo abstracto equivale a perpetuar un extrañamiento respecto al medio ambiente como lo teoriza el discurso del Antropoceno. Disfraza el hecho de que, sin la extensión práctica proporcionada por la

<sup>1</sup> Professor Adjunto do PPG em Filosofia e do PPG em Letras e Linguística, ambos da Escola de Humanidades da PUCRS. Doutor em Filosofia (Université de Paris 8). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7574-3744> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1872154241367432>

categoría de trabajo abstracto, la teoría ecológica solo es relevante para una ínfima fracción de la demografía planetaria. En este artículo, argumentamos que al eliminar la categoría de trabajo abstracto, se profundiza una fisura entre el biopoder y la biopolítica de manera que se neutraliza la fuerza crítica necesaria para alcanzar las raíces materiales de una catástrofe inminente que, antes de presentarse como antropocénica, puede ser constatada como la perpetuación del colonialismo ecocida.

**Palabras clave:** trabajo abstracto; ecosocialismo; metabolismo; ecocidio; colonialismo climático.

## Introdução

Nas últimas três décadas, o campo de pesquisas acerca do biopoder e da biopolítica tem sido prolífico. Alguns dos seus resultados têm se mostrado importantes para encaminhar a emergência e a circulação de novas orientações em filosofia política mediada, como é comum no Brasil, pelos interesses normativos que compõem a área da teoria do direito. As novas orientações alcançaram leitores que se tornaram, ao longo dos anos e por razões não sempre claras, refratárias às inovações conceituais e epistemológicas provenientes singularmente da filosofia. Cabe observar que para a filosofia, a política não é uma ciência, mas uma trajetória de verdades, isto é, uma condição, inclusive uma longe de ser a única. Não é incomum, por exemplo, de encontrar grande receptividade na área da psicologia a um pesquisador tratando de biopolítica sem sequer que seja identificado como compondo uma contribuição proporcionada por realizações situadas no âmbito da filosofia. Em certos casos, há até de se questionar sobre se os direitos autorais, que caberiam ao uso de tais conceitos não fora do seu contexto original, ficam sendo devidamente reconhecidos. Tal assunto diz respeito menos a pesquisadores individuais do que à separação entre cursos perpetuada pela instituição universitária. Enquanto isto, em várias das ciências sociais críticas do antropoceno, comportam-se como se fossem envolvidas na coleta de dados, enquanto seu modo de trabalho representa pouco mais que “meta-análise”, como se fala na área dita das exatas, cujo componente filosófico se dilua até se dissolver. Em consequência, pela ocultação da sua virtuosidade crítica, poucos pesquisadores hesitam a celebrar a incapacidade inerente da filosofia a dar conta dos metadados apontando à tese da grande aceleração.

Seja como for, o poder público transversalmente atuando nas sociedades latino-americanas de caráter euro-culturais se rivalizam para demonizar a filosofia. Visto como ameaça geral para os costumes quando não para a fé religiosa, segue-se fluidamente e sem entraves a lenta marginalização do papel da filosofia proporcionalmente do seu afastamento dos centros de tomada das decisões políticas. Em reação, a filosofia acadêmica parece se redobrar para convencer o poder tecnocrático concentrador das riquezas extraídas da natureza e produtor de condições de ecocídio, que sua vocação se volta principalmente a entender, e em raros casos quiçá alertar sem a intenção de perturbar, assuntos importantes

demais para serem questionados pela sociedade, não obstante as universidades. Uma destas noções é a margem valorizada na venda e do consumo da força de trabalho atrelada por Karl Marx à categoria de trabalho abstrato.

Existem leituras das teorias de Marx que reconhecem a centralidade desta variável categorial, como existem também as que a ignoram. Neste artigo, supor-se-á que os leitores da segunda abordagem fizeram uma escolha racionalmente deliberada para excluir o trabalho abstrato das suas análises do antropoceno. Assim, entender-se-ia melhor a compreensão daquilo que tal suspenso ou apagamento implica para a coerência da *crítica* da economia clássica conduzida por Marx. A ausência desta variável no mapeamento da circulação do capital, definido como valor em movimento que se auto-valoriza, poderia bem compartilhar, na pesquisa contemporânea na filosofia e nas ciências sociais, um campo de análise parametrizado pelo termo biopoder/biopolítica. Esperamos mostrar como a crítica do modo de realização do capital elimina a distinção entre os dois termos.

Ao desprover a categoria de trabalho abstrato de um projeto de análise social, o risco epistêmico aumenta de não identificar como o movimento crítico da dialética na articulação dos conceitos necessários contribui crucialmente para as inferências serem relevantes. Não se permite analisar o efeito já levantado por Marx no livro primeiro, *O Capital*, que estabelecia as condições para examinar a relação entre trabalho e natureza, denominada pelo conceito de metabolismo social. Porém, com a inclusão da categoria, a crítica aplicada ao tema do antropoceno extrapola e ramifica além das preocupações aparentemente agilizadas pela tese concreta da grande aceleração para se cristalizar na condição de ecocídio. Pelo texto de Marx, lê-se um raciocínio que prepara já uma sequência inferencial a qual associa a destruição dos habitats naturais, na qual prolifera a biodiversidade, a uma legislação sobre o regime do trabalho sem a qual a propriedade privada burguesa estagnara no âmbito conceitual das teorias de contrato social. Na ênfase na leitura meticulosa, novamente instruída, dos textos e das análises que Marx de fato escreveu—ao invés daquilo que se pensa que escreveu—se encontra a dialética radical que faltava às lamentações hermenêuticas sobre o ecocídio em curso. Nesta leitura, situa-se com clareza como a categoria de trabalho abstrato introduzido no auge da teoria clássica da economia liberal, o “Labour Theory of Value” (LTV, teoria de valor-trabalho, ou *Arbeitswerttheorie*), é precisamente a que Marx dialeticamente reverteu na sua *crítica* da teoria liberal. A noção de trabalho abstrato não se reduz meramente à de “mais-trabalho”, já que sua determinação não pressupõe a sua adequação com aquilo que se pode contar em termos salariais. Tampouco a noção tem a ver com trabalho imaterial, fazendo

com que o trabalho intelectual e cultural estivesse se isentado da equação nas críticas à biopolítica.

Ativar o trabalho abstrato diz respeito a desviar no processo da troca uma dinâmica que faz do capital uma potência ecocida. Ao ressaltar a noção de uma natureza expropriada e privatizada por metabolismo social, o que rompe com o metabolismo universal dos “livres oferecimentos da natureza”, Marx lançava os parâmetros dentro dos quais age a lei da acumulação do capital. Tanto os parâmetros quanto a dinâmica circulatória decorrem do incremento de valor excedente propiciado pelo trabalho abstrato, cuja manifestação real se projeta no plano social a partir da ampliação a categoria de mercadoria a um ideal médio. O resultado desta fissura na teoria entre metabolismos universal e social é o de dispersar a compreensão ativa do processo. Como Marx mostra, a percepção deste processo ocorre de tal forma que não sejam contempladas as relações materiais entre produtores nos pronunciamentos pontificados pelos mensageiros do antropoceno, tal como movidos pela teórica biopolítica. Não há como continuar pensando como se a realidade por traz desta categoria não animasse, por meio da autovalorização do capital, o ecocídio em curso.

Ora, ecocídio decorre de uma política extrativista do metabolismo universal ou da natureza. Resulta da política capitalista de trabalho nas margens do controle por oligopólios das terras, florestas e águas. Por isso, não há como na filosofia deixar de enfatizar a urgência de incluir termos para reverter o regime do trabalho legitimado por discursos que enviam de volta na “inaparência” as perspectivas ética-materialistas sobre relações de produção. Aliás, Marx o defendia logo no início da *Crítica do Programa de Gotha* para contrariar o objetivo dos seus colegas de adequar a plataforma do partido em formação à doutrina da lei liberal vigente no Estado imperial alemão. Esclareceu para os social-democratas como “a natureza é fonte do valor de uso [... e o trabalho] apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humano” (MARX, 2012, p. 24). Por mais que Marx a perceba como fonte do valor *suficiente* para viver, uma vez que a natureza for apropriada em grande escala como propriedade privada torna-se uma fonte produtiva de riqueza *concentrada*. Valor de uso não é riqueza em geral, pois, por ser produtor de riqueza capitalista particular, precisa-se da margem apresentada na sociedade pelo trabalho abstrato. Portanto, Marx nunca falou que a natureza é produtora de riqueza, mas de valores de uso. Por outro lado, a comprovação do biopoder pela teoria econômica clássica considera, sim, que a natureza produz *utilidade* e, portanto, *riqueza*, assim como a força de trabalho se reduz ao trabalho útil enquanto tal.

A inspiração inicial que despertava essa configuração teórica, já o sabemos, provém de Michel Foucault. Ao engavetar o dispositivo da sexualidade na sua análise do poder, **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128**

Foucault identificou uma inflexão nas prescrições propiciadas por uma infra-estrutura imanente da qual emanariam as relações de força compondo um “dispositivo” específico de poder. A nova infraestrutura, delimitada pela economia liberal, se constitui como poder para “causar a vida e devolver à morte” (*faire vivre ou de rejeter dans la mort*) (FOUCAULT, 1999a, p. 129). Na sua distribuição transnacional, enxergava-se uma sociedade de consumo na qual o terreno fértil dos corpos e da natureza adquirem predominância na produção de riqueza. Em termos marxianos, o coeficiente do trabalho concreta nesta configuração teórica se concentraria sobre corpos diferenciais enquanto o trabalho abstrato se reiteraria na sua função marginal nos corpos dos quais se extrai o excedente em valor. Na economia capitalista, aquilo que reproduzem as variações do trabalho concreto a serem compensados por salários particulares, advém da singularidade do trabalho abstrato humano social.

Que Foucault visava a denominar uma forma de poder, cujo contexto se mesclou pela publicação ulterior do curso denominado, *Em defesa da sociedade*, não se coloca em dúvida. A vasta recepção concedida a seu pensamento articulado naquele período teve um impacto na filosofia que passa de comentário. Nosso objetivo maior será porquanto o de chamar atenção a uma implicação mais grave de consequências. Ora, no quadro de boa parte das orientações biopolíticas, verifica-se um apagamento da perspectiva materialista sobre o caráter duplo do trabalho, ao mesmo tempo que teorias econômicas parecem concentrar a inteligibilidade conceitual apenas sobre a normatividade estruturando a biopolítica. Tal prescrição equivale a perpetuar o estranhamento fundamental ao capitalismo, espalhado sobremaneira pela filosofia.

No caso, acaba disfarçando como apenas uma fração ínfima da demografia planetária se vê contemplada na teoria pelas afirmações sobre biopoder, o poder normativo sobre a vida e a anatomia do trabalhador. A realidade que acompanha as populações do Sul Global latino-americano seria melhor chamada de ecocídio. Trata-se de uma política coordenada na qual se decreta o aniquilamento do metabolismo social, pelo qual se vinculavam os seres vivos à natureza além da intermediação da lei liberal-conservador. A redução do trabalho abstrato ao trabalho concreto compromete a convicção expressa por filosofias burguesas sobre como este destino poderia se resolver apenas por meio processual e normativo nos modos democráticos cada vez mais autodenominados de governar. Por isso, defenderemos neste artigo que ao eliminar a categoria de trabalho abstrato e neutralizar a obrigação de ler *O Capital* na formação em filosofia política, cava-se uma fissura entre o biopoder e a biopolítica na qual o grau de crítica levantando se afunda. Se ainda consegue comprovar sua mínima eficiência, edifica-se a partir de premissas falsas. Obscurece-se consequente a transparência da condição política pela filosofia. Neutraliza-se nela a força crítica para alcançar as raízes

materiais de uma catástrofe que, antes de se apresentar como antropocênico, deve se verificar como a perpetuação de um colonialismo euro-suprematista ecocida.

### **1. A categoria de trabalho abstrato na obra de Marx vista pela economia biopolítica**

Para os dirigentes do capitalismo financeiro brasileiro e seu olhar forjado pelo macarthismo transversal em curso, o livro *O Capital* sempre representava um convite ao inimigo para acessar a mente de leitores. Em reação, fizeram o necessário para o Marx científico cessar de ser ensinado. Para assegurar a extinção das suas teses, a logística visa a arbitrariamente e por meios de intimidação “refutar” as teses de Marx e de Friedrich Engels, seu co-autor, editor e fonte empresarial *in loco* sobre as condições de trabalho da classe operária britânica. A ironia desse esforço todo é a de que a refutação do Marx científico decorra de uma crítica feita por Georg Lukács (LUKACS, 1923, p. 69), na qual desqualifica a metodológica dialética da possibilidade a investigar de maneira coerência os processos naturais. Mesmo ao considerar que Lukács compartilha como os macarthistas um ideal positivista da natureza, a ironia da formação desta comunidade anti-marxiana não parece ter atingido a compreensão dos dirigentes. Inseguros do seu sucesso, tampouco pouparam meios para simplesmente arrancar as teorias econômicas em sua totalidade no ensino da filosofia no âmbito universitário, o que, antes da criação dos *business schools*, era onde se lecionava os modelos teóricos da economia liberal. O prejuízo perdurou no tempo, ao custo que a formação de filósofos hoje sequer fornece compreensão das relações materiais de produção subjacentes ao funcionamento não apenas da sociedade em geral, mas da própria universidade, seu lar... Que os filósofos – sem dúvida, sou um deles – tenham entendido que tal golpe teve um custo incalculável pela redução de nosso campo a servir de reprodutor de discursos ideológicos, em que ainda fazem culto à propriedade privada burguesa ou da superioridade da civilização branca norte atlantista, fomenta um sentido de repulso epistemológico.

O custo deste enfraquecimento e traição acadêmica da filosofia se identifica com a percepção confusa preenchida acerca da obra de um dos seus mais influentes e mais citados proponentes. Nas raras ocasiões na qual sua obra é objetivamente ensinada, a mesma se encontra limitada à sua produção de juventude, do dito “jovem Karl Marx”. Destacam aí alguns erros e desacertos típicos de jovens, mesmo quando são prodígios. Que as bases do materialismo histórico não fossem bem acertadas até *A Ideologia Alemã*, livro escrito em parceria com Engels em 1847, mas publicado apenas em 1890, já ultrapassa a barreira desta juventude e da consequente restrição de ensinar o resto da sua produção. Tal recorte visa

evidentemente barrar a inclusão em bibliografias curriculares do *Manifesto Comunista*, escrito no final de 1847 novamente com Engels, mas publicado como se sabe no ano das revoluções burguesas de 1848. Tendo nascido em 1818, Marx nem tinha trinta anos, Engels menos ainda. Faz com que o período anterior deveria ser renomeado o do “muito jovem Marx”.

Por este recorte oferecido ao público liberal, não se oferece apenas uma compreensão fragmentária, parcial embora conveniente do filósofo. No mesmo gesto, subtrai-o das suas maiores contribuições para se pensar democracia, natureza como metabolismo, trabalho assalariado e liberdade contratual, que seja individual ou coletiva. No caso da discussão que aspiramos desenvolver neste artigo, ao excluir o ensino de Marx da sua categoria de trabalho abstrato, perdem-se as implicações do seu mapeamento do capital. Este visa não apenas o “grau maior ou menor de desenvolvimento dos antagonismos sociais decorrentes das leis naturais da produção capitalista. [Mas] *dessas próprias leis*, dessas tendências que atuam e se impõem com férrea necessidade” (MARX, 2013, p. 99).

A relevância de referências bibliográficas condiciona, no melhor dos casos, a qualidade da pesquisa realizada nos departamentos de filosofia. Nos melhores cursos, algumas teorias de economia clássica compuseram a bibliografia básica. Chegava-se a ler *O Capital* com maestria em vários programas de altos estudos. Hoje, parece que um diplomado deve ter sido formado em física quântica, como Michael Heinrich, ou em geografia urbana, como David Harvey, ou até por formação familiar e empresarial, como Michael Hudson, para conseguir lê-lo sem se quebrar no processo. Quanto aos autores da biopolítica, pareciam escolher o Marx de outro ramo, menos “científico”, mais ameno, “humanista”.

Explicar *O Capital* não é possível sem logo ver o que está em jogo com a categoria de trabalho abstrato. A noção aparece nas primeiras páginas, porém, e isto porventura não suficientemente salientado por Marx ele mesmo, a partir do seu papel inaparente na teoria econômica clássica em vogue. O que Marx criticamente comprova é a coerência de uma perspectiva revertida, por dialetizar sua metodologia, assim dando vazão a uma teoria podendo ser denominada, de acordo com Diane Elson, a de *trabalho-valor* (*value theory of labor*) (ELSON, 2016). Mostrar sua centralidade no mapeamento que articula Marx para analisar a circulação do capital apresenta aberturas para uma captura de outra ordem econômica, uma na qual uma biopolítica coerente derruba a hegemonia do biopoder por subjetividades trabalhistas surgidas no aniquilamento da remuneração contratualmente prometida pelo salário ou honorárias na venda da força de trabalho. O caminho da luta para preservar o meio ambiente se concentra na legislação trabalhista. Passa pela preservação do emprego com incentivos a diversificá-lo, enquanto se desvincula geralmente, isto é,

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128**

revolucionariamente, o salário do trabalho, fonte do biopoder. A separação se torna possível ao considerar um mercado no qual não são mercadorias trocadas, com seu diferencial inscrito pelo mais-valor, mas totalidades de trabalho realizado. Em termos contemporâneos, faz-se plausível prever o salário como vinculado à pessoa, invés da formação ou capacidade profissional. Para tanto, necessita-se proteger as categorias mais contundentes no mapa da circulação no projeto inteiro de *O Capital*.

Todavia, o que Marx descreve como inaugurando a primeira experiência do capitalismo na Grã-Bretanha e nas colônias de plantações movidas pelo abuso violento da força de trabalho não pago sob sua dominação, não deixa equívocos que poderiam ter permanecido pela atenção demasiada na leitura das teses de sua juventude. Mesmo então, o teor do texto se muda uma vez que a leitura se faz de artigos tratando da brutalidade ecocida das leis prussianas contra o “furto da madeira”, invés de repetir *ad infinitum* os critérios da alienação sem os vincular às consequências da divisão industrial do trabalho. Ainda no capítulo vinte-e-quatro do primeiro livro, encontra-se a demonstração teórica e a verificação histórica implicadas na afirmação e na definição da categoria de trabalho abstrato quando o mesmo for captura cada vez mais no trabalho dito concreto. Sendo a parte do trabalho pelo qual o salário seria a medida, em condições de escravatura, reduz-se ao seu coeficiente mínimo. Em outras palavras, o surgimento do capitalismo se dá pela abertura do comércio transatlântico colonial às empresas envolvidas tanto com a agricultura intensiva quanto com o sequestro e de tráfico de pessoas, inicialmente dos territórios ocidentais do continente africano. Nas palavras de Gerald Horne, esta abertura se viu “turbo-alimentada” pela cesura entre protestantes e católicos na Inglaterra inclinando ao favor dos primeiros pelo colonialismo liberal holandês (HORNE, 2020, p. 144) e a teoria de Locke no *Segundo Tratado de Governo Civil* a favor do “direito natural” a possuir propriedade—uma vez que resultava do trabalho físico, uma prescrição sempre esquecida pelos libertarianos. A escravatura transatlântica significa no seu singular horror legalizado, pessoas capturadas, separadas e destinadas a servir de mão de obra sem salário, como se fosse mercadoria, em condições de capital variável no apagamento extremo tanto do polo de capital constante quanto da sua expectativa de vida (sobre o papel de Rio de Janeiro, por exemplo, HORNE, 2010). Neste contexto, é importante lembrar como o trabalho concreto se cancela também, pois não há como sustentar que se está condicionado pelo “tempo de trabalho socialmente necessário” para produzir a mercadoria. Irrelevante é, no entanto, alegar como a categoria *teórica* perderia consequentemente sua coerência em um contexto funcional da força de

trabalho compensada por um salário. No seu tempo, não há teórico europeu que mais se revoltou que Marx contra a determinação monetária de africanos escravizados.

## 2. A reposição do conceito por dialética

Assim sendo, o perfil da obra de Marx não para de se completar. Sua produção entre filósofos dos séculos passados se compara apenas com a de Edmund Husserl, Charles Sanders Peirce e de Martin Heidegger. Na forma que ocupava entre a publicação da primeira edição de *O Capital*, em 1867, e o fim da primeira grande guerra, a categoria de trabalho abstrato (*der abstrakte Arbeit*) se alinhava com a de mais-valor (*Mehrwert*), de exploração e da luta de classes, quando não a de comunismo enquanto tal. Porém, com o surgimento do assim chamado “marxismo humanista”, as categorias econômicas despovoam gradualmente o campo de interesse da filosofia para se investir nos rumos tomados pelo pós-marxismo. As razões pelas quais isto ocorreu, e como contribuíram a desviar o marxismo para servir a proporcionar miríades teorias de estética e de cultura, não nos interesse aqui. Cabe constatar apenas que o trabalho abstrato seguiu rasgado do seu modelo teórico antes de sumir por importunação.

Na intensificação de alguns dos mais recentes rumos de pesquisa acerca da obra textual de Marx, na forma de um “Marx a partir de Marx”, sem considerar os marxismos e sobretudo sem o marxismo humanista, todos os principais estudiosos, de Michael Heinrich (2004/2016), David Harvey (2010/2013), até Moishe Postone (1993/2014 e 2017) e John Bellamy Foster (2020) salientam como esta categoria não é apenas uma entre outras nas inovações trazidas à crítica. Introduzida logo no capítulo 1 na derivação dialética concomitante à problematização da dupla natureza do valor, verdadeiro pilar das teorias de economia clássica, a categoria de trabalho abstrato passa por uma dissolução já no capítulo seis (MARX, 2013, p. 278). Antes, terá conduzido o desdobramento com a noção crucial de trabalho social necessário para o do plano social espacial no que faz se necessário analisar a mercadoria e, portanto, a geração do valor. Sua reestruturação, agora como dinâmica interna ao conceito central desdobra a aparente unicidade do conceito de capital. O trabalho abstrato parece assegurar a convicção de Marx de que o capital poderia escapar a um destino de captura pela lógica acumulativa do capitalismo enquanto tal. Sua superação encaminha uma constelação conceitual distribuída entre capital variável, mais-trabalho e mais-valor. Assim, o

trabalho abstrato serve de pivô dialético para separar a maneira na qual se entende a obra – e por extensão como se convive com o entendimento do capitalismo enquanto tal.

Uma consulta de alguns dos mais originais leitores da obra de Marx confirma logo sua importância. De acordo com Moishe Postone, por exemplo:

O problema teórico diante de nós é, portanto, reconsiderar a categoria do trabalho abstrato a fim de fornecer a base de uma crítica do modo de produção — em outras palavras, uma crítica que difira fundamentalmente do marxismo da Segunda Internacional, seja em forma historicamente específica ou transhistórica (POSTONE, 2014, p. 173).

Ele também ressalta como “a dimensão social do trabalho concreto é incorporada na dimensão social alienada constituída pelo trabalho abstrato” (POSTONE, 2014, p. 214). Uma razão a mais para nos despedirmos do foco centralizador no jovem Marx decorrerá desta observação sobre o aprofundamento conceitual em relação à alienação que representa o trabalho abstrato. Enquanto isto, de acordo com Heinrich (2004, p. 48): “Na maioria das versões sobre a teoria de valor de Marx, a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato é brevemente mencionada, mas sua importância frequentemente não é compreendida. Marx ele próprio apontou sua significância fundamental”. No caso de David Harvey, encontra-se um comentário esclarecedor juntado a um exemplo dado por Marx: “é trabalho abstrato que está sendo incorporado no ato de fiar, é valor que está sendo adicionado na forma de tempo de trabalho socialmente necessário incorporado no fio” (HARVEY, 2013, p. 140). Até Antonio Negri, apesar do foco dos seus interesses seja nos *Grundrisse*, o trabalho abstrato é visto por propiciar o novo no âmbito prescritivo do conceito: A linha vermelha do trabalho abstrato traça um processo constituinte. Quanto mais o trabalho se torna abstrato e socializado [...] mais a esfera das necessidades cresce. O trabalho cria suas próprias necessidades e força o capital a satisfazê-las” (p. 133). Se o trabalho cria suas necessidades, então também agiliza a negociação coletivo salarial com governo de operários interposto. O fator condicionante seria a hipotética expropriação da grande propriedade privada sem compensação (MARX, 2013, p. 833).

Em nenhuma destas instâncias, o tratamento e a compreensão da categoria permanecem por dentro dos parâmetros do LTV. Ao contrário, a categoria de trabalho abstrato decorre da crítica da economia clássica, até a agilizando. Pelo termo de economia clássica, entende-se a teoria do valor-trabalho, abrangendo um leque de teóricos indo de Adam Smith até David Ricardo, e por certos leitores elogiosos incluindo o próprio Marx. De acordo com sua explicitação por Smith (SMITH, 1999), o modo de produção capitalista se apoia em três

pilares. A divisão do trabalho organiza o plano tipificado da fábrica. O comércio internacional segue partilhando os mares, com sua flexibilização do controle monopolístico pelas monarquias europeias do comércio naval oriundo das suas respectivas colônias. Por fim, o terceiro pilar envolve os agentes com a preservação constitucional da liberdade do cidadão europeu, a qual Smith poderia ter substituída simplesmente por propriedade privada. Este direito, que até a Declaração Universal dos Direitos do Homem considera sagrado, permanece por Smith pressuposta na justificação normativa concedida pela postulação dos direitos naturais a qual fundamentava sua exposição.

Assim sendo, Smith é o pensador pioneiro da noção jurídica e comercial atrelado ao capitalismo. O valor gerado por um produto advém do mercado de troca, cuja possibilidade decorra do trabalho investido num processo de produção destinado a este fim. Um produto para Smith é vendido no objetivo parcial de satisfazer aos desejos ou às necessidades específicas da natureza humana dos compradores. No capitalismo, o objetivo é adquirir outros produtos, cuja obtenção depende de um equilíbrio negociado entre demanda e venda. O que cresce neste processo é o dinheiro gerado por meio de um processo de troca em movimento. Portanto, Smith subdivide os produtos destinados ao mercado entre valor “pelo uso” e valor “pela troca”, sendo que o valor pela troca reconhece a contribuição do trabalho na própria produção do produto. Ao seguir sua lógica, tal contribuição obtém uma compensação salarial que devemos considerar, pela razão de Smith, senão justa, então ao menos justificada, uma vez que haja concordância sobre o processo econômico existente entre vendedores e compradores. Cabe lembrar como “trabalho forçado” estaria excluído deste processo, uma realidade que não se universalizou pela projeção universal de qual o modelo por suposição teria sido o veículo.

Reconhece-se certa complexidade nesta articulação acerca da natureza da “crítica da economia política”. Da perspectiva filosófica transnacional, é fácil atribuí-la às especificidades do modo de análise alemã. Não se deve entender por esta observação que seja menos válido que as tradições francesas ou anglo-americanas. Estimações generalizadoras poderiam igualmente ser feitas contra elas. Em um espírito de *fair play*, evocar-se-ia a natureza mais literária da primeira e porventura mais jornalística da segunda. Seja como for, Marx procede como se fosse em um único gesto que se reconstrói a teoria enquanto a altera pela reversão da categoria de valor exposta por Smith e refinado por David Ricardo (MARX, 2013, p.823, nt. 31). Ao contestar que não é tanto a mercadoria em si, mas a noção de valor que importa para um projeto de mapear o modo de produção do capital, Marx aplica uma metodologia dialectizada como se esta última fosse reconhecida. Entende-se que Smith

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128**

chegava apenas com saltas em sua lógica para explicar como o valor produz riqueza, enquanto Ricardo formulava uma intuição segundo a qual a função que produz riqueza se encontra ocultada por uma confusão de categorias entre trabalho e salário. Para Marx, se as teorias clássicas da economia se naufragassem na explicação do dinamismo da troca, isso tem a ver com a falta de compreensão acerca da categoria de valor enquanto tal e como se desdobra no trabalho.

A reversão crítica que propusera da teoria do trabalho valor se encontra nos quatro primeiros capítulos do livro 1 de *O Capital*, e especialmente no primeiro com suas respectivas subdivisões. Cabe ressaltar que Marx aplica a lógica dialética em dois sentidos distintos. O primeiro decorre das teses do materialismo histórico, memorizadas no *Capital*, mas ainda estruturante sobretudo da possibilidade de evitar uma revolução devida principalmente ao colapso do sistema provocado por uma crise estrutural. No primeiro uso do método, a dialética aponta tanto pela refutação das teses de progressão linear, particular e teleológicas do tempo histórico e das suas totalidades sociais quanto ao mecanismo pelo qual se prossegue não linearmente a novas totalidades a partir de relações materiais de produção conflitantes. Observar-se-ia como este processo está mais condicionado que determinado, no sentido stricto do termo determinismo. Dá-se em termos de seu mecanismo em um nível subjacente ao das aparências—para nada dizer das aparências espectrais, evocadas lacônicamente no início do *Manifesto*.

O resultado é que a finalidade do processo transformador não possui necessidade para chegar a um fim. Ainda menos seja garantido o sucesso do processo historicamente. Confirma-se em toda simplicidade pelas observações dos próprios autores, quando se identificam, na segunda parte do *Manifesto*, com as personagens de mente livre autodenominadas “comunistas”. O papel deles se determina pela urgência de prosseguir na aplicação de uma série de dez medidas, caso houvesse uma revolução na qual a classe operária se instituísse como governo (MARX/ENGELS, 2003, p. 58). Vale a pena lembrar que a falta de realização destas medidas pode facilmente servir de guia para verificar como o Brasil nunca possuiu uma política econômica socialista—a pauta sequer chegou a ser debatida na Câmara. Ainda apontam as razões que fazem do Brasil um dos países mais desiguais no mundo pelos registros quantificados do Gini, de PIB per capita, PPP ou por avaliação comparando qual porcentagem demográfica possui riqueza patrimonial. Ora, uma finalidade sem necessidade refuta toda teleologia.

A segunda aplicação da dialética é metodológica, embora suponha a descontinuidade entre formações sociais e históricas encaminhadas pela própria revolução burguesa. Neste *Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128*

sentido, é falsa a alegação de que existiria uma extensão trans-histórica às teses de Marx. O discernimento categorial e a descontinuidade histórica das formações econômicas voltam a compor a posição clara e explicitamente afirmada já na segunda página de *O Capital*, quando Marx escreve:

O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca (MARX, 2013, p. 114).

“*Na forma de sociedade que iremos analisar*”: sobre a parametrização da economia burguesa postulada, a afirmação fala por si. Poder-se-ia evocar, com tanta evidência, a famosa afirmação no *Manifesto comunista*, segundo o qual os comunistas visam não “a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade *burguesa*” (MARX/ENGELS, 1998, p. 52). A análise de Marx é *histórica específica*, suas afirmações a respeito perpassam sua obra inteira. Alegações heurísticas, ao contrário, buscam por sofismo apenas desviar do assunto.

No primeiro capítulo de *O Capital*, Marx apresenta a noção de valor segundo três filtros ou eixos, cuja incomensurabilidade, além de ser pouco inteligível, proporciona dialeticamente uma rede circulatória dando vazão à sua perspectiva crítica. A postulação que mercadoria incorpora um produto em movimento, o qual se confirma na própria ampliação conferida ao conceito de troca, isola o nível da aparência do das relações pelas quais circula agora não tanto a mercadoria quanto o valor em seus desdobramentos. Desta forma, em l.i., o significado único determinando a noção de valor entre Smith e Ricardo irá se reverter justamente por ação metodológica da dialética. A crítica dialética exige que o valor seja explicitado diz respeito à sua “substância”, sua “magnitude” (“grandeza”) e sua “forma”. Estes termos possuem um significado técnico articulado na própria análise, conferindo certa opacidade para ser entendido. Ao persistir na leitura, esta primeira impressão se dissolve por um sistema, cujo funcionamento se afasta da opacidade solidificada pelo nível da teoria do valor-trabalho.

No nível reconstruído pela LTV, então, o valor esconde sua substância “social”, se reduzindo apenas quantitativamente a uma medida. Esta medida não está estabelecida ainda pela troca, mas pela abstração do trabalho nela acumulado para criar sua utilidade. Contudo, Marx já avisa: ao registrar o trabalho humano como “indiferenciado”, subsiste na acumulação um rastro do valor *inaparente*, permanecendo apenas como “objetividade fantasmagórica” (MARX, 2013, p. 116). Ao conceder que além da quantificação, a vantagem de um conceito

como valor também possa ser representada por sua dimensão relacional (o que Marx chama, pela nomenclatura disponível, *qualidade*), defrontamos a uma naturalização da fonte real do valor assim sendo no aspecto relacional do trabalho, na sua força. Até este ponto, a LTV reconhece que parte do valor monetário de uma mercadoria remete a uma função da quantidade de trabalho humano dispendido para produzi-la. Com a formação da mercadoria, “o produto não é mais uma mesa, [etc.]. Todas suas qualidades sensíveis foram apagadas. [...] O caráter útil dos trabalhos neles representados [foram] reduzidos a trabalho humano igual, o trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116). Marx consolida esta posição em uma recapitulação no fim de 1.ii em termos que integram o general e o específico, e a quantidade e a qualidade. No nível da reconstrução do LTV, dita “abstrata”, a noção de trabalho atrelado à produção do valor remete apenas àquilo pelo qual se determina seu valor de uso para outrem, sua utilidade, mas não ao que valor significa monetariamente.

Portanto, Marx não considera o conceito de valor como equivalente ao que, no entendimento atual, se denomina “qualidade”. Caberia à equivalência entre os termos apenas se qualidade fosse pensada epistemologicamente no mesmo nível condicionante de uma totalidade quanto o da quantidade. Assim sendo, Marx atribui o termo “abstrato” ao trabalho para remeter aquilo que toda mercadoria possui em comum ou “igualmente” na medida em que é produzido para “outrem”. Estamos ainda na discussão de um dos postulados fundamentais da LTV. Ora, o que se necessita para produzir uma mercadoria específica depende do trabalho “concreto e útil”. Cabe ressaltar que nesta altura Marx ainda não aplicou a crítica dialética ao significado que irá adquirir na sua análise a categoria de trabalho abstrato. Isto se produzirá gradualmente em seguida. Reforça-se a convicção de que Marx *não* está advogando a favor da LTV. Ao contrário, ele está *fenomenologicamente*, ou seja, objetiva e descritivamente, procedendo a explicitar o lado *inaparente* do significado derivado da *relação* entre trabalho abstrato e a produção externa do valor monetário excelente. Num *segundo* momento, ele fará aparecer a contradição interna ao termo trabalho abstrato tal como usado na LTV. Para tanto, ele necessita uma noção original de tempo, a que na nomenclatura atual se denomina *recursiva*.

Esta derivação dialética singular à próxima etapa proporciona o que Marx denomina crítica. Não se trata de maneira alguma de uma vulgar denúncia do modo de produção. Ao contrário, encontra-se uma crítica derivada por dialética que se articula no nível do *inaparente* para fixar, apesar da circulação de múltiplas variáveis, a função condicionante da produção do mais-valor. A crítica se organiza dialeticamente detrás das aparências ao se juntar ao fluxo da sua circulação. O primeiro filtro, o da “substância do valor”, é o trabalho abstrato

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128

quantitativamente postulado. O segundo filtro, sua magnitude, corresponde ao “tempo socialmente necessário” para produzir a mercadoria conforme seu projetado valor de uso. Somente pelo terceiro filtro, sua “forma”, determina-se a reversão do trabalho abstrato uma vez que a mercadoria for trocada no mercado por outra mercadoria em função do preço obtido. Deste modo, o valor se define a partir da relação, não antes.

A transformação do modo pelo qual se deve entender a categoria de trabalho abstrato ocorre na metódica análise de como a forma de valor *universal*. Nesta noção são equiparadas às mercadorias particulares em um conjunto abrangente, se encontrando na transição entre duas instanciações temporais singulares não-sequenciais da “forma-dinheiro”. Isto é, o caráter espontâneo da troca em aparência, vamos chamá-lo de equivalência geral, serve para esvaziar a demonstração do uso da ficção da mão invisível ou do escambo. O que o processo de valorização encaminha, remete à função da forma-dinheiro para “amalgamar-se definitivamente à forma natural específica da mercadoria ouro” (MARX, 2013, p. 145). Todavia, até o ouro precisa ser fabricado para servir de dinheiro. Suas origens na extração forçada por humanos não pagos torna explícita a dívida inicial criada para o sistema pela apropriação violenta em cada passo do processo de troca, aquilo que suplementa cada mercadoria. Não se deve se iludir neste ponto: não há mina que foi comprada a seu justo valor, como não há trabalho de mineração devidamente remunerado. Mesmo ao receber valor monetário excedente, a vida do mineiro não a será. Na transmutação em um mercado regulado pelo trabalho assalariado, perpetua-se seu resto relacional circulatório no nível do inaparente, o qual corresponde agora, *na teoria*, o sentido derivado dialeticamente da categoria de trabalho abstrato entendido no sentido de trabalho *não pago*. Do comum ao ausente, circula-se a brutalidade da exploração, tal como se desvenda o potencial da emancipação.

Verifica-se como a estrutura da crítica organizada por Marx não é histórica e, sim, *lógica*. A metodologia passa por uma derivação dialética de um modelo revertido da posição do trabalho na produção do valor, exposto empiricamente tanto quanto indutivamente por Smith e Ricardo. A questão é como se articula uma refutação dialética de um argumento indutivo? Uma tentativa de resposta permite passar por uma distinção de níveis, a qual se estende a reversão dos significados atrelados às constantes categorias. Porquanto, interessante é de perceber a passagem do pólo gravitacional da teoria. Onde se focava no *labour theory*, agora se concentra no *value theory*, ou seja, em uma teoria de “trabalho-valor” (ou *Value Theory of Labour*, ou VTL).

Marx a organiza a partir das tentativas feitas pelos economistas clássicos a explicar o seguinte: *racionalmente*, de maneira livre e não violenta, o processo da troca consegue

produzir um excedente e, *estruturalmente*, continua produzindo um excedente maior. Alguns comentaristas impacientes salientaram que o mercado financeiro no século dezenove isolava solos e imóveis como capital de modo a interiorizar por eles mesmos uma fonte geradora de renda, isto é, sem o coeficiente do trabalho abstrato. Marx reconhece, no início do capítulo 2 de *O Capital*, que isto poderia bem valer para o valor *adquirido* por imóveis. Porém, no que diz respeito às terras, ou “o solo”, (ao qual se poderia acrescentar as florestas, águas, minas e valor de grupos de pessoas escravizadas), a exploração do trabalho por meio de trabalhadores camponeses (ou garimpeiros, nativos da África ocidental e oriental (Moçambique, por exemplo) abduzidos e vendidos ao inferno da circulação de mercadoria “em condições de escravatura”, respectivamente) deve incluir, como coeficiente monetário, as circunstâncias da expropriação e da posse. Neste sentido, Marx ressalta já na teoria formal o que narrará por meio historiográfico, repleto das finas figuras estilísticas da literatura romanesca e épica, no penúltimo capítulo do livro um, mal intitulado “a assim-chamada acumulação primitiva”. Ao apontar a privatização do solo como fator diferencial proporcionado pela economia burguesa, Marx reforça o papel central do trabalho forçado no processo da venda e do consumo da sua força na geração de valor. A acumulação primitiva parece romper o laço com o trabalho assalariado, pelo qual se define o metabolismo social do capital. Para evitar que des-historiciza a *teoria*, não há como negar que trabalho abstrato se vincula *avançadamente* ao próprio salário condicionado pela *realização* do processo de troca.

Partindo por grande parte do seu estudo da doutrina de Ricardo, Marx fixa a distinção tomada entre trabalho necessário para fabricar produtos destinados a serem trocados no mercado, pela mediação do dinheiro, a saber, o salário quantificado pago em troca deste trabalho. Em sua terminologia, ele reforça como nesta relação se encontra a dominação lógica-formal da qualidade excedentária sobre a quantidade. Seu próximo passo visa então a reverter a fórmula orgânica da troca simbolizando a “lei do valor” (M-D-M), para expor o circuito gerador do excedente monetário (D-M-D’). Se na lei orgânica uma mercadoria na sua forma ideal média for efetivamente trocada por dinheiro apenas para viabilizar e acelerar a compra de outra mercadoria, a qual inclui o valor do trabalho investido na forma do “trabalho-valor”, Marx defende que será *a mercadoria* que gera a transformação do dinheiro investido no processo de produção em *dinheiro excedentário* no próximo passo mais “avançado” do procedimento. A mercadoria se reverte para materializar a forma-dinheiro nela investida. No mais, ao fim do processo, extrai-se um incremento de mais-valor a partir da discrepância entre duas formas de capital num contexto de acelerado desenvolvimento técnico (denominado por Marx “maquinaria”). Porquanto o capital “constante” diz respeito à

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128

maquinaria, a qual por si somente *não produz* mais-valor, o capital “variável”, no qual se localiza a margem preservada oriunda da parcela da força de trabalho efetivamente não paga, cristaliza o retorno monetário.

A categoria de mais-valor se apresenta então não apenas como diferença, mas *diferencial*. Agrega-se ao dinheiro inicialmente investido no processo de produção da mercadoria. Desta maneira, aponta tanto o desafio teórico a situar, em um passo *anterior*, a “origem” funcional do processo, quanto concretiza os passos *ulteriores* em um intervalo ou margem que leva adiante esta origem. No procedimento, *desequilibra-se* o trabalho efetivamente realizado ao qual corresponde o salário pago. Tal margem compõe o intervalo correspondente ao *diferencial do trabalho abstrato*, isto é, a parte da força do trabalho não compensado pelo salário individualizado.

Pela perspectiva biopolítica, o trabalho abstrato aponta imediatamente à natureza humana, entendido no âmbito moderno como composição e equilíbrio do corpo humano. O trabalho necessário “socialmente” a produzir uma mercadoria corresponde ao trabalho dito concreto e das necessidades de reprodução do corpo na jornada da atividade. Trata-se, pela quantificação monetária, ou seja, pela própria monetização, da força de trabalho despendida conforme o tempo determinado contratualmente, seja de maneira explícita entre operários e dono(s) dos meios de produção, ou por partes interpostas. O trabalho abstrato evidentemente não corresponde a um tempo de lazer, tampouco exatamente ao trabalho excedente. Faz parte integral do processo coletivo da geração da força de trabalho, da sua venda, compra e consumo pelo capitalista. Em forma diferencial, traga por um *Aufhebung* as circunstâncias da escravatura em condições relativamente melhores—ênfase posta sobre relativamente—por um tempo relativamente menor, assim permitindo a reprodução do metabolismo físico do trabalhador em âmbito familiar.

Assim sendo, o salário burguês não seria pago se não concedesse, implícita ou explicitamente, o coeficiente do trabalho abstrato, pois este condiciona o espírito mesmo do contrato de trabalho. Outrossim, em termos quantitativos, o operário aceitaria não ser pago por não trabalhar, tal sendo a condição parcial—diferencial—da venda da sua força de trabalho, o que equivale de fato a se desempregar. O que distingue novamente a economia burguesa de outras ordens de economia politizada é a regulação do Estado de direito, que se demonstra hostil ao contratualismo trabalhista quando decreta a *proibição* de se recusar a trabalhar—no qual o constrangimento contratual qualquer motorista de Uber poderia se reconhecer. No capítulo oito de *O Capital*, “A Jornada de Trabalho”, Marx evoca as “casas de trabalho forçado” (*workhouses*) na Inglaterra do século dezenove. O termo “exército de

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128

reserva” determina o limite externo da liberdade contratual concedida ao trabalhador, exercendo sobre o espírito coletivo dos operários em prol a se organizar uma pressão de intimidação, quando não de violência repressora.

Ao voltar agora para evocar a fórmula de Foucault, adaptando-a para ser dito do trabalho concreto, o decreto de “causar o trabalhador a viver” representaria a compensação pelo salário da dominação biopolítica. Sem o trabalhador, já o mostramos, nem o solo consegue produzir excedente material para as fábricas funcionarem. Sua força potencial maior na fabricação de produtos superava a demanda de recursos naturais por trazê-los, no caso da Europa, a partir das antigas colônias e das novas. Vislumbra-se inclusive a plasticidade do conceito de classe—cuja rejeição é a marca mesmo do liberalismo anticomunista. A classe dos trabalhadores fabris cresce em poder proporcionalmente à somação das margens do trabalho abstrato levadas à amplitude da grande indústria. Nesta escala, a divisão do trabalho dá vazão a metodologias de intensificação do tempo de trabalho efetivamente necessário para alcançar metas de superprodução. Sua flexibilidade se almeja no código inscrito em aplicativos de inteligência artificial ainda dependentes da presença física de um trabalhador independente, dito conforme o jargão na moda “empreendedor”.

Porquanto “causar o trabalhador a viver” na fórmula orgânica do biopoder corresponde ao trabalho concreto, forçoso é constatar como o trabalho abstrato evoca a segunda parte da fórmula: “devolver à morte”. Além da questão moral e ética, uma inscrição biopolítica já se firmava na derivação conceitual realizada por Marx. Descreve uma condição aproximada à escravização, na medida em que o trabalhador perde gradualmente a liberdade que lhe permitia negociar o contrato. Quando a biopolítica da permissão na teoria a tal desvio efetivo da lei comercial, corporativa e trabalhista, acaba obscurecendo a transparência anteriormente obtida sobre a relacionalidade qualitativa. Em termos de força reivindicativa, isto se conquista apenas pela organização coletiva vinculando os trabalhadores. Para um teórico, uma conclusão semelhante deixa de se firmar assim que a dialética for prejudicada no ato mesmo da leitura.

### **3. Dos trabalhos**

No decorrer do livro primeiro do *O Capital*, Marx justapõe trabalho e natureza. A injeção da “matéria natural” na produção o conduz a firmar um pivô dialético, discriminando entre três formas de metabolismo. O metabolismo universal diz respeito à condição na qual pensamentos pan-europeus iniciam sua idealização racional daquilo denominada natureza. No processo de valorização, a segunda subseção do capítulo cinco, Marx introduz a noção de

*metabolismo social*, pelo qual a teoria econômica passa a normalizar uma desigualdade frutiva mesmo de um tipo específico de trabalho, no qual o mais-valor aparece como sendo seu produto desejado. Para ser justificada uma vez que o Estado civil for normativamente introduzido no âmbito da economia política, e internamente na teoria, isto é, explicitada por meios dialéticos, Marx salienta que o segundo metabolismo rompe o metabolismo social uma vez que se apaga o surgimento do trabalho enquanto ideal trans-histórico e naturalizado. Trata-se daquilo que John Bellamy Foster chama, “*metabolic rift*”. Tal ruptura metabólica se apresenta *após* o metabolismo social, por dentro dele, por dialética.

A análise de Marx não normaliza a ruptura, embora se apoia nela para distinguir a estrutura particular do regime trabalhista burguês. Se o trabalho representa o metabolismo social, pelo qual o *Homo sapiens sapiens* organiza seu meio, poder-se-ia dizer de maneira racional, que são as relações materiais de produção que determinam *o modo pelo qual se articula uma logística em relação à natureza*. Mesmo na *Crítica do Programa de Gotha* (CPG), Marx não apresenta um otimismo sobre as regulações que o Estado civil de direito burguês poderia trazer para proteger o modo pelo qual a natureza for tratada na grande indústria. Descreve de maneira precoce o biopoder pelo qual o Estado burguês intervém nos espaços naturais. Assim, o biopoder representa essencialmente uma perspectiva recortada, na filosofia, do Estado governado pela grande burguesia. Tanto na tendência acumulativa racional do capital quanto na acumulação primitiva oriundo da expropriação pela qual o capital se institucionalizara, o Estado burguês se consolida em função dos resultados pouco transparentes trazidos aos problemas específicos encontrados no âmbito das formas sociais que dominam a ordem material das relações de produção. Desta maneira, que seja por intervenção ou afastamento, o Estado de direito burguês condiciona o mercado da oferta e demanda, sem o qual inexistiria.

Mesmo assim, Marx defende na CPG organizações representativas dos trabalhadores, cuja moeda de sustentação separa rigorosamente a forma-dinheiro do capital. Existe ainda hoje um argumento financeiro que tenta aproximar tal projeto especificamente ao *Bitcoin*, moeda que, em virtude da sua transparência, preservaria sua independência frente as instâncias de controle lá onde demais criptomoedas falham. Ora, por mais que seja uma moeda que se autovaloriza, ela não vale nada enquanto dinheiro antes que seja convertido ao menos em uma moeda aceita por bancos a reembolsar empréstimos, isto é, dívidas. O sistema que regula o pagamento de dívidas circulando no mundo financeiro do *pax americana* remete em última análise ao Banco de Compensações Internacionais (BIS). Já que para um dono de meios de produção no capitalismo todo salário representa em termos materiais uma

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128**

dívida, não há como introduzir o *Bitcoin* na conversa sem que seja ao menos no mesmo tempo a questão (i) de aumentos salariais equiparados frente à inflação, (ii) estabelecer um teto sobre salários que barra o salário de aumentar além do limite alcançado de uma distribuição equiparada do salário de todos os cidadãos. A negociação e a luta devem ocorrer no plano do Estado-nacional, porquanto o Estado existe apenas em virtude das suas fronteiras. Quando Marx e Engels afirmam que “os operários não têm pátria” (MARX/ENGELS, 1998, p. 56), entendem que fronteiras são porosas, quando não forçadas por guerras. O objetivo é dissolver as fronteiras salariais—exatamente o que os donos de capitais agilizaram pelo investimento ultrajante em sistemas computacionais que aceleraram a circulação do processo de autovalorização. De outra forma, o “*crypto*” representa uma moeda como de autovalorização, cuja celebrada transparência não perde em nada à dos paraísos fiscais, com a preservação de igual anonimato (ZUCMAN, 2015, p. 48). De toda forma, o primeiro passo de um processo autovalorativo salarial, tal como pensado por Marx como potencial emancipador inscrito no capital em si, remete às instâncias de governo exercitado por aqueles que são os mais interessados, os trabalhadores sobre os salários recebidos. Dialeticamente verificada, esta logística organizada coletivamente desviaria o processo de autovalorização de uma fatalidade de constituir apenas uma forma-dinheiro, a notavelmente subsumida à lei da acumulação capitalista.

Há tempo que esta forma, atrelada à dominação do sistema financeiro soberano, desvinculado do equivalente em mercadoria, se valoriza pela transcrição da circulação da mercadoria em relações derivadas e diferenciais. Ora, Marx já cogitava organizações separadas por “*proto-firewalls*”, ou seja, por uma forma-dinheiro cuja valorização segue por meio de contribuições vinculadas diretamente às margens propiciadas pelo capital variável, uma vez integrada a margem do trabalho abstrato social na dinâmica circulatória do capital. Tal pagamento se realizaria atreladamente ao tempo do capital, a saber, avançado em relação ao tempo presente. Assim, o trabalho subtraído do capitalismo se inscreve no potencial de ampliação não do processo de valoração, mas do desvio e da dispersão do seu fluxo para voltar aos trabalhos. Sua possibilidade segue um axioma ecossocialista pós-colonial por excelência, a saber, não há natureza sem trabalho nem habitação, seja humana ou não.

Isto faz com que a questão da natureza não seja outra que a das relações materiais de produção. A luta pela preservação dos habitats naturais, na qual uma biopolítica ativa na preservação e proliferação da biodiversidade e o combate às espécies invasivas, por exemplo, as que destroem árvores e plantações, deve ser reconhecida como métrica jurídica inegável e meta para governar. Por outro lado, as relações de trabalho em condições de colonização

climática e de extração ecocida devem ser ativamente integradas em qualquer política crítica do biopoder para serem condicionantes e não determinadas.

Ora, Bernard Friot aprofunda a discriminação articulada por Marx ao mesmo tempo que amplia seu mapeamento por condições existentes de trabalho. Para tanto, ele nos lembra que o “valor do trabalho vendido”, o que Marx denomina em *Capital* I.1.i. *o preço do trabalho*, deve ser atribuído à *pessoa* do operário na base da ata qualificada do estatuto soberano do trabalhador, invés da quantificação do seu trabalho. Como afirmamos, Marx não contempla uma relação triangular no primeiro livro entre proprietários, trabalhadores e Estado de direito. A tentativa de criar uma associação representativa dos interesses do trabalhador será discutida por Marx de maneira ocasional, mas não estrutural, no capítulo sobre a jornada de trabalho. Esta questão apenas inaugura o que Marx cogito no *Capital* ao examinar na sua forma não decorada o *mais-valor absoluto*, pelo qual o capitalista tenta ainda ampliar a jornada de trabalho. Ele se concentra também sobre o *mais-valor relativo*, pelo qual tanto o capitalista quanto indiretamente os operários instituem as miríadas formas de tornar mais eficiente a jornada de trabalho, do taylorismo ao fordismo, eventualmente por tarefas assistidas por computadores e substituídos—sem compensação—por robôs. Na configuração de um mercado de trabalho altamente competitivo, que desobriga o dono de empresas privadas a permanecer no país, os mesmos não hesitam a migrar o *quantum* da massa trabalhadora além das fronteiras do estado-nacional—“inovando” até que encaminham a desestabilização do espaço público, de qual causa o poder privada se livre em nome de consumo diversificado a preço baixo. As regularidades tendenciais da acumulação do capital, apesar da sua álgebra proveitosa para calcular o PIB nominal, acabam produzindo desigualmente por onde se quiser que aparecem.

No plano da política trabalhista, ao resumir a sequência dialética proposta por Friot, então, o trabalho passa pela precificação vinculada, em primeiro lugar, ao ato, depois à competência ou qualificação e, por fim, à independência, à liberdade sem entraves. O último completa a racionalização proposta pelo direito comercial e trabalhista na economia burguesa autorizado pela doutrina filosófica do libertarianismo. Todas as formas estão vinculadas às flutuações do mercado dos capitais e da circulação cíclica da inflação e do desemprego, sendo que todos estão precificados ou monetizados por uma atomização das relações para se criar o contexto do trabalhador individual autointeressado “egoísta”. No final da análise, as relações encerram o projeto de mediação completa pelos bancos privados no que diz respeito à venda da dívida por reversão daquilo inicialmente apresentado como crédito para investir. O Estado burguês executa a ordem para integrar todos os trabalhadores num sistema de carteira

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128

assinada para aperfeiçoar a computação do fundo nacional público livrado aos bons olhos do banco central, que representa, por “autonomia”, os bancos privados. Na idealização de uma forma de salário que seja associada sem a margem do trabalho abstrato, garantindo ao cidadão um “salário à vida”, um salário universal que implica um salto conceitual além do de renda básica mínima e da maternidade, e certamente além do “pleno emprego”. O único regime salarial que convém para romper com a autovalorização é um conjunto de revoluções salariais que poderia ser chamado, após Friot, de *salário comunista*, um “salário que rompe com a heteronomia do trabalho, o que significa evidentemente trabalho para todos, mas na soberania de todos sobre o trabalho” (FRIOT/LORDON, 2022, p. 193). Sem a conquista desta etapa da garantia salarial, sem a preservação da categoria de trabalho abstrato, a filosofia política se autoriza de um ecocídio nos moldes do suprematismo branco de teóricos de fachada liberal (por exemplo, REES 2023). Ao se embasar simplesmente em discursos sobre o Sul Global oriundo do Pan-europeísmo (HORNE, 2020), até o ecossocialismo poderia se ver o apoiando.

### **Conclusão: a mediação da natureza além do trabalho biopolitizado**

A desautorização do ecocídio passa por uma condição de soberania trabalhista. Por mais que Marx não formulou uma política em vista da natureza, o que visamos estabelecer neste artigo é como a exclusão das categorias econômicas e políticas da análise da biopolítica acabou produzindo são efeitos contrários senão contraditórias à compreensão da força econômica responsável pelo ecocídio contemporâneo. A crise climática não possui uma única forma. Trata-se de uma ramificação, com a pandemia da Covid-19 desvendando um novo ramo. Porém, as condições de insalubridade, de sujeira, de precariedade, de risco de acidentes no trabalho, quando não de abuso violento do corpo dos trabalhadores, por punição alimentar, física, tortura, estupro ou até homicídio, todas decorrendo da fase do capitalismo industrializado, são incluídos rigorosamente por Marx na sua teorização do fenômeno materialmente filtrado denominado por ele e seus colegas naturalistas, *metabolismo*, mas pela ideologia burguesa, de *natureza*. Sob o termo de metabolismo universal, entende-se a natureza *sem o trabalho*, mas com o de *metabolismo social*, a natureza *com o trabalho abstrato*. Assim sendo, desencadeiam a crítica da teoria econômica clássica na qual se oculta a reação sequencial cujo ponto final é o ecocídio. O ato de proteger a natureza sem transformar revolucionariamente o regime de trabalho burguês não apenas tira os escritos de Marx da conversa. Tornaram bom número de análises filosóficas sobre o assunto a serem irrelevantes.

O despertar do ecossocialismo como campo de organização política é diretamente relacionado a Marx e aos seus associados ativos em Londres nos anos de 1860 e 1870. Para John Bellamy Foster, estas associações conduziram Marx e Engels a pesquisar as condições de uma vida harmoniosa em comunidades agrícolas russas, assim fazendo destas comunidades a quarta fonte do socialismo marxista, tal como décadas depois por Vladimir Lênin (LINDNER, 2019). Um destes associados, E. Ray Lankester, traduziu o livro, *The History of Creation* de Ernst Haeckel (1876), quem cunhara o termo “ecologia”, pouco tempo depois que Marx publicava a primeira edição de *O Capital*. Mas já se observa em Marx o uso do termo “metabolismo”, emprestado de Lankester, que além de ser seu amigo, era *protégé* de Charles Darwin e Thomas Huxley (FOSTER, 2021, capítulo oito).

Portanto, Marx *sem* a categoria de trabalho abstrato é um Marx truncado. Perigoso, pois, sucintamente despedido em uma refutação que se autoriza por meio de uma distorção. Marx *com* o trabalho abstrato, ao contrário, já contempla a crise ecológica que a superexploração e distribuição planetária do capital ameaçava encaminhar. O trabalho abstrato é o conceito que faz de a exploração tender em rumo ao trabalho escravo. No final da análise, a crítica por Marx do trabalho abstrato, tal como visto parcialmente por Smith e Ricardo antes dele, identifica o trabalho não pago inscrito na mercadoria como critério *diferencial*.

Os proponentes do antropoceno tendem a desqualificar o mapeamento realizado por Marx do modo de realização do capital como significativo para se pensar as mudanças climáticas. Porém, é nítido que a questão da natureza em termos de metabolismo social não se inicia com a bomba atômica, mas com a escravatura transatlântica (SMALLWOOD, 2008). Portanto, a leitura de Marx sem o trabalho abstrato apenas perpetua uma divisão burguesa entre natureza e cultura sem chegar à raiz do problema diz respeito à impressão de impotência política das populações nos países mais poluidores do planeta, nos quais incluímos o Brasil, para evitar, e sequer a entender a transformação da fissura metabólica em metamorfose sistêmica do metabolismo novamente universal.

Chamar atenção aos efeitos divergentes que decorrem da integração da categoria do trabalho abstrato na leitura da obra de Marx não se faz importante apenas para institucionalizar novamente sua obra. Evidencia-se como crucial para politizar de novo a filosofia perante seus deveres.

### Referências Bibliográficas

ELSON, Diane. **The Representation of Labour in Capitalism**. 2 ed. New York: Verso, 2016 (1979).

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 104-128

- ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolítica e Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A Vontade de Saber. História da sexualidade**. Vol. 1. 13 ed. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- FOSTER, John Bellamy. **The Dialectics of Nature: Socialism and Ecology**. New York: Monthly Review Press, 2020.
- FOSTER, John Bellamy, Hannah Holleman and Brett Clark. **Marx and Slavery**. *Monthly Review*. [Volume 72, Issue 03 \(July-August 2020\)](https://monthlyreview.org/2020/07/01/marx-and-slavery/), Jul. 1, 2020. <https://monthlyreview.org/2020/07/01/marx-and-slavery/> (Consulta em 12 de abril de 2024).
- FOSTER, John Bellamy. **Polêmica com um ambientalismo ingênuo**. *Instituto Humanitas – Unisinos*. Tradução de Inês Castilho. 21 de julho de 2018. < <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/581057-polemica-com-um-ambientalismo-ingenuo> > (Consulta em 11 de abril de 2024).
- FRIOT, Bernard et Frédéric LORDON, **En Travail : Conversations sur le communisme**. La Dispute, Paris, 2022.
- HARVEY, David, **Para Entender O capital Livro 1**. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- HEINRICH, Michael. **An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx’s Capital**. Translated, by Alexander Locascio. New York: MONTHLY REVIEW PRESS, 2004 [2012].
- HORNE, Gerald. **O Sul mais Distante**. O Brasil, os Estados-Unidos e o Tráfico de Escravos Africanos. Tradução de Berilo Vargus. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HORNE, Gerald. **The Dawning of the Apocalypse**. The Roots of Slavery, White Supremacy, Settler Colonialism and Capitalism in the Long Sixteenth-Century. New York: Monthly Review Press, 2020.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo**. Tradução: Paula Vaz de Almeida. São Paulo : Boitempo Editorial, 2019 [1917].
- LINDNER, Kolja. **Introduction**, In : *Le Dernier Marx*. Kolja Linder éd.. Éditions de l’Asymétrie. Paris, 2019.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**. Estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fonte, 2003.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro 3: o processo global da produção. Edição: Friedrich Engels. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017 [1894].

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MARX, Karl e Friedrich ENGELS. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução por Oswaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

POSTONE, Moishe. **The Current Crisis and the Anachronism of Value: A Marxian Reading**. *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom* 1, no. 4 (2017): 38-54.

POSTONE, Moishe. **Tempo, Trabalho e Dominação Social. Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. Tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo editorial, 2014.

REES, W.E. **The Human Ecology of Overshoot: Why a Major ‘Population Correction’ Is Inevitable**. *World* 2023, 4, 509-527. <https://doi.org/10.3390/world4030032>

RICARDO, David. **Princípios da economia política e tributação**. São Paulo: Lebooks Editora, 2018.

SMALLWOOD, Stephanie. **Saltwater slavery: a middle passage from Africa to American Diaspora**. New York: Harvard University Press, 2008.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ZUCMAN, Gabriel. **The Hidden Wealth of Nations: the Scourge of Tax Havens**. Translated by Teresa Lavender Fagan. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

## CATÁSTROFE ANCESTRAL E OS REGIMES DE CONHECIMENTO COSMOPOLÍTICO-TERRITORIAIS

Alana Moraes<sup>1</sup>Sarita Albagli<sup>2</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-7

**Resumo:** Partindo de autores latino-americanos, bem como dos debates decoloniais/anticoloniais, oferecemos algumas chaves de entendimento sobre as implicações entre os regimes epistêmicos do que chamamos de “Ciência das Plantations” ou “Ciência do Extrativismo” e os emergentes conflitos socioambientais contra aqueles que se opõem à tradução da natureza em mero recurso, sinalizando para os modos de saber e poder que constituem e sustentam a ecologia invasora do colonialismo e as zonas de conflitualidade produzidas por ela na era do *Geontopoder*. Apresentamos reflexões sobre as cosmopráticas biodiversificadoras, seu regime de conhecimento e ontologias relacionais e sobre como a emergência climática pode ser lida por meio da articulação entre regimes de conhecimento, (cosmo)práticas de fazer mundos e governança de territórios no que diz respeito aos embates ontoepistemológicos e suas infraestruturas. Nossa pesquisa debruça-se, por fim, sobre em que medida e de que formas diferentes regimes de conhecimento – da ciência e dos ditos “saberes tradicionais” – podem (inter)atuar, em meio a cenários de disputas e conflitos sociotécnicos, no enfrentamento das múltiplas crises do presente.

**Palavras-chave:** regimes de conhecimento; cosmopráticas biodiversificadoras; geontopoder; saberes tradicionais; América Latina

## CATÁSTROFE ANCESTRAL Y REGÍMENES DE CONOCIMIENTO COSMOPOLÍTICO-TERRITORIAL

**Resumen:** Basándonos en autores latinoamericanos, así como en debates decoloniales/anticoloniales, buscamos ofrecer algunas claves para comprender las implicaciones entre los regímenes epistémicos de lo que llamamos “Ciencia de las Plantaciones” o “Ciencia del Extractivismo” y los conflictos socioambientales emergentes que actuar contra quienes se oponen a la traducción de la naturaleza en un mero recurso, señalando las formas de conocimiento y poder que constituyen y sostienen la ecología invasiva del colonialismo y las zonas de conflicto producidas por él en la era del *Geontopoder*. Presentamos algunas reflexiones sobre las cosmopráticas biodiversificadoras, su régimen de conocimiento y ontologías relacionales y sobre cómo la emergencia climática puede leerse a través de la articulación entre regímenes de conocimiento, (cosmo)práticas de hacer mundos y gobernanza de territorios en relación con los conflictos, cuestiones ontoepistemológicas y sus infraestructuras. Nuestra investigación se centra, finalmente, en hasta qué punto y de qué manera diferentes regímenes de conocimiento –de la ciencia y del llamado “conocimiento tradicional” – pueden (inter)actuar, en medio de escenarios de disputas y conflictos sociotécnicos, para enfrentar las múltiples crisis del presente

**Palabras-claves:** Regímenes de conocimiento; cosmopráticas biodiversificadoras; geontopoder; conocimientos tradicionales; América Latina

## ANCESTRAL CATASTROPHE AND COSMOPOLITICS-TERRITORIAL KNOWLEDGE REGIMES

**Abstract:** Based on Latin American authors and research, as well as decolonial/anticolonial debates, we seek to offer some keys to understanding the implications between the epistemic regimes of what we call “Science of Plantations” or “Science of Extractivism”, and the emerging socio-environmental conflicts which act against those who oppose the translation of nature into a mere resource, pointing to the ways of knowledge and power that constitute and sustain the invasive ecology of colonialism and the zones of conflict produced by it in the era of *Geontopower*. We present some reflections on biodiversifying cosmopractices, their knowledge regime and relational ontologies and on how the climate emergency can be read through the articulation between knowledge regimes, (cosmo)practices of making worlds and governance of territories with regard to conflicts

<sup>1</sup> Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação IBICT-UFRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7263979800586570> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4072-0320>

<sup>2</sup> Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia IBICT-UFRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8946328562221916>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-8964>

onto-epistemological issues and their infrastructures. Our research focuses, finally, on to what extent and in what ways different knowledge regimes – science and so-called “traditional knowledge” – can (inter)act, amidst scenarios of disputes and socio-technical conflicts, in facing the multiple crises of the present.

**Keyword:** knowledge regimes; biodiversifying cosmopractices; geontopower; traditional knowledge; Latin America

## Introdução

Nos últimos anos, o ritmo acelerado das catástrofes climáticas planetárias e sua cadeia expansiva de eventos extremos impulsionaram o debate público na comunidade científica e fora dela sobre o que alguns caracterizam como Antropoceno, ou, de forma mais geral, como um “Novo Regime Climático” (LATOURE, 2020).

Como sintetizam Latour e Schultz (2023, p.27), “as mudanças climáticas intensificam ou metamorfoseiam dramaticamente as forças que garantem a continuidade e a sobrevivência das sociedades. O sistema de produção tornou-se sinônimo de sistema de destruição”. Para Arturo Escobar, entretanto, “esta crise é a crise de um mundo específico ou de uma série de práticas de fazer mundo” (ESCOBAR, 2016, p.15). O cenário de catástrofes aceleradas evidencia que não há qualquer “alinhamento entre as representações do mundo, as energias a serem desencadeadas, os valores a serem defendidos” (LATOURE; SCHULTZ, 2023, p. 31).

Na América Latina, o tema do colapso socioambiental tem ganhado destaque tanto nas agendas de pesquisas, como no horizonte das lutas coletivas, sendo palco de inúmeros protestos e ações que se opõem à tradução da natureza em mero recurso, contrapondo diferentes modos de existir com a terra e seus significados (SVAMPA, 2012; ACSELRAD, 2013; CADENA, 2018; ESCOBAR, 2016). O agravamento dos extremos climáticos, que combinam ampliação em extensão e escala dos processos de desertificação, contaminação e dos eventos de inundação, repercutem intensamente na região. Da mesma forma, é também no contexto latino-americano onde hoje emergem as reflexões e pesquisas mais originais cujo ponto de convergência parece ser tanto a crítica à onto-epistemologia moderna e sua ciência como também a implicação ético-política nas cenas de conflitos e lutas coletivas contemporâneas (MORAES, 2023). Como sugere Renato Sztutman:

O reconhecimento de outras ontologias e outros modos de existência, quase sempre ameaçados por ordens hegemônicas – veja-se o esforço da Ciência moderna em estabilizar o próprio conceito de natureza e de fato científico (LATOURE 1991) –, é de saída um ato político que põe em risco essa hegemonia (SZTUTMAN, 2020, p. 186).

A crise climática é aqui agravada pela expansiva hegemonia neoextrativista, como parte da própria lógica do capital, “enquanto sistema histórico-geográfico expressamente concebido como ordem colonial mundial” (ARAÓZ, 2016, p. 15), ante a intensificação do

comércio global de *commodities*, deixando para trás uma distribuição desigual de danos e violações contra populações e seus territórios. Produz-se assim uma hierarquização do espaço geográfico, com o estabelecimento de “zonas de sacrifício/aprovisionamento” e centros de destino/acumulação (ARAÓZ, 2016).

Partindo desse cenário, nossa pesquisa indaga em que medida e de que forma diferentes regimes de conhecimento – da ciência e dos ditos “saberes tradicionais” – podem (inter)atuar, em meio a cenários de disputas e conflitos sociotécnicos, no enfrentamento das múltiplas crises do presente e na reconstrução de regimes de confiança que sejam capazes de sustentar mundos no comum, aqui entendido como encontro na diferença, como vem propondo Marisol De La Cadena (2018)<sup>3</sup>. Como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2007), nosso esforço aqui é pensar não a incorporação de “conhecimentos tradicionais” em um regime de validação científica, mas considerar como os regimes e práticas de conhecimento de povos da terra (ou dos “*terranos*”, como prefere Latour) podem também modificar nossa própria imagem do conhecimento e sugerir outras formas de pensar/conhecer com o mundo.

Procuraremos explorar alguns embates e controvérsias que atravessam os debates contemporâneos sobre a chamada crise climática, sugerindo que as marcas do “Geontopoder” (POVINELLI, 2023) vêm reconfigurando, de maneira crescente, a cena pública das disputas e conflitos socioterritoriais que hoje emergem, evidenciando a articulação entre regimes de conhecimento, modos de existência e governança de territórios.

Para tanto, perseguimos dois caminhos de investigação. O primeiro tem a ver com uma reflexão que parte da assunção dos estudos e reflexões decoloniais/anticoloniais e de um conjunto de pensamentos contra-hegemônicos sobre os regimes de poder e saber, retomando uma questão chave do pensamento de Foucault (1987, p. 27), para quem “o poder produz saber [...], não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

O segundo se refere propriamente a uma compreensão sobre regimes de conhecimento nas suas cosmopráticas biodiversificadoras – muitas vezes reconhecidos como “saberes tradicionais”, ou melhor “ancestrais” – que nos permitem reconhecer formas de conhecer e existir com o mundo que atuam na desaceleração da catástrofe ecológica e em modos de “reconstituir refúgios para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis”

---

<sup>3</sup> Cadena (2018, p.112) fala sobre: “uma aliança política que acolha acordos que aceitem a possibilidade de equívocos, acordos feitos não entre diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas levando em consideração que os pontos de vista possam corresponder a mundos que não são apenas os mesmos”.

(HARAWAY, 2016, p. 141). Estas cosmopráticas de conhecimento, sobretudo, atuam através de uma pluralização ontológica, multiplicando a variedade de entes, forças animadas, regimes sensíveis, formas de comunicação e capturas que excedem os divisores da ciência moderna: natureza/cultura; vivo/não vivo; humano/não humano. Nesse sentido, nos perguntamos se as práticas de conhecimento que atuam pela colaboração/contaminação entre saberes podem deslocar a pergunta moderna sobre “como ver melhor?” para “o que há para ver?” (BISET, 2020, p. 339).

### 1. Entre o Antropoceno e o Geontopoder

O termo “Antropoceno”, sugerido no ano 2000 pelos químicos Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer, em uma breve comunicação do Programa Internacional da Geosfera – Biosfera, vem sendo mobilizado para caracterizar o que se considera ser uma nova época geológica, marcada pelas repercussões em escala, intensidade e velocidade das ações antrópicas, reconfigurando a feição do planeta.

No decorrer das últimas duas décadas, entretanto, tal proposição vem sendo desestabilizada por uma série de reflexões e intervenções críticas sobre as implicações do caráter demasiadamente escorregadio do prefixo *antropos* que definiria o humano pretensamente universal dessa força geológica de devastação, obliterando o caráter geo-histórico em que territórios racializados são convertidos em zonas sacrificáveis do planeta.

A conceitualização do Antropoceno teria falhado, como sugere Kathryn Yusoff (2018, p. 11), “em fazer o trabalho de identificar adequadamente as próprias histórias de escrita colonial da Terra”:

Se o Antropoceno proclama uma súbita preocupação com a exposição de danos ambientais às comunidades liberais brancas, o faz na esteira de histórias em que esses danos foram conscientemente exportados para comunidades negras e pardas sob a rubrica de civilização, progresso, modernização e capitalismo (YUSOFF, 2018, p. 11).

A antropóloga Elizabeth Povinelli, a partir de seu trabalho com povos indígenas da Austrália, vai retomar então a imagem da catástrofe para afirmar que, diferentemente do que pretende alertar os debates em torno do Antropoceno e de uma catástrofe futura, seria mais apropriado pensar em uma catástrofe ancestral: a “catástrofe ancestral do colonialismo e da escravidão e da contínua destruição e expropriação da existência pela máquina de extração massiva e recombinação do capitalismo liberal tardio” (POVINELLI, 2021, p. xi). POVINELLI (2021; 2023) critica a obsessão ocidental por uma imagem da catástrofe ligada a eventos extremos, mas que investe pouca atenção nos processos lentos de deterioração,

intoxicação, de exaustão, morte lenta, de distribuição desigual e permanente do risco, que afeta de forma também desigual populações racializadas e territórios.

Como lembra a autora, as críticas indígenas e anticoloniais há tempos argumentam que o colonialismo não apenas destruiu ecossistemas e sua gente, mas avançou sobre uma miríade de entendimentos sobre os emaranhados irreduzíveis das existências humanas e não humanas. Povinelli insiste que os termos que definem o que se chama hoje de “mudanças climáticas” não devem ser tomados apenas como eventos meteorológicos ou geológicos, mas como parte também de um conjunto de movimentos e turbulências políticas que emergiram, sobretudo desde os anos 1960: das críticas à chamada “Revolução Verde” à ascensão do ambientalismo, passando pelas oposições indígenas à mineração, até a ideia de um “sistema terra”, como um sistema vivo integrado, na figura de *Gaia* (LOVELOCK, 2006), o que também encontra muitas conexões com as ciências indígenas.

Malcolm Ferdinand (2022, p. 197) advoga por uma ecologia decolonial que “faz da fratura colonial a questão central da crise ecológica”, defendendo que o programa de uma “ecologia decolonial” deve saber identificar e criar bifurcações em relação aos modos coloniais de habitar a Terra e de viver junto.

“Geontopoder”, como Povinelli argumenta, seria então o modo de exercício do poder de “regiões da existência” e seus significados, suas importâncias e usos. Em diálogo permanente com a noção de biopoder de Foucault, Povinelli sugere que o Geontopoder atua como “um conjunto de discursos, afetos e táticas utilizados no liberalismo tardio para manter e dar forma à relação futura da distinção entre Vida e Não Vida” (POVINELLI, 2023, p.22-23). O Geontopoder organiza não apenas territórios e suas “populações”, mas as fronteiras políticas e bio-ontológicas entre todas as entidades que podem ser consideradas “vivas”, dignas de se tornarem “sujeitos políticos” ou seguir como mera matéria passiva cujo destino é tornar-se recurso ou energia.

A proposição de Povinelli sobre o Geontopoder nos interessa aqui na medida em que sua definição implica os modos de saber e poder que constituem e sustentam a ecologia invasora do colonialismo e as zonas de conflitualidade produzidas por ela. Tais conflitos não figuram apenas como divergências metafísicas ou que expressariam uma “diversidade cultural”, mas nos deixam ver como políticas de conhecimento – especialmente no que se refere às fronteiras e hierarquias entre vida e não-vida, ou “natureza” e “cultura” – legitimam modos de habitar e intervir no mundo.

Trata-se de regimes de poder-saber que enredam infraestruturas e formas de domínio. Em contextos localizados, podemos visualizar como tais regimes produzem zonas críticas

marcadas por uma cadeia de dissensões e assimetrias que, por sua vez, implicam práticas de conhecimento e informacionais, dispositivos de hierarquização e controle, regimes de informação e de percepção, diagramas de incomensurabilidade entre modos de existência, territorialidades e suas formas de conhecer.

## 2. Ciência das Plantations e do Extrativismo

Suspeita-se então que nem a ciência nem a política produzidas no Holoceno possam mais dar conta das novas urgências. Dessa perspectiva, o que se entende hoje como crise climática pode ser vista como parte do que Latour (1991) já havia caracterizado como uma crise geral do “sistema de coordenadas moderno”: sua ciência, regimes de verdade, seus modos de administração das fronteiras entre ciência e política, natureza e cultura.

Anna Tsing (2015) sugere que o século XX foi marcado por “ecologias políticas de produção”: produção de mercadorias, de conhecimento, de valor. A antropóloga descreve como a *plantation* colonial<sup>4</sup> também produziu sua ciência com uma noção própria de escala. O “problema da escala” foi historicamente construído desde a chamada Revolução Verde e produziu, a partir de uma gramática técnica, a ideia de uma “agricultura moderna” e “racional” em oposição às práticas “tradicionais” e “locais”. O “triunfo da escala”, como afirma Tsing, era também o triunfo de uma certa ideia de precisão e eficiência. A “ciência das plantations”, segundo Anna Tsing (2019), é feita de uma sociedade de especialistas e administradores, onde “especialistas e objetos são separados pela vontade de poder; o amor não flui entre o especialista e o objeto” (TSING, 2019, p.59).

Nesse sentido, como retoma Wendy Wolford, parte importante do projeto científico moderno também foi movimentada pelo “impulso mortal de campos maiores, orientados para grandes escalas e por uma ideia de eficiência justificada por uma ideologia disfarçada de razão universal, limitada aos que têm alma, direitos e capitais” (WOLFORD, 2021, p. 1622). A categorização racial e a invenção da raça como dispositivo de controle e domínio têm centralidade nesse projeto e compartilham sua natalidade com a mineração no chamado “Novo Mundo” (YUSOFF, 2018).

“Essas histórias”, descreve Anna Tsing (2015b, p.184), “alimentaram pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies”. A história

---

<sup>4</sup> “Plantationoceno” (Haraway, 2019) é um dos termos propostos como alternativa crítica ao “Antropoceno”. A hipótese do *plantationoceno* nos sugere pensar em um modo expandido de extrativismo funcionando a partir dos dispositivos de disciplina, simplificação ecológica, vigilância racializada e extração da terra, de plantas, de pessoas, inteligências coletivas e relações multiespécies (Tsing, 2019).

da monocultura e suas tecnologias, que hoje dão suporte ao chamado “agronegócio”, é, portanto, a história sobre

a capacidade de transformar o poder político em acesso exclusivo aos recursos de outras pessoas [...]. Apesar dos salmos entoados ao livre-mercado, as potências agrícolas só obtêm êxito por causa da intervenção massiva do Estado, seja fazendo da escravidão a lei da terra, seja promovendo acordos de livre-comércio que ignoram salvaguardas nacionais (WALLACE, 2020, p. 388).

A relação entre a grande agropecuária, sua ciência e tecnologia com a aceleração do aquecimento climático e emergências sanitárias tem sido evidenciada de forma crescente. Rob Wallace descreve, por exemplo, como a monocultura de capital intensivo (e suas infraestruturas tecnocientíficas) “impulsiona o desmatamento e os empreendimentos que aumentam a taxa e o alcance taxonômico do transbordamento de patógenos: dos animais selvagens para os da pecuária e, destes, para os trabalhadores do setor” (WALLACE, 2020, p. 527). Em seu longo trabalho, o biólogo epidemiologista mostra como “a disponibilidade de alimentos no mundo tem sido ameaçada pelos próprios modelos de produção usados para alimentar o mundo hoje” (WALLACE, 2020, p. 322).

Nas periferias do sistema de poder internacional, o imperativo do desenvolvimento e da modernização – em torno do tripé urbanização, industrialização e progresso técnico – tem se imposto, “marginalizando ou impedindo assim outras formas de ver e fazer” (Escobar, 1992, p. 342). A “modernização” trouxe seu próprio regime de verdade, oferecendo o tecido epistemológico que enreda a biopolítica, um regime racial de violência total com seus arsenais sustentados pela gramática da racialidade, como mostra Denise Ferreira da Silva (2022) e o Geontopoder no mundo colonial e pós-colonial.

Debaise e Stengers (2022) recuperam como as histórias de “progresso” fazem do tempo um avanço homogêneo, ao mesmo tempo em que operam como uma máquina de desqualificação do passado. O mito do progresso, seguem eles, produziu a ideia de que a ação de conhecimento é sempre uma operação de ruptura com o “passado”, o “senso comum”, os “apegos” ou opiniões. O progresso confere aos seus “membros”, seguem eles, o acesso ao “sentimento heroico” de pertencer ao seletivo grupo de detentores de um “saber desapegado”, livre das “crenças” e “relações tradicionais”. No entanto, Stengers e Debaise afirmam que o que tem sido chamado de “progresso” tem como correlato a proliferação devastadora de “ecologias invasoras” contra ecologias mutualistas. Ademais, a ideia de “transformação” (um imperativo sempre inevitável) esteve associada, no projeto de modernização, à expectativa de transformar, pelo desenvolvimento técnico-científico, a “natureza” (percebida como “dada” e “inerte”) em outras coisas – conhecimento, recursos, civilização – ao invés de ser

compreendida como a “capacidade humana de produzir e reproduzir formas coletivas de habitar o mundo desde outro lugar que não é o da dominação, da exploração e da desapropriação” (GUTIERREZ; SALAZAR, 2015, p. 19).

Tsing (2015) assinala que, diante dos paradigmas do crescimento, do progresso e do imperativo da escala, os imigrantes, os “leigos”, povos tradicionais e indígenas e suas práticas de conhecimento são vistos como os “outros” que “restaram” no mundo do “atraso”, distantes do reino da “Razão” e que, por isso, atrapalham e atrasam o movimento de expansão perpétua. Como argumenta Stengers, a força da “modernização” e sua ideologia do “progresso” produzem um cemitério de práticas e de saberes coletivos que são lentamente destruídos: “‘Nós’, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (STENGER, 2017, p. 3).

Mais do que isso, o Geontopoder sinaliza para o que é uma das zonas mais críticas das conflitualidades contemporâneas e que entrelaça as disputas socioterritoriais e seus modos de existência com práticas de conhecimento que definem e sustentam suas ontoepistemologias, ou seja, os pressupostos dos entes que existem no mundo, suas relações, condições materiais de existência, regimes de visibilidade. Como salienta Karen Barad:

Práticas de conhecer e ser não são isoláveis, são mutuamente implicadas. Nós não obtemos conhecimento permanecendo fora do mundo; conhecemos porque “ nós” somos do mundo. Somos parte do mundo em seu devir diferencial. A separação entre epistemologia e ontologia é a reverberação de uma metafísica que supõe uma diferença inerente entre humano e não humano, sujeito e objeto, mente e corpo, matéria e discurso. Onto-epistemologia – o estudo de práticas de conhecer no ser – é provavelmente um caminho mais profícuo para pensar sobre os entendimentos que são necessários para admitirmos como intra-ações específicas chegam importar (BARAD, 2017, p. 32).

O Geontopoder distribuiu as cartas do que é considerado “inerte” ou “vivo” no mundo. Por consequência, o Geontopoder também decreta a “atribuição a uma série de povos colonizados da *inabilidade* para diferenciar entre coisas que possuem agência, subjetividade e intencionalidade” (POVINELLI, 2023, p. 24). Parte das operações ontológicas do Geontopoder é, portanto, produzir categorias de homogeneização ou obliteração da relação de povos com o mundo vivo e suas práticas de conhecimento: “A produção social do inexistente dá conta do desaparecimento de mundos completos, através das operações epistemológicas relacionadas com o saber, com a temporalidade, com a produtividade e com outras formas de pensar sobre escalas e diferenças” (ESCOBAR, 2018, p.102).

### 3. Saberes ancestrais, regimes de conhecimento e sociobiodiversidade

Diante de tal inflexão geohistórica, nos parece urgente pensar sobre os desafios para a prática da pesquisa que possam corresponder a um regime de urgências aceleradas, marcado por crescentes conflitualidades que, por sua vez, envolvem os regimes de conhecimento que informam a relação da ciência com o momento-limite de grande hesitação do projeto moderno.

Recentemente, inúmeras pesquisas que circulam em revistas científicas prestigiadas vêm constatando o fato de que as práticas de conhecimento indígenas e dos chamados povos tradicionais têm se mostrado mais eficientes na produção de sistemas alimentares com resiliência e bioagrodiversidade<sup>5</sup>. Como já havia mostrado Manuela Carneiro da Cunha, tem sido crescente a contribuição do conhecimento tradicional “para a agronomia, em particular no que se refere a defensivos naturais e à variedade de espécies cultivadas ou semicultivadas pelas populações tradicionais *in situ*” (CUNHA, 2007, p.83).

Esse reconhecimento coincide com a projeção, no cenário internacional, da questão da “biodiversidade”, a partir dos anos 1980 e, particularmente, com os debates que antecederam e sucederam a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) (ALBAGLI, 1998). No entanto, como discute Maíra Bueno de Carvalho (2021), a “invenção discursiva recente” sobre a biodiversidade é dinamizada por um novo regime informacional no qual circulam patentes, novas biotecnologias fazendo com que sementes se tornem “plataformas de informações genéticas que podem ser decodificadas, manipuladas e apropriadas” (CARVALHO, 2021, p. 11). Em tal regime, os modos de vida tradicionais são, muitas vezes, convertidos em informações adicionais (como aqueles capazes de “conservação da biodiversidade”) para pesquisas científicas. Dessa perspectiva, é como matéria-prima para novas biotecnologias que a biodiversidade assume caráter estratégico, investindo-se de um duplo significado: como elemento essencial de suporte à vida e como reserva de valor futuro (ALBAGLI, 1998).

Nas últimas décadas, o conceito de biodiversidade foi sendo alargado para o de sociobiodiversidade, reconhecendo a diversidade de culturas, modos de vida, conhecimentos e práticas (re)produtivas como parte integrante da diversidade da vida, superando uma noção estritamente biogeográfica do ambiente (ALBAGLI, 1998).

Alfredo Wagner Almeida (2008), defende que as práticas de conhecimento dos povos da floresta “abrem uma nova possibilidade, que transcende aquela ideia de imaginar estes

---

<sup>5</sup> Algumas delas podem ser encontradas aqui: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-00021-4>; <https://www.eurekalert.org/news-releases/977597>; <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6>.

sujeitos da ação ambiental como guardiões da floresta simplesmente ou, numa visão com pretensão de racionalidade, como fazendeiros ambientais”. Ele segue:

Assim, eles não podem ser mais imaginados, numa perversa divisão de trabalho, como guardando a floresta ou como preservando-a para ser usada pelos laboratórios de biotecnologia. O conhecimento científico encontra-se também nas suas experiências transformadoras – seja nas cooperativas, nas unidades de processamento e beneficiamento –, nas suas práticas, e este fato estabelece uma disputa teórica e conceitual frente a um conceito positivista de “ciência”, engendrado pela dominação (ALMEIDA, 2008, p. 28).

Nesse cenário, os embates e controvérsias em torno de práticas agrícolas e pesquisas agronômicas nos parecem bastante paradigmáticos dos conflitos entre regimes de conhecimento e modos de existência. Este é o caso das controvérsias sobre as estratégias de conservação *ex-situ*, nos bancos de germoplasma, juntamente com práticas de melhoramento vegetal com sementes híbridas, como forma de combinar agrobiodiversidade e aumento da produtividade agrícola, em detrimento das redes de conhecimento de populações que mantêm sementes locais (ou crioulas) (SANTONIERE, 2015).

Se os “efeitos de verdade” da Ciência das Plantations parecem hoje perder sua consistência diante das fraturas das redes tradicionais que ligam ciência, expertise e autoridades governamentais, nos parece promissor um caminho de investigação que persiga as alianças com o que Foucault chamou dos saberes historicamente dominados: “uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento e de cientificidade” (FOUCAULT, 1984, p. 170).

No caso, os saberes cosmopolíticos de povos da terra em suas cosmopráticas biodiversificadoras que desviam da “cosmofobia humanista” (Santos, 2023), a qual pensa “o homem” a partir da missão de perpétua superação e conquista da natureza e suas criaturas. As cosmopráticas biodiversificadoras, implicadas em ontologias relacionais (ou “biointerativas”, como prefere o pensador quilombola Antônio Bispo) atuam, ao contrário, a partir dos vetores do “envolvimento” entre entes, forças, percepções e evidências animadas que se encontram exiladas da cena política e científica. Como nota Mauro Almeida: “a existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer” (ALMEIDA, 2013, p. 24) e expressam a necessária implicação entre formas técnicas, epistêmicas e políticas com modos de organizar e hierarquizar “as naturezas humanas e extra-humanas” (MOORE, 2022, p.27).

Trata-se hoje do desafio de pensar como oferecer contornos para um emergente regime de conhecimento e prática científica que possa atuar através da pluralização ontológica de

mundos (e não contra ela), nos quais, o que é considerado vivo e animado transborda os limites do humano: rios, montanhas, espíritos, sonhos, entidades que animam matas e florestas, todas as coisas que constituem práticas de conhecimento de povos indígenas e tradicionais sobre o mundo e que não são legíveis desde uma ideia restrita de “vida” ou “natureza” que informa grande parte das ciências naturais/biológicas.

A inovadora e importante pesquisa arqueológica de Eduardo Neves (2022) mostra como a chamada “Terra Preta” ou “Terra Preta de Índio” da Amazônia – uma terra escura e extremamente fértil – não é meramente um “dado natural”, mas um produto de mais de cinco mil anos que expressa a evidência de sociedades sedentárias na Amazônia e seus regimes complexos de relação e modificação da paisagem através de inovações importantes, ao contrário de teses por muito tempo difundidas de que as sociedades da Amazônia eram pouco complexas e com precárias técnicas de domesticação de seu ambiente comparada às sociedades dos Andes, por exemplo. Outras pesquisas e relatórios também constatarem o fato de que terras indígenas e tradicionalmente ocupadas são aquelas que hoje possuem a maior capacidade de “sequestro de carbono” no mundo. Apenas na Amazônia, territórios indígenas são responsáveis por sequestrar, em média, uma quantidade de carbono equivalente às emissões de combustíveis fósseis de todo o Reino Unido (RADAWIN, 2023).

Bruce Albert, em sua longa parceria com Davi Kopenawa, descreve como a *terra-floresta*, para os Yanomami, é pensada como portadora de um “*animatio vital*”: “a floresta é dotada de um sopro (*urihi wixia*), exalação úmida cujo frescor garante seu valor de fertilidade” (*urihi a ne rope*), isto é, a força de crescimento tanto de sua vegetação como a de todas as plantas cultivadas nas roças que ali são abertas” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 44). Uma terra seca e quente, produzida pelas queimadas predatórias ou a terra que é muito demandada por plantações monótonas e sem intervalos é uma terra cujo sopro é enfraquecido, “perde o perfume de floresta” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 60); e, portanto, uma terra cujo potencial de fertilidade e biodiversificação diminui. Esse “*animatio vital*” contribui para uma ideia de territorialidade “móvel e polivalente”: não se trata de um território fixado à terra, mas de uma “itinerância flutuante”, de um “sistema de valores do solo em constante recomposição” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 49).

Uma *terra-floresta* animada e em constante movimento na qual e através da qual os xamãs fazem dançar os espíritos e cuidam para que a fertilidade não fuja para outras terras. Para Kopenawa, um dos limites importantes do regime de conhecimento dos *nape* é que ele é incapaz de reconhecer e se comunicar com essas múltiplas agências - incapazes de saírem de si e de sua fixação com as *mercadorias*, os brancos conhecem apenas as coisas que movem

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 129-151

seus interesses imediatos, mas não se permitem serem tomados pelas coisas em seus devires diferenciais. Como afirma Taddei: “A falta de percepção das tecnociências sobre a miríade de relações simbióticas que permitem que os ecossistemas prosperem explica por que a escala de operação dos sistemas capitalistas (como no manejo florestal ou na monocultura do agronegócio) geralmente produz devastação” (TADDEI, 2022, p. 237).

Bruce Albert lembra ainda sobre como a prática de conhecimento dos Yanomami em relação à densa floresta Amazônica e suas criaturas tem a ver, entre outras dimensões, com um “conhecimento acústico” que, por sua vez, se desdobra em ricos sistemas de correspondências sonoras associado à noção de *heã* (Albert; Kopenawa, 2023, p.121): “o arrulho do papa-formiga-barrado (*cymbilaimus lineatus*) revela a presença de uma anta e o canto enrolado do surucuá-de-cauda-preta (*trogon melanurus*) anuncia um bando de *caititus*”. O complexo reconhecimento sonoro dos Yanomami revela uma prática de conhecimento constituída por um regime de sensibilidade que, por sua vez, atua na relação com um sistema de interdependências de espécies animais, vegetais e também fenômenos meteorológicos. Sistema esse que comporta múltiplas agências, vozes, intencionalidade e intensa responsividade sensível e possibilita inegáveis contribuições para a prática científica que visa atuar na identificação da biodiversidade local.

Davi Kopenawa (2015) já havia assinalado que o problema da ontologia dos *napë* (brancos) é que ela é incapaz de “ouvir o pensamento” dos outros habitantes da floresta. A expertise xamânica, como revela Kopenawa, tem a ver com um tipo de conhecimento que não vem do ato de “examinar” a floresta, mas de aprender a experimentá-la, um conhecimento atencional capaz de perceber as muitas formas de comunicação impressas em interações sempre imprevisíveis. De certo modo, a prática de conhecimento xamânica é muito mais aberta ao movimento e alterações de formas e relações ecológicas do que as práticas científicas modernas (TADDEI, 2022, p. 235).

No território indígena Guarani-Mbya Tenondé-Porã, a 70 km do centro da grande cidade de São Paulo – uma área de 16 mil hectares é o principal responsável pela mancha verde que insiste nas bordas da maior metrópole da América do Sul –, uma experiência agrobiodiversificadora vem se ampliando com bastante êxito. Em uma terra anteriormente empobrecida pelo monocultivo de eucalipto, hoje os Guarani-Mbya recuperam a biodiversidade das variedades tradicionais de milho, batata-doce, mandioca, feijão, amendoim e abóbora (MORAES ET AL., 2021).

Nos últimos anos, o território Guarani-Mbya tem atraído pesquisadores e ativistas interessados em compartilhar conhecimento e tecnologias para a biodiversificação que

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 129-151**

possam fazer frente à expansão da metropolização e suas infraestruturas de conquista. Novas técnicas da agroecologia se somam aos conhecimentos de antigos mestres Guarani, experimentações compartilhadas entre artistas e agricultores Guarani pensam sobre o solo vivo cultivado através de “exercício de escuta, uma tentativa de tradução dos desenhos e das cores das partículas que compõem o solo junto dos sons que estruturam a palavra de quem planta”<sup>6</sup>.

Marina Ghirotto (2023) também mostra, em seu trabalho junto aos Sarayaku Runa, um povo indígena da Amazônia Equatoriana, como a floresta é vista (e vivida) por eles como “mais-que-antropogênica”, na medida em que “diz respeito a territórios densamente povoados pelo rastro de antepassados (tayakkuna), por seres humanos e extra-humanos enredados em redes de relações afetivas e ativas de cuidado, predação e precaução” (GHIROTTI, 2023, p.161). Nesse sentido, ela segue, a terra aparece não como mera “natureza”, mas como “uma formação viva, emergente e co-evolutiva que nos engaja em uma ética e uma política de cuidado humanos e extra-humanos” (GHIROTTI, 2023, p.162).

Arruda Campos (2018), em seu trabalho junto aos Pataxó no sul da Bahia, mostra como o cultivo da mandioca por esse povo envolve um “pacto de colaboração e cuidado em seu desenvolvimento, e isso envolve conhecimentos, práticas, atenção, cuidado, inovação, experimentação, observação e amor pelas mandiocas” (CAMPOS, 2018, p.119). Também Joana Cabral de Oliveira em sua pesquisa junto aos Wajãpi descreve a complexa dinâmica entre ciclos de floresta e de roça. Muitas árvores são consideradas “plantações” de outros animais, como o jacus e tucanos; tantos insetos são importantes para “alegrarem” algumas plantas:

A alegria (ory, estado do qual a humanidade também usufrui) é algo fundamental para a qualidade da produtividade das plantações. Assim, limpar os roçados do mato invasor, proferir falas eficazes e plantar espécies que propiciem o bem-estar dos cultivares são ações desempenhadas pelas mulheres semelhantes àquelas vertidas sobre os seus filhos (CABRAL DE OLIVEIRA, 2018, p.150).

Também para as práticas de cultivo dos Karahô, o estado de alegria é determinante para um bom plantio. Os cantos estimulam “as plantas cultivadas a crescerem alegres, belas, saudáveis e a responderem com abundância: elas vão dar seus frutos, raízes e sementes para aqueles que cuidam bem delas” (LIMA, 2018, p.159).

Como argumenta Carneiro da Cunha (2019), para muitos destes povos a floresta é vista como cultivada – e cultivada não apenas pelos humanos, mas sua biodiversidade é fruto

---

<sup>6</sup> <https://soundcloud.com/teresasiwerdt/subtrato-guarani-alcides>

de um trabalho permanente compartilhado entre espíritos, animais, ancestrais, outras plantas, fenômenos meteorológicos, humores, afetividades, cantos, relações de parentesco.

É o que apontam também as pesquisas e formulações de Mauro Barbosa de Almeida (2013), olhando para práticas de manejo de pescadores amazônicos, que muitas vezes reconhecem que o mundo aquático é povoado de entidades apenas ocasionalmente visíveis para os humanos, como os “encantados do fundo” (ALMEIDA, 2021, p. 22).

Dessa forma, sugere Manuela Carneiro da Cunha, a ciência indígena da agrobiodiversidade parte do pressuposto de que o interesse e as ações humanas não serão as determinantes na organização do cultivo de espécies na floresta, mas, podemos dizer, tal ciência depende de técnicas de composição com outras formas não humanas de cultivo – e mesmo as relações de predação devem obedecer a certas regras de composição.

Stengers e Debaise (2017) sugerem que um caminho promissor seria pensar por meio da criação de “aparatos generativos” que rompem com o ideal de escalabilidade que simplificam a diversidade e reduzem o mundo – como faz a ciência das plantations. “Emergências livres”, segundo Stengers (1997), definiriam as práticas científicas que buscam composição sem transcendência. As cosmopráticas da agrobiodiversidade de povos indígenas e tradicionais, por exemplo, não abrem mão da escalabilidade, mas sua tecnologia permite um movimento generativo de expansão pela diversidade e reciprocidade, não pela redução delas. Como retoma Eduardo Viveiros de Castro, tais contrastes se devem ao fato de que

a categoria que comanda as relações entre homem e natureza é, para a modernidade, a categoria de produção, concebida como ato prometeico de subordinação da matéria ao desígnio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática é a de reciprocidade: isto é, a comunicação entre sujeitos que se interconstituem no e pelo ato de troca (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.7).

Se a Ciência Moderna imagina e pratica um conhecimento que necessita se afastar do mundo da experiência para construir categorias e resultados replicáveis em ambientes controlados, nos regimes de conhecimento de coletivos da terra, as práticas de conhecer frequentemente são produzidas a partir de constitutivas relações com o mundo vivido, relações que resistem ao controle. Como define Escobar, “uma ontologia relacional pode definir-se como aquela em que nada (nem os humanos nem os não-humanos) preexiste às relações que o constitui” (ESCOBAR, 2015, p. 93). Tal definição não difere muito do que Stengers defende como uma urgente e necessária retomada da “autonomia da ciência”, entendida como aquela que mantém uma “preocupação imanente, exibindo o que foi aprendido com a situação – não impondo imperativos abstratos derivados de uma teoria, mas ‘permanecendo com o problema’” (STENGERS, 2017, p. 396).

A recusa ativa às formas de domínio entre povos ameríndios tem sido um tema constante da etnologia americanista. Hoje, parte importante do pensamento latino-americano tem avançado no sentido de “incluir as categorias, saberes e conhecimentos das comunidades mesmas e suas organizações como uma das expressões mais potentes do pensamento crítico” (ESCOBAR, 2016, p. 3). Para Escobar (2016), as tradições pluriversais vindas de territórios latino-americanos parecem apontar para importantes proposições de “transições civilizatórias”, justamente porque desviam da estrutura epistêmica e política da modernidade: “aqueles que os produzem *sentepensam* com a Tierra (pensam e sentem com a Terra); apontam para aquele momento em que os seres humanos e o planeta poderão finalmente coexistir de maneira reciprocamente enriquecedora” (Escobar, 2016a, p. 14). Se mobilizamos aqui um conjunto de práticas de conhecimentos tradicionais, não é para mostrar sua “validade” diante de critérios científicos, mas para fertilizar o que pode ser um campo ainda promissor no sentido de pensar as colaborações entre regimes de conhecer, lutar e existir – atentando também para o que distingue *amigos e inimigos no Antropoceno* (LATOUR, 2014).

#### **4. Regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais**

Em nossa pesquisa nos perguntamos sobre as consequências epistêmicas e políticas decorrentes do fato de que conhecimentos lidos como “tradicionais” ou “locais”, em muitos casos, apresentam um conjunto de práticas, sistematizações e tecnologias mais eficientes no sentido tanto de produzir e sustentar ecossistemas mais diversos, como também de identificar processos de degradação e alterações devastadoras em certas paisagens.

Os “conhecimentos tradicionais” frequentemente são pensados como “arquivos” ligados ao passado (CARNEIRO DA CUNHA, 2007). A noção de “saber tradicional” acaba por homogeneizar um conjunto bastante heterogêneo de práticas vivas de conhecimento, modos de experimentação, regimes de eficácia e percepção do mundo que se renovam e ampliam. Silvia Rivera Cusicanqui (2010), pensadora boliviana, fala também sobre como a ideia de “saberes originários” ou “tradicionais” frequentemente é acionada como algo ligado ao passado, estático, incapaz de responder às questões do nosso presente, encapsulado na imagem do “bom selvagem guardião da natureza”. Mais adequado seria pensar em “regimes de conhecimento” correspondendo a diversos povos, modos de existência e premissas sobre o mundo vivo, como sugere Carneiro da Cunha.

A implicação política desse debate vem da constatação de que reconhecer diferentes regimes de conhecimento é também reconhecer suas condições cosmológicas e políticas de possibilidade. No caso de territórios indígenas, quilombolas, caiçaras, pequenos extrativistas e

outras terras tradicionalmente ocupadas, o que está em jogo é a luta pela defesa de suas autonomias territoriais, práticas de habitar o mundo e cosmopolíticas, que dependem de entes e agências mais que humanas para sua existência. Suas cosmopráticas e tecnologias de biodiversificação só podem ser possíveis na medida em que podem existir com autonomia em relação ao imperativo do " desenvolvimento nacional" e da escalabilidade do capital industrial extrativista, e assim convocam " os seres-terra para a esfera do político" , forçando " o antagonismo que proscreeu seus mundos a se fazer visível" (CADENA, 2019, p. 14). Desta forma, a luta pela agrobiodiversidade e qualquer possibilidade de reverter o colapso ecológico em curso passa por considerar as implicações entre o paradigma do domínio, sistemas agrícolas, suas infraestruturas de conhecimento e a empreitada colonial.

Nesse sentido, um regime de conhecimento é codependente de um regime cosmopolítico-territorial que, por sua vez, resiste a um dispositivo importante do Geontopoder, que é a redução das práticas de conhecimento não modernas como "expressões culturais" ou "baseadas em crenças". Nessa equação, existiria uma "verdade científica" e muitas "perspectivas culturais" que podem ser mais ou menos " integradas" ou " reconhecidas".

Mesmo a perspectiva de "integração de saberes", não raro, acaba neutralizando as formas pelas quais algumas práticas de conhecimento podem exceder e perturbar as categorias da política e da epistemologia modernas, especialmente aquelas que, por sua pretensão de universalidade, funcionam como fiéis vigilantes da chamada "civilização global": "esse nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia dos combustíveis fósseis" ( DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO 2014, p. 20).

Em nosso percurso de pesquisa, buscamos ainda compreender as relações constitutivas entre regimes de conhecimento e formas políticas de governança de populações e suas "diferenças culturais", entendendo como a noção de "cultura", "escamoteada por coerência, atemporalidade e discernibilidade" (ABU-LUGHOD, 2018, p. 203), pode ser convertida em um dispositivo para fixar diferenças e regular suas hierarquias. Como Blaser (2013, p. 18) constata: "O que resta para quem tem cultura, mas não tem conhecimento? Bem, eles podem reivindicar na arena política o seu direito de manter as suas identidades, as suas culturas e as suas crenças, mas nunca podem esperar que sejam levados a sério e quando falam sobre o que os modernos chamam de natureza".

Povinelli demonstra como o Geontopoder governa a "diferença cultural" para que ela não ofereça perigo à própria estrutura jurídica que regula territórios nacionais e a política

extrativista que os sustentam: “Os direitos concedidos aos grupos indígenas pelo Estado não incluem o direito de transformar sua perspectiva em norma” (POVINELLI, 2023, p. 68-69).

Desse modo, nos parece urgente a questão sobre como dimensões contemporâneas ligadas à crise climática estão ancoradas em impasses e conflitos expansivos que revelam as implicações da arquitetura política global de governança do colapso ecológico com um regime de conhecimento científico e tecnológico que, por sua vez, é fundado em premissas ontoepistêmicas da modernidade colonial-racial e suas inscrições conceituais. Estas, por sua vez, dividem, classificam e administram as fronteiras do que pode ser chamado de “natureza”, “vida” ou “recurso estratégico”; do que está do lado da “razão”, e aquilo que figura como “crença”; das infraestruturas e técnicas que estão do lado da “soberania nacional” e aquelas outras que são lidas como “locais” e “não escaláveis”; do que é o conhecimento de interesse da “população” e o que diz respeito a povos, do que concerne, em termos de governança, o “território” e aquilo que se refere à *terra*. Dessa forma, conforme Cadena (2019, p. 28), “a política hegemônica diz aos seus sujeitos o que eles podem trazer para a política e o que devem deixar para os cientistas, mágicos, sacerdotes ou curandeiros – ou, como tenho argumentado, o que devem deixar habitar nas sombras da política”.

Tomar a “crise ecológica” a partir dos diagramas de conflitos entre formas políticas que implicam modos de conhecer e existir com/no mundo perturba o horizonte da “diplomacia” republicana Latouriana (e, talvez, sua expectativa de conciliação precoce).

### **Considerações finais: saberes e histórias**

Davi Kopenawa (2015), em sua crítica metafísica às ontologias modernas e naturalistas, argumenta que o “meio ambiente” foi, por muito tempo, entendido como um ambiente partido ao meio: de um lado, a natureza que deveria permanecer intocada e, do outro, os humanos, e “os problemas sociais” que se pensam de forma cindida e exterior ao que seria “o entorno natural”. Como apontou Eduardo Viveiros de Castro e Debora Danowski, “O que chamamos de “ambiente” é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*. Não há portanto diferença absoluta de estatuto entre sociedade e ambiente, como se a primeira fosse o “sujeito”, o segundo o “objeto”. Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014. p.94).

Nos anos recentes, na América Latina, lideranças quilombolas, indígenas ou ligadas à terra vêm produzindo importantes perturbações no regime de conhecimento científico no que diz respeito às emergências climáticas e aos processos de simplificação ecológica. A *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 129-151

circulação das elaborações de Davi Kopenawa no Brasil e no mundo, por exemplo, atesta que há uma abertura inédita para que o pensamento indígena e de povos tradicionais possam fecundar as formas modernas pelas quais a ciência considera a relação entre conhecimento e biodiversidade -- desde que essa última não atribua ao pensamento indígena um limite de neutralização epistemológico que, muitas vezes, é entendido como um “sistema de crenças” e chamado de “cultura”, fora, portanto, do domínio da “razão”.

Ao invés de uma natureza passiva e pacífica, intocada ou “preservada”, os muitos regimes de conhecimento destes povos nos mostram pistas reveladoras que, por sua vez, sugerem a ideia de um mundo vivo, coproduzido pelas relações interespecíficas, um regime de percepção, formas sensíveis e estéticas, atenção e comunicação ampliada povoado de perspectivas, biointeração (SANTOS, 2023), negociações e agências no qual o humano não ocupa um papel central: as condições meteorológicas se confundem com os “chiados da mata”, os quais é preciso aprender a ouvir, como conta Antonio Bispo dos Santos (2023). Mais do que sugere a imagem dócil de “preservação do meio ambiente”, as práticas cosmopolíticas de conhecimento dependem sempre do “movimento do praticante habilidoso que responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido” (INGOLD, 1993, p. 462). As cosmopráticas de biodiversidade revelam, assim, importantes e variadas hesitações em relação às formas de domínio herdeiras do *humanismo* (SANTOS, 2023) e suas formas políticas e de conhecimento que atuam pela redução do mundo: “Os humanistas não querem globalizar no sentido diversal, mas no sentido de unificar, de transformar tudo em um” (SANTOS, 2023, p. 17). No caso dos povos ameríndios constata-se mesmo uma

recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante [...] A ideia de um ponto de vista total, monárquico, torna-se assim tão improvável quanto a de um chefe dotado de poder coercitivo, que produz súditos, e a de um movimento de unificação e centralização sociopolítica, que suprime o ideal de liberdade e autonomia (SZTUTMAN, 2020, p.189).

O que os Yanomami, os Guarani-Mbya, os quilombolas da Caatinga e tantos outros coletivos vêm sinalizando é que, talvez, o regime de conhecimento científico precise agora lidar com seus próprios limites epistemológicos historicamente implicados com uma ideia de natureza exterior e estabilizada, “o que permitiria falar em ‘um só mundo’ (objetivo e imutável)” (SZTUTMAN, 2020, p. 200). Tim Ingold (2015) mostra, por exemplo, como a Ciência Moderna operou a ideia de um conhecimento verticalmente integrado pelas formas de classificação. A classificação, segundo Ingold, pressupõe que todos os elementos devem ser encaixados em suas posições com base em critérios exteriores e independentes dos contextos e das relações “com as coisas que presentemente os cercam” (INGOLD, 2015, p. 236).

O antropólogo sugere, entretanto, a ativação de um outro regime de conhecimento: uma prática de conhecimento longitudinalmente integrado, que teria como operador não a “classificação”, mas as “histórias”. O mundo de histórias seria um mundo de “movimento e devir”, no qual qualquer coisa “envolve dentro da sua constituição a história das relações que a trouxeram até aí”. Em um mundo assim, propõe o antropólogo,

só podemos compreender a natureza das coisas assistindo as suas relações, ou em outras palavras, contando as suas histórias. Pois as coisas deste mundo são as suas histórias. [...]. Onde as coisas se encontram, as ocorrências se entrelaçam na medida em que cada uma se torna ligada à história da outra. Cada uma dessas ligações é um lugar ou tópico. É nessa ligação que o conhecimento é gerado. Conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer a sua história, e ser capaz de juntar essa história à sua (INGOLD, 2015a, p. 236).

Katherine McKittrick (2021), por sua vez, faz um extenso inventário do que ela chama de *black-methodologies* cujo sentido seria o de trabalhar, ler, pensar, criar em diferentes locais com saberes e histórias a fim de desfazer lógicas plantocráticas e coloniais que prosperam no movimento permanente de possuir, ter, excluir, extrair. São práticas de conhecimento que devem permitir a hesitação, a aprendizagem mútua, a implicação em um mundo que está atormentado por catástrofes de todos os tipos e cuja tarefa seria re-criar um regime de sensibilidade que nos situe e saiba convocar melhores alianças epistêmicas na guerra de mundos em curso. É também uma aventura coletiva sobre aprender a contar nossas histórias entrelaçadas em tantas outras histórias. Resistir às ficções da escalabilidade, do controle e de um mudo "desanimado" talvez tenha a ver com insistir no caráter expansivo das teias de relações e implicações das quais depende todo o conhecimento, suas histórias singulares e incomensuráveis, seus efeitos imprevisíveis de propagação e recursividade.

### Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, jan/jun 2018.
- ACSELRAD, Henri (Org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UF RJ, 2013.
- ALBAGLI, Sarita. *Geopolítica da Biodiversidade*. Brasília: Ibama, 1998.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O Espírito da Floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2023
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 7–28, 1 jun. 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa De. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 10–29, 24 fev. 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e78405

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. 2008 [S. l.]: Fundação Universidade do Amazonas, 2008 (Coleção Documentos De Bolso N. 04).

ARÁOZ, Horacio Machado. *Ecología Política de los Regímenes extractivistas. De Reconfiguraciones imperiales y Re-ex-sistencias decoloniales en nuestra América. Bajo el Volcán*, año 15, número 23, septiembre 2015-febrero 2016

BAILÃO, André. *Florestas-Clima. Piseagrama*, 2024

BARAD, Karen. *Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria*. *Vazantes*, Fortaleza, v. 1, n.1, p. 8-34, 2017.

BLASER, Mario. Notes towards a political ontology of ‘environmental’ conflicts. In: GREEN, Lesley (Org.). *Contested ecologies: dialogues in the south on nature and knowledge*. 1. publ. Cape Town: HSRC Press, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/3646294/Contested Ecologies Dialogues in the South on Nature and Knowledge](https://www.academia.edu/3646294/Contested_Ecologies_Dialogues_in_the_South_on_Nature_and_Knowledge).

CADENA, Marisol De La. *Natureza incomum: histórias do antrope-cego*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], n. 69, p. 95–117, 27 abr. 2018.

CAMPOS, Marilena. *Algumas histórias de mandiocas e suas gentes junto aos Pataxó na Aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Bahia*. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

CARVALHO, Maíra Bueno de. *Conservação da agrobiodiversidade, populações tradicionais e cientistas*. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 6–26, 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e67235. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/67235>. Acesso em: 25 maio. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 126–136, 1 mar. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 75, p. 76–84, 2007. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso em: 5 jun. 2024.

\_\_\_\_\_. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. *Revista USP*, São Paulo, n. 75, p. 76–84, 2007

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Há mundo por vir? ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: São Paulo, SP: Cultura e Barbárie; ISA, Instituto Socioambiental, 2014.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. *Revista de Antropología Iberoamericana* Volumen 11 Número 1 Enero - Abril 2016

\_\_\_\_\_. *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones Desde Abajo, 2018 (Biblioteca Vértices colombianos).

\_\_\_\_\_. Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements. *Social Text*, [S. l.], n. 31/32, p. 20, 1992.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. trad. Leticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. trad. Roberto Machado. 4a edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984

GHIROTTI, Marina. *Conversas com florestas viventes: política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2023

GUTIERREZ, Raquel; SALAZAR, H. Reproducción comunitaria de la vida Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios* No. 1., [S. l.], Outubro, 2015

HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Primera edición en español. Traducción de Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>

INGOLD, Tim. Technology, language, intelligence: a reconsideration of basic concepts. In:

GIBSON, Kathleen R. (Org.). *Tools, language and cognition in human evolution: rev. versions of papers from an interdisciplinary symposium, "Tools, language, and intelligence: evolutionary implications"*, held in Cascais, Portugal, March 15-24, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.

\_\_\_\_\_. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57(1), 11-31. 2014

\_\_\_\_\_. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991

LATOUR, Bruno; SCHULTZ, Nikolaj. LATOUR, Bruno. *Memorando sobre a nova classe ecológica: Como fazer emergir uma classe ecológica, consciente e segura de si*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

LIMA, Ana Gabriela. Etnografia das roças Krahô: a vida sociorritual das plantas, a estética e a poética da diversidade. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

LOVELOCK, James. *Gaia - Cura para um Planeta Doente*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006

MCKITTRICK, Katherine. *Plantation Futures*. Duke University Press. November 2013

\_\_\_\_\_. *Dear Science and Other Stories*. Duke University Press. 2021

MORAES, Alana. O giro das autonomias cosmopolíticas na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo. In: Gustavo Oliveira, Monika Dowbor. (Org.). *Movimentos sociais e autonomias: imaginação, experiências e teorias na América Latina/ Movimientos sociales y autonomias: imaginacion, experiencias y teorias en America Latina*. 1ed. Marília: Lutas Anticapital, 2023

MORAES, Alana; SCHAVELZON, Salvador; GUARANI, Jerá; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, 2021

NEVES, Eduardo. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: Ed. UBU, 2022

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Saberes agrícolas entre os Wajãpi: desafios de uma cosmopolítica contemporânea. In: MOTA, T. et. al. (Org.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

POVINELLI, Elizabeth A. *Between Gaia and ground: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2021.

\_\_\_\_\_. *Geontologias*. trad. Mariana Ruggieri. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2022.

Indigenous people protect some of the Amazon's last carbon sinks: Report

RADWIN, Maxwell. Indigenous people protect some of the Amazon's last carbon sinks. *Mongabay News*. 19 January 2023

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Bogotá, Colombia: Pie de Monte, 2021.

SANTONIERI, Laura. *Agrobiodiversidade e conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil*. 2015. 503 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2015

\_\_\_\_\_. Política científica agrônômica e sistemas agrícolas tradicionais: conflitos conceituais e práticos em torno da conservação da agrobiodiversidade. In: (org) MOTA, T. (et. al.) *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB, 2018

SANTOS, Antonio Bispo dos. *O que a terra dá a terra quer*. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus — Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Cobogó, 2022 (Encruzilhada).

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte, 1997

\_\_\_\_\_. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras* n.62. Chão da Feira, 2017 STENGERS, Isabelle; DEBAISE, Didier. L'insistance des possibles Pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, Vol. 65, 2017

SZTUTMAN, Renato. Perspectivismo contra o Estado. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 63, n. 1, p. 185–213, 27 abr. 2020.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina. OSAL *Observatorio Social de América Latina* Año XIII N° 32 / publicación semestral / noviembre de 2012

TADDEI, Renzo. Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia. In: (org) TADDEI; R. MARRAS; S. *O Antropoceno: sobre modos de compor mundos*. Belo Horizonte. Ed. Fino Traço, 2022.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019

\_\_\_\_\_. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015. DOI: 10.5007/2175-8034.2015v17n1p177. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177>. Acesso em: 25 maio. 2024.

VERA, Anai; Papá, Carlos. Jeroky, a dança do broto. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 132-141, set. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”*. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007

YUSOFF, Kathryn. *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018(Forerunners: ideas first from the University of Minnesota Press, 53).

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Tradução: Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Editora Elefante & Igrá Kniga, 2020

WOLFORD, Wendy. The Plantationocene: A Lusotropical Contribution to the Theory. *Annals of the American Association of Geographers*, [S. l.], p. 1–18, 11 fev. 2021.

## SEMENTES QUE SUSTENTAM A VIDA: EXPERIÊNCIAS DE CONSTRUÇÕES BIOPOLÍTICAS INSURGENTES NA DEFESA DOS TERRITÓRIOS E DOS COMUNS<sup>1</sup>

Luciana Nogueira Nóbrega<sup>2</sup>Lia Pinheiro Barbosa<sup>3</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-8

**Resumo:** A expansão de um modelo de desenvolvimento agrícola de grande escala e uma política econômica baseada nas commodities, notadamente neoextrativista, evidenciam o interesse de expansão do capital transnacional, sobretudo no território latino-americano. Frente a esse contexto, a defesa dos territórios e dos comuns revela seu caráter intrínseco à histórica resistência dos povos originários, camponeses, quilombolas e populações tradicionais na região que, incidido no enfrentamento desse novo padrão de acumulação, propõem projetos políticos baseados em outra biopolítica. Assim, na defesa dos territórios e dos modos de vida, esses diferentes povos constituem um patrimônio biocultural, assentado em uma memória coletiva, que tem fomentado a preservação e a circulação de sementes crioulas, sementes da vida ou sementes da cultura. Ao preservarem suas sementes e, com elas o conhecimento e as relações sociais que as forjam, os povos originários, do campo, das florestas e das águas contrapõem-se à lógica ampliada do capital, que as trata como bens comercializáveis, estéreis e dependentes de insumos e de agrotóxicos. No presente artigo, apresentamos experiências de construções biopolíticas insurgentes baseadas em uma apreensão onto-epistêmica das sementes como sustentáculo da vida e sua centralidade na defesa dos territórios e dos comuns.

**Palavras-chave:** Sementes crioulas; construções biopolíticas insurgentes; Memória biocultural; Território

## SEMILLAS QUE SOSTIENEN LA VIDA: EXPERIENCIAS DE CONSTRUCCIÓN BIOPOLÍTICAS INSURGENTES EN LA DEFENSA DE LOS TERRITORIOS Y DE LOS COMUNES

**Resumen:** La expansión de un modelo de desarrollo agrícola a gran escala y de una política económica basada en las commodities, principalmente el neoextractivismo, evidencia el interés del capital transnacional en expandirse, especialmente en territorio latinoamericano. Frente a este contexto, la defensa de los territorios y de los bienes comunes es intrínseca a la resistencia histórica de los pueblos originarios, campesinos, quilombolas y poblaciones tradicionales de la región que, al enfrentar este nuevo patrón de acumulación, proponen proyectos políticos basados en una biopolítica diferente. Así, en defensa de sus territorios y formas de vida, estos diferentes pueblos constituyen un patrimonio biocultural, basado en una memoria colectiva, que ha propiciado la preservación y circulación de semillas criollas, semillas de vida o semillas de cultura. Al preservar sus semillas y, con ellas, los conocimientos y las relaciones sociales que las forjan, los pueblos indígenas del campo, los bosques y las aguas se oponen a la lógica expandida del capital, que las trata como mercancías comercializables, estériles y dependientes de insumos y pesticidas. En este artículo, presentamos experiencias de construcciones biopolíticas insurgentes basadas en una aprehensión onto-epistémica de las semillas como soporte de la vida y su centralidad en la defensa de los territorios y los bienes comunes.

**Palabras clave:** Semillas criollas; Construcciones biopolíticas insurgentes; Memoria biocultural; Territorio

## SEEDS THAT SUSTAIN LIFE: EXPERIENCES OF INSURGENT BIOPOLITICAL CONSTRUCTION IN THE DEFENSE OF TERRITORIES AND THE COMMONS

<sup>1</sup> O artigo é fruto da pesquisa “Agroecologia camponesa e indígena como estratégia de prevenção, mitigação e resposta ante a emergência climática sobre sistemas alimentares”, aprovada no Edital Universal FUNCAP N° 06/2023.

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia, Mestre e Graduada em Direito. Especialista em Indigenismo pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3376524893047351>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-4766-2418>

<sup>3</sup> Doutora em Estudos Latinoamericanos pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente vinculada à Universidade Estadual do Ceará (UECE): Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE). Bolsista PQ2/CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3858914223581195>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-0727-9027>

**Abstract:** The expansion of a large-scale agricultural development model and of an economic policy based on commodities, mainly neo-extractivism, evidences the interest of transnational capital in expansion, especially in Latin American territory. In this context, the defense of territories and common goods is intrinsic to the historical resistance of native peoples, peasants, quilombolas and traditional populations of the region who, in confronting this new pattern of accumulation, propose political projects based on a different biopolitics. Thus, in defense of their territories and ways of life, these different peoples constitute a biocultural heritage, based on a collective memory, which has led them to the preservation and circulation of native seeds, “seeds of life” or “seeds of culture”. By preserving their seeds and, with them, the knowledge and social relations that accompany them, the indigenous peoples of the countryside, forests and waters oppose the expanded logic of capital, which treats seeds as marketable, sterile commodities dependent on inputs and pesticides. In this article, we present experiences of insurgent biopolitical constructions based on an onto-epistemic “apprehension” or understanding of seeds as critical life support, and their centrality in the defense of territories and common goods.

**Keywords:** Local seeds; Insurgent biopolitical constructions; Biocultural memory; Territory.

## Introdução

*“A semente que nos alimenta e sustenta a nossa identidade.  
Saberes, sabores, sementes: o alimento que alimenta a cultura xakriabá  
Ser,  
De ser mente  
Ser semente  
E não deixar de ser somente.  
A semente não apenas nos alimenta,  
A semente também sustenta o território” (Célia Xakriabá, 2019)*

O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo em escala global afetou, profundamente, a natureza das relações sociais e de produção em diferentes regiões do mundo. Da acumulação originária (MARX, 2011) ao *continuum* da reprodução ampliada do capital (LUXEMBURGO, 1970), chegamos ao final do século XX com reconfigurações do padrão de acumulação por espoliação (HARVEY, 2004), a intensificação da expropriação territorial, bem como o acirramento na disputa de concepções de desenvolvimento territorial entre o capital transnacional e os diferentes povos indígenas, camponeses, populações tradicionais, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, entre outros.

A expansão de um modelo de desenvolvimento agrícola corporativo de grande escala (CAVALCANTI, 1997; VAN DER PLOEG, 2008) e uma política econômica baseada nas *commodities*, notadamente pelo incremento do modelo neoextrativista (SVAMPA, 2019), evidenciam o interesse de expansão do capital transnacional, sobretudo no território latino-americano. A questão energética tem aprofundado a disputa dos territórios para a exploração hídrica, eólica, solar, mineral e da biodiversidade, acentuando os conflitos no campo e um processo de despojo e de desterritorialização forçada de muitos povos originários, das florestas e das águas em diferentes países da região.

Outra vertente desse contexto neoextrativista diz respeito à apropriação e ao patenteamento, por grandes conglomerados agrotécnicos<sup>4</sup> de sementes e cultivares que configuram, em verdade, o conhecimento tradicional associado de agricultores espalhados por diferentes territórios do Sul global. De acordo com Vandana Shiva (2005, p. 320):

Enquanto a biodiversidade e os sistemas de conhecimento indígenas satisfazem a necessidade de milhões de pessoas, novos sistemas de patentes e de direitos de propriedade intelectual ameaçam apropriar-se desses recursos e processos de conhecimento vitais do Terceiro Mundo e convertê-los em monopólio vantajoso para as empresas do Norte. As patentes estão, por isso, no centro do novo colonialismo.

Como agroestratégia, esses grandes conglomerados agrotécnicos, portanto, apropriam-se das sementes tradicionais ou crioulas, estudam-nas, decodificam seu sequenciamento genético, devolvendo aos agricultores e ao mercado global sementes híbridas, modificadas geneticamente, e, na maior parte dos casos, estéreis. Nesse processo, ao tornarem uniformes as variedades de sementes, tais conglomerados reduzem a diversidade biológica, tornando os agricultores vulneráveis aos seus produtos e induzindo a adoção de práticas agrícolas e uso intensivo de insumos, fertilizantes e agrotóxicos que antes não eram necessários. Essa indução geralmente é fomentada por políticas públicas destinadas, inclusive, à agricultura familiar.

Tais processos, iniciados no contexto da Revolução Verde a partir de 1950, têm transformado o contexto agrícola mundial, a partir de novos modelos que, como explica Gliessman (2005), baseiam-se na combinação de insumos derivados de combustíveis, uso de fertilizantes, agrotóxicos e sementes modificadas geneticamente, produzidas e comercializadas por corporações multinacionais em todas as regiões do globo, independente de suas condições climáticas e locais. Por outro lado, esta reconfiguração do modelo de produção agrícola conduz a uma guerra pela reestruturação territorial manifesta em conflitos de modelos (ROSSET, 2007) ou, diríamos, de concepções ontológicas de territórios: para a diversidade de povos originários, camponeses, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, entre outros, a acepção ontológica do território atrela-se à vida – *territórios para a vida* – enquanto para a ontologia do capital o território é mercantilizado e destinado a gerar mais-valia. Na perspectiva dos diferentes povos do campo, das águas e da floresta o modelo de desenvolvimento do capital tem um caráter biocida e constitui uma *política de morte*.

---

<sup>4</sup> Chamamos de conglomerados agrotécnicos grandes grupos empresariais que se fundamentam não só na produção, comercialização e venda de produtos agrícolas, mas principalmente na manipulação genética de sementes e na busca incessante por novos métodos para vencer barreiras naturais relacionadas ao ciclo da vida (brotar, nascer, crescer, morrer), levando, inclusive, à produção de organismos geneticamente modificados, os quais são patenteados para garantir o pagamento de *royalties* a esses mesmos conglomerados.

No Brasil, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), que fora extinto pela Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019 e retomado apenas em 2023, já havia classificado o uso de agrotóxicos como uma das mais graves violações aos direitos humanos, especialmente do direito humano à alimentação adequada, indicando um cenário de insegurança alimentar e nutricional e a alta probabilidade de desenvolvimento de doenças como cânceres, malformações congênitas, distúrbios neurológicos e outros (BRASIL, 2012). No mesmo sentido, a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, das Florestas e das Águas, instituída por meio da Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011, alterada por meio da Portaria nº 2.311, de 23 de outubro de 2014, ambas do Ministério da Saúde no Brasil, já previa, como um dos seus objetivos específicos, “promover o fortalecimento e ampliação do sistema público de vigilância em saúde, do monitoramento e da avaliação tecnológica sobre os agravos à saúde decorrentes do uso de agrotóxicos e transgênicos” (art. 3º, inciso XII).

No sentido contrário ao defendido por essas políticas, em 2019, o governo brasileiro autorizou o uso de mais de 353 novos agrotóxicos, sendo que o ritmo de liberação continuou acelerado até o final de 2022. Desde o início de 2019 até 2022, conforme dados compilados pela Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida (Agrotóxico Mata, s.d.), autorizou-se a aquisição e uso de mais de mil e duzentos novos venenos agrícolas.

Importante destacar a relação perversa entre o uso ampliado e irrestrito de agrotóxicos e determinadas culturas agrícolas, especialmente aquelas que utilizam sementes transgênicas. Essas culturas, denominadas por Almeida, Carneiro e Vilela (2009) como culturas indutoras do consumo de agrotóxicos, estão associadas à modernização conservadora no campo (CARNEIRO; ALMEIDA, 2007), levando a significativos riscos à saúde da população e, no caso que pretendemos abordar no presente artigo, a uma diminuição do patrimônio biocultural<sup>5</sup> de povos originários, do campo, das florestas e das águas.

Ao uniformizarem as sementes distribuídas comercialmente no mundo, especialmente de soja, milho, feijão e outras, modificadas geneticamente, tais empresas põem em marcha um tipo neoextrativismo que combina o extrativismo epistêmico, pelo simples saque e apropriação de conhecimentos tradicionais sem o devido reconhecimento e repartição de benefícios; com um tipo de extrativismo que não se apropria do território, mas da vida e das

---

<sup>5</sup> O patrimônio biocultural se refere à diversidade biocultural existente nos diferentes territórios, e que incorpora fauna, flora, sementes, os bens hídricos, minerais, eólico, solar, do solo, da vida humana e não humana, além de todo o conjunto de conhecimentos ancestralmente apreendidos, herdados e repassados historicamente, os quais permitiram a coexistência da humanidade com não humanos por milênios. O patrimônio biocultural representa a materialização de modos de vida de diferentes povos e comunidades tradicionais.

condições de trabalho de agricultores, ao tornarem esses mesmos agricultores dependentes de variedades únicas de sementes, de técnicas e de insumos, todos eles comercializados por essas mesmas empresas. Assim, vão pondo em marcha um processo de privatização e de mercantilização da vida (LEROY, 2010), sustentado em um argumento de que a produção de alimentos para a supressão da fome só é possível com a agricultura industrial em larga escala. Tal argumento constitui um mito comprovado em pesquisas de referência, tais como as de Lappé, Colins e Rosset (2005).

Frente a esse contexto, a defesa dos territórios e dos modos de vida revela o caráter intrínseco à histórica resistência dos povos originários, camponeses e populações tradicionais na América Latina. Diferentes expressões de sua ação política têm incidido no enfrentamento desse novo padrão de acumulação, em especial ao propor e impulsionar projetos baseados em biopolíticas insurgentes.

Nesse contexto, a partir de pesquisa bibliográfica, documental e de campo realizada junto à Associação Escola Família Agrícola Jaguaribana, no Ceará, buscaremos apresentar uma estratégia biopolítica de povos e comunidades tradicionais na preservação e circulação de sementes crioulas<sup>6</sup>, como um projeto político ancorado na defesa dos territórios e dos comuns. Mais do que guardar as variedades genéticas de milho, feijão, fava e outros, as sementes crioulas, tradicionais ou da vida guardam a memória das relações sociais, do patrimônio biocultural e dos modos de vida que sustentam a existência desses povos e comunidades do campo, das florestas e das águas, caracterizando uma experiência biopolítica insurgente.

## 1. Entre a biopolítica foucaultiana e as biopolíticas insurgentes

Foucault defende a existência, nas sociedades modernas, ou seja, a partir do século XIX, de uma relação articulada entre uma legislação, um discurso e uma organização da soberania, de um lado, e de uma trama cerrada de coerções disciplinares. Assim, a transformação no direito político do século XIX:

[...] consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar

---

<sup>6</sup> Por sementes crioulas, sementes tradicionais ou alimento da cultura (TAVARES, 2019), denominamos aquelas sementes mantidas e melhoradas ao longo de gerações pelos mais diversos povos pelo mundo, originários, do campo, das florestas e das águas, sem utilização de técnicas de melhoramento genético, como a transgenia, compreendendo uma ampla variedade genética de plantas mais adaptadas às diferentes condições climáticas e ecossistêmicas locais (CARVALHO, 2003; TRINDADE, 2006). As sementes crioulas são dispositivos que acionam e fortalecem a memória biocultural, por decorrerem de bases culturais específicas as quais sustentam a diversidade biológica.

viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2005, p. 287).

Nessa passagem, o indivíduo não é o que importa no contexto das políticas, mas a população. Passa-se do indivíduo-corpo para a população-espécie. E nessa passagem é definida uma única forma de vida como a normalizada. Trata-se de uma biopolítica da espécie humana: você vai comer assim, trabalhar assim, viver assim, se relacionar assim, porque, desse modo, diminuem-se riscos com doenças, com epidemias, e outros que afetem a vida que merece ser vivida.

Nada mais importante para o capitalismo financeirizado e globalizado do que garantir previsibilidade e segurança, obtendo estados globais de equilíbrio, de regularidade, homogeneizando formas de vida a nível planetário. Regular essas formas de vida, normalizando-as, é tarefa da biopolítica, que serve, assim, como uma luva aos interesses capitalistas. Logo, não é qualquer tipo ou modo de vida que merece ser preservado, cultuado, mantido, mas apenas aquelas formas específicas e interessantes de vida ao capitalismo. Aquelas vidas que não interessam à governamentalidade neoliberal<sup>7</sup> capitalista são simplesmente expostas à morte.

Mas como saber que tipo de vida será considerado o modelo de normalização? Como exercer o poder de deixar morrer as vidas não passíveis de constituir modelo de normalização, posto que desinteressantes e mesmo ameaçadoras ao capitalismo? Como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder, no fazer viver? De acordo com Foucault, esse papel incube ao racismo de Estado:

[O racismo] é, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. [...] Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva [...]. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2005, p. 304-305).

Ao racismo incube realizar essa linha de corte entre aquelas vidas cuja função do Estado será de fazê-las viver e aquelas vidas que serão deixadas para morrer. Refletindo a

<sup>7</sup> A governamentalidade neoliberal, segundo Foucault (2008), redimensiona as relações de poder na sociedade capitalista contemporânea, disseminando a forma-empresa em todos os âmbitos da vida. Assim, a análise econômica, ou seja, a busca de uma alocação ótima de recursos, passa a se aplicar a toda conduta racional, implicando em um modelo de organização da própria existência.

partir dessa analítica foucaultiana, Mbembe (2018, p. 18) conclui: “na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”, ao que o autor denomina de necropoder ou necropolítica. Citando Goldberg, Mbembe aponta que o “necropoder pode assumir várias formas: o terror da morte real ou uma forma mais “benevolente”, cujo resultado é a destruição de uma cultura para “salvar o povo” de si mesmo” (GOLDBERG *apud* MBEMBE, 2018, p. 31, destaques no original).

Mas Antônio Bispo (2023) nos lembra de forma eloquente que o racismo que fundamenta a biopolítica a partir de Foucault deve ser pensado não apenas como a partir das pessoas, ou como um fenômeno socialmente construído que atinge a espécie humana:

As pessoas falam de racismo, mas discutem o racismo apenas dentro da espécie humana. Entretanto, a questão é muito mais ampla. Basta pensar nas variedades de peixes que tínhamos naquele tempo e em quantas temos hoje. [...] Quando você oferece um peixe de água doce, pescado artesanalmente, as pessoas não querem. Só querem tambaqui ou tilápia, peixes que foram sintetizados. Se oferecer banana-roxa ou banana-da-terra, as pessoas não querem, só querem pacovan ou prata. As frutas vão reduzindo a um ou dois tipos. O racismo acontece contra todas as vidas. (BISPO, 2023, p. 81-82).

Quando o agronegócio chega com seus saberes agrotécnicos e suas Ciências Agrárias, vão se limitando as formas de ação de povos e comunidades tradicionais, afirmando-se que tais conhecimentos são atrasados e que não servem dentro da modernização capitalista do campo. Limitam-se formas de conhecer, limitam-se as variabilidades genéticas, limitam-se gostos e espécies vegetais inteiras. Isso também é uma forma de racismo, como lembrou Antônio Bispo. Argumentamos também um “ontocídio como método” (BARBOSA, 2024) de reprodução da lógica homogeneizadora do capital, baseada no deslocamento da subjetividade social, a partir do exercício sistemático de aniquilamento de outras existências, com o intuito de sobrepor a ontologia do capital a outras ontologias. Ainda nas palavras de Antônio Bispo, em duas exemplares passagens:

Quando o agronegócio chegou por aqui, nos disseram para não consumir boa parte dos frutos que costumávamos consumir. Tudo aquilo que não era mercadoria era ruim, só o que era mercadoria prestava. [...] O colonialismo vai começar a dizer que o nosso tipo de manga é ruim e começar a vender outro tipo de manga, a manga Thompson, a manga de avião. [...] Quanto ao caju, escolhíamos os mais bonitos, deixávamos os outros para os pássaros e os que caíam eram para os porcos. Nunca tirávamos tudo. Mas substituíram as sementes e também os animais (BISPO, 2023, p. 80-81).

As Ciências Agrárias chegaram à nossa comunidade na década de 1970. Antes disso, não conhecíamos técnicos agropecuários ou agrônomos. Plantávamos vários tipos de sementes juntas porque o que nos regia eram as orientações do cosmos [...] Então, jogávamos todo tipo de semente no mesmo local e a terra fazia a seleção das sementes que ela deixaria germinar. Alguns animais conhecidos como insetos preferiam comer uma espécie de planta e deixavam as outras. Essa era a sabedoria cosmológica do nosso povo. Não precisávamos usar veneno porque os animais

faziam a seleção. Como todas as plantas eram alimento, aquelas que sobravam eram para nós (BISPO, 2023, p. 90-91).

Na narrativa de Antônio Bispo, antes das Ciências Agrária, só havia biointeração e compartilhamento interespecie, o que baseia uma leitura da terra e dos viventes de forma ampla e complexa, sem exclusão ou prevalência de uma espécie sobre a outra. Assim, por trás da biopolítica das sementes instituídas pelo Estado e pelos grandes conglomerados agrotécnicos, há o racismo no sentido de considerar atrasados os conhecimentos de povos e comunidades tradicionais e suas relações sociais de biointeração (BISPO, 2023). São modos de vida e de relações que não interessam ao capitalismo, pois estão baseadas em outras formas de interação e compartilhamento. Nesse contexto, por detrás de uma biopolítica da esterilização e da uniformidade das sementes, agricultores tradicionais, povos indígenas, quilombolas e outros grupos, organizam-se no sentido de gerar uma biopolítica da vida, baseada em conhecimentos partilhados e em sementes para todos.

O advento da modernidade, marcado por mudanças consubstanciais no âmbito da vida em sociedade, constituiu o período histórico de consolidação da racionalidade ocidental moderna. Essa racionalidade sentou as bases da acumulação e concentração de riquezas, das transformações de ordem econômica, tecnológica, cognitiva e sociocultural, ao passo que negou, limitou, menosprezou, ou mesmo, destruiu diferentes formas de configurações societárias que existiam (e ainda persistem) graças à permanência de uma memória coletiva que resguardou formas de coabitar o mundo, com o manejo equilibrado dos diferentes bens naturais.

Toledo e Barrera-Basols (2008) denominam a modernidade como uma “época cativa do presente”, marcada por uma amnésia dos processos históricos de médio e longo alcance e por uma ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização industrial intolerantes a toda forma de organização da vida “pré-moderna”. A intolerância se nutre da negação da existência de um pensamento ameríndio milenarmente constituído, que delineia a natureza das relações intersubjetivas e com a natureza, de caráter heterogêneo, pluriverso, baseado em ontologias relacionais (ESCOBAR, 2014) e que se contrapõe, por vezes de forma não só antagônica, mas também radical, à racionalidade unilateral, de tendência homogeneizadora, que acompanha a modernidade ocidental capitalista eurocentrada (ROSSET; BARBOSA, 2019).

No processo histórico da Conquista, toda a complexidade do pensamento de civilizações com epistemes e ontologias próprias provenientes de cosmologias diversas, em estreita relação entre a vida humana, não humana e mais que humana foi submetida à

violência colonial, ao epistemicídio, tornando-se sociedades de silêncio colonial (CUSICANQUI, 2015). No processo de reprodução ampliada do capital, conforme analisada por Luxemburgo (1970), a reprodução não se limita à relação capital-trabalho em sua fase primitiva, originária, mas vai além ao demandar, como condição *sine qua non* à reprodução do capital, um *continuum* histórico, na busca de outros segmentos sociais como força de trabalho barata e de espaços geográficos não capitalistas para o fornecimento de matérias-primas, de novos mercados para a circulação de mercadorias e que sejam passíveis de inversão econômica.

No caso da América Latina, historicamente, a reprodução ampliada do capital se circunscreve no campo por meio da expropriação territorial dos povos originários, do campesinato e demais povos do campo. Nessa nova etapa da acumulação por espoliação, vigente no século XXI, o território torna-se cada vez mais objeto de interesse e cobiça do capital transnacional, por ser reduto hídrico, mineral, solar, eólico, etc. Entretanto, esse modelo perpetua as contradições e antagonismos inerentes ao capitalismo dependente latino-americano em sua integração subordinada ao circuito do capital e à natureza da ação monopólica e do capital transnacional vinculados ao neoextrativismo.

No contexto desse choque entre paradigmas tão distintos, de ontologias antagonicas, como o que se verifica entre as sociedades capitalistas-patriarcais-ocidentais e os povos originários, do campo, das florestas e das águas, sobressaem-se as questões relacionadas à natureza e à biodiversidade, ora entendidas como um recurso, posto à disposição para o sistema da acumulação incessante do capital, ora como a grande teia da qual se estabelecem relações múltiplas entre humanos e não humanos, em um contínuo fluxo de criação da vida. Nesse sentido, Diegues *et al.* (2000, p. 31-32) escrevem:

Na concepção moderna, a biodiversidade é uma característica do mundo chamado natural, produzida exclusivamente por este e analisada segundo as categorias classificatórias propostas pelas ciências ou disciplinas científicas, como a botânica, a genética, a biologia, etc. As populações tradicionais [aqui entendemos estarem os povos originários, do campo, das florestas e das águas] não só convivem com a biodiversidade, mas também nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomes. Uma importante particularidade, no entanto, é que essa natureza diversa não é vista pelas comunidades tradicionais como selvagem em sua totalidade; ela foi e é domesticada, manipulada. Uma outra diferença é que essa diversidade da vida não é vista como “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia. Nesse sentido, pode-se falar numa etno-biodiversidade, isto é, a riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira selvagem e intocada. Pode-se concluir que a biodiversidade pertence tanto ao domínio do natural como do cultural, mas é a cultura enquanto conhecimento que permite às populações tradicionais entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la, retirar suas espécies, colocar outras e enriquecendo-a, com frequência.

Nessa perspectiva, são as práticas, as inovações e os conhecimentos desenvolvidos por povos indígenas, do campo, das florestas e das águas que garantiriam a preservação da diversidade biológica dos seus territórios e dos ecossistemas, estando esse conhecimento baseado em um patrimônio biocultural.

A Convenção Internacional da Diversidade Biológica (CDB), em vigor desde 1993 e ratificada por mais de cem países, reconhece a importância dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, para preservar, manter e até aumentar a diversidade biológica ao longo dos séculos, valorizando o modo como povos originários e tradicionais estruturaram e transmitiram ao longo de gerações conhecimentos sobre a biodiversidade local, especialmente relacionados aos seus diferentes usos, cultivos e finalidades. Nesse sentido, a CDB e o Protocolo de Nagoya, ratificado em 2020 pelo Brasil, visam garantir a proteção a esses conhecimentos na medida em que estabelecem o dever dos governos de respeitar, preservar, manter e promover o uso dos conhecimentos tradicionais com a aprovação transparente e ampla participação das comunidades indígenas e locais pertinentes.

Apesar do que dispõe a Convenção, os conhecimentos dos agricultores sobre a biodiversidade ainda são tratados em termos de recurso, posto à disposição do capital, desde que haja remuneração (ou, repartição de benefícios). Estamos diante, entretanto, de paradigmas onto-epistêmicos distintos, já que no caso de povos indígenas, do campo, das florestas e das águas, o que sustenta esse conhecimento é uma base social e ontológica que relaciona os existentes (humanos, não humanos e mais que humanos) em um contexto de dignidades partilhadas. As regras que limitam o seu uso, suas interdições, o que pode ou não ser conhecido estão fundadas no que chamamos de comuns e não na lógica mercantilista do quem paga mais, ainda que esse pagamento se dê com participação e escuta.

De acordo com Raquel Gutiérrez e Sandra Gaona (2020), os comuns não devem ser entendidos somente como uma coisa ou um bem compartilhado entre algumas pessoas, mas como um tipo de prática social situada que reorganiza as relações entre as pessoas, e entre elas e a riqueza material que são capazes de produzir a partir da estabilização de diversas práticas de intercâmbio, de interdependência e de interação com o meio em que habitam.

## **2. Memória e Patrimônio Biocultural na defesa dos territórios e dos comuns: localizando as estratégias de guarda e de circulação de sementes crioulas**

Apesar da heterogeneidade dos povos indígenas, do campo, da floresta e das águas, e a natureza de sua luta política, podemos afirmar a confluência em torno, sobretudo, de um paradigma onto-epistêmico comum que estrutura a organização da vida social. Nesse

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 152-175

contexto, podemos falar em uma memória que constitui o patrimônio biocultural de cada povo, cerne das formas históricas de re-existência e de luta frente à racionalidade do capitalismo em suas diferentes fases. A memória biocultural, um conceito elaborado pela etnoecologia, é uma ferramenta teórico-metodológica que nos permite analisar experiências concretas que sustentam memórias históricas de caráter coletivo e relacionadas à preservação de um patrimônio biocultural, âmago da coexistência da humanidade com a natureza e os não humanos.

Na perspectiva da etnoecologia, o processo evolutivo de diversificação biocultural revela uma assemblagem<sup>8</sup> da diversidade da vida humana e não humana nos territórios e representa, em sentido estrito, a própria memória da espécie (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008). Por patrimônio biocultural, Toledo e Barrera-Bassols (2008) nominam o legado de determinado grupo e território em relação à biodiversidade da fauna e da flora; à etnodiversidade, o que inclui a língua, as culturas alimentares, os rituais; à agrobiodiversidade, incluindo os processos de cultivo, domesticação e variações de plantas e animais.

Nesse contexto, cada povo originário, do campo, das florestas e das águas mantém um patrimônio biocultural, decorrente de inúmeras ações e intervenções de manejo, cultivo e de uma profunda relação entre humanos e não humanos, a qual decorre não só de uma racionalidade social e ecológica, mas também de um paradigma onto-epistêmico que organiza o uso e o manejo dos comuns, não os reduzindo a coisas postas à apropriação e ao consumo exaustivo da espécie humana. Articulada à memória histórica coletiva, comunitária, essa memória biocultural foi, e continua sendo, o elemento que permitiu diferentes grupos humanos permanecerem em determinados lugares por um longo período, por vezes, centenário ou milenário.

São as constantes interações entre humanos e não humanos, com fundamento nos territórios específicos, que vão constituindo patrimônios bioculturais próprios e diferenciados entre si, garantindo a viabilidade e a variabilidade genética que tornaram possíveis a existência e a continuidade da vida no planeta, a despeito de condições ambientais adversas e de eventos naturais de proporções catastróficas, a exemplo de inundações ou secas extremas. Foi e é por causa dessa grande variabilidade genética que muitas sementes, mais adaptadas a condições locais, tem resistido às intempéries climáticas, por exemplo.

---

<sup>8</sup> Assemblagem aqui representa uma palavra de origem francesa para significar o processo artístico de colagem ou composição feita a partir de objetos e materiais diversos, os quais, embora reunidos para significar algo novo, conservam o seu sentido original.

No contexto da modernização conservadora do campo, temos observado o advento de modelos de agrícolas que, aliados à alta tecnologia, introduzem novas práticas produtivas e sociais no campo, sem estabelecerem um diálogo direto com agricultores familiares, indígenas, quilombolas, e sem considerar suas demandas e contextos sociais. O resultado desse processo tem sido, recorrentemente, o empobrecimento da vida nesses territórios, incluindo do solo, das águas, dos povos e das memórias bioculturais guardadas nas sementes. À perda gradual do patrimônio biocultural, associa-se a perda da diversidade alimentar, com impactos nos alimentos disponíveis a esses povos. Assim, além dos impactos na soberania alimentar, os povos originários, do campo, das florestas e das águas tem perdido também a “saborania alimentar”, como nos disse uma vez a liderança indígena e atual deputada federal Célia Xakriabá, do povo Xakriabá em Minas Gerais, ao falar da comida que sustenta a identidade.

Na memória biocultural, a tradição constitui o dispositivo acionado tanto para a manutenção de aprendizagens geracionais como para agregar novas aprendizagens. A combinação entre a memória biocultural e as dimensões epistêmicas e ontológicas que emanam da racionalidade de diferentes povos coloca em movimento sabedorias ancestrais que existem como “consciências históricas comunitárias” que, uma vez conjugadas em sua totalidade, operam como epicentro das recordações da espécie, portanto “hipocampo do cérebro da humanidade” que permite sua contínua adaptação a um mundo em permanente mudança (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008).

A memória biocultural é responsável pela preservação de um patrimônio biocultural, que se expressa, por exemplo, na preservação das sementes nativas, nas diferentes formas de manejo natural dos solos, no uso sustentável da água, na recuperação de práticas agroecológicas ancestrais, entre outros conhecimentos que são parte dessa sabedoria ancestral. Ao ser articulada a uma dimensão política da luta em defesa dos territórios e dos comuns, a memória biocultural potencializa as respostas erigidas no campo popular, ao mesmo tempo em que aponta horizontes de transformação social em uma perspectiva emancipatória. Do mesmo modo, interpela as contradições inerentes à acumulação por espoliação, como, por exemplo, o fato da agricultura industrial não produzir alimentos, mas apenas *commodities* e estar baseada no uso intensivo de agrotóxicos, disseminando a contaminação do solo, da água e do ar.

As sementes guardam não só a memória genética da espécie vegetal, mas também a memória dos processos sociais envolvidos no cuidado, no cultivo e na colheita, nas culturas alimentares que lhes dão suporte e, ainda, nas relações de reciprocidade ou de assepsia social

que as forjaram. Uma semente originada na relação dos povos indígenas, do campo, das florestas e das águas com o território é uma semente com história, com memória e com sabor diferente da semente produzida em laboratório. A vida tem gostos diferentes a partir dos processos que a forjam. Nesse sentido, retomando Célia Xakriabá (2019):

Quando perdemos uma variedade de sementes, não é só a semente de “cume” que enche a barriga, que perdemos. Junto perdemos parte da memória e outros conhecimentos que também vão embora. As sementes para nós são sinal da autonomia alimentar, que carregam nossa história, nossa memória alimentar e são fundamentais em nossos rituais.

De forma semelhante Noemi Krefta (2017, p. 56), do Movimento de Mulheres Camponesas, reflete:

A Revolução Verde tem trazido resultados trágicos para as populações que vivem sua missão de produzir alimentos. Suas plantações vêm sendo ameaçadas pelas pulverizações de agrotóxicos, além disso as sementes transgênicas estão cada vez mais contaminando e eliminando as sementes crioulas. Com isso, as populações que vivem da produção de alimentos para seu autoconsumo cada vez mais tem assistido à redução das variedades alimentícias que usavam costumeiramente. Percebemos grande erosão cultural na alimentação e com isso um avanço avassalador de doenças explodindo nas pessoas.

A produção alimentar tradicional, da semente ao comer junto, portanto, representa uma forma de resistência contra o projeto implementado por conglomerados agrotécnicos que vão produzindo adoecimento dos solos, das águas, dos territórios e dos corpos, a despeito de se intitularem modernos e desenvolvidos. Essa produção alimentar de povos originários e tradicionais constitui uma forma biopolítica decolonial ou insurgente, que resiste a toda uma estratégia da governamentalidade neoliberal de produzir determinados modos de vida úteis ao capitalismo, resistindo, inclusive, às políticas implementadas pelo Estado que precarizam práticas, gostos, modos de saber e fazer.

Assim, diferentes organizações e movimentos articulam, em escalas local, regional, nacional e transnacional, projetos com forte raiz na memória biocultural e na defesa dos territórios e dos comuns. Tais projetos constituem, muitas vezes, estratégias biopolíticas insurgentes, como aquelas relacionadas à guarda e à circulação de sementes crioulas. Exemplares são a Via Campesina e a Coordenadora Latino-Americana de Organizações do Campo (LVC-CLOC), um dos maiores movimentos agrários de caráter transnacional que reúnem uma diversidade de organizações nos diferentes continentes em defesa da agroecologia e das sementes crioulas, da soberania alimentar, nos direitos dos camponeses e demais povos do campo (BARBOSA; ROSSET, 2017). No âmbito da Via Campesina, em

2020, as camponesas lançaram uma campanha em defesa das sementes crioulas, denominadas como “sementes da resistência”, considerando-as um patrimônio comum dos povos.<sup>9</sup>

Na perspectiva da LVC-CLOC, vivemos uma guerra pelo controle das sementes, em que a engenharia genética, as tecnologias híbridas e os agroquímicos são estratégias do capital para apropriar-se do controle das sementes.<sup>10</sup> Nesta guerra, é fundamental avançar na estratégia de defesa da terra, dos territórios, na reivindicação da reforma agrária popular e na soberania alimentar, esta considerada estratégia biopolítica na defesa, recuperação e multiplicação de variedades de sementes crioulas em escala global.<sup>11</sup> Do mesmo modo, a luta incessante contra o modelo agrícola das grandes corporações constitui outra estratégia biopolítica da LVC-CLOC, inclusive com uma incidência importante na *Cumbre de los Sistemas Alimentarios* promovida pela FAO. Neste espaço, a LVC-CLOC participa do Comitê de Segurança Alimentar Mundial, como membro do Mecanismo da Sociedade Civil e dos Povos Indígenas, instância que exerce pressão política junto à FAO.

No contexto brasileiro, em contraposição a um modelo hegemônico de agricultura de base monocultora e voltada para a exportação, com uso intensivo de agrotóxicos e sementes transgênicas, uma reedição modernizada das *plantations*, os diferentes povos originários, do campo, das florestas e das águas vem implementando, desde a década de 1970, as casas de sementes crioulas, “uma estratégia de resistência adotada pela família camponesa para superar o avanço das sementes controladas pelas empresas, sejam elas híbridas ou transgênicas” (MOURA BARBOSA, 2014, p. 13).

Como fundamento das casas de sementes crioulas, além da necessidade de preservação do patrimônio biocultural, está a agroecologia, que compreende os fenômenos relacionados à produção de alimentos a partir de uma perspectiva complexa e holística, levando em conta as experiências e conhecimentos locais, com vistas a promover uma agricultura socialmente justa, economicamente viável e ecologicamente adequada a cada região. Nesse sentido, como afirma Leff (2002), a agroecologia nasce a partir de uma proposta sistêmica que relaciona os conhecimentos das famílias camponesas, que se preocupavam com a degradação ambiental e

<sup>9</sup> Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2020/03/09/camponesas-lancam-campanha-em-defesa-das-sementes-crioulas-co-mo-patrimonio-dos-povos>.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://viacampesina.org/es/las-semillas-campesinas-son-dignidad-cultura-y-vida-campesinos-en-resistencia-defendiendo-sus-derechos-respecto-de-las-semillas-campesinas/>.

<sup>11</sup> Disponível em: <https://viacampesina.org/es/la-lucha-por-las-semillas-la-agroecologia-y-la-tierra-estan-entrelazadas-y-son-la-base-para-construir-un-nuevo-modelo-agricola>.

social provocada pelo modelo produtivo hegemônico, com os conhecimentos oriundos de pesquisadores comprometidos com a busca de estratégias ecológicas de produção.

No entanto, a estratégia de produção das próprias sementes esbarra, muitas vezes, em dispositivos legais que reforçam o modelo biopolítico do capital que, no caso, se traduz nas sementes uniformes, transgênicas e resultado não de processos sociais, mas de processos agrotécnicos de domesticação da vida. Nesse sentido, visando implementar dispositivos da Lei nº 10.711, de 2003, que cria, no Brasil, o Sistema Nacional de Sementes e Mudas, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa tem mantido diferentes bancos de germoplasmas. Esses bancos têm como finalidade alavancar programas de melhoramento e contribuir para a conservação de recursos genéticos, tendo uma importância estratégica em termos de soberania nacional.

Ocorre que, para estarem protegidos pela referida lei, as variedades agrícolas devem ser necessariamente homogêneas geneticamente e estáveis, garantindo previsibilidade e estabilidade do valor agrônomo e tecnológico (SANTILLI, 2012). A lei parte, portanto, de uma perspectiva linear, evolucionista e colonial ao compreender que “os sistemas de sementes devem evoluir de variedades e práticas agrícolas tradicionais (atrasadas) para variedades e sistemas agrícolas modernos, que empregam tecnologias modernas e apresentam alta produtividade” (SANTILLI, 2012, p. 461). Tal paradigma, que atende a um padrão agrícola monocultor, de larga escala e voltado para a exportação, tende a reduzir a biodiversidade, anulando a evolução das variedades agrícolas em contextos socioculturais e ambientais específicos em que elas ocorrem e se desenvolvem. Mas há re-existência dos povos originários, do campo, das florestas e das águas, conforme destaca Juliana Santilli (2012, p. 461):

[O modelo agrícola industrial] Trata-se de uma concepção que negou o papel dos agricultores como inovadores e detentores de saberes e práticas fundamentais para os sistemas agrícolas e para a manutenção da agrobiodiversidade no campo. As sementes e variedades desenvolvidas e produzidas pelos agricultores, adaptadas às condições locais, começaram a ser substituídas por variedades estáticas e homogêneas, e os saberes agrícolas, a ser produzidos fora do campo, longe dos agricultores, pelas instituições de pesquisa. As políticas oficiais não conseguiram impedir, entretanto, que os agricultores locais e tradicionais continuassem a inovar, selecionando e produzindo suas próprias sementes, desenvolvendo novas variedades e realizando trocas e intercâmbios de sementes e saberes agrícolas.

Nesse contexto, situamos as Casas de Sementes Crioulas ou Sementes da Vida que, decorrendo da organização comunitária, “visam a autossuficiência das famílias camponesas no abastecimento de sementes de espécies importantes para a agricultura local e mantêm as variedades tradicionais armazenadas, assim como contribuem para a segurança alimentar das comunidades e fortalecem a organização comunitária” (MOURA BARBOSA, 2014, p. 39).

As casas de sementes crioulas são tecnologias sociais de baixo custo, mas que possuem importante papel não só na preservação, resgate e garantia da variabilidade genética local, mas principalmente no fortalecimento da autonomia e da soberania alimentar de diferentes povos originários, do campo, das florestas e das águas e na garantia do seu patrimônio biocultural. Ao estimularem a produção e a comercialização de sementes locais, as casas de sementes crioulas demonstram que é possível produzir com respeito aos territórios e aos bens comuns, o que poderia ser potencializado por programas governamentais em diferentes níveis.

### 3. As experiências das Casas de Sementes Crioulas

As casas ou bancos de sementes, de acordo com Gondim (2020), partem dos conhecimentos desenvolvidos pelos povos tradicionais do semiárido para garantir sua segurança e soberania alimentar:

[...] As inúmeras práticas e técnicas que temos atualmente foram desenvolvidas a partir do hábito de observar e interpretar os sinais emitidos pela natureza. Os povos tradicionais são conhecidos também por esse costume, que permitiu conviver por séculos em uma região Semiárida. Foi observando a dinâmica das chuvas, hábitos de insetos, floradas de plantas entre outros sinais que os povos tradicionais aperfeiçoaram inúmeras estratégias de convivência com a ausência de chuvas e orientaram seu planejamento anual de plantios. Esses conhecimentos possibilitaram o desenvolvimento da estocagem de sementes a partir da seleção e reserva das sementes adaptadas a cada região, preservando, assim, o patrimônio genético da região Semiárida. (GONDIM, 2020, p. 1).

No território Xakriabá, em Minas Gerais, a experiência do banco de sementes, onde esse povo indígena guarda a sua variedade de sementes, resguardando o seu patrimônio biocultural, foi iniciada em 2008 na Aldeia Vargens (XAKRIABÁ, 2019). Associado ao banco ou casa de sementes, há um campo de semente, que é uma área onde são plantadas essas variedades, de forma coletiva, com a finalidade de manter a própria autonomia da casa e assegurar a variedade. No tempo da colheita, é feita a seleção das melhores sementes que serão guardadas e as demais serão usadas para festas e alimentação cotidiana (XAKRIABÁ, 2019).

Além da casa e do campo de sementes, as mulheres Xakriabá tem preferido manter as práticas tradicionais de circulação de sementes, sendo responsáveis por uma rede própria de troca e compartilhamento entre comadres e parentes que porventura não possuam ou não tenham conseguido guardar suas sementes naquele ano. Nessa forma das mulheres de fazer circular as sementes, Célia Xakriabá (2019) destaca que elas:

Revelam, portanto, um outro conhecimento/técnica de guardar e fazer circular as sementes. As sementes de abóbora, melão e melancia são depositadas nas *paredes embarriadas* [casas de construção tradicional com paredes preenchidas com barro e

depois rebocadas], e nessa prática as mulheres reafirmam mais um ato de resistência. São elas as nossas guardiãs de sementes, portanto, garantem a manutenção da alimentação no território Xakriabá. Essas histórias me fazem pensar o quanto as mulheres construíram e constroem ainda hoje o nosso patrimônio material e imaterial através do jeito delas de contribuir. Considero que a circulação da alimentação é o elemento mais representativo para demonstrar os valores presentes nesta relação de troca mútua. Esta troca não consiste apenas numa troca de sementes, no gesto de compartilhar comida e sim em outros valores que carregam elementos profundos na relação comunitária.

No Ceará, a Rede de Intercâmbio de Sementes, composta por diferentes movimentos sociais e organizações não governamentais, incluindo o Movimento das Trabalhadoras e dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, sindicatos de trabalhadores rurais, Cáritas Diocesana, Comissão Pastoral da Terra e Centro Pesquisa e Assessoria – Esplar, estava constituída por mais de 200 casas de sementes distribuídas em todo estado, as quais realizam eventos e atividades de trocas de saberes, técnicas, sementes e mudas (MOURA BARBOSA, 2014).

Na promoção da agroecologia e da convivência com o semiárido, a Associação Escola Família Agrícola Jaguaribana - AEFAJA, localizada em Tabuleiro do Norte, Ceará, tem desenvolvido, a partir de 2020, o Projeto “Sementes da Vida no Vale do Jaguaribe”, para o fortalecimento das sementes crioulas e da produção sem agrotóxicos. Com base na construção de diferentes casas de sementes comunitárias, as agricultoras e agricultores realizam intercâmbios de conhecimentos e debatem a produção de “comida de verdade”, uma comida baseada em memória e em relações diferenciadas com o território.

De acordo com uma das educadoras da Escola Família Agrícola Jaguaribana, Adelita Chaves Maia, em entrevista concedida a nós em março de 2024, o projeto Sementes da Vida foi realizado pela AEFAJA entre os anos de 2020 a 2023, em parceria com a Cooperativa Mista de Trabalho, Assessoria e Consultoria Técnico-Educacional – COMTACTE e apoio da Fundação Interamericana – IAF. Não houve apoio com recursos governamentais de nenhuma esfera (União, Estado do Ceará ou municípios em que as comunidades estavam inseridas).

O projeto envolve a construção de casas de sementes, o consórcio agroecológico que visa à instalação de viveiros e espaços nas comunidades para multiplicação das sementes, além do acompanhamento técnico e de extensão rural para apoio aos agricultores e agricultoras. Apenas no ano de 2022, foram construídas, de forma colaborativa e participativa, 10 Casas de Sementes Crioulas em diferentes territórios e comunidades, incluindo a Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas, em Aracati, Ceará. As casas de sementes melhoraram a qualidade de vida, a autonomia das comunidades e a segurança e soberania alimentar e nutricional, valorizando os conhecimentos locais e tradicionais. De acordo com o Relatório da AEFA Jaguaribana (2022, p. 21):

Com a Casa de Sementes Comunitária, as agricultoras e agricultores é quem dizem a hora de plantar, sem precisar esperar pelas sementes do governo. Ao cair das primeiras chuvas já é possível preparar a terra e aproveitar o inverno, que é como chamamos o período chuvoso no Semiárido Brasileiro. [...] As Casas de Sementes Comunitárias ajudam a fortalecer as Associações Comunitárias e a promover a solidariedade e a colaboração entre as comunidades. As Associações locais se unem para criar um espaço coletivo de armazenamento e distribuição de sementes. Isso fortalece as Associações comunitárias locais, que passam a ter um maior controle sobre a produção e distribuição de sementes na região.

Nesse processo de produzir e fazer circular sementes tradicionais ou crioulas, verifica-se a prevalência de conversões e trocas não mercantis, em que a reciprocidade dita as relações e não o poder de compra. Como afirma Adelita Chaves Maia: “entre as famílias [envolvidas nas Casas de Sementes] não tem custos para a aquisição das sementes, é mais a partilha mesmo”. Trata-se mais de experiências de compartilhamento, de que nos fala Antônio Bispo, do que experiências de troca:

Quando ouço a palavra *confluência* ou a palavra *compartilhamento* pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: “Cuidado, não é troca, é compartilhamento”. Porque a *troca* significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é coisa que rende (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 36 – Grifos no original).

Nas Casas de Sementes, não se troca uma semente por outra, mas se compartilham sementes, processos de plantio, relações com os outros vivos, memórias e histórias de luta pelo território, resistência e autonomia. Nesses locais, não se depende das sementes distribuídas pelo Governo nem se mantém os agricultores presos às sementes disponíveis no mercado. A preservação e a recuperação da biodiversidade a partir das sementes crioulas, mais adaptadas às condições locais, permitem, ainda, valorizar os conhecimentos tradicionais associados a essas sementes, uma vez que foi o processo de seleção, escolha e melhoramento ao longo de gerações de agricultoras e agricultores que possibilitou a escolha daquelas variedades mais apreciadas pelas comunidades, em uma estreita relação entre patrimônio biocultural e alimentar.

Mas as sementes só se fortalecem na relação e no compartilhamento. Por isso, as casas de sementes crioulas estimulam o intercâmbio entre as comunidades, funcionando como um “banco” de sementes. As agricultoras e os agricultores podem pegar sementes para garantir seu plantio, desde que restituam a quantidade que foi retirada. Mais que um empréstimo, o que se configura nesses espaços é a confluência, de que nos fala Antônio Bispo (2023), uma energia que move para o compartilhamento e para o reconhecimento nas lutas sociais. Não se restitui uma coisa pela outra, mas se garante uma relação que estabelece a teia da vida: terra,

sementes, agricultoras e agricultores, comunidades. Nesse sentido, as casas de sementes construídas a partir da iniciativa da AEFA Jaguaribana estão articuladas na Rede de Intercâmbio de Sementes do Vale do Jaguaribe, Ceará.

A partir da luta de povos do campo, indígenas, quilombolas e outros, o Estado do Ceará criou a Lei de Incentivo à Formação de Bancos Comunitários de Sementes Crioulas e Mudas (Lei nº 17.179/20). Objetivando a preservação da agrobiodiversidade e a utilização sustentável de componentes, a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos, a referida Lei define bancos comunitários de sementes crioulas como:

Art. 3.º Para os fins desta Lei, considera-se casa e banco comunitários de sementes crioulas e mudas os locais de armazenamento de germoplasmas de cultivares crioulas, patrimônio genético, histórico e cultural, que são variedades desenvolvidas, adaptadas ou produzidas, em condições *in situ*, gerenciadas localmente por agricultores familiares responsáveis pelo resgate, preservação, multiplicação, distribuição, troca e/ou comercialização.

Parágrafo único. O cultivar crioulo é desenvolvido pelo assentado da reforma agrária, quilombola, indígena e agricultor familiar, e caracterizado pela presença fenotípica, identificada pela respectiva comunidade, dessemelhante aos cultivares comerciais.<sup>12</sup>

A partir dessa Lei, a Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado realizou um trabalho de mapeamento no ano de 2023 de casas e bancos de sementes no Ceará, tendo identificado a existência de 364 casas em que são preservadas as sementes tradicionais, presentes nas 14 macrorregiões de planejamento do estado<sup>13</sup>. Com base nesse levantamento, espera-se que o poder público possa adquirir e distribuir essas sementes por meio do Programa Hora de Plantar, substituindo-se sementes transgênicas por sementes locais mais adaptadas à realidade dos povos e comunidades.

Apesar da existência da Lei Estadual e da iniciativa de mapeamento realizada pela Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Ceará, Adelita Chaves, da AEFAJA, destaca que:

As sementes [das Casas de Sementes Crioulas construídas pela Escola] ainda não foram usadas por projeto governamental. Tem-se a idéia de que à medida que tenha quantidade suficiente, essas sementes sejam comercializadas pelo Governo do Estado, através do Hora de Plantar, pra ser distribuídas para outras famílias, mas até o momento também não aconteceu. Mas na lei [estadual nº 17.179/20], elas estão como prioridades, né, a aquisição de sementes crioulas a partir do Hora de Plantar. E aí, com as Casas que já são mais antigas, que já existiam antes mesmo da gente estar executando esse projeto [Sementes da Vida no Vale do Jaguaribe], a gente tá dialogando para que as famílias consigam comercializar as sementes pras cozinhas solidárias, que é agora esse programa que tem do Ceará Sem Fome, né? [...] Aí, no

<sup>12</sup>

<https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/agropecuaria/item/6969-lei-n-17-179-15-01-2020-d-o-16-01-2020>.

<sup>13</sup>

Ver em: <https://www.sda.ce.gov.br/2024/03/15/sda-apresenta-mapeamento-das-casas-e-bancos-de-sementes-crioulas-do-ceara/>.

caso não seriam para ser sementes, continuar sendo sementes, né? Seriam para serem consumidas mesmo, que, normalmente nesses casos, são chamadas de grãos, quando não é para semear, para ser sementes que vão voltar para a terra e produzir.

As sementes, assim como as pessoas, guardam memórias, memórias do que são e do que virão a ser. A escolha e seleção de uma melhor maneira de cultivar, mais adaptável a um determinado ecossistema, é um processo que, para os povos originários e comunidades tradicionais, é necessariamente lento, pois posto à prova continuamente. O manejo comunitário da biodiversidade, um trabalho tradicional e coletivo realizado por diferentes povos indígenas, quilombolas, do campo, dá sustentação e resultam de modos de vida contraposto ao capital e à governamentalidade neoliberal. Trata-se de uma importante tecnologia biopolítica, não no sentido neoliberal capitalista, mas justamente visando contrapor esse paradigma.

As sementes transgênicas, produzidas em laboratório, aceleram o tempo da vida, uniformizando a diversidade. Para serem adaptáveis a diferentes biomas, são vendidas em combo com fertilizantes e agrotóxicos, eufemisticamente chamados de defensivos agrícolas. Tais sementes trazem não um desenvolvimento, mas des-envolvimento, como proposto por Porto-Gonçalves (2006), em que são excluídas dos povos e comunidades tradicionais sua autonomia e envolvimento com seus territórios. As sementes da transgenia des-envolvem, mercantiliza relações, nega a importância de conhecimentos tradicionais e ancestrais, impondo dinâmicas da separação entre os agricultores e agricultoras, entre eles e suas sementes e seus territórios.

As Casas de Sementes tradicionais restituem e põem no centro conhecimentos e relações marginalizados. Não são apenas sementes que são trocadas nesses locais, mas conhecimentos, histórias, memórias, resistência fundada nos territórios, modos de vida capazes de se contrapor à biopolítica do capital.

No contexto de uma agricultura que ameaça e põe em risco a biodiversidade e a própria vida das pessoas e dos territórios, os povos originários, do campo, das florestas e das águas apresentam, fundamentados em suas práticas e nos seus modos de vida, uma forma de agricultura da relação, do cuidado, que não deixa cicatrizes na terra, que não envenena rios, solos, pele, corpos e que parte de um conhecimento aprofundado dos ciclos naturais, aprendendo a imitar e mimetizar a natureza:

No território Xakriabá preservamos essa concepção de que devemos resistir para manter a prática de uma agricultura que imite a natureza. Fazemos agrofloresta ou aguafloresta [porque quando plantam planta, também plantam água], que são práticas que nossos antepassados já faziam imitando a natureza, e que hoje recebem denominações e termos variados. Essas técnicas são “ramo” do bem viver sem provocar doença na terra, pois são garantia de vida para as nossas gerações que

virão. O território com a sua ciência nos alimenta e nos ensina por meio de práticas manuais e mentais, ensinando epistemologias (XAKRIABÁ, 2019).

Quem controla as sementes que serão plantadas controla, conseqüentemente, o que se come e, por fim, os próprios corpos. Produzir sementes crioulas em territórios saudáveis do ponto de vista biopolítico é, também, produzir corpos saudáveis e dispostos para a luta. Trata-se, portanto, de um modo de re-existência centrado na defesa dos comuns e do território como contraponto à lógica da apropriação, da precariedade, da privatização, da dependência.

Nesse contexto, para a defesa do corpo-território (TAVARES, 2019), é central a defesa de uma memória e de um patrimônio expressos em uma “saborania”, um gosto fundado na comida de verdade e em sementes preservadas e sustentadas nas histórias, na memória e na cultura desses povos indígenas, do campo, das florestas e das águas. Nesse sentido, de acordo com Inara Tavares (2019, p. 63):

A comida para nós tem uma dimensão espiritual, pois é alimentada pela terra de que cuidamos e que faz parte de nós. Portanto, pensar de onde vem a comida é uma provocação política. Se a comida vem com o espírito da violência nos territórios, com o sangue das lideranças tombadas na defesa das terras, com veneno, com exploração, essa comida não nutre; adocece. É comida de genocídio.

### Considerações finais

No presente artigo, tecemos algumas considerações em torno à existência de uma disputa histórica entre paradigmas — o paradigma onto-epistêmico do campo e o paradigma ocidental moderno capitalista — que são parte de uma disputa territorial entre o capital e os povos originários, do campo, da floresta e das águas na América Latina.

Para tanto, sustentamos que a própria existência de outras ontologias e epistemologias entre esses povos revela a permanência histórica de formas de organização sociocultural das sociedades não capitalistas que sobreviveram ao despojo violento e permanente do *continuum* da reprodução ampliada do capital, processo corrente durante a modernidade. Nesse sentido, a memória biocultural emerge como um dispositivo fundamental à garantia da preservação do patrimônio biocultural. Assim, sobreleva-se a possibilidade de falarmos de biopolíticas insurgentes, que estruturam e fortalecem modos de vida em contraposição à biopolítica capitalista e sua governamentalidade neoliberal.

Apresentamos as casas de sementes crioulas, tradicionais ou da vida como importantes experiências que exemplificam formas biopolíticas conduzidas por povos e comunidades tradicionais. A circulação dessas sementes sem transgenia e adaptadas às condições locais representam um potente contraponto à lógica ampliada do capital no campo que determina uma semente única e comidas carregadas de agrotóxicos. As sementes como comuns em

contraposição às sementes como bens do capital. Ao preservarem suas sementes e, com elas suas técnicas de plantio e de produção e as relações sociais que giram em torno das sementes crioulas, os povos originários, do campo, das florestas e das águas ratificam suas trajetórias, histórias e memórias únicas, assim como suas sementes também o são.

Ao compreendermos que essa teia de relações mais horizontalizadas entre todos os existentes é a base de uma biopolítica insurgente, percebemos o quanto as sementes também possuem memória e agência. Sendo transgênicas e homogeneizadas, as sementes também vão uniformizar a produção agrícola e, necessariamente, os agricultores e de quem delas se alimentam, convertendo pessoas em corpos úteis à expansão ampliada do capital. Sementes que geram comidas redutoras da diversidade e do patrimônio biocultural.

Dentro de suas singularidades, povos indígenas, quilombolas, do campo, das florestas e das águas promovem, a partir de suas lutas concretas, outras formas de conceber, interpretar e agir não mais sobre o mundo e sobre a natureza, mas com ela, a partir de existências articuladas em grandes teias da vida, sendo o ser humano apenas uma parte dessa teia.

## Referências

ALMEIDA, Vicente Eduardo Soares; CARNEIRO, Fernando Ferreira; VILELA, Nirlene Junqueira. Agrotóxicos em hortaliças: segurança alimentar, riscos socioambientais e políticas públicas para promoção da saúde. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 3, n. 4, 2009, p. 84-99.

ASSOCIAÇÃO ESCOLA FAMÍLIA AGRÍCOLA JAGUARIBANA – AEFAJA. **Memória institucional 2022**. Disponível em <https://efajaguaribana.org.br/publicacoes>. Acesso em 12 de jan. 2024.

BALENSIFER, Pedro Henrique de Medeiros; MEDEIROS, Wallace Gomes; LIMA, Irenilda de Souza. Redes territoriais de sementes crioulas: um novo olhar dos serviços de assistência técnica e extensão rural (ATER) em Pernambuco. **Brasilia Journal of Agroecology and Sustainability**, v.1, 2019. <https://doi.org/10.52719/bjas.v0i0.2240>.

BARBOSA, Lia Pinheiro; ROSSET, Peter Michael. Educação do campo e pedagogia camponesa agroecológica na América Latina: aportes da la via campesina e da CLOC. **Educação & Sociedade**, v. 38, n. 140, p. 705-724, 2017.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. **Os impactos dos agrotóxicos na segurança alimentar e nutricional**: contribuições do Consea. Set. 2012.

CAMPANHA PERMANENTE CONTRA OS AGROTÓXICOS E PELA VIDA. **Agrotóxico Mata**. Disponível em <https://contraosagrototoxicos.org/>. Acesso em 10 de jul. 2023.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; ALMEIDA, Vicente Eduardo Soares. Os riscos socioambientais no contexto da modernização conservadora da agricultura. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 15-24, 2007.

CARVALHO, Horácio Martins (Org.). **Sementes - Patrimônio do povo a serviço da humanidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Frutas para o mercado global. **Revista Estudos Avançados**, 11(29), p. 79-93, 1997.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Lemón, 2015.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, São Paulo: USP, 2000.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Editora UNAUULA, 2014.

FOUCAULT, Michael. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GLIESSMAN, Stephen. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 2005.

GONDIM, Marli. **Redes de Casas de Sementes Crioulas**. Disponível em: [https://legacy.agroecologiaemrede.org.br/acervo/arquivos/frm\\_experiencia-m8-eyes-a2arx-58fb961c-dcf9-4bd2-bfaa-23fcc5bc84db.pdf](https://legacy.agroecologiaemrede.org.br/acervo/arquivos/frm_experiencia-m8-eyes-a2arx-58fb961c-dcf9-4bd2-bfaa-23fcc5bc84db.pdf). Acesso em 20 jul. 2023.

GUTIÉRREZ, Raquel; GAONA, Sandra. Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. In: ROCA-SERVAT, Denisse; PERDOMO-SÁNCHEZ, Jenni (Comp.). **La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2020.

KREFTA, Noemi. Margarida. A Construção da PNSIPCFA e do Obteia. In: CARNEIRO, Fernando Ferreira; PESSOA, Vanira Matos; TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo (Orgs.). **Campo, floresta e águas – práticas e saberes em saúde**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017, p. 56-58.

LAPPÉ, F. M.; COLINNS, J.; ROSSET, P. **Doce mitos sobre el hambre: Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI**. Barcelona: Icaria Editorial, 2005.

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**. Porto Alegre, v.3, n.1, jan./mar., p. 36-51, 2002.

LEROY, Jean Pierre. **Territórios do futuro: educação, meio ambiente e ação coletiva**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do Imperialismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARX, Karl. **O Capital: livro 1**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, Archile. **Necropolítica** – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOURA BARBOSA, Mônica. Casas de sementes comunitárias: estratégia de resistência e manutenção da vida camponesa. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROSSET, Peter. La Guerra por la Tierra y el Territorio. **Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry**. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, p. 159-175, 2007.

ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro. Territorialização da agroecologia na Via Campesina. **Boletim Agroecologia**, n. 39, p. 46-52, 2019.

SANTILLI, Juliana. A lei de sementes brasileira e os seus impactos sobre a agrobiodiversidade e os sistemas agrícolas locais e tradicionais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**. Belém, v. 7, n. 2, p. 457-475, mai.-ago., 2012.

SHIVA, Vandana. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. In: SANTOS, Boaventura Sousa. (Org.). **Semear outras soluções** – os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SVAMPA, Maristela. **Las fronteras del neextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias**. Alemanha: Bielefeld Univ. Press, 2019.

TAVARES, Inara. Terra, água e sementes: do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar. In: LIMA, Aline Alves *et al* (Orgs). **Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis**. Rio de Janeiro: Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS), p. 58-66, 2019.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **La Memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

TRINDADE, Carina Carreira. **Sementes Crioulas e Transgênicas: uma reflexão sobre sua relação com as comunidades tradicionais**. In: XV Congresso Nacional do Conpedi, Manaus, 2006. Disponível em: <[http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado\\_dir\\_povos\\_carina\\_carreira\\_trindade.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_carina_carreira_trindade.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2023.

VAN DER PLOEG, Jan Douwe. **Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. **Vukápanavo – Revista Terena**, v. 2, n. 2., 2019.

## MONUMENTOS DE SOFT POWER: MUSEUS DE ARTE E ARQUITETURA EXPORTADA NA AMÉRICA LATINA DO SÉCULO XXI<sup>1</sup>

Angelo Luz<sup>2</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-9

**Resumo:** A arquitetura exportada, representada por estruturas erguidas fora de seu país de origem, torna-se uma manifestação palpável da identidade e dos valores culturais de uma nação, exercendo o que se chama de soft power por meio de seu apelo estético e significado simbólico. Na América Latina, a presença desses monumentos de soft power, aqui exemplificados nos museus de arte contemporânea, que não apenas transformam paisagens urbanas, mas também exercem influência nas dinâmicas sociais e nos processos de legitimação dos sistemas da arte. A expansão do Centro Pompidou e de outros museus internacionais para locais como a Tríplice Fronteira no Brasil ilustra essa tendência, que vai de encontro às reivindicações do espaço público como lugar de resistência e descolonização que emergem na atualidade, ilustradas por ações dos movimentos iconoclastas na América Latina do Séc. 21. Este artigo explora como esses monumentos moldam percepções e ajudam a reproduzir desigualdades sociais através do contraste com as políticas culturais contemporâneas da região.

**Palavras-chave:** Monumentos de soft power; museus de arte; arquitetura exportada; descolonização.

## MONUMENTOS DE PODER BLANDO: MUSEOS DE ARTE Y ARQUITECTURA EXPORTADA EN LATINOAMÉRICA DEL SIGLO XXI

**Resumen:** La arquitectura exportada, representada por estructuras erigidas fuera de su país de origen, se convierte en una manifestación tangible de la identidad y los valores culturales de una nación, ejerciendo lo que se conoce como poder blando a través de su atractivo estético y su significado simbólico. En América Latina, la presencia de estos monumentos de poder blando, ejemplificados aquí por los museos de arte contemporáneo, no sólo transforman los paisajes urbanos, sino que también influyen en las dinámicas sociales y en los procesos de legitimación de los sistemas artísticos. La expansión del Centro Pompidou y otros museos internacionales a lugares como la Triple Frontera en Brasil ilustra esta tendencia, que va de la mano de las reivindicaciones del espacio público como lugar de resistencia y descolonización que emergen hoy en día, ilustradas por las acciones de movimientos iconoclastas en la América Latina del siglo XXI. Este artículo explora cómo estos monumentos moldean las percepciones y contribuyen a reproducir las desigualdades sociales, contrastándolos con las políticas culturales contemporáneas en la región.

**Palabras clave:** Monumentos de poder blando; museos de arte; arquitectura exportada; descolonización.

## SOFT POWER MONUMENTS: ART MUSEUMS AND EXPORTED ARCHITECTURE IN 21ST CENTURY LATIN AMERICA

**Abstract:** Exported architecture, represented by structures erected outside their country of origin, becomes a tangible manifestation of a nation's identity and cultural values, exerting what is called soft power through its aesthetic appeal and symbolic significance. In Latin America, the presence of these soft power monuments, exemplified here by contemporary art museums, not only transform urban landscapes, but also influence social dynamics and the legitimization processes of art systems. The expansion of the Centre Pompidou and other international museums to locations such as the Triple Frontier in Brazil illustrates this trend, which goes hand in hand with the claims for public space as a place of resistance and decolonization that are emerging today, illustrated by the actions of iconoclastic movements in 21st century Latin America. This article explores how these monuments shape perceptions and help reproduce social inequalities by contrasting them with contemporary cultural policies in the region.

<sup>1</sup> Este estudio fue financiado en parte por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da UFRGS (Brasil) em História, Teoria e Crítica da Arte. Orientação: Dra. Daniela Kern. Pesquisador bolsista CAPES-PROEX. Membro do grupo de pesquisa CNPQ/IA Arte e Historiografia da UFRGS. Bacharel em Artes Visuais pela UFPR. Curador independente e artista visual. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1332979427323708>. OrcID: <https://orcid.org/0009-0008-6888-2982>

**Keywords:** Soft power monuments, art museums, exported architecture, decolonization.

## Introducción

El Centre National d'art et de culture Georges-Pompidou, famoso por albergar la mayor colección de arte contemporáneo del mundo, ha iniciado su primera expansión transatlántica. Actualmente, la institución se encuentra en pleno proceso de construcción de una sede en Nueva Jersey (Estados Unidos), al tiempo que explora activamente el establecimiento de otra unidad en Brasil, concretamente en la ciudad meridional de Foz do Iguaçu, situada en la triple frontera con Paraguay y el noroeste de Argentina, según ha anunciado la prensa estatal brasileña en 2022 (AEN Paraná, 2022). Esta iniciativa de expansión marca un hito significativo en los continuos esfuerzos de divulgación mundial del museo, que ha visto el establecimiento de unidades Pompidou fuera de Francia en países como Bélgica, España y China. Como parte de la tendencia más amplia de la oleada mundial de museos de arte privados (KOLBE, 2022), el Centro Pompidou está ampliando su alcance, continuando una trayectoria de expansión que se viene desarrollando desde finales de la década de 2000.

La expansión del Centro Pompidou a Nueva Jersey y, potencialmente, a Brasil pone de relieve la naturaleza evolutiva del intercambio arquitectónico y cultural a escala mundial. Al extender su radio de acción más allá de Francia, el museo no sólo contribuye a la proliferación de instituciones artísticas privadas en todo el mundo, sino que también refleja una tendencia más amplia de diplomacia cultural y marca de nación a través de proyectos arquitectónicos que conmemoran pactos entre las naciones implicadas. Alois Riegl ha explicado que la conmemoración ha sido la función tradicional de los monumentos desde sus orígenes. ‘Un monumento, en su sentido más antiguo y original, es una creación humana, erigida con el propósito específico de mantener vivos en la mente de las generaciones futuras hechos o acontecimientos humanos singulares [...]’. (RIEGL 1903: 117 citado en BELLATANI & PANICO, 2016, p. 30).

En esta pieza contrapongo esta iniciativa de ampliación del museo francés al discurso contemporáneo en torno a los monumentos y su papel en la configuración de la memoria y la identidad colectivas. Mientras que los monumentos tradicionales sirven para recordar acontecimientos o figuras históricas, las iteraciones contemporáneas adoptan formas ampliadas e híbridas, que van desde plazas a jardines y construcciones diversas. El Monumento a los judíos asesinados de Europa (Denkmal für die ermordeten Juden Europas, 2005), en Berlín, es un ejemplo paradigmático de cómo el diseño arquitectónico puede

moldearse e influir profundamente en la percepción y el compromiso del espectador con la historia, suscitando una reflexión crítica sobre las diversas posibilidades inherentes a la monumentalidad y la expresión arquitectónica. Desde un enfoque semiótico de los monumentos, los filósofos Federico Bellentani y Mario Panico han señalado que:

las élites políticas utilizan los monumentos para representar en el espacio sus visiones dominantes del mundo. En consecuencia, los monumentos representan narrativas históricas selectivas que se centran únicamente en acontecimientos e identidades que resultan cómodos para las élites políticas.’ (BELLATANI & PANICO, 2016, p. 29).

Los monumentos no son decoraciones urbanas neutrales, sino importantes fuentes de identidad y memoria. Desde el punto de vista de la historia del arte, estas estructuras se consideran objetos estéticos, que emanan valor histórico y artístico. En este artículo aproximo estas dos perspectivas, para entender los monumentos como superficies multidisciplinares de significado, con interfaz con diferentes áreas de conocimiento y diferentes configuraciones que han ido adaptando sus funciones políticas, artísticas y memoriales en función de los cambios culturales de cada época, principalmente los que se producen en el espacio público de las ciudades. Estos cambios de configuración se producen tanto tangible como simbólicamente. Tangiblemente, implican alteraciones en la estructura física y arquitectónica de los monumentos, que abarcan cambios de materiales, formatos y lugares de instalación.



Manifestantes pintan de rojo monumento a general Baquedano, Santiago, Chile, 2020.<sup>3</sup>

## 1. Movimientos iconoclastas recientes en Sudamérica

En los últimos años, Sudamérica ha sido testigo del auge de movimientos iconoclastas destinados a desmantelar los monumentos colonialistas. Estos actos de protesta han consistido en derribar estatuas, prenderles fuego e incluso pintarralear-las como manifestaciones contra

<sup>3</sup> Estas tiras de imágenes son montajes creados con recortes de fotogramas de videos encontrados en internet, publicados por diversos autores, y que se relacionan con el tema del artículo. El código QR adjunto da acceso al video completo en su sitio original. El(la) lector(a) puede acceder al video apuntando la cámara del celular al código QR. Esta operación de transposición pretende generar un tiempo distinto en la relación del lector con la teoría presente en el texto, a través de otra matriz de conocimiento. El título de las imágenes corresponde al título original del video publicado.

la herencia colonial. Además, se ha producido una re-evaluación de los nombres de calles y plazas que se perciben como una glorificación del colonialismo europeo. Goes repasa estos acontecimientos basándose en una amplia revisión bibliográfica (GOES, 2022). Según él, este levantamiento iconoclasta es una respuesta a las transformaciones debidas a la expansión de los espacios públicos urbanos y sus modelos de desarrollo económico.

Para entender los procesos de negación del patrimonio y la fenomenología de las prácticas iconoclastas en la contemporaneidad, es necesario comprender la expansión de los espacios urbanos y los modelos de desarrollo económico y social subyacentes, que exponen la naturaleza conflictiva del espacio público y los procesos de no identificación cultural con los lugares habitados (Mitrache, 2012; Muxi, 2004; Stavrides, 2016/2021). Y, con ello, también cuestionar y deslegitimar las narrativas historiográficas enseñadas dentro de los espacios de enseñanza (Araújo & Rodrigues, 2018; Maeso, 2016; Roldão et al., 2016), y las presentadas también en los discursos museográficos de las instituciones museísticas (Adams & Koke, 2014; Welch, 2006). (GOES, 2022, p. 105)

Un ejemplo notable en Sudamérica ocurrió en São Paulo en 2021, donde activistas prendieron fuego a la estatua de 13 metros del cazador de esclavos portugués Borba Gato. Responsable de la captura y venta de más de 300.000 indígenas en Brasil a finales del siglo XVII, el monumento de Borba Gato se convirtió en un foco de polémica. Aunque el ayuntamiento restauró rápidamente la estatua, el incidente provocó una división social y suscitó dudas sobre la importancia cultural de tales monumentos. Colectivos de artistas, periodistas y académicos apoyaron la acción en Internet. Sirve como recordatorio de que el legado de la colonización sigue evocando sentimientos complejos, desafiando las nociones de patrimonio cultural y propiedad en la era contemporánea en América Latina.



Fuego contra el genocida Borba Gato, São Paulo, Brasil, 2021.

Estas acciones suscitan demandas de descolonización y de re-evaluación de los relatos históricos (GOES, 2022). La iconoclasia, la destrucción deliberada de iconos o símbolos, sirve como medio para desafiar las estructuras de poder establecidas y afirmar narrativas alternativas. En los últimos años se ha producido un aumento de los movimientos iconoclastas, especialmente contra estatuas y monumentos de la época colonial asociados al colonialismo, la esclavitud y el genocidio. Impulsadas por el deseo de hacer frente a los

traumas del pasado, estas acciones pretenden reivindicar los espacios públicos como lugares de resistencia y memoria. La injerencia monumental en el espacio público es una inferencia en la memoria colectiva de un pueblo a través de una estructura, una escultura o una pieza arquitectónica; derribar estos monumentos o destrozarlos es un intento de arrancar una marca de la superficie de esa memoria.

## 2. La arquitectura exportada e los monumentos de poder blando

Muchas piezas arquitectónicas monumentales erigidas en las ciudades más grandes de América Latina fueron construidas como *arquitectura exportada*, un concepto que tomé prestado de Filipović & Vasiljević Tomić, que 'se considera cualquier manifestación espacial construida (realizada), no nativa del condado en el que se encuentra.' (FILIPOVIC & VASILEVIC TOMIC, 2019, p. 19). Añadiendo que la interpretación del término nativo en el caso de los monumentos coloniales necesita traspasar las fronteras geográficas convencionales. En este caso, la arquitectura exportada incorpora un simbolismo importado.



Estatuas de Colombo destruidas en Estados Unidos, Minnesota, Estados Unidos, 2020.

La arquitectura exportada sirve como manifestación tangible de la identidad y los valores culturales de una nación, y desempeña un papel fundamental en la formación de la percepción de ese país a escala mundial. A medida que las formas arquitectónicas trascienden las fronteras, se convierten en potentes vehículos de *soft power* (NYE, J. 2004), que traduciré aquí como *poder blando*, ejerciendo influencia a través de su atractivo estético, funcionalidad y significado simbólico. Además, Nye introduce la noción de arquitectura como instrumento de negociación entre diversos actores, reiterando el papel polifacético de los entornos construidos en la configuración de la dinámica social (FILIPOVIC & VASILEVIC TOMIC, 2019). Estas exportaciones arquitectónicas no solo muestran la destreza arquitectónica de una nación, sino que también transmiten su influencia cultural y sus modelos económicos al mundo. Estas estructuras expresan algo más que un atractivo estético; exudan un convincente

poder blando a través de su elegante silencio, dando forma a un discurso velado sobre la modernidad, el desarrollo y la homogeneidad.

La *arquitectura de poder blando*, caracterizada por su capacidad de atraer y persuadir por medios no coercitivos, también desempeña un papel importante en las estrategias de marca nacional (ibíd.). Los gobiernos y las instituciones aprovechan estratégicamente los hitos arquitectónicos icónicos y los desarrollos urbanos para dar forma a las percepciones internacionales y promover asociaciones positivas con sus respectivas naciones. Invirtiendo en proyectos museísticos que encarnen los valores, la estética y las narrativas culturales nacionales, los países pueden aumentar su visibilidad, influencia y competitividad en los ámbitos del turismo, el comercio, la diplomacia y el arte. Esto nos remite al modo en que el Centro Pompidou y otros museos privados internacionales del norte global han venido aplicando una estrategia de expansión, estableciendo táctilmente sucursales satélite y asociaciones de colaboración con entidades gubernamentales de todo el mundo, principalmente en Asia, Oriente Medio y Sudamérica.

Estos *monumentos de poder blando* son, por tanto, estructuras arquitectónicas exportadas construidas en un espacio urbano público como materialización de un acuerdo cultural, político o económico entre dos partes, fruto de estrategias de marca nación, financiadas por sectores públicos o privados. Los monumentos de poder blando pueden ser esculturas, edificios u otro tipo de construcción no efímera, señalando los museos de arte contemporáneo como ejemplos destacados de este tipo de monumentos. Sin embargo, no me refiero al funcionamiento interno de la institución museística, sino a la estructura física en sí, un hito que remodela el paisaje, tanto física como simbólicamente. Estas estructuras redefinen los espacios urbanos e influyen en los sistemas artísticos y las dinámicas sociales, sirviendo como monumentos únicos que evocan recuerdos a la vez que contribuyen a borrarlos. Dependiendo de su ubicación, estos edificios ejercen un doble impacto: se erigen en símbolos tangibles de la memoria y, al mismo tiempo, eclipsan y borran las huellas del pasado, una narrativa relegada selectivamente al olvido, disfrazada con el elegante diseño de la arquitectura museística en nombre del progreso y la elevación cultural.

La mera idea de establecer una unidad Pompidou en la región de la Triple Frontera en el contexto latinoamericano actual suscita un debate sobre la dinámica del poder y la influencia simbólica dentro del mercado cultural, donde el arte contemporáneo ocupa un lugar primordial. El alcance simbólico de su influencia es lo primero y divide a la opinión pública, al igual que el derribo de monumentos públicos. El poder de convicción del discurso desarrollista, vinculado a la industria turística, al mercado inmobiliario y a la economía local,

es significativo. El enfoque crítico de estos monumentos de poder blando, como propongo en este texto, se centra más en los problemas sociales y políticos subyacentes que pueden estar en el origen de estas prácticas iconoclastas (Goes, 2023) que surgen en la América Latina contemporánea. Este desarrollo que acompaña a los museos de arte es una continuación de prácticas expansionistas que reproducen desigualdades, planteándose como contrarias a las políticas públicas culturales y a las demandas de reparación histórica presentes en la coyuntura actual. ¿Son estos formatos en ascenso la mejor forma de continuar expandiendo los sistemas del arte?



Construcción del Museo Guggenheim Bilbao, España, 2017.

### 3. Los sistemas artísticos y políticas culturales en Sudamérica

El concepto de sistemas artísticos ofrece una perspectiva alternativa a la noción tradicional de mercado del arte. Se trata de ‘una red de agentes, ya sean personas o instituciones, que validan conjuntamente lo que se considera arte en un periodo histórico determinado’ (FETTER, 2016-b), retratando un complejo enredado de interconexiones que atraviesan ámbitos tangibles e intangibles. Estas redes están orquestadas por diversas entidades, incluidas instituciones como museos, galerías y universidades, así como individuos como artistas, comisarios y coleccionistas. Los sistemas artísticos, que funcionan como sistemas de campo, tal y como los describe Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2002), se autorregulan y validan a través de agentes especializados, y gozan de cierta autonomía dentro del contexto sistémico más amplio. Sin embargo, siguen estando entrelazados con las estructuras económicas, los marcos jurídicos y las políticas institucionales que rigen el entorno más amplio en el que operan, lo que hace que su autonomía sea en cierto modo relativa (GRAW, 2012).

Estos sistemas artísticos navegan por la intersección de los ámbitos público y privado, facilitando intercambios continuos entre estos ámbitos y adoptando a menudo estructuras híbridas público-privadas (KOLBE, 2022). En consecuencia, las instituciones formadas a

través de asociaciones entre organismos gubernamentales y entidades privadas prevalecen dentro de los sistemas artísticos, suscitando debates entre los expertos y planteando retos a la hora de definir su naturaleza. El propio término museo público se ha vuelto polémico, ya que las instituciones que reciben financiación privada pueden dar prioridad a los intereses de sus benefactores por encima del bien público (ibíd.). En ocasiones, este conflicto de intereses deja de lado las prioridades del sector público, favoreciendo a una minoría de interesados y perpetuando el modelo neo liberal del capitalismo tardío.



Timelapse de arquitectura: construcción acelerada del Centro Pompidou de Metz, Francia, 2015.

Este modo de operación en red de los sistemas artísticos se extiende sobre principios interconectados, en los que la alteración de un aspecto del sistema provoca la re-configuración de toda la red. Mediante el establecimiento de dos puntos de tracción dentro de esta red, uno en Nueva Jersey y otro en Foz do Iguaçu, el Centro Pompidou amplía su alcance dentro de los sistemas artísticos, desencadenando intercambios de influencias, transacciones económicas y mercancías culturales a través de estas redes interconectadas. Esta expansión trasciende las fronteras nacionales y atraviesa territorios soberanos, manifestándose no sólo en transacciones monetarias relacionadas con obras de arte y servicios culturales, sino también en complejos intercambios simbólicos que ponen de relieve dinámicas de poder implícitas en las interacciones sistémicas. Representa una forma heterotópica de ocupación espacial (LUZ, A. 2023), que abarca varias capas, desde lo tangible a lo intangible, y re-configura el paisaje cultural tanto a escala local como mundial.

En la actualidad, esta zona fronteriza de Foz do Iguaçu cuenta con una población diversa de unas 80 nacionalidades, cada una de las cuales aporta su propia lengua y costumbres a la cultura de la región. Sin embargo, junto a este escenario, los problemas de desplazamiento y migración, el libre comercio ilegal y diversas formas de tráfico representan una realidad en torno a la zona, poniendo de relieve las complejidades de la identidad y la pertenencia. Esta zona fronteriza refleja la estratificación social común en los centros urbanos

brasileños y sudamericanos, subrayando la yuxtaposición de riqueza y pobreza. A pesar de su demografía mixta y sus prometedoras perspectivas económicas, Foz do Iguaçu lucha contra los retos del desarrollo urbano, que amenazan con afectar a su rico patrimonio histórico y cultural. De particular importancia es el tumultuoso pasado de la ciudad, impregnado de los violentos conflictos de una frontera históricamente disputada, una narrativa que sigue dando forma a la memoria colectiva de la zona.

Las actuales políticas culturales gubernamentales en la región, que son el vehículo más importante de financiación de las artes en Brasil, reflejan el actual discurso sobre la integración contemporánea en América Latina, moldeado por las mareas políticas que recorren Sudamérica en el siglo XXI (RUBIM, 2023). Tras una década marcada por el ascenso de los movimientos de extrema derecha en países como Brasil, la época actual señala un período de resurgimiento y una búsqueda de reconstrucción de las estructuras culturales desmanteladas por las acciones gubernamentales anteriores, lo que afecta profundamente a la expresión artística. Este periodo de reconstrucción subraya la necesidad de un enfoque integral de los procesos artísticos, que abarque su financiación, comercialización, difusión y exhibición. Rubim capta acertadamente la esencia de estas políticas culturales en Sudamérica, basándose en el marco seminal de Néstor García Canclini de 1987 para abordar el cambiante panorama de la producción y difusión artística

El concepto actualizado dice lo siguiente: la política cultural es un conjunto articulado, consciente, continuo, deliberado, sistemático y planificado de intervenciones, formulaciones y/o acciones de diversas organizaciones culturales con el objetivo de: satisfacer las demandas y necesidades culturales de la población; estimular el desarrollo simbólico; construir hegemonías para preservar o transformar la sociedad y la cultura; y garantizar la ciudadanía y los derechos culturales. Moviliza recursos institucionales, infraestructurales, reglamentarios, financieros y de personal. Presta especial atención a las dimensiones organizativas de la dinámica cultural. Para existir, la política cultural requiere una revisión de la instrumentalización de la cultura por la política y la inauguración de una nueva relación en la que la política sea el instrumento y la cultura el fin. (RUBIM, 2023, p. 13)

La importancia de los espacios simbólicos, especialmente en regiones fronterizas como Foz do Iguaçu, trasciende la mera significación política y económica para abarcar su profunda capacidad de generar significado y fomentar el diálogo interdisciplinar. Aquí, en medio de la intersección de diversas culturas y perspectivas, estos espacios se convierten en arenas dinámicas para abordar cuestiones apremiantes en el ámbito de las humanidades. Sirven de terreno fértil para explorar narrativas neo-de-des-anti-re-coloniales, desafiar agendas nacionalistas y enfrentarse a intereses neo liberales. Sin embargo, también representan campos de batalla estratégicos en la lucha por los derechos humanos y la

democracia, poniendo de relieve la compleja interacción entre identidad cultural, dinámicas de poder y fuerzas socio políticas.



Avá-Guarani: Funai ignora la demarcación ordenada por el tribunal, Santa Helena, Brasil, 2019.

La zona de Foz do Iguaçu y las ciudades vecinas quedaron marcadas por el legado perdurable de acontecimientos como la construcción de la presa de Itaipú bajo la dictadura militar brasileña (1964-1985), un periodo extremadamente difícil de represión, violencia y censura en el país. La construcción de la presa ocurrió hace sólo 40 años. Más allá de sus repercusiones ambientales sin precedentes, este desarrollo afectó profundamente a los habitantes de la región en aquel momento -que incluían pequeños agricultores, ocupantes ilegales, pescadores y comunidades indígenas- que se vieron desarraigados por una iniciativa gubernamental que les costaba comprender (CAMPOS & BRANDÃO, 2023). A pesar de los intentos de aclarar la situación, estas personas afectadas se sintieron cada vez más ajenas al proceso, lo que desencadenó una oleada de migraciones y desplazamientos que sigue repercutiendo en las comunidades locales hasta el día de hoy. Al considerar el emplazamiento del museo internacional de arte propuesto, es dentro de esta compleja red de historias que se entrecruzan donde encontramos su contexto, que resuena con el preciso concepto espacial de *historias-hasta-ahora* (stories-so-far) propuesto por la geógrafa Doreen Massey (MASSEY, 2009).

El concepto *historias-hasta-ahora* se refiere a las narraciones e historias en curso que dan forma a un lugar o región concretos. Massey sugiere que los lugares no son entidades estáticas, sino paisajes dinámicos y en constante cambio influidos continuamente por acontecimientos pasados, procesos en curso y aspiraciones futuras. Estas historias abarcan toda una serie de relatos, incluidas dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas, y reflejan la compleja interacción de diversos actores, fuerzas y experiencias dentro de un espacio determinado. El concepto de Massey subraya la importancia de entender los lugares

como multifacéticos y estratificados, conformados por una multiplicidad de historias y perspectivas que se desarrollan a lo largo del tiempo.



Desvío de Itaipú, Foz do Iguazú, Brasil, 1978.

### Consideraciones finales

Para concluir, me gustaría compartir una de las cautivadoras leyendas que rodean a esta región sudamericana, enclavada en la confluencia de Brasil, Argentina y Paraguay. Mucho antes de que las fronteras nacionales dividieran la tierra, ésta tenía un profundo significado para los pueblos indígenas guaraníes que la habitaban. Estas historias, transmitidas de generación en generación, ofrecen una visión de su rico patrimonio. Según la leyenda, cuando los antepasados guaraníes recorrían la tierra en busca de un santuario prometido, tropezaron con las imponentes cataratas. Para ellos, fue un descubrimiento sagrado, un lugar de belleza incomparable que colmó su búsqueda. Es un relato lleno de asombro, que refleja el encanto intemporal de este paisaje que sigue encantando a todos los que lo contemplan.

La belleza natural de la zona está relacionada con cautivadoras leyendas de la cosmología guaraní, que añaden un encanto místico a las cataratas del Iguazú. Una de ellas cuenta la trágica historia de amor de Naipi y Tarobá, nuestros Romeo y Julieta locales. Se dice que Naipi, famosa por su belleza única, cautivaba incluso al propio río, que se detenía un momento para reflejar su resplandor cuando ella se asomaba a él. Esto la llevó a ser consagrada por el jefe al dios serpiente M'boi, guardián del río. Una fatídica noche, se cruzó con Tarobá, un guerrero que pasaba por allí, y se enamoraron al instante. Desafiando la tradición, huyeron juntos en una canoa, lo que llevó al jefe de la tribu a convocar a M'boi, el dios del río, para castigar-los. Con un poderoso giro del río, M'boi creó una sima que se tragó a los amantes, inmortalizando a Naipi como una piedra, para siempre en medio de las aguas revueltas en cascada, y a Tarobá como una palmera junto a las márgenes.



Sete Quedas, Guaira, Brasil, 1936.

La belleza etérea de Naipi, de quien se dice que detuvo las aguas del río con su reflejo, encuentra un paralelismo en el poder blando que ejercen los museos de arte como monumentos de la cultura actual. Al igual que el encanto de Naipi cautivaba a cualquiera que la mirase, los museos de arte atraen la atención y ejercen influencia en el ámbito del arte contemporáneo como estandarte de calidad y alta cultura. Sin embargo, al igual que la construcción de la presa de Itaipú alteró el entorno de forma irreversible, la llegada de un museo europeo de tal envergadura a la zona fronteriza más poblada de Sudamérica conlleva su propio impacto transformador. En la estela de la iconoclasia y las olas decoloniales en las artes y la cultura (GOES, 2022), la introducción de este tipo de instituciones puede alterar las dinámicas de poder existentes y remodelar los paisajes culturales.

La belleza posee una fuerza irresistible, un encanto magnético que moldea percepciones, establece normas y ejerce influencia. Joseph Nye, en 1990, sentó las bases del concepto de poder blando, basándose en el poder persuasivo de la belleza para fomentar la empatía, la admiración y la alineación con los puntos de vista propios. En un artículo publicado en 2019 en la revista *New York Times Art Review*, Karen Rosemberg destacó a los artífices contemporáneos del poder blando, desde productores de medios sociales hasta profesores universitarios y artistas contemporáneos, que navegan por nuevas vías de influencia y persuasión política. Este discurso explora la naturaleza evolutiva de la persuasión, arraigada en la esencia duradera de la belleza dentro de los dominios artísticos. Estos agentes de influencia tienen algo en común. Forman parte de la cultura visual como creadores, divulgadores, teóricos y críticos. Aunque sus objetivos pueden variar, colectivamente tienen un importante poder de influencia en la configuración de las narrativas y los comportamientos culturales. Sin embargo, el suave ejercicio de la influencia contradice sus posibles consecuencias, ya que la construcción de la influencia dentro de las artes puede dejar incisiones traumáticas en paisajes culturales vulnerables al capitalismo tardío.

## Referências bibliográficas

AEN - Agência Estadual de Notícias do Estado do Paraná. (2022) *'Museu Internacional de arte será instalado em Foz do Iguaçu'*. Disponível em: <https://www.aen.pr.gov.br/Noticia/Museu-internacional-de-arte-sera-instalado-em-Foz-do-Iguacu> (Acesso em: 12 jan. 2024)

BISHOP, Claire. (2014) *Radical Museology: Or What's Contemporary in Museums of Contemporary Art?* Walther König: Köln.

BELLETANI, f. & PANICO (2016). *The meanings of monuments and memorials: toward a semiotic approach*. In: *Punctum*, 2(1): 28-46, 2016. Disponível em: <https://punctum.gr/volume-2-issue-1-2016/the-meanings-of-monuments-and-memorials-toward-a-semiotic-approach/> (Acesso em: 17 abril 2024)

BOURDIEU, Pierre. (2002) *The market of symbolic goods: the rules of art*. Companhia das Letras: São Paulo.

BOURDIEU, Pierre. (2000) *The historical genesis of a pure aesthetic*. In: **Symbolic Power**. 3rd edition. pp. 281 – 298. Bertrand: Rio de Janeiro.

BRASIL. (2020) Secretaria Especial de Cultura. *Understand the plan*. Brasília, DF: SEC, 2020a. Disponível em: <http://pnc.cultura.gov.br/entenda-o-plano/> <http://pnc.cultura.gov.br/entenda-o-plano/> (Acesso em: 27 jan. 2024)

BULHÕES, Maria Amélia. (2014) *O sistema da arte mais além de sua simples prática*. In: *As novas regras do jogo: sistema da arte no Brasil*. Zouk: Porto Alegre.

FETTER, Bruna W. *Narrativas conflitantes e convergentes: as feiras nos ecossistemas contemporâneos da arte*. Porto Alegre, 2016, 380 f. Tese de Doutorado em Artes Visuais. Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

FETTER, Bruna W. *Sistema(s) da arte: em quais ficções decidimos crer?* in: *Arte Contexto Reflexão em Arte*. V. 4, no 10 Set. 2016. Disponível em [https://artcontexto.com.br/textocurto\\_10\\_bruna-fetter.html](https://artcontexto.com.br/textocurto_10_bruna-fetter.html) (Acesso em: 27 jan. 2024).

FILIPOVIC, I. & VASILJEVIC TOMIC, D. Soft Power Architecture: (un)intentional and incidental in culture relations policies. *UDK*, 2019, p. 18-3, Dezembro 2019. Disponível em: <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0354-6055/2019/0354-60551949018F.pdf> (Acesso em 19 abril 2024).

GOES, D. Contemporary Iconoclasm: Anti-Racism Between the Decolonisation of Art and the (Re)Sacralisation of Public Space, *Comunicação e sociedade*, 41 | 2022, 105-129. Disponível em <https://journals.openedition.org/cs/6867#quotation> (Acesso em 16 abril 2024).

GRAW, Isabelle. (2012) *On the relative heteronomy of art, the art world, and art criticism*. In: LIND, M.; VELTHIUS, O. (org). *Contemporary Art and Its Commercial Markets : A Report on Current Conditions and Future Scenarios*. Sternberg Press, Tensta Konsthall, 2012, p. 183-207.

HEINICH, Nathalie. *A arte em regime da singularidade: Algumas características sociológicas da arte contemporânea* En: *Arte e vida social: Pesquisas recentes no Brasil e na*

França. OpenEdition Press: Marseille, 2016. Disponible en <http://books.openedition.org/oepl/1466> . (Acceso en 18 mar. 2024).

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. (2015) *La Culture-monde. Réponse à une société désorientée*. Companhia das Letras: São Paulo.

LUZ, A. R. (2023) *Circuito Universitário da Bienal de Curitiba: arqueologia de uma rede de resistência para a arte atual, Encontro de História da Arte*. Campinas, SP, (16), p. 130–140. Disponible en <https://econtents.bc.unicamp.br/eventos/index.php/eha/article/view/4985> (Acceso en 16 abril 2024).

MASSEY, Doreen B. (2008) *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade* / Doreen B. Massey. Tradução de Hilda Pareto Maciel. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro.

MOMBAÇA, Jota. A plantação cognitiva. *Arte e descolonização: MASP AFTERALL*. 2021. São Paulo. Disponible en: <https://masp.org.br/arte-e-descolonizacao> (Acceso en 22 Dez. 2023).

NYE, Joseph S. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs: New York.

PAIVA, Alessandra Simões. (2022) *A virada decolonial na arte brasileira*. Mireveja: Bauru.

ROSEMBERG, Karen. (2019) ‘Soft Power’: When Political Art Walks a Very Fine Line. *En New York Times*, December 18th 2019. Disponible en <https://www.nytimes.com/2019/12/18/arts/design/soft-power-sfmoma.html> (Acceso en 22 Abril 2024).

RUBIM, Antonio Albino C. Cultural policies in South America in the 21<sup>st</sup> century. In: *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN2594-9721 (eletronic), v.7, n.2, 2023, p.10-2610.

SHINER, Larry. (2010) *La invención del arte - Una historia cultural*. Paidós Estética 36: Barcelona, Buenos Aires, México. P. 21-56.

YUN, K. O papel do exotismo na arte contemporânea internacional na era da globalização – um estudo empírico das revistas internacionais de arte de 1971 a 2010. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69, 362-388, jan-abril 2018. Disponible en <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p362-388> (Acceso en 24 Jun. 2024).

CAMPOS, P. H. P., & BRANDÃO, R. V. da M. A construção da usina hidrelétrica de Itaipu durante a ditadura: Violações de direitos e favorecimento a grandes grupos econômicos. *Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, 77, 7–34, 2023. Disponible en <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v77p7-34> (Acceso en 24 Abril 2024)

#### Vídeos vinculados a franjas de códigos QR:

Jornalistas livres (2021) *Fogo no genocida Borba Gato*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mO9l2UR9JE4> (accessed 01/05/2024).

T13. (2020) *Manifestantes pintan de rojo monumento a general Baquedano* Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7ZZOvmKg4M> (acceso en 01/05/2024).

Euronews em português. (2020) *Estátuas de Colombo vandalizadas nos EUA*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dl-pyv1x73Q> (acesso em 01/05/2024).

Brasil de fato. (2019) *Avá-Guarani: Funai ignora demarcação determinada pela Justiça*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3lNvItRjBzY&t=184s> (acesso em 01/05/2024).

El independiente. (2017) *Construcción del Museo Guggenheim Bilbao*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gN011I-8sAU> (acesso em 01/05/2024).

Centre Pompidou Metz. (2015) | *ARCHITECTURE* | « *Timelaspe* » - *Construction accélérée du Centre Pompidou-Metz*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KqWvKkBgS3A> (acesso em 01/05/2024)

Claudio Rangel Pinheiro. (2015) *Video Desvio Itaipú*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HkauLoQ5FcQ> (acesso em 01/05/2024).

Sebo dos vídeos. (2009) *1936 – Sete Quedas – Guaira - Paraná*. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=5V4NtwV\\_xtY](https://www.youtube.com/watch?v=5V4NtwV_xtY) (acesso em 01/05/2024).

## TECNOLOGIAS DE GESTÃO DA MORTE E POLÍTICAS DE VIDA: IMAGENS-PALAVRAS SOBRE GARIMPO EM TERRITÓRIO YANOMAMI

Iara Tatiana Bonin<sup>1</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-10

**Resumo:** Nos últimos anos, houve uma explosão da atividade garimpeira em terras indígenas, o que vem causando impactos socioambientais de largo espectro sobre a floresta e todo o seu tecido vivo. Embora não seja recente a exploração ilegal de ouro em terras indígenas, é crônica e ostensiva a presença de garimpos nestes espaços desde, pelo menos, a década de 1970. Nos termos da Constituição Federal Brasileira de 1988, o garimpo em terras indígenas é ilegal, uma vez que elas são de usufruto exclusivo dos povos e comunidades originários. A atividade, fomentada por grupos sociais e políticos com interesses diversos, gera uma série de outras ilegalidades e impacta o meio ambiente e as comunidades indígenas, comprometendo a qualidade de vida e a gestão autônoma dos territórios. Considerando o amplo leque de agravos e violações de direitos que se materializa por meio do garimpo ilegal em terras indígenas, o presente texto dedica-se, especificamente, à discussão de algumas dessas práticas na Terra Indígena Yanomami, localizada entre os estados de Roraima e do Amazonas. Tomando o conceito de necropolítica como chave argumentativa, analisa-se como a invasão garimpeira, a omissão do poder público e a negligência do Estado operam articuladamente a gestão da morte, convertendo as existências indígenas em “vidas matáveis”. Apresenta-se, como contraponto, imagens-palavras de Davi Kopenawa Yanomami, entendidas como força performativa das políticas da vida, em viés decolonial.

**Palavras-chave:** Políticas de vida; Necropolítica; Garimpo; Terra Indígena Yanomami; Davi Kopenawa

**Resumen:** En los últimos años, hubo una explosión de la actividad de la minería ilegal en los territorios indígenas, lo que viene causando impactos socioambientales de largo espectro sobre la floresta y en todo su tejido vivo. A pesar de que no es reciente la explotación ilegal de oro en territorios indígenas, es crítica y ostensiva la presencia de extracciones en estos espacios desde la década de 1970, por lo menos. En los términos de la Constitución Federal Brasileña de 1988, la extracción en territorios indígenas es ilegal, toda vez que estos son de usufruto exclusivo de los pueblos y comunidades originarios. La actividad, fomentada por grupos sociales y políticos con intereses diversos, genera una serie de otras ilegalidades e impacta el medioambiente y a las comunidades indígenas, comprometiendo la calidad de vida y la gestión autónoma de los territorios. En consideración del amplio abanico de perjuicios y violaciones de derechos que se materializa mediante la explotación ilegal practicada en los territorios indígenas, el presente texto se dedica, específicamente, a la discusión de algunas de esas prácticas en la Tierra Indígena Yanomami, localizada entre los estados de Roraima y del Amazonas. Tomando el concepto de necropolítica como clave argumentativa, se discute cómo la invasión minera ilegal, la omisión del poder público y la negligencia del Estado operan en forma articulada la gestión de la muerte, y convierten las existencias indígenas en “vidas matables”. Se presentan como contrapunto imágenes-palabras de Davi Kopenawa Yanomami, entendidas como fuerza performativa de las políticas de la vida, en perspectiva decolonial.

**Palabras clave:** Políticas de vida; Necropolítica; Extracción ilegal; Tierra Indígena Yanomami; Davi Kopenawa.

**Abstract:** Over the last few years, mining activity in indigenous lands has increased dramatically, causing wide-ranging socio-environmental impacts on the forest and its entire living tissue. Although illegal gold exploration in indigenous lands is not new, the presence of gold miners in those places has been chronic and overt since at least the 1970s. Under the terms of the Brazilian Federal Constitution of 1988, mining in indigenous lands is illegal, as those lands are intended for the exclusive enjoyment of indigenous peoples and communities. The activity, which is encouraged by social and political groups with different interests, has given rise to a series of other illegal actions and impacted both the environment and the indigenous communities, thus compromising their quality of life and the autonomous management of their territories. Considering the wide range of grievances and violations of rights that have materialized through illegal mining in indigenous lands, this text is specifically aimed at discussing some of these practices in the Yanomami Indigenous Land, located

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2007); Mestre em Educação pela Universidade de Brasília - UnB (1999); Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (1989). É professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7925856179663459>.

between the states of Roraima and Amazon. By taking the concept of necropolitics as an argumentative axis, it discusses how the invasion by miners, the omission of public authorities and the negligence of the State have operated together on the management of death, turning indigenous existences into “killable lives”. As a counterpoint, it also presents word-images by Davi Kopenawa Yanomami, which are understood as a performative force of the politics of life from a decolonial perspective.

**Keywords:** Politics of life; Necropolitics; Mining; Yanomami Indigenous Land; David Kopenawa.

## 1. Palavras iniciais: garimpo e necropolítica

Nos últimos anos, houve uma explosão da atividade garimpeira em terras indígenas, o que vem causando impactos socioambientais e agravos à saúde em larga escala. Embora não seja recente a exploração ilegal de ouro em terras resguardadas por legislação específica - notadamente as unidades de conservação e as terras indígenas - a presença ostensiva de garimpos em espaços de vida dos povos originários ganha cada vez mais destaque e os dados avolumam-se nos relatórios da violência contra essas coletividades, produzidos anualmente por organizações indigenistas e de apoio aos direitos indígenas<sup>2</sup>.

Ao invadirem um território ancestral para realizar extração de ouro, inicialmente, os garimpeiros vão em pequenos grupos, instalam-se e realizam a derrubada da cobertura nativa e a abertura de varadouros; assim, gradualmente, amplia-se o contingente humano. Esse tipo de extração mineral ocasiona a destruição de áreas de floresta, assoreamento ou mudança no curso dos rios, a escavação de verdadeiras crateras e consequente desagregação da camada de solo fértil, com alterações significativas no ecossistema e a provável desertificação dessas áreas. Além desses impactos visíveis sobre a paisagem, o emprego de mercúrio metálico para separar o ouro de outros minerais e sedimentos têm efeitos devastadores sobre o ambiente; sendo utilizado em grandes quantidades e sem qualquer forma de controle, espalha-se rapidamente através da correnteza, contaminando a cadeia de seres vivos aquáticos e terrestres que convivem nestes biomas, em extensões que vão muito além da área de extração propriamente dita. O mercúrio também contamina a atmosfera quando o amálgama é queimado sem qualquer sistema de controle ambiental.

Tratando-se especificamente das terras indígenas, atividade ilegal de garimpo gera múltiplos impactos às comunidades e aos seus modos de vida, comprometendo diretamente a qualidade de vida, a organização social e a gestão autônoma dos territórios coletivos dos povos originários. Registram-se, nas últimas três décadas, sucessivos conflitos gerados pela presença de milhares de garimpeiros que invadem áreas de usufruto exclusivo de indígenas, e,

---

<sup>2</sup> Ver, nesse sentido, o Observatório da Violência contra povos indígenas no Brasil, do Conselho Indigenista Missionário, disponível em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/>, no qual se pode encontrar dados sistematizados a partir de fontes oficiais de órgãos do governo, de notícias publicadas na mídia e de dados coletados diretamente pelo Cimi nas diferentes regiões brasileiras.

junto a isso, ocorre a disseminação de doenças (malária, tuberculose, infecções respiratórias agudas, anemias), a intensificação da mortalidade infantil, gerada por quadros agudos de desnutrição e por contaminação por mercúrio, além de expressivo aumento de casos de agressões, abusos, e diversas formas de violação de direitos coletivos e individuais.

Agravando ainda mais esse quadro, há a pressão sobre os recursos com os quais se assegura a qualidade de vida das comunidades - o bioma é comprometido, espécies são eliminadas, animais de grande porte são afugentados em decorrência da presença humana intensiva, do barulho de máquinas - retroescavadeiras, dragas, balsas, etc. - e da interferência em seus habitats naturais. A fome e a escassez nutricional passam a ser constantes, uma vez que áreas de circulação dos indígenas para caça e coleta se restringem, como também as possibilidades de manutenção de roçados. Conforme explica Basta (2023, p. 1),

Uma vez instalada a insegurança alimentar, garimpeiros utilizam como estratégia de aliciamento a distribuição de cestas básicas nas comunidades. Usualmente, as cestas são repletas de alimentos industrializados/ultraprocessados, com altos teores de açúcar, gordura, sódio e mínimas concentrações de proteínas. O resultado desse processo provoca dupla carga de desvios nutricionais nas aldeias, nas quais crianças e idosos com quadros de desnutrição passam a conviver com adultos e jovens com sobrepeso, obesidade, diabetes, hipertensão e outras doenças.

Considerando o amplo leque de agravos e violações de direitos que se materializa por meio do garimpo ilegal praticado em terras indígenas, o presente texto dedica-se, especificamente, à discussão de práticas e efeitos do garimpo na Terra Indígena Yanomami, localizada entre os estados de Roraima e do Amazonas. Argumenta-se, a partir da noção de necropolítica (Mbembe, 2016, 2018), que a invasão garimpeira, a omissão do poder público e a negligência estatal podem ser vistas, no jogo entre fazer viver/deixar morrer, como estratégias de gestão das existências indígenas, posicionadas, neste contexto, como “vidas matáveis”. Ao mesmo tempo, pretende-se também neste texto estabelecer contrapontos a esta gravíssima violação de direitos humanos e culturais trazendo fragmentos de palavras de um líder Yanomami, ativista de lutas e políticas de vida.

Necropolítica é uma ferramenta analítica, forjada por Achille Mbembe (2016) - com referência à biopolítica<sup>3</sup> de Michel Foucault - para explorar a relação do biopoder com as noções de soberania (*imperium*) e estado de exceção. Conforme o autor, ainda que estado de

<sup>3</sup> Michel Foucault (2010), explica biopolítica como tecnologia de governo que se exerce positivamente sobre a vida, para fazê-la prosperar. O autor discorre sobre um tipo de mudança nas artes de governar, operada a partir da inversão no aforismo “fazer morrer, deixar viver” (compatível com a ação do Soberano) para o de “fazer viver, deixar morrer”, com a emergência dos estados modernos. Conforme o autor, o racismo alicerça o exercício do biopoder, na medida que se torna a condição para se exercer o direito de matar, de maneira direta ou indireta: “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 2010, p. 306). O deixar morrer a uns para fazer viver outros indivíduos caracteriza o que o autor chama de racismo de Estado.

exceção seja frequentemente discutido em relação ao nazismo e a regimes totalitários, esse operador teórico é útil para pensar de que modo, mesmo em regimes democráticos e de cidadania supostamente igualitária, constituem-se campos de morte e formas de soberania em caráter destrutivo. Assim, se biopolítica (do grego *bíos* = vida) seria a operacionalização de políticas para fazer viver, a necropolítica (do grego *nékros* = morte) seria o espaço articulatório e a expressão material das políticas que autorizam, legitimam e operacionalizam o fazer/deixar morrer.

Mbembe (2016) afirma que, em estado de exceção, a vida é subjugada ao direito de matar. Necropolítica diz respeito, então, a um conjunto de políticas voltadas para a submissão da vida ao poder da morte, ou, em outros termos, às políticas de morte. Podemos pensar, nesse sentido, nas experiências contemporâneas de desumanização e de destruição das condições materiais e subjetivas de vida de certos grupos sociais - tal como ocorre em territórios indígenas invadidos, vandalizados e destruídos pela exploração ilegal de ouro e outros minerais - que sugerem ser necessário realizar uma leitura crítica do modo como operam as políticas de vida. O conceito de necropolítica possibilita indagar sobre tecnologias de gestão da morte naquelas circunstâncias em que o poder (não somente estatal) apela para a exceção, para um sentido de emergência, e, ao mesmo tempo, converte o que seria excepcional em estado de coisas do cotidiano. O conceito de necropolítica é empregado, na presente discussão, para explicar como a vida é dobrada ao poder da morte, e para entender os modos como se promove “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125).

## 2. Garimpo na terra Indígena Yanomami: políticas de gestão da morte

A Terra Indígena Yanomami foi homologada em 1992, possui cerca de 9 milhões de hectares, é habitada por cerca de 30.500 Yanomami e Ye'kwana - organizados em mais de 300 comunidades - e abriga, também, coletivos indígenas em situação de isolamento em relação ao entorno não indígena. A extração de minérios dentro deste território nunca foi plenamente coibida; ela remonta à “grande corrida do ouro” e às tentativas de regulamentação da extração de cassiterita, nas décadas de 1970 e 1980 (Albert, 1991). Conforme o autor, em 1989 havia cerca de 150 mil garimpos ilegais e mais de 80 pistas de pouso clandestinas nas terras do povo Yanomami, e uma invasão de cerca de 40 mil garimpeiros.

Como se pode imaginar, o impacto epidemiológico e ecológico desta invasão foi trágico para os Yanomami, cercados em suas próprias terras por aqueles a quem denominaram *urihi wapopë*, “os comedores de terra, comedores de floresta”: violência e doenças (malária, gripe, sarampo, coqueluche, hepatite, tuberculose etc.) que provocaram mais de mil mortes; poluição da rede hidrográfica, caça e

desmatamentos indiscriminados, que aniquilaram toda a atividade produtiva (Albert, 1995, p.6).

Para dar prosseguimento à discussão, são apresentadas algumas imagens-metáfora, a partir das quais se pode ver materializada a política de morte que o garimpo em terras indígenas leva a efeito.

Conforme matéria publicada no portal do Cimi em 30/01/2023, no ano de 1985 – nos tempos de governo de José Sarney – mais de 60 mil garimpeiros invadiram o território Yanomami. Alude-se na referida matéria à existência de farta documentação indicando que, entre 1985 e 1996, morreram mais de 2.500 Yanomami em decorrência da invasão garimpeira (Liebgott e Cima, 2023). No início da década de 1990, calcula-se que cerca de 40 mil garimpeiros foram retirados da TI Yanomami. Denúncias feitas por organizações indígenas e indigenistas repercutiram, e naquele momento o contexto era favorável, pois o Brasil sediava a II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento<sup>4</sup>. O governo adotou medidas para o controle da prática garimpeira no território Yanomami e, como um indicativo de comprometimento do país com pautas como o desenvolvimento sustentável e a proteção de ecossistemas, o então presidente Fernando Collor de Melo homologou da Terra Indígena Yanomami. Em 1993, já no governo de Itamar Franco, ocorreu a chacina dos Hwaximëutheri, conhecida como massacre de Haximu, neste mesmo território indígena:

Na manhã do dia 23 de julho, garimpeiros invadiram a área onde estavam alguns membros da tribo, a maioria mulheres e crianças, pois os homens haviam saído do local dias antes para participar de uma festa típica da etnia. Os garimpeiros então mataram a tiros e golpes de facão doze indígenas: um homem adulto, duas idosas, uma mulher, três adolescentes, quatro crianças e um bebê (MPF/MP, 1993).

Em depoimento ao Ministério Público Federal, o Yanomami Waythereoma Hwanxima afirma que “nos corpos das vítimas havia perfurações de chumbo, balas de revólver, golpes de ‘terçado’ (facão) e que quase todos eles estavam cortados por quase todo o corpo”<sup>5</sup>.

A chacina repercutiu amplamente, tendo sido julgada e qualificada como crime de genocídio. Convém mencionar que a caracterização de genocídio assumida pela comunidade internacional e respaldada em normativos - a exemplo da Convenção para a prevenção e

<sup>4</sup> A II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, conhecida também como ECO-92 ou Cúpula da Terra, foi realizada entre 3 e 14 de junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro e reuniu 108 chefes de Estado dos países-membros da ONU. O foco das discussões gravitou em torno do desenvolvimento socioeconômico articulado à proteção dos ecossistemas e cadeias geradoras de vida. Essa Conferência pautou fortemente o tema da proteção ambiental, difundiu o conceito de desenvolvimento sustentável, responsabilizando, em grande medida, os países ditos desenvolvidos pelo maior volume de danos ambientais. Resultaram do evento alguns documentos norteadores de políticas ambientais mundiais, a exemplo da Carta da Terra, da Convenção Biodiversidade, Desertificação e Mudanças climáticas, da Declaração de princípios sobre florestas e da Agenda 21.

<sup>5</sup> Depoimento constante do documento HAXIMU: Foi genocídio! DOCUMENTOS YANOMAMI n.1 - 2001/ Comissão Pró-Yanomami (CCPY), 2001.

repressão do crime de genocídio, de 1948 e da Lei n.º 2.889, de 1º de outubro de 1956 - faz referência a atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso. Nesse sentido, a chacina de membros do grupo, aliada aos efeitos da violência perpetrada por garimpeiros brasileiros contra pessoas do povo Yanomami na fronteira entre Brasil e Venezuela, em 23 de julho de 1993, foi tipificada como genocídio após um longo e complexo processo jurídico (Dalmonego e Ventura, 2023).

Ainda em relação ao mesmo espaço territorial, em 26/12/2014 o jornal *El País* divulgou matéria assinada por Talita Bedinelli (2014) noticiando um possível massacre praticado contra os Moxihatetea, um grupo que vive no interior do território Yanomami. Na manchete principal destacava-se o possível genocídio: “Garimpeiros voltam com força para a área de onde foram expulsos no início dos anos 90. Um grupo de isolados sumiu e há relatos de jovens indígenas sendo abusadas”. A equipe da Fundação Nacional do Índio<sup>6</sup> que atua na região informou que – em sobrevoados anteriores sobre a maloca circular em meio à floresta – foram avistadas mais de 80 pessoas. Contudo, a partir de dezembro de 2014 nenhuma delas teria sido avistada novamente.

A menos de 30 quilômetros da maloca, numa clareira na mata, agentes da Funai identificaram atividades ilegais de garimpo. Na matéria em foco, inclui-se um depoimento de João Catalano, coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami e Ye’kuana da Funai, em que ele afirma: “Há a possibilidade de os índios que vivem aí há décadas terem fugido. Mas nossa maior preocupação é que eles tenham sido dizimados pela ação dos garimpeiros” (Bedinelli, 2014, online). A violência dos encontros e os massacres praticados por frentes de exploração mineral e madeireira são constantes na Amazônia e persistem no tempo presente, fato que expõe permanentemente as comunidades ao risco de morte.

A intensificação da atividade garimpeira é notória em diferentes regiões brasileiras<sup>7</sup> e, na terra Yanomami, cresceu ainda mais a partir de 2016 (Basta, 2023). No relatório *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo* (Yanomami; Ye’kwana, 2022), informa-se que, entre 2016 e 2020, o garimpo cresceu 3.350% na Terra Yanomami, com aumento no número de pessoas envolvidas nesta cadeia de exploração mineral ilegal. Já conforme dados do relatório *Cicatrizes na floresta: evolução*

<sup>6</sup> A partir da Medida Provisória n.º 1.154, de 1º de janeiro de 2023, a Funai passou a ser nomeada como Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

<sup>7</sup> De 2010 a 2020, a área indígena afetada pelo garimpo ilegal cresceu 495% (quase cinco vezes) e, em grande parte, a degradação ambiental ameaça a vida de seus habitantes. Estudos da Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG) e do Instituto Igarapé identificam 2.576 pontos de mineração ilegal na Amazônia brasileira, sendo que 90% do ouro é extraído clandestinamente na Amazônia Legal (Mapbiomas, 2021).

do garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami (Yanomami; Ye'kwana, 2021) a ação de cerca de 20 mil garimpeiros promoveu o aumento exponencial da degradação ambiental. Entre janeiro e dezembro daquele ano ocorreu um aumento de 30% das áreas devastadas, o que equivale a 500 campos de futebol de área de floresta destruída em apenas um ano.

Em documento divulgado pela Associação Yanomami e pela Associação Wanasseduume Ye'kwana afirma-se que:

Desde o final do século XX, a exploração aurífera na Amazônia se afastou da figura histórica do garimpeiro, comumente representada no imaginário nacional, de indivíduos atuando isoladamente com sua bateia nas margens dos rios. A progressiva adoção de técnicas industriais para a extração de ouro de aluvião transformou o garimpo em uma atividade empresarial que demanda altos investimentos e uma complexa logística de insumos e mão de obra. Um dos efeitos notórios desta conversão técnica é o aprofundamento dos impactos da atividade sobre o meio ambiente e sobre as comunidades tradicionais da região. O garimpo na TI Yanomami não é exceção (Yanomami; Ye'kwana, 2021, p. 8).

No *Relatório da Violência contra os povos indígenas no Brasil*, Rangel e Liebgott (2023) examinaram dados reunidos nos quatro anos do governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), e os resultados dessa análise apontam para o alarmante crescimento de invasões ao território Yanomami. Naquele período, as organizações indígenas, o Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e outras entidades indigenistas denunciavam recorrentemente a grave situação de invasões no território indígena.

O genocídio do povo Yanomami se podia acompanhar pelas redes sociais, através da leitura de jornais e por meio de grandes canais de televisão, como a Rede Globo, que fazia reportagens semanais sobre a invasão massiva de garimpeiros, sobre a força bélica de invasores, as estruturas, equipamentos e o contrabando do ouro, que se praticava de forma natural. Também lá, na terra Yanomami, as poucas e insuficientes ações contra os invasores só foram tomadas após insistentes ações do MPF junto ao poder Judiciário. O governo de Roraima, aliado do ex-presidente e com o apoio deste, chegou a sancionar uma lei estadual proibindo a destruição de maquinários apreendidos em ações de fiscalização ambiental. Ou seja, a invasão era avalizada pelos entes públicos, responsáveis pela proteção daquelas comunidades. A ação ou a omissão dos governos estadual e federal, no último quadriênio, contribuíram para a morte de 621 crianças Yanomami e Ye'kwana, com faixa etária de 0 a 4 anos. (Rangel e Liebgott, 2023, p. 19).

Os autores mostram, ainda, que na gestão presidencial de Bolsonaro foram adotadas medidas que fragilizaram os órgãos de fiscalização e proteção do patrimônio da União, a exemplo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e, ainda, da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI. Simultaneamente, aquele governo promoveu o desmantelamento das estruturas oficiais responsáveis pela execução da política indigenista e pela atenção em saúde que deve ser ofertada aos povos originários. Ao limitar a capacidade dos órgãos de governo de atuar junto às comunidades indígenas e de fiscalizar os

territórios destes povos, o governo estabeleceu um estado de exceção, refinando assim as políticas de morte.

Na análise de Dalmonego e Ventura (2023), o garimpo praticado em terras indígenas configura extenso conjunto de crimes e violações à lei, incluindo vínculos com o crime organizado. Observe-se, nesse sentido, que a manutenção do garimpo requer estratégias complexas para instalar serviços e grande capacidade de estruturação e capitalização. Assim, os autores mencionam que o emprego de maquinários de grande porte, a crescente demanda por combustível e por sistemas de transporte aéreo, aliado ao fluvial são indicativos de que há grande contingente de capital envolvido e, também, de interesses em jogo.

Em 2022 o Instituto Igarapé divulgou documento com uma análise detalhada de 369 operações realizadas pela Polícia Federal, entre 2016 e 2021. Conforme o Instituto, “os dados mostram que o crime ambiental fomenta ou é fomentado por outros crimes como fraude, corrupção e lavagem de dinheiro”. O texto do documento informa, ainda, que o desmatamento da Amazônia é impulsionado por diferentes economias ilícitas, e estas se articulam aos mercados formais, ou seja, aos que possuem com estrutura legalizada na região. Em conjunto, essas estruturas “[...] operam por meio de um ecossistema de crimes ambientais e não ambientais (tais como corrupção, fraude, crimes violentos e crimes de tráfico)”. (Waisbich et al, 2022, p. 1).

Adensando a discussão, destacam-se também resultados de operações da Polícia Federal em terras indígenas, reveladores de que as práticas ilegais do garimpo e da extração madeireira na Amazônia não são frutos de iniciativas desarticuladas, espontâneas, ou de pequenos grupos desfavorecidos no sistema econômico. Nesse sentido, conforme Waisbich et al (2022, p. 2-3),

[...] Os desafios são cada vez maiores dada a crescente complexidade da cadeia do ouro e da madeira que ultrapassam fronteiras e se vinculam com outras economias ilícitas, como o tráfico de drogas. O cenário agrava-se à luz das fragilidades institucionais e insuficiente vontade política para responsabilizar atores envolvidos em atividades com grande impacto na taxa de desmatamento do país [...]. A ausência de dados sistematizados sobre o fenômeno é sintomática de uma insuficiente priorização histórica do tema por parte dos setores público e privado, bem como de uma decisão deliberada em não reconhecer os ilícitos ambientais e outros ilícitos conexos (administrativos, financeiros e crimes violentos, por exemplo) como um problema prioritário de política pública e corporativa.

A partir do exposto, e retomando argumentos de Mbembe (2018), pode-se dizer que a tecnologia necropolítica de produção de morte dos povos indígenas não diz respeito unicamente ao exercício de um poder estatal, mas a articulações de interesses, de mecanismos e de mentalidades que convergem para um eixo comum, em torno do qual gravita o sentido de exceção, e no interior do qual certas vidas são vistas como descartáveis e,

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 191-210**

portanto, “matáveis”. O conjunto de técnicas voltadas para o “fazer viver/deixar morrer envolve o assassinato, e também a multiplicação dos riscos à integridade física e social dos indígenas, notadamente na Terra Indígena Yanomami.

As ações e omissões sinalizadas anteriormente estão longe de ser (somente) expressão da insanidade de algum governante – elas derivam de uma racionalidade política no interior da qual se estabelece a potência (constituída em certas relações de força e em certos arranjos de poder) de determinar quem pode viver e quem deve morrer, o que deve ser resguardado e o que deve ser abandonado, o que é necessário e o que é obsoleto – que, para Mbembe (2018), configuraria um estado de exceção permanente, fundado sobre a racialização dos sujeitos,. É no interior deste regime de exceção sem tréguas que vivem os Yanomami e é deste modo que se legitimam as políticas de morte. No interior desses territórios invadidos o biopoder se converte em necropoder, como efeito dos jogos de força, da convivência de segmentos empresariais e da omissão estatal.

Sobre a intensificação do garimpo, o líder Yanomami Davi Kopenawa assim se pronunciou, em janeiro de 2023:

Crise sanitária... crise humanitária... estamos morrendo... Estou de luto porque meu povo, minhas crianças estão morrendo. Tem máquinas pesadas, fortes, tem retroescavadeira, motores pesados... Os garimpeiros são empresários poderosos... É o dinheiro do crime organizado que chega. Nossos rios estão mortos. A floresta não é contra nós... quem é contra nós é o homem capitalista. O mundo não é apressado, o homem está matando o mundo rapidamente... já tem muitos carros, muitas lojas: não precisa de mais, já tem suficiente... tem que parar<sup>8</sup> (Kopenawa, citado por Dalmonego e Ventura, 2023, p. 23).

Um estudo realizado pela Fiocruz e divulgado através de relatório técnico coordenado por Basta (2024)<sup>9</sup> não deixa dúvidas sobre a estreita relação entre garimpo e a alarmante contaminação por mercúrio na Terra Indígena Yanomami. O estudo mostra que, nas amostras de cabelo e mucosas de um grupo de quase 300 pessoas Yanomami examinadas, todas

<sup>8</sup> Citado por Dalmonego e Ventura (2023) como epígrafe ao texto intitulado “De Haximu a Aracaça: rastros do garimpo e do genocídio na Terra Indígena Yanomami”, publicado em CIMI (2023).

<sup>9</sup> A pesquisa foi realizada na região do alto rio Mucajaí, no estado de Roraima, em ação conjunta da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (Ensp/Fiocruz) e da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio (EPSJV/Fiocruz) no ano de 2022 e contou com o apoio do Instituto Socioambiental (ISA) que atua há décadas no território Yanomami. Quanto aos métodos, “foram incluídos no estudo 293 indígenas provenientes das aldeias Caju, Castanha, Ilha, Ilihimakok, Lasasi, Milikowaxi, Porapi, Pewaú e Uxiú. Foram coletadas 287 amostras de cabelo e de células de mucosa oral dos participantes. Além disso, foram coletadas 47 amostras de peixes e 14 amostras de água e sedimentos do rio Mucajaí e afluentes”, quanto aos resultados, “Em todas as amostras de cabelo estudadas foram detectadas concentrações de mercúrio: em homens, mulheres, crianças, adultos e idosos, sem exceção. Os níveis de mercúrio variaram de 0,1616 a 10,2017µg/g (média: 3,7823µg/g; mediana: 3,4890µg/g; desvio padrão: 1,7737)” [...] Nos indígenas com diagnóstico de hipertensão arterial sistêmica, prevalências de exposição ao mercúrio  $\geq 2,0\mu\text{g/g}$  são 14,3% mais frequentes do que nos indígenas com níveis de pressão arterial normal. Os 47 exemplares de peixes capturados representam 14 diferentes espécies, de três níveis tróficos distintos: 27 peixes carnívoros, 9 onívoros e 11 detritívoros. Todas as amostras de peixes apresentaram algum grau de contaminação por mercúrio, com níveis variando de 0,021 a 0,535µg/g.” (Basta, 2024, p. 5).

apresentaram índices elevados de mercúrio, sendo maior a contaminação em aldeias próximas a áreas onde se instalou o garimpo. A média de contaminação por mercúrio nas amostras foi de 3,68 microgramas por grama de cabelo, sendo que o limite estabelecido pela Organização Mundial da Saúde (OMS) é de 2 microgramas por grama. O índice é considerado altíssimo por especialistas em saúde e resulta diretamente dos impactos ambientais causados pela ação garimpeira que se instaurou sobre aquele território.

Como efeitos diretos desse processo ininterrupto de contaminação, o estudo indica: o adoecimento crônico, registrando, em especial, a ampla incidência de malária (que atingiu 80% da população e afetou mais de uma vez a mesma pessoa); a desnutrição aguda em crianças menores de 10 anos e em idosos, entre outros agravos à saúde. Há, ainda, os casos de abortos de repetição e os nascimentos de crianças com deformidades congênicas ou síndromes genéticas.

O garimpo se expande e se fortalece na mesma proporção em que o Estado brasileiro recua, é negligente ou se omite. Nesse sentido, no início do ano de 2022 a situação de descaso em relação ao povo Yanomami ganhou destaque mundial, após inúmeras denúncias feitas por organizações indígenas e indigenistas acerca do genocídio praticado no território em que mais de 20 mil garimpeiros instalaram-se na área. Em janeiro daquele ano, imagens de mulheres e crianças em extrema desnutrição e assoladas por doenças foram amplamente divulgadas, houve comoção geral, mas esse escandaloso crime humanitário não foi acompanhado de iniciativas efetivas para retirar garimpeiros, dismantelar redes de apoio e financiamento do garimpo e proteger o território Yanomami - que é um bem da União, conforme apregoa o Artigo 20, XI, da Constituição Federal de 1988.

Nosso texto constitucional é categórico ao afirmar que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Art. 231, *caput*). As terras indígenas são a base sobre a qual se produzem as formas próprias de viver dos povos indígenas e, por isso, nos termos constitucionais, “são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis” (Art. 231, § 4º). Essas terras são parte do patrimônio da União, e, por isso, recai sobre a esfera federal a responsabilidade de demarcar, proteger, fazer respeitar seus limites e todos os seus bens materiais - solo e subsolo, águas, rios, matas, artefatos, habitações, etc - e imateriais, concernentes aos saberes, culturas, crenças, modos de viver.

O usufruto sobre as referidas terras é exclusivo das comunidades indígenas e, nesse sentido, a Constituição afirma que “são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os

atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Art. 231, § 6º; Art. 49, XVI). Na contramão do que determina a Constituição Federal de 1988, a prática do garimpo ou da mineração em terras indígenas, embora ilegal, mantém-se como uma realidade assombrosa, à margem da lei, fazendo morrer as populações originárias afetadas - morte decorrente tanto do assassinato, da violência, do estupro, do conflito, da guerra sem fim, quanto da contaminação dos biomas e do desmantelamento das formas de vida ancestrais. Os Yanomami são deixados para morrer, também, pela desassistência e pela omissão do Estado, como argumentado anteriormente.

De muitas formas o modelo colonial instaurou a figura emblemática do estado de exceção que, conforme Mbembe (2016, p. 132) designa “um exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a ‘paz’ assume a face de uma ‘guerra sem fim’.” Pode-se dizer que, em contextos latinoamericanos, desde a chegada dos europeus os dispositivos de governo operam para fazer e/ou deixar morrer as populações originárias. Nesse sentido, Gosfoguel (2012) explica que o empreendimento colonial segmentava os que deveriam viver e os que poderiam morrer, no século XV, com base na estrutura do pensamento cristão, e, mais precisamente, na separação entre povos “com” ou “sem” alma (em sua expressão visível, ter/não ter a religião cristã). O autor argumenta que a atribuição de alma era o critério limitador do extermínio, enquanto finalidade. Ainda que tenham sido reconhecidos como humanidades “com alma”<sup>10</sup>, os indígenas foram escravizados, expropriados de seus territórios, combatidos e quase aniquilados por meio de diferentes estratégias, nestes mais de 500 anos da presença europeia e euro-descendente.

Conforme Mbembe (2018), a ampla porção de mundo colonizada pelos europeus serviu para testagem e aprimoramento de formas de extermínio dos povos vencidos. Para as populações originárias, a perda do domínio sobre seus territórios significou e significa, também, a perda do controle sobre seus corpos e futuros individuais e coletivos. A análise de Mbembe (2016, 2018) permite entender que, no interior da biopolítica existe um outro tipo de

---

<sup>10</sup> Em 1552, o estado imperial espanhol convocou um tribunal cristão-teológico, do qual participaram Bartolomé de Las Casas e Ginés Sepúlveda, para pôr fim ao impasse – e decidir afinal, se as populações destas terras tinham ou não alma: “Ginés Sepúlveda argumentava a favor da ideia de que os ‘índios’ não teriam alma e que, portanto, seriam animais que poderiam ser usados nos processos de produção, como escravos, sem que isso configurasse pecado aos olhos de Deus. Parte de sua argumentação para sustentar que os ‘índios’ não tinham alma era a noção de que eles não tinham sentido de propriedade privada e de comércio. Bartolomé de Las Casas argumentava, por outro lado, que os ‘índios’ tinham alma, mas eram povos em estado de barbárie. Portanto, para Las Casas, era um pecado aos olhos de Deus escravizá-los e a tarefa seria a de ‘cristianizá-los’. Aqui se inauguram os dois discursos racistas usados pelos imperialismos ocidentais através dos próximos 450 anos de expansão colonial europeia no mundo: o discurso racista biológico e o discurso racista culturalista” (Grosfoguel, 2012, p. 91).

poder, baseado no “fazer viver” de determinados indivíduos a partir do “fazer morrer” de outros indivíduos. Entende-se, assim, que a objetificação e a desumanização de certos grupos sociais caminha ao lado de uma visão utilitária da natureza enquanto recurso – a ser dominado, controlado, moldado, explorado. A partir da oposição conceitual (moderna e ocidental) entre natureza e cultura, os povos indígenas são entendidos como parte de uma natureza caótica e ambivalente que deve ser moldada à imagem do colonizador, o que se buscou (e se busca ainda, ao arripio da Lei) implementar por meio de programas assimilacionistas e ações de caráter integracionista, voltados ao propósito de ordenar e conter a diferença.

A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas “aonde nenhum homem ousou ir ainda” nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração de fazer as coisas melhor do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes, desejosas de servir). Com efeito, Natureza acabou por significar algo que deve ser subordinado à vontade e razão humanas (Bauman, 1999, p. 48).

É a ambivalência – da natureza, do indígena – o “inimigo” a ser combatido no registro de uma racionalidade ocidental moderna que busca ordenar e controlar o habitat humano e as subjetividades. O ordenamento do mundo está de braços dados com a política da crueldade e com os símbolos do abuso (Mbembe, 2018). Também para Foucault (2010) o conceito de biopolítica comporta a morte autorizada de certas populações – como prática de extermínio do Estado e/ou de segmentos sociais que dispõem de força política; e, no biopoder, tanto o poder da morte quanto o poder da vida são exercidos a partir do racismo. Entende-se, pois, que sob um viés necropolítico, o poder para deixar morrer não se aplica a todos os corpos em uma população – há corpos racializados, corpos matáveis, cujas vidas podem ser deixadas à deriva, há uma geopolítica que inscreve sobre certos territórios a possibilidade de um perpétuo regime de exceção e que instaura, nesses espaços particulares, a brutal fratura nas relações entre os corpos e seu ambiente.

### **3. Peles de imagem de um xamã Yanomami: políticas de vida**

*Eu, um Yamomani, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem que é minha.*

Nesta seção, apresentam-se algumas peles de imagem, colocadas na forma de palavras traduzidas do Yanomami para o Português por Bruce Albert e publicadas na obra *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Na leitura, as imagens criadas por Kopenawa, um xamã Yanomami, promovem o deslocamento de um pensar da branquitude, acostumado demais à razão moderna, para um pensamento Yanomami.

As conversas entre Davi Kopenawa e Bruce Albert, travadas em língua originária do povo Yanomami e gravadas, geraram textos que integram a obra, originalmente escrita em francês e em 2010, traduzida para o português por Beatriz Perrone-Moisés. O texto é organizado em três partes principais: o devir outro; a fumaça do metal; a queda do céu. Por meio da história pessoal de Davi Kopenawa, desde a infância, e das sucessivas violências que ele presenciou a partir de ciclos de invasão ao seu território, apresenta-se um ponto de vista singular das tragédias que marcam a história da Amazônia desde a década de 1950.

Nos textos transcritos por Bruce Albert, um apelo se inclui, em movimento espiralar: Davi Kopenawa insiste que é preciso entender a floresta como entidade viva, que respira, reconhecendo que ela é princípio de vida. Inscreve-se, nas palavras do xamã, a inseparabilidade entre o vivente e seu lugar, o ser e o mundo, na complexa malha viva que faz viver e proliferar múltiplas humanidades. Nas falas proferidas por Kopenawa se estabelece a crítica ao pensamento capitalista que avalia a floresta pelo valor-mercadoria, ao mesmo tempo em que se afirma, sempre de novo, a potência das relações com a floresta baseadas no “valor vida”, desde a perspectiva Yanomami.

Todo o texto encerra – e faz ressoar – alertas sobre as relações ancestrais que não podem ser fraturadas: entre os Yanomami e seu território, entre os seres e seu lugar, entre elementos da floresta e seu poder de agência. Todo o texto reafirma os elos ancestrais estabelecidos no território – floresta/mundo/casa/relação social transbordante de vida – para além daquilo que nosso olhar (moderno e ocidental) comporta. Nos termos de Viveiros de Castro (2015), as palavras de Davi Kopenawa, grafadas sobre a “pele de papel” da obra que nos alcança, são um vibrante discurso sobre o lugar. A floresta é esse lugar “que tomamos a ferro e a fogo dos indígenas, e declaramos ‘nosso’ sem o menor pudor” (Viveiros de Castro, 2015, p. 14). O lugar – social e político – de quem vive com/na floresta é também o da luta pela proteção desse espaço gerador de vida, dessa terra que respira o mundo Yanomami livre de invasões e depredações.

Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos. Antigamente, éramos realmente muitos e nossas casas eram muito grandes. Depois, muitos dos nossos morreram quando chegaram esses forasteiros com suas fumaças de epidemia e suas espingardas. Ficamos tristes, e sentimos a raiva do luto demasiadas vezes no passado. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 78).

Os Yanomami vislumbram a terra como um ser que tem coração, que sente e se ressoante, na contramão da imagem de uma terra-recurso natural, com seu solo e subsolo a explorar. No entanto, conforme Kopenawa, também os brancos, em algumas circunstâncias,

constroem palavras para conversar com os Yanomami e entender a floresta – como aquelas situadas no campo de saber que denominamos ecologia:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480, grifos no original).

Davi Kopenawa qualifica a sociedade ocidental – ou, mais propriamente, os brancos – como “o povo da mercadoria”. “Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento”, afirma (Kopenawa; Albert, p. 64), numa leitura aguçada sobre o pensamento progressivo, a aceleração, a relação de propriedade, a forma-mercadoria e o desejo de conquista constituídos neste mundo não indígena, que impactam fortemente o viver dos povos da floresta. Ele realiza veemente crítica ao “desejo da mercadoria”, descontrolado e compulsivo daqueles que invadem as terras Yanomami. A mercadoria é vetor de destruição da floresta viva e, assim, de extermínio da vida em si na medida em que os não indígenas vislumbram como coisa vendável “tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (Kopenawa; Albert, p. 480). Sob o olhar do xamã, o garimpo é parte do desejo pela mercadoria e aqueles que o promovem não se preocupam em causar a morte dos Yanomami, assim como de tantas outras humanidades que coabitam esse território originário.

Por entender que presença dos brancos é inevitável e por vivenciar a tragédia humana e cosmológica que representa para os Yanomami a destruição sem precedentes do seu território invadido, o xamã Yanomami decidiu confiar suas palavras a outra pessoa – ao antropólogo Bruce Albert, como ele mesmo afirma no prólogo da obra – para que fossem levadas para longe, e, quem sabe, pudessem penetrar as mentes dos leitores, assim como dançam as palavras verdadeiras proferidas em rodas de conversa e, desse modo, educam, realinham, acolhem, sensibilizam.

Quando seus olhares acompanharem o traçado de minhas palavras, vocês saberão que estamos ainda vivos, pois a imagem de *Omama* nos protege. Então, poderão pensar: “Eis aí belas palavras! Os Yanomami continuam vivendo na floresta como seus antepassados. Residem em grandes malocas, onde dormem em suas redes, perto de suas fogueiras. Comem banana e mandioca de suas roças. Flecham os animais na floresta e pescam peixes em seus rios. Preferem sua comida aos alimentos mofados dos brancos, fechados em caixinhas de ferro ou estojos de plástico. Convidam uns aos outros, de casas diferentes, para dançar durante suas grandes festas *reahu*. Fazem

descer seus espíritos *xapiri*. Falam sua própria língua. Seus cabelos e olhos continuam semelhantes aos de *Omama*. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 78, grifos no original).

Justificando a necessidade de permanecer e assegurar a manutenção da floresta como lugar gerador de vida e evitar a “queda do céu”, Kopenawa afirma:

A imagem de *Omama* disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu!* Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76, grifos no original).

Em outra parte do livro, o xamã reitera: “Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias!” (Kopenawa; Albert, 2015, p.410). E prossegue: “A floresta está viva e é daí que vem a beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? [...] Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela!” (Kopenawa; Albert, 2015, p.468). No pensar de Kopenawa, o valor de fertilidade da terra está na superfície, onde as plantas crescem com vitalidade, e defende que as árvores precisam existir, pois elas recobrem a terra e resguardam seu frescor. “Dizemos que isso é a pele da floresta. Assim, quando os brancos a arrancam com seus tratores, logo só resta pedregulho e areia nas profundezas da terra, e a umidade vai embora (Kopenawa; Albert, 2015, p. 471).

Também nesta obra, as palavras do xamã denunciam a prática ilegal do garimpo, o modo como faz disseminar doenças, matando a vida com suas “fumaças de epidemia” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 368). Sem que se possa ver, a princípio, os garimpeiros chegam com suas balsas, dragas, motores, espalhando destruição. “As pistas de pouso são seus caminhos e portas de entrada na floresta” (*Ibid.*). Os garimpeiros trazem suas mercadorias e as distribuem entre os Yanomami, tentando acostumá-los a gostar desses objetos para abrir mão de seu território, explica ele, e isso tem efeitos muito concretos: “para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*. É por isso que as doenças sempre as seguem”. (*ibid.*). Os garimpeiros - chamados de “comedores de terra”, são assim descritos:

Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru-ouro*. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os esfumaçaram com a epidemia *xawara* de seus maquinários. Então, meu peito voltou a se encher de raiva e de angústia, ao vê-los devastar as nascentes dos rios com voracidade de cães famintos. [...] Entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo na floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 335, grifos no original).

O relato prossegue informando como a terra vai sendo transformada em grandes poças lamacentas, onde nada mais viceja; também a vida da água vai sendo exaurida pela sujeira e pelo mercúrio. “Os donos das águas são os espíritos das arraias, dos poraquês, das sucuris, dos jacarés e dos botos.[...] Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios, todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles (Kopenawa; Albert, 2015, p. 336).

Estes e outros contundentes relatos dão conta do alcance da ação necropolítica do garimpo em terras indígenas. Os recortes apresentados desde a perspectiva de um xamã Yanomami contribuem para a compreensão de que o lugar de vida na floresta se converte em “diversidade contaminada” que, conforme Tsing (2019, p. 23) “emerge como os detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária — assim como do devir criativo”.

No entender de Kopenawa e Albert (2015, p. 468), “o pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela”. No contraponto a esse entendimento “a mente dos grandes homens brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. Com isso, seus pensamentos não podem ir muito longe”(ibid.) . A imagem dessas palavras emaranhadas ditas pelos brancos – entre a legalidade e a ilegalidade, entre o que se diz e o que se faz – confunde os líderes indígenas, para quem a palavra dita tem valor de verdade. O xamã convida a olhar para a floresta como força de vida, para que sua destruição nos perturbe, nos inquiete e provoque em nós estranhamento e revolta.

A imagem de uma floresta em agonia passa a fazer sentido quando Kopenawa afirma: “Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468). Ele prossegue avaliando a atitude dos brancos, afirmando que imaginam que a floresta está ali para ser explorada, acreditam que se trata apenas de mato, e se for arrancado, retornará. Mas, segundo o xamã, toda a ação sobre a floresta desagrade as forças que a mantém viva, espanta não apenas a caça e outros seres que vivem nela, como também os espíritos que resguardam seu equilíbrio e restabelecem sua força vital. Ele relembra que, quando abriram a floresta para o garimpo “escavando o leito dos rios, desmatando as margens e esfumaçando as árvores com seus motores, eles expulsaram a riqueza da floresta e a fizeram ficar doente, a ponto de o ser da fome, *Ohina-ri*, ter se instalado nela”. (Kopenawa; Albert, p. 469, grifos no original). O recorte anterior permite entender que, para Kopenawa, a floresta sustenta uma teia de vida, e é sustentada por uma

interconexão de agentes. A vida em si é a riqueza da floresta, e não os minerais cuja procura promove a destruição e a aniquilação de seus habitantes.

### **Palavras finais: habitar e sonhar de outros modos o mundo**

O antropólogo Viveiros de Castro (2011, p. 261) explica que “um povo indígena é uma multiplicidade viva, em perpétuo devir, em perpétua divisão, recombinação, diferenciação”. Entretanto, sob o viés das políticas de morte, a soberania se exerce pelo poder e pela capacidade de determinar o que deve viver e o que pode morrer. A vida indígena e a da floresta – este grande ser vivente – é submetida ao poder da morte, ou, em outros termos, à necropolítica.

O garimpo é uma face visível dessas políticas de morte. Sua ação necropolítica não apenas impõe aos Yanomami o fetiche da mercadoria, como também a condição permanente de “viver na dor” de que fala Mbembe (2018, p. 70). Davi Kopenawa diz que “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos. Seu pensamento permanece obstruído” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390). Como desobstruir o sonho e o pensamento, quando o olhar está embaçado pelo valor de mercadoria atribuído à vida como um todo?

Por um lado, as palavras do xamã empreendem a crítica ao lugar imputado aos Yanomami na necropolítica: lugar de corpos racializados, de vidas expostas ao risco, à crueldade, ao deixar morrer. Por outro lado, em suas palavras se expõe o devir indígena, em políticas de vida. Nesse sentido, ele afirma:

Às vezes até tememos que os brancos queiram acabar conosco. Porém, a despeito de tudo isso, depois de chorar muito e de pôr as cinzas de nossos mortos em esquecimento, podemos ainda viver felizes. [...] apesar de todos esses lutos e prantos, nossos pensamentos acabam se acalmando. Somos capazes de caçar e de trabalhar de novo em nossas roças. Podemos recomeçar a viajar pela floresta e a fazer amizade com as pessoas de outras casas. Recomeçamos a rir com nossos filhos, a cantar em nossas festas *reahu* e a fazer dançar os nossos espíritos *xapiri*. Sabemos que eles permanecem ao nosso lado na floresta e continuam mantendo o céu no lugar. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 78-79, grifos no original).

O agir no/com o mundo – enunciado no recorte anterior – pode ser pensado em articulação ao que Ingold (2015) caracteriza como o domínio do “habitar”. O chão que se habita, conforme o autor, não é uma superfície inerte, ele se constitui das misturas de materiais e compostos, das intervenções de agentes biológicos, seres vivos grandes e pequenos, dos processos químicos, da ação simultânea de chuvas, ventos, erosões, enchentes, secas, ou seja, do dinamismo de diferentes processos, no espaço e no tempo. Todas essas conexões entre elementos e esses processos são, conforme o autor, fundamentais para toda

forma de vida. E há a ação do habitar humano – os processos de territorialização e desterritorialização de contingentes de pessoas em movimento, com suas práticas culturais específicas; há o cultivar, o selecionar o que vigora e o que perece e, também, o ato de edificar, manter paisagens ou alterá-las.

Habitar é, pois, relacionar-se com um território e com tudo o que nele também habita. Habitar é uma relação, um ato de vinculação – por vontade ou necessidade – um viver com, respirar com, e não apesar de algo. As trilhas são interpostas, são “formadas por criaturas – humanas ou não – que devem necessariamente respirar o ar enquanto andam no chão”. Para o autor, o caminho construído para trilhar e habitar “não é apenas impresso no chão, mas suspenso nas correntes de vento e intemperismo que, arrastando a superfície da terra, conspira para apagá-lo” (Ingold, 2015, p. 64).

Colocado em relação, o pensamento de Kopenawa institui também um alerta quanto ao traçado de nosso habitar o mundo, na parcela que pouco conhecemos: “Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 496). Em teor de profecia, o xamã antecipa os efeitos da queda do céu se prosseguirem as práticas de destruição da floresta para extrair minérios do fundo da terra, local habitado por seres *xawara*:

O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair. Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. Não se preocupam nem um pouco. Só querem continuar escavando a terra em busca de minérios. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 492-493).

As palavras de Kopenawa alertam, em especial, para a destruição de um modo de habitar e de estar com a floresta, protagonizada pelos Yanomami. Nele, múltiplas relações se estabelecem, com dimensão e caráter ancestral. É preciso conhecer para habitar, e conhecer demanda tempo. A aceleração, o progresso, o desejo pela mercadoria impossibilitam o estabelecimento de vínculos e de conhecimento sobre a floresta/mundo/casa/vida vibrante que os Yanomami experienciam. Tal como Kopenawa, Ingold (2015) afirma que somos criaturas no/com o mundo, nesse mundo que está acontecendo, em contínuo processo generativo e mútua implicação. O viver nos implica pelo que desejamos, pelo que fazemos e pelo que acontece na medida em que fazemos.

## Referências

ALBERT, Bruce. O massacre dos Yanomami de Haximu. *Folha de S. Paulo*, p. 6-4, 1991.

BEDINELLI, Talita. A corrida pelo ouro ameaça os Yanomami da Amazônia brasileira. *El País (online)*, Boa Vista, Roraima, 26 de dezembro de 2014. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/26/politica/1419618934\\_407302.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/26/politica/1419618934_407302.html), acesso em 02 de maio de 2024.

BASTA, Paulo Cesar. Garimpo de ouro na Amazônia: a origem da crise sanitária Yanomami. Espaço temático: Amazônia. *Cadernos de Saúde Pública*, n. 39, vol. 12, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311XPT111823>, Acesso em 02 de maio de 2024.

BASTA, Paulo Cesar (Coord.). *Impacto do mercúrio em áreas protegidas e povos da floresta na Amazônia: uma abordagem integrada saúde-ambiente*. Relatório Técnico. Rio de Janeiro: Fiocruz/ENSP, 2024. 173p.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

DALMONEGO, Corrado; VENTURA, Luis. “De Haximu a Aracaçá: rastros do garimpo e do genocídio na Terra Indígena Yanomami”. In: RANGEL, Lúcia Helena V.; LIEBGOTT, Roberto Antonio. “Sob Bolsonaro, o genocídio dos povos indígenas foi naturalizado”. In: Rangel, Lúcia Helena (org.). *Relatório: a violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2022*. Brasília: Cimi, 2023, p. 23-31.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*. Bogotá: Colombia, No.16, p. 79-102, Jan.-jun. 2012.

INGOLD, Timothy. *The Life of Lines: A World Without Objects*. Nova Iorque: Taylor and Francis Books, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIEBGOTT, Roberto Antonio; CIMA, Ivan Cesar. Yanomami ontem, hoje e amanhã. Matéria publicada em 30/01/2023. Site do Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Disponível em <https://cimi.org.br/tag/massacre-do-haximu/>, Acesso em 15 de maio de 2024.

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

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte e Ensaios*, Rio de Janeiro, ano 22, n. 32, p. 123-151, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>, acesso em 02 de março de 2024

MPF/MP - MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. O massacre de Haximu. Memorial do MPF/RR, online [s/p]. Disponível em <https://www.mpf.mp.br/rr/memorial/atuacoes-de-destaque/massacre-de-haximu>, acesso em 15 de maio de 2024.

RANGEL, Lúcia Helena V.; LIEBGOTT, Roberto Antonio. “Sob Bolsonaro, o genocídio dos povos indígenas foi naturalizado”. In: Rangel, Lúcia Helena (org.). *Relatório: a violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2022*. Brasília: Cimi, 2023, p. 17-21.

TSING, Anna. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado”: Entrevista concedida a Pádua Fernandes. *Prisma Jurídico*, [S. l.], v. 10, n. 2, 2011, p. 257–268, 2012. DOI: 10.5585/prismaj.v10i2.3311. Acesso em: 10 maio. 2024.

WAISBICH, Laura Trajber et al. *O ecossistema do crime ambiental na Amazônia: uma análise das economias ilícitas da floresta*. Rio de Janeiro: Instituto Igarapé; 2022.

YANOMAMI, Associação Hutukara; YE’KWANA, Associação Wanasseduume. *Cicatrizes na floresta: evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020*. Realização: Hutukara Associação Yanomami e Associação Wanasseduume Ye’kwana, 2021.

YANOMAMI, Associação Hutukara; YE’KWANA, Associação Wanasseduume. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*, Realização: Hutukara Associação Yanomami e Associação Wanasseduume Ye’kwana, 2022.

YANOMAMI; CCPY. *Haximu: foi genocídio!* Documentos Yanomami n.1 - 2001/ Comissão Pró-Yanomami (CCPY), 2001.

## “BICHAS PRETAS” E A PRODUÇÃO DE NARRATIVAS DECOLONIAIS NO COTIDIANO MIDIATIZADO

Diego Cotta<sup>1</sup>  
Renata Rezende Ribeiro<sup>2</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-11

**Resumo:** O artigo faz parte de uma pesquisa ampliada, cujo objetivo principal é problematizar os usos do *YouTube* como ferramenta de vocalização de sujeitos marginalizados pela supremacia branca e pela cis heteronormatividade. A partir de entrevistas com influenciadoras digitais, autodenominadas bichas pretas, o texto busca refletir sobre a produção de narrativas decoloniais na ambiência midiaticizada, em diversas tensões. Sem desconsiderar o contexto atual, que inclui a lógica neoliberal e o sistema informativo dos algoritmos, investigamos a plataforma de mídia a partir da dinâmica do circuito dos afetos e das afetações, que produz um emaranhado de interações e de testemunhos de reconhecimento mútuo. A partir das reflexões e dos achados, indicamos uma proposta de “quilombos midiáticos interseccionais” pautados por comunhões afetivas, nas quais narrativas produzidas nesses canais indicam funcionar como um catalisador da formação de tribalismos-gays-afrocentrados como táticas de sobrevivência diante da subalternização destas existências.

**Palavras-chave:** mídia e cotidiano; narrativas decoloniais; youtube, bicha preta.

## “MARICAS NEGRAS” Y LA PRODUCCIÓN DE NARRATIVAS DECOLONIALES EN LA VIDA COTIDIANA MEDIADA

**Resumén:** El artículo forma parte de una investigación ampliada, cuyo principal objetivo es problematizar los usos de *YouTube* como herramienta de vocalización de sujetos marginados por la supremacía blanca y la heteronormatividad cis. A partir de entrevistas con influencers digitales, autoidentificados como “maricas negras”, el texto busca reflexionar la producción de narrativas descoloniales en el entorno mediatizado, en diferentes tensiones. Sin desconocer el contexto actual, que incluye la lógica neoliberal y el sistema de información de los algoritmos, investigamos la plataforma mediática a partir de la dinámica del circuito de afectos y afectaciones, que produce una maraña de interacciones y testimonios de reconocimiento mutuo. A partir de las reflexiones y hallazgos, indicamos una propuesta de “quilombos mediáticos interseccionales” guiados por comuniones afectivas, en las que las narrativas producidas en estos canales indican que los mismos funcionan como catalizadores para la formación de tribalismos gay afrocéntricos, como tácticas de supervivencia en frente a la subalternización de estas existencias.

**Palabras clave:** medios y vida cotidiana; racismo; narrativas descoloniales; youtube; maricas negras.

## “BLACK FAIGHS” AND THE PRODUCTION OF DECOLONIAL NARRATIVES IN MEDIATED EVERYDAY LIFE

**Abstract:** The article is part of an expanded research, whose main objective is to problematize the uses of *YouTube* as a tool for vocalizing subjects marginalized by white supremacy and cis heteronormativity. Based on interviews with digital influencers, self-identified “black faighs”, the text seeks to reflect on the production of decolonial narratives in the mediatized environment, in different tensions. Without disregarding the current context, which includes the logic neoliberal and the information system of algorithms, we investigate the media platform based on the dynamics of the circuit of affects and affectations, which produces a tangle of interactions and testimonies of mutual recognition. Based on the reflections and findings, we indicate a proposal for “intersectional media quilombos” guided by affective communions, in which narratives produced in these channels indicate that they function as a catalyst for the formation of afro-centered gay-tribalisms as survival tactics in the face of the subalternization of these existences.

<sup>1</sup> Doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5388-1652>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7139541156755869>.

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Comunicação, com estágio de pós-doutorado na Université René Descartes (Sorbonne, Paris V, França). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3380-1600>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0869559062728292>.

**Keywords:** media and everyday life; decolonial narratives; youtube, black faighs.

## Introdução

No Brasil, “bicha” ou “bixa” é uma forma de se referir aos gays com trejeitos “femininos”. É um termo com conotação de classe e aponta para uma “afeminação exagerada”, comumente ligada aos gays pobres e periféricos que fogem a uma estética normativa. O termo gay está associado aos homossexuais “normalizados”, idealmente brancos, de classe média ou alta, viris e “ativos”. Gays frequentemente se afirmam negando “bixas”, que são consideradas uma afronta à masculinidade hegemônica e, por isso, muitas vezes, são ridicularizadas e exterminadas. Gays afeminados sofrem discriminação até mesmo na comunidade LGBTI+: em alguns espaços, ser gay é aceitável, mas se for “bicha”, “bichérrima” ou “viado” (termos pejorativos que se referem a “afeminados demais”, exagerados na afirmação de sua identidade gay) será repudiado.

Este artigo trata de reflexões sobre narrativas decoloniais protagonizadas por bichas pretas na plataforma *YouTube*<sup>3</sup>. O texto faz parte de uma investigação ampliada<sup>4</sup>, cujo objetivo principal é contribuir com os estudos de linguagem, representação e produções de sentidos sob a ótica do circuito dos afetos e das afecções (Rezende Ribeiro, 2020) no cotidiano midiático do século XXI, ou seja, sob a perspectiva que “formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos [...], precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento, definindo, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão construída através das afecções” (Safatle, 2015, p.17).

A partir das intersecções entre lgbtfobia e racismo sobre os corpos de bichas pretas, a pesquisa busca compreender a produção de “narrativas de si”, na ambiência midiática, como táticas de sobrevivência diante da subalternização destas existências.

Com origem nos contextos latino-americanos, a perspectiva decolonial amplia-se e a proposta é pensar outras ambiências, como no cenário midiático (*YouTube*), nas quais o imperativo sistema colonial se desenvolveu e continua a atuar de diferentes maneiras. Narrativas decoloniais buscam descentralizar o conhecimento e dar voz a sujeitos marginalizados, desconstruindo e questionando os discursos hegemônicos e as estruturas de poder que perpetuam a opressão e a dominação.

<sup>3</sup> Plataforma de compartilhamento de vídeos criada em 2005, na Califórnia, nos Estados Unidos, e que se tornou o segundo site mais acessado no mundo (perdendo apenas para o Google, que inclusive o comprou em 2006). Possui mais de dois bilhões de usuários ativos. Em 2023, o Brasil foi o terceiro país com maior número de usuários nessa plataforma. Ver mais in: <https://www.youtube.com/>

<sup>4</sup> O texto é parte de resultado de pesquisa de doutorado realizada por Diego Cotta, sob orientação de Renata Rezende Ribeiro, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense (PPGMC-UFF).

Por meio de entrevistas e de análise exploratória do conteúdo dos canais do *YouTube* “Pretinho Mais que Básico”, de Marco Antônio Fera, e “Muro Pequeno”, de Murilo Araújo, a investigação se desenvolve sobre a utilização da plataforma como ferramenta de vocalização de sujeitos subalternizados.

Nossa premissa é que a ambiência midiática dessa plataforma é apropriada como ferramenta de vocalização de sujeitos oprimidos por narrativas distópicas de supremacia branca, heteronormativa e classista. Por vocalização, entendemos a ampliação de vozes que conectam indivíduos em narrativas decoloniais, em uma proposta de micro-resistência que golpeia, ainda que sutilmente, o sistema opressor de subjetividades negras e gays.

Pretendeu-se demonstrar que determinados usos do espaço midiático são capazes de gerar sentidos vinculativos e abarcar uma linguagem inclusiva e insurreta diante do cenário de supremacia branca e da cis heteronormatividade. Pelo emaranhado de interações e testemunhos de reconhecimento mútuo, acreditamos que as narrativas produzidas nesses canais funcionam como um catalisador da formação de tribalismos-gays-afrocentrados, em uma proposta de “quilombos midiáticos interseccionais” pautados por comunhões afetivas, como pretendemos demonstrar neste recorte.

Sob a luz das teorias de midiatização (Sodré, 2021), que problematizam e refletem a articulação estruturante da ambiência midiática no cotidiano, compreendemos a importância do papel dos territórios digitais na construção de novos repertórios, sentimentos de pertença e fuga ao aniquilamento de subjetividades negras e gays, perpetrado pela ideologia hegemônica brasileira. Nesse sentido, nos debruçamos em narrativas construídas a partir de brechas de sobrevivência, entendidas como forças motrizes advindas da proliferação destes conteúdos midiáticos, em uma tentativa de explicitar a reivindicação por novas imagens e vozes decoloniais de resistência na vida ordinária do século XXI.

Antes de passar às problematizações e achados, apresentamos o questionário (Tabela 1) que seguiu o modelo metodológico de entrevistas semiestruturadas (Gil, 2008), ou seja, a partir de um roteiro prévio que orientou nosso percurso.

<b>Questionário 1</b> <b>(Entrevistas sobre a produção de conteúdo de canais de bichas pretas no YouTube)</b>
1. Nas suas obras audiovisuais no YouTube, percebemos uma partilha de experiências vivenciadas. Em qual momento e por que você achou importante difundir-las?
2. A partir das discussões de interseccionalidade entre raça, classe e sexualidade/gênero, de que maneira seus conteúdos se diferenciam dos demais canais?

3. Contar as próprias histórias, fazer uso de sua própria imagem e reconstruir repertórios sobre bichas pretas no YouTube tem um caráter político? Como você vê esse processo?
4. Você acredita que os processos de humanização do corpo negro, bicha e periférico se desenvolvem a partir de plataformas digitais como YouTube? Você acredita em uma mudança no imaginário social?
5. Como você enxerga a amplitude e, por conseguinte, os impactos dos conteúdos produzidos no YouTube para bichas pretas e para a população em geral?
6. Você enxerga o YouTube como um possível espaço terapêutico para bichas pretas?
7. Você vê suas intenções com os vídeos produzidos serem atravessadas e/ou limitadas pela lógica comercial de plataformas como o YouTube?
8. A partir do debate sobre como se dá o processo de difusão de vídeos no YouTube, atrelado a uma lógica lucrativa empresarial, você vê necessidade de aplicar alguma tática de produção que fuja dessa engrenagem comercial?

**Tabela 1:** Questionário formulado como roteiro de entrevista para bichas pretas *youtubers*. Fonte: Autores.

Para fins de recorte, priorizamos as questões de 1 a 6, as quais se concentram nos usos do *YouTube* como partilha de experiências, produção e impacto dos conteúdos, além da abordagem sobre possíveis espaços terapêuticos que colaboram para o desenvolvimento de narrativas decoloniais de resistências, foco desta abordagem.

### 1. O YouTube como ferramenta de vocalização

A primeira pergunta do questionário (Tabela 1) teve como objetivo identificar o porquê da tomada de decisão de partilhar experiências na plataforma *YouTube*. Marco Antônio Fera, do canal “Pretinho Mais que Básico”<sup>5</sup>, ressalta a necessidade de compartilhamento. A *youtuber* destaca o apreço pelo diálogo, fazendo-nos refletir sobre a importância do comum, de comungar um bem precioso que é a informação. Como se expressar no canal fosse uma espécie de “economia da dádiva” em um jogo de forças com a economia de mercado, calcada no valor de troca de bens e serviços.

Eu sou uma pessoa que aprecio muito a comunicação, falar, conversar, eu sou uma pessoa da palavra. [...] então fazer o canal foi uma forma de ao mesmo tempo que transmito uma informação, eu também me aprofundo em ideias, mensagens e reflexões. Além de ser um momento prazeroso de troca e afetos entre pessoas negras [Marco Antônio Fera, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

<sup>5</sup> Marco Antônio Fera estreou no *YouTube* em 31 de março de 2016. No início postava um vídeo por semana. Atualmente utiliza o canal “Pretinho Mais que Básico” para produções musicais, com publicação a cada seis meses. Na entrevista, a *youtuber* disse que “nunca ganhou um centavo” com este trabalho.

Evidencia-se, nesse sentido, a força da comunicação a partir de seu significado primeiro (*communicare*), ou seja, dividir, compartilhar alguma coisa com alguém, na pressuposição de que se passe da esfera individual à esfera coletiva.

A *youtuber* Murilo Araújo também destaca que não conseguia guardar as ideias somente para si e conta que apostou no universo do audiovisual por perceber que seu engajamento em grupos de Facebook<sup>6</sup> o faziam repetir “textões” sobre gênero, sexualidade e raça. Na época, Araújo cursava doutorado em Linguística Aplicada, e por já ter sido professor de curso de pré-vestibular popular, resolveu levar os conteúdos que aprendia na universidade para as telas:

[...] muitas dessas discussões que eu estava visitando e tendo contato na universidade reverberavam nas questões que estavam sendo discutidas na Internet naquele momento. E eu tinha uma necessidade, uma vontade, um desejo, uma saudade de ser professor [...] eu me via escrevendo o mesmo textão muitas vezes, em muitas situações diferentes. Eu era muito do textão. Eu sempre fui uma gay palestrinha e eu aprendi a só respeitar e abraçar esse meu lado, tentar canalizar de uma forma mais saudável do que era nessa época [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Logo no início da entrevista, em que fala sobre a tomada de decisão de partilhar suas experiências, Murilo cita o sucesso de seu vídeo “Não é questão de gosto”, que conta com mais de 100 mil visualizações e 600 comentários no *YouTube*. No vídeo, a *influencer* narra seu mal-estar de, ainda que inconscientemente, preferir “dar like” em homens brancos, quando navegava por aplicativos de relacionamento.

Durante a expurgação de sua emoção, observamos uma reflexão sobre a construção dos gostos e das preferências, a partir de uma sociedade machista e racista. Na entrevista, Murilo realizou um exercício de entender como gays negros são representados na mídia, mas também compartilhou, com lamento, a perda de tempo por ter ignorado pessoas que não estavam no padrão “homem branco”.

Eu vivenciei os processos de compreensão das minhas vivências enquanto eu estava produzindo conteúdo, tanto que o primeiro vídeo que viralizou, que foi “não é questão de gosto”, foi um vídeo que eu fiz completamente de forma despretensiosa e era uma reflexão muito inicial, muito superficial que eu estava tendo sobre uma coisa que eu tinha percebido, que é o fato de que eu comecei a reparar que eu usava o Tinder e que eu quase não ‘dava like’ em pessoas negras. E nessa época eu estava começando a ter noção dos processos que eu tinha vivido em relação à minha vivência dentro da comunidade gay masculina cis por ser uma pessoa negra. Então é um *status* muito significativo na jornada da gente; de consciência da gente [...]. E esse vídeo reverberou de uma forma completamente inesperada, porque no *YouTube* no Brasil, em português e naquele momento, não tinham pessoas falando sobre isso [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

No vídeo em questão, Murilo lembra da “quantidade enorme de relatos” que versavam sobre a dificuldade de gays negros estarem em um relacionamento sério. Não

---

<sup>6</sup> Rede social digital fundada em 2004, nos Estados Unidos. Ver mais in: <https://www.facebook.com/>

porque eles não quisessem, mas porque eram tratados como “descartáveis, que serviam para fazer sexo”. Além disso, a *youtuber* destaca os estereótipos construídos ao redor da figura do homem negro: como a protuberância genital e a grande performance sexual. Em um exercício midiático, Araújo buscou pela palavra “gay” no *Tumblr*<sup>7</sup> e os resultados apontaram para homossexuais brancos. Quando procurou por *black gay*, só apareceram imagens pornográficas, contou a influenciadora.

No livro “Cultura e Representação”, Stuart Hall (2016, p.147) relembra a publicidade negativa em que o atleta olímpico Linford Christie foi exposto na mídia britânica, onde foi tratado com escárnio por conta da protuberância de seu órgão genital, observado em um *short* de corrida, um dia após ter conquistado a medalha de ouro nos jogos de 1992, em Barcelona.

O atleta foi objeto de várias provocações dos tabloides sobre a proeminência e o tamanho de sua ‘lancheira’ — um eufemismo aceito de forma tão literal por algumas pessoas a ponto de ele ter sido abordado por uma empresa que desejava comercializar suas lancheiras com base em sua imagem! (Hall, 2016, p.147).

A masculinidade negra, por anos a fio, foi construída a partir da representação do homem negro como símbolo fálico, consequência de um perverso processo de colonização e implementação do regime escravocrata em países pelo mundo, especialmente no Brasil. A animalidade e a selvageria, imputadas nas representações de homens negros, forjam um ideário hipersexualizador de seus corpos e aniquilador de suas mentes, que ainda persiste nas sociedades contemporâneas como uma das expressões do racismo.

Osmundo Pinho (2012), quando escreve sobre as representações raciais na pornografia gay, chama atenção para uma “economia política da sexualidade”, calcada na circulação de significados, corpos e valores. Para ele, no campo da Internet, a colonialidade do poder e o racismo são manipulados no espaço do imaginário pornográfico, que é teatralizado, hiperbolizado, fetichizado livremente na *web* e que serve a uma lógica do capital e de uma biopolítica calcada em uma prática de morte, uma necropolítica (Mbembe, 2018), em desalinho com as diretrizes dos direitos humanos. Nesse contexto, há um imaginário social construído sob os pilares hierarquizantes do racismo, do machismo e da misoginia.

Na mesma direção, os pesquisadores Jean Santos, Roberto Borges e Samuel Oliveira (2022, p. 157) destacam o papel da “mídiação dos corpos pretos, no que diz respeito à forma pela qual costumam ser representados [...]. o corpo negro é quase sempre representado de forma subalterna, animalésca, violenta, marginal e/ou pejorativa”. Para eles, o falocentrismo imputado ao homem negro limita sua valorização/positivação ao tamanho de

<sup>7</sup> Plataforma de *blogging* que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeo, links, citações, áudio e “diálogos”. Ver mais in: <https://www.tumblr.com/>

seu pênis, o transformando em um “corpo fantástico”, que impressiona pela potência e pela espessura. “Reduzido ao falocentrismo da sociedade capitalista e patriarcal, a masculinidade do homem negro e homossexual - seja no campo afetivo ou sexual - cria por si só expectativas que precisam atender a uma ‘demanda’ (Santos et al 2022, p. 153).

Já Butler sugere que a mesma performatividade, agenciada pela linguagem do ódio, também pode ser instrumentalizada por movimentos que se opõem às opressões. A mesma repetição da intolerância que se materializa no extermínio de corpos indesejados pode ser uma fonte poderosa e reativa de oprimidos, pois “se o discurso de ódio constitui o tipo de ato que procura silenciar a quem é endereçado[...] então a resposta ao discurso de ódio é a “desoficialização” do performativo, a sua expropriação para funções não ordinárias. Segundo a autora, no âmbito político, a performatividade pode atuar de maneira contra hegemônica: “o momento em que um ato de fala, sem autorização anterior, apropria-se da autorização no curso de sua performatização pode antecipar e instituir contextos diferentes para sua futura recepção” (BUTLER, 2021, p. 262-263).

Um dos caminhos que acreditamos para a subversão da lógica opressora é a revisão discursiva e o desenvolvimento de narrativas decoloniais. Ouvir, assistir, ter contato, praticar empatia e se posicionar em situações nas quais o silêncio é anuência podem ser táticas para golpear estruturas sólidas de dominação e subalternização. “Fé, ancestralidade, sagrado, historicidade, oralidade, comunitarismo, hierarquia, ritual, tradição, alegria e devoção fazem parte da pedagogia que se configura nos espaços de pertença desses sujeitos” (Costa, 2011, p.40). Daí a importância da propagação de informações que tratam do tema, inclusive para fora de “bolhas” e “guetos” da comunidade de bichas pretas. Pois, são justamente os discursos pautados no “lugar de fala” (Ribeiro, 2017) que podem subsidiar a reflexão coletiva de aliados.

Como nos lembram Luis Martino e Ângela Marques (2021, p.09): “uma abordagem comunicacional das demandas por reconhecimento envolve a redefinição de esquemas de visibilidade e legibilidade”. Para os autores é importante observar os “tensionamentos entre identidades sociais impostas e posições identitárias moventes” para uma possível sedimentação de uma ética da responsabilidade e da valorização das diferenças.

Questionado sobre a maneira como seus conteúdos se diferenciam dos demais influenciadores, a partir das discussões de interseccionalidade entre raça, classe e sexualidade/gênero, Marco Antônio Fera exalta tais ‘posições identitárias’. A *youtuber* também dá pistas de que (como seu corpo é atravessado por esses marcadores) o fazer

comunicacional sofre influência, por ainda ser realizado dentro de uma estrutura colonial, que perdura na sociedade brasileira.

O trabalho que desenvolvo é pensado, articulado e realizado por uma bixa preta, pobre e periférica, que para além de todas essas categorias, dentre muitas limitações, se articula em espaços coloniais e de uma certa forma elitizados, pois é a bixa preta, artista, atore, criadore, cantore, professore, graduade e pós graduade (sic), que realiza um canal. Acredito que o diferencial está no corpo que emite, pensa e realiza estas mensagens [Marco Antônio Fera, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Murilo também ressalta o protagonismo de bichas pretas nos usos da plataforma. Ainda que outros canais versem sobre o tema da interseccionalidade, a influenciadora destaca a variedade de narrativas decoloniais possíveis com a efervescência dos canais de gays negros. Apesar da similaridade das vivências, a jornada de cada um interfere na abordagem e na condução das histórias e dos discursos.

O fato de a gente ter essa possibilidade de produzir e de protagonizar comunicação, mesmo que seja de nicho, nesse contexto, eu acho que provoca uma revolução muito significativa, que é o fato de que as nossas narrativas podem ser todas pessoais. Que é uma coisa que não foi dado direito pra gente por muito tempo. Primeiro porque as narrativas eram contadas por outras pessoas e, segundo, que as poucas pessoas parecidas com a gente – e que tinham acesso a esses grandes pólos de mídia, de mídia de massa -, elas acabavam só tendo a possibilidade de contar histórias únicas, né? [...] Acho que a gente tinha essa demanda, essa lacuna na mídia de massa, e a presença das redes sociais revolucionou de certa forma, porque hoje a narrativa que eu posso apresentar é uma narrativa que não precisa ser uma narrativa que dê conta das existências de todas as pessoas negras ou de todas as pessoas LGBT [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Ao se narrarem, o protagonismo de bichas pretas fomenta a criação de repertórios e produção de sentidos sobre o que é ser um gay negro afeminado no contexto contemporâneo brasileiro. Murilo se refere à “uma revolução significativa”, ainda que em um contexto limitado. Tais falas ratificam nossa perspectiva de que os canais do *YouTube* podem ser táticos, quando manuseados astutamente, na direção de uma possível mitigação de um imaginário racista e lgbtfóbico, haja vista que as narrativas são fundamentais na compreensão da realidade. “Narrar vai muito além de se contar alguma coisa, mas influencia diretamente no modo como os acontecimentos serão interpretados. Em outras palavras, uma narração não é apenas uma descrição da realidade, mas também sua construção” (Martino, 2015, p. 249).

## 2. Narrativas decoloniais midiáticas

Contar as próprias histórias, fazer uso de sua própria imagem e reconstruir repertórios sobre si no *YouTube* tem um caráter político-narrativo — tema da terceira pergunta de nosso questionário. Se o apagamento de imagens, a partir do protagonismo branco e heterossexual dos produtos midiáticos somado à negatização de corpos-bicha racializados, é uma marca colonial, as práticas midiáticas de gays negros afeminados na contemporaneidade podem ser

compreendidas como fissuras no regime de visibilidade excludente. “No domínio da linguagem, podemos propor, estabelecer e alterar significados de fatos, objetos e coisas do mundo, dependendo da capacidade de legitimar tais sentidos através de sua incorporação pela coletividade” (Moraes, 2009, p. 31).

Luis Martino e Ângela Marques (2021, p.10) escrevem sobre os tensionamentos epistêmicos, normativos e identitários que circunscrevem o reconhecimento da vida e da experiência do outro, destacando o protagonismo dessas coletividades: “O direito a se autonegociar parece ser, antes de tudo, uma conquista na direção de transformar as bases epistêmicas de uma sociedade [...] uma nova maneira de compreender essa alteridade dentro de suas próprias referências”.

No caso das bichas pretas que se autodenominam desta maneira (e, muitas vezes, graficamente com “x” – “bixa”), reconfigurando o imaginário social pejorativo sobre seus corpos e identidades, observamos uma prática política decolonial, realizada como estratégia contra narrativa a partir do campo simbólico do próprio sistema opressor, de forma a naturalizar outros modos de vida e existências entendidos como desviantes e abjetos.

A autoafirmação de bichas pretas em plataformas como o *YouTube*, especialmente em um contexto de cotidiano midiático - com a partilha de experiências, repertórios e vivências - produz sentidos não apenas de reconhecimento mútuo e pertença de grupo, mas também de disputa por uma positivação identitária e de reconhecimento social e moral. É o que Marco Antônio Fera afirma quando questionado sobre o tema:

Parece clichê, mas meu corpo é político em qualquer espaço que ele ocupe. Agora quando este corpo faz uso, por exemplo, de tecnologias, tais como a Internet, o audiovisual e coloca, transmite suas próprias experiências, é uma política pura. Pois trabalhamos em criação de uma contra narrativa, a todo tipo de violência e estigmas que este corpo sofre. Além de ser um enfrentamento, é uma criação de afetos, sonhos e possibilidades [Marco Antônio Fera, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Para além das acaloradas discussões sobre a captura algorítmica e seus usos lucrativos subservientes ao capital, também enxergamos nessa fala uma dobra de sobrevivência, que se prolifera na rede rizomática da ambiência midiática. Pulsar vida dentro de um sistema e realidade mortíferos não nos parece algo irrelevante, especialmente por aqueles que não vivenciam os reiterados relatos distópicos de gays negros afeminados. O caráter político da prática do compartilhamento dessas vivências é evidente e subsidia o grupo de informações, fomentando o autoconhecimento. Questionado se há teor político na produção de conteúdo de gays negros afeminados no *YouTube*, Murilo Araújo também é categórico:

Isso é muito evidente. [...] A linguagem produz efeito, tudo que produz efeito é político. Impacta, reajusta, movimenta as relações de poder em certo sentido, obviamente que o impacto que a gente tem condição de provocar, diante da estrutura, ele é um impacto bastante limitado, mas isso não significa que ele deixa de ter um impacto significativo [...] Para além daquela dimensão de que todo corpo negro é em si uma revolução, porque é uma vitória contra o projeto de genocídio em curso há séculos, para além disso, dessa camada estrutural e estruturante da coisa, eu acho que tem um impacto muito significativo nos conteúdos que a gente vem produzindo [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Murilo demarca, ainda, que não é comum a positivação da imagem da bicha preta nos principais veículos tradicionais de comunicação de massa do país, o que nos leva a concluir que tais ambiências de mídia ofertam espaço para a propagação de existências assimiladas pela norma. Até o momento, a partir da fala da *youtuber*, trata-se de uma comunicação de nicho, mas que traz uma potência significativa no campo simbólico, uma revolução molecular ao se imaginar possibilidades de vida, inclusive por aqueles que não experienciam as situações difundidas.

Sobre os processos de humanização da bicha preta e sua probabilidade de efetiva mudança no imaginário social, tema da quarta questão de nossa entrevista, Murilo acredita no impacto e no seu efeito multiplicador.

Hoje as redes sociais são uma grande pulverização de imagens (...) uma profusão incontável de imagens o tempo todo. [...] Talvez não seja uma mudança ampla, massiva, acho que é essa a palavra. Não é um impacto massivo, mas eu acho que existe um impacto muito importante que tem um efeito multiplicador, que é o impacto em quem interessa [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

Já Marco Antônio Fera diz acreditar em uma transformação molecular, mas sublinha a limitação de alcance que, segundo ele, se dá justamente pelo racismo:

Há um movimento por parte de quem produz. Mas muito pouco por parte do mercado. Eu nunca me senti de fato introduzido por plataformas de *streaming*, nós não somos as que têm expectativa de trabalho, não somos as que podem sonhar com a publi, que seremos vistas e incorporadas em uma lógica de renda, por mais que tenhamos talento, um trabalho consolidado e profissional. Seremos sempre as rejeitadas, pode ser que uma ou outra consiga, mas isso não diz respeito sobre a maioria [Marco Antônio Fera, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

A pesquisa “Black Influence: um retrato dos creators pretos do Brasil”<sup>8</sup> (2020), realizada pelos veículos *Black Influence*, Site Mundo Negro, *YOUPIX*, *Squid* e *Sharp*, revela que influenciadores negros têm menor participação em campanhas publicitárias e recebem menos por essas ações. Entre os participantes do estudo, que se baseou nas categorias de identificação do IBGE, mais de 22% se consideram pardos e mais de 17%, negros. Ao serem perguntados se já haviam participado de alguma campanha de publicidade, cerca de 64% dos

<sup>8</sup> Mais de 760 criadores de conteúdo responderam ao formulário de pesquisa. Disponível em: [https://tag.youpix.com.br/2020\\_black\\_influence\\_br](https://tag.youpix.com.br/2020_black_influence_br) Acesso em: 4 dez. 2022.

respondentes disseram que “sim” e 60% consideraram o marketing de influência inclusivo, mas isto não é visto da mesma maneira por pretos e indígenas.

Diante desse quadro, evidentemente, não podemos romantizar a característica “revolucionária” de canais do *YouTube* e tampouco esquecermos que este espaço é produto de uma empresa capitalista que o utiliza e o apropria para uma comunicação nichada e, ainda assim, segue uma lógica de “preferência” que privilegia o padrão branco. Mas como pontuamos, o enfoque desse texto é mais otimista. Não refutamos a operacionalização da inteligência artificial, da absorção de dados, da fabricação de desejos e do controle de mentes, entretanto, optamos por trilhar um caminho de possibilidades de vivência nesse cenário, diante das complexidades do atual contexto do século XXI, especialmente a partir da valorização dos afetos dentro de uma cultura midiaticizada. E é pelo olhar esperançoso da atuação de bichas pretas no *You Tube* que propusemos a reflexão sobre o quilombismo midiático interseccional.

### 3. Quilombismo midiático interseccional: uma possibilidade conceitual

Enquanto a criação de espaços mais diversos e inclusivos não se dá por aqueles acostumados a ocuparem posições de poder — ou pelo menos não no tempo urgente que se faz necessário, bichas pretas parecem aquilombar-se na ambiência midiática, na medida em que usam o ciberespaço como forma de conexão cotidiana de narração de si ao outro (espectador/usuário).

Na sexta pergunta questionamos às influenciadoras se elas enxergavam o *YouTube* como um espaço terapêutico, já que a similaridade dos discursos proferidos orbitava em catarses provenientes de traumas e discriminações. A partir da fala das próprias *influencers*, nosso objetivo foi compreender se a expurgação das emoções na plataforma auxilia no restabelecimento da saúde mental, através de um território digital de partilha de dores, com a troca entre pares, o autocuidado e o fortalecimento de autoestima.

A proprietária do canal “Pretinho Mais Que Básico” vê ambiguidade na questão, já que acredita na dicotomia vantagem/desvantagem das redes sociais digitais. Para Marco Antônio Fera o “*YouTube* pode ser um lugar de cura, acolhimento, a partir de quem busca informação, reconhecimento, identificação e compartilhamento de histórias”. Mas também pode ser visto negativamente se o observarmos como um difusor de conteúdos estereotipados a serviço de discursos hegemônicos. Fera crê que o *YouTube*, enquanto uma plataforma de mídia, “também produz imagens, estereótipos, padrões a partir de uma perspectiva de quem

cria. Nem sempre o *YouTube* é este lugar bacana, ele atinge e interfere diretamente nossos afetos e experiências”, afirma.

Murilo Araújo segue o raciocínio da colega, apesar de enfatizar os benefícios do trabalho realizado no canal. Lançando mão de sua própria experiência, a *youtuber* reconhece o impacto positivo da partilha de suas vivências para os espectadores, que ao navegarem pelos vídeos de bichas pretas podem ter acesso a uma pluralidade de temas que atravessam suas vidas e, assim, criam sentimentos de pertença e autoconhecimento para se fortalecerem diante da realidade distópica em que estão imersos.

[...] tá num lugar de cura mesmo, a importância que isso tem pra muitas pessoas. Porque é um lugar onde a gente compartilha as nossas feridas. Falar sobre as nossas feridas é tão importante para esse processo de cura da gente... Quando as outras pessoas se identificam, se conectam, isso também remexe coisas que eu acho que são importantes. [...] Se eu, quando tinha 16 anos, tivesse acesso ao conteúdo que muitas dessas bichas pretas jovens e adolescentes têm hoje, minha jornada teria sido outra, sem nenhuma dúvida [Murilo Araújo, 2022, em entrevista concedida a Diego Cotta].

A fala acima desencadeia outra possibilidade de se refletir a ambiência midiática e seus usos para além das ferramentas de vocalização de opressões. Se o “quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros” (Nascimento, 1980, p. 256), por que não compreender os espaços de cura aqui relatados como “quilombos midiáticos interseccionais”?

Se a midiática da cultura e da sociedade (Sodré, 2021, Moraes, 2006) é uma realidade neste início do século XXI, e o racismo e a lgbtphobia que estrutura o Brasil perdura e segue asfixiando e soterrando corpos-negros-bicha, é plausível que espaços atuais de resistência digitais possam ser encarados como quilombos, salvaguardadas as devidas diferenciações e especificidades relacionadas ao ordenamento social, econômico e geográfico dos séculos passados. Tal sugestão conceitual respalda-se na obra de Abdias Nascimento (1980, p. 256), em que o autor argumenta que “o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico”.

Ainda sobre o tema, lembramos que Beatriz Nascimento (1985), em seus escritos sobre historicidade e mudanças do conceito de quilombo, explica o caráter ideológico e cultural que a nomenclatura passou a abarcar em face das visões estereotipadas do final do século XIX:

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de

todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra (Nascimento, 1985, p. 47).

Nesse sentido, podemos enxergar os canais do *YouTube* de bichas pretas como plataformas férteis para o desenvolvimento de um “quilombismo midiático interseccional”, focado na fuga à opressão advinda do entrecruzamento do racismo e da lgbtifobia, justamente por propiciarem espaços terapêuticos, cujo resgate da autoestima de jovens negros gays afeminados se processa diuturnamente. Tais canais ganham contornos quilombistas por se apresentarem como espaços de resistência, onde a potência de um ideal comunitário e o sentimento de pertença são características basilares, construídas a partir de comunhões afetivas.

Lamentavelmente, em 1995, a intelectual negra Beatriz Nascimento foi vítima de feminicídio. Foi assassinada a tiros pelo namorado de uma amiga, a quem aconselhou terminar o relacionamento por sucessivas violências domésticas. A historiadora cursava mestrado em Comunicação e Cultura na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e, certamente, contribuiria bastante para as teorias de Comunicação e Informação. Ela sequer chegou a vivenciar a intensa midiáticação do cotidiano à qual estamos imersos no Brasil deste início de século XXI. Por isso, as reservas que temos na instrumentalização do conceito de “quilombo” devem ser consideradas, especialmente pelo entendimento da autora supracitada limitar-se aos espaços geográficos, como favelas, escolas de samba e terreiros de religiões de matriz africana. Contudo, ainda que não possamos afirmar categoricamente que a ambiência midiática funcione como o “quilombo”, tal qual Beatriz Nascimento imaginou, especialmente com traços interseccionais como sugerimos, o compreendemos como uma linha de fuga ao aniquilamento, como um espaço outro onde as possibilidades de vida e de sonhos de bichas pretas podem ser difundidas em narrativas decoloniais, na tentativa de resistir e se impor à realidade opressora do racismo e da lgbtifobia.

A partir das entrevistas realizadas, neste breve texto, consideramos um rastro de pesquisa que as reflexões nos proporcionaram, haja vista que a relevância midiática nas relações sociais e culturais ganharam novos contornos neste século, evidenciando que a vida e a construção da realidade se dão *na e a partir da* mídia.

### **Considerações finais**

Diante do racismo estrutural, as bichas pretas são dissidentes e alvos de escárnio e abjeção. Homens negros são comumente sexualizados, enfrentando uma expectativa social maior de masculinidade e heterossexualidade, inclusive com a hiper sexualização de seus

corpos, conforme situamos. Concomitantemente, existe uma velha narrativa enraizada no racismo, no classismo e na misoginia que normaliza ideias de que bichas pretas são pouco atraentes, indesejáveis, impotentes e devem ser rejeitadas.

O avanço da agenda LGBTI+ na cultura brasileira garantiu, em grande parte, a “normalização” da cultura gay dominante (branco, masculino, classe média), mas não incluiu aqueles que não se enquadram nessas categorias demarcadas e específicas. Entretanto, um dado significativo é que a expressão difamatória foi ressignificada pelas próprias bichas pretas, que subverteram o sentido pejorativo e utilizam o termo de forma política para afirmar a própria existência e questionar padrões excludentes e coloniais.

Juntas, as bichas pretas compartilham experiências de abandono, rejeição e hipersexualização de seus corpos, mudando a lente pela qual veem o mundo e veem a si mesmas. Esses grupos estão abrindo espaço para que outros gays negros afeminados possam construir as próprias identidades.

Por meio da tática dos testemunhos, nos canais supracitados, parece emergir uma resistência ao soterramento de corpos-bicha. Cotidianamente, com produção coletiva e depositário de memória nessa ambiência midiaticizada, “indivíduos e grupos (enquanto compartilham modos de ser, pensar e agir)” estabelecem conexões cotidianas em diversas percepções de si e dos outros.

Na última década, especialmente nos últimos cinco anos, uma cena diversificada e poderosa de criadores negros gays, *youtubers* e influenciadoras digitais floresceu, mostrando a milhares de jovens gays negros afeminados que eles e elas podem ser quem são. No decorrer deste texto apresentamos Murilo Araújo e Marco Antônio Fera. Criadoras de conteúdo cujas histórias questionam o *status quo*, subvertendo ideias hegemônicas sobre masculinidade e delineando novas possibilidades de vida para gays afeminados no Brasil contemporâneo.

Bichas pretas brasileiras que têm coragem de falar sobre si mesmas, sobre desejos e projetos na Internet, enfrentando camadas profundas de ódio racial, misoginia e colonialismo. Fazem isso denunciando as opressões, mas também falando sobre música, cultura *pop* e humor. De pessoas invisíveis e sem voz, que são alvo de piadas e zombarias, emergem novos sujeitos de enunciação que afirmam existências, força e diversidade. Com presença digital e visibilidade orgulhosas, elas ressignificam a negritude, a identidade de gênero e a orientação sexual como fonte de “vitórias”, não apenas de sofrimento. E vão além, destacando que a humanização de seus corpos implica no reconhecimento enquanto

peças íntegras e complexas, que pensam, criam e sentem, para além dos marcadores de raça, gênero e sexualidade. Sonhos, alegrias e arte também fazem parte de suas histórias.

Os afetos mediados, isto é, as redes construídas a partir de testemunhos catárticos e narrativas decoloniais transformam o *Youtube* em espaço de purgação das emoções (Rezende Ribeiro, 2020) de bichas pretas, e podem ser encarados como rachaduras de um regime de visibilidade que ainda privilegia o protagonismo branco, heterossexual e machista na sociedade brasileira. Demonstrar, propagar e refletir experiências vividas por outras masculinidades podem constituir táticas de fissura de um sistema de representação excludente. Essa valorização da emoção e dos afetos em detrimento de uma racionalização moderna pode ser compreendida como brecha de sobrevivência, narrativa empoderadora que fomenta a resistência de homens negros gays afeminados e os fazem acreditar que um outro futuro é possível.

Aos poucos, as bichas pretas colecionam novas narrativas decoloniais e insurgem: trilham um caminho que inclui se ver e reconhecer outros corpos, compreender-se no mundo e construir a autoestima e a autoconsciência em comunidade. Desencadeiam mudanças comportamentais e empoderam outras e outros jovens gays negros afeminados, ampliando suas alianças em uma política de afetos e de afetações.

### Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. (2021). **Discurso de ódio: uma política do performativo**. Editora Unesp, São Paulo.

COSTA, Joaze Bernardino (org.) (2018). **Decolonialidade e pensamento Afrodiaspórico**. Autêntica, Belo Horizonte.

GIL, Antonio Carlos (2008). **Métodos e técnicas de pesquisa social**. Atlas, São Paulo.

HALL, Stuart. (2016). **Cultura e representação**. Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro.

MARTINO, Luis Martino (2015). **Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes e redes**. Vozes, Petrópolis.

MARTINO, Luis Martino & Marques, Ângela. (2021). Reconhecer a vida e a experiência do outro: Tensionamentos epistêmicos, normativos e identitários. **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação- E-Compós**, 24, 1–22, <https://doi.org/10.30962/ec.2212>

MBEMBE, Achile. (2018). **Necropolítica**. N-1 Edições, São Paulo.

MORAES, Denis. (2009). **A Batalha da Mídia**. Pão e Rosas, Rio de Janeiro.

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 211-226

MORAES, Denis. (2006). **Sociedade Mdiatizada**. Mauad, Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Abdias. (1980) **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Vozes, Petrópolis.

NASCIMENTO, Beatriz. (1985) O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora: Revista do Mundo Negro**, (6-7), 41-49.

PINHO, Osmundo. Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. **Cadernos Pagu**, 38, 159-195, 2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000100006>

RIBEIRO, Djamila. (2017) **O que é lugar de fala?** Letramento, Belo Horizonte.

RIBEIRO, Renata Rezende. **Redes de afetos (e de afetações): narrativas catárticas no cotidiano mdiatizado**. In: SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira (org.). (Org.). **Corpos, imaginários e afetos nas narrativas do eu**. 1ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2020, v. 1, p. 1-316.

SANTOS, J.; BORGES, R.; OLIVEIRA, S. (2022). A operacionalização do racismo e da homofobia sobre corpos negros homossexuais. In: JUNIOR, P. M. S.; CAMILO, V. Masculinidades negras: novos debates ganhando formas (pp. 149-165). **Ciclo Contínuo Editorial**.

SAFATLE, Vladimir. (2015). **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Cosac&Naif, São Paulo.

SODRÉ, Muniz. (2021). **A sociedade incivil**. Vozes, Petrópolis.

### Referências Videográficas

Canal Pretinho Mais que básico. In: <https://www.youtube.com/@PretinhoMaisQueBasico>  
Acesso em: 30 jun 2023.

Canal Muro Pequeno. In: <https://www.youtube.com/@MuroPequeno> Acesso em: 30 jun 2023.

## BIOPOLÍTICA DE GUERRA ÀS DROGAS EM ABYA YALA: UM DIÁLOGO PEDAGÓGICO ABYALENSE PARA UMA EDUCAÇÃO PARA AS DROGAS

Cauê Almeida Galvão<sup>1</sup>  
Carlos Andrés Pérez Figueredo<sup>2</sup>  
Anderson Alves dos Santos<sup>3</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-12

**Resumo:** A proposta deste artigo é partir da interconexão do conceito de biopolítica e biopoder de Michel Foucault e o pensamento crítico abyalense, por entendermos que se transcende à compreensão desde y para Abya Yala. A partir desse diálogo de saberes emerge uma perspectiva crítica de estruturação analítica continental da política de guerra às drogas. Com foco na crítica pedagógica ao falso moralismo antidrogas e à hegemonia proibicionista imposta pelo pensamento colonial, se consolida a necessidade de um processo educacional para as drogas, problematizando-se assim a colonialidade histórica moderna do eurocentrismo. Como resultado, a práxis abyalense descobre a perpetuação dos diversos dispositivos biopolíticos e motivações puritanas falsos moralistas/racialistas na constituição dos sujeitos indesejáveis socialmente. E ainda, busca-se em simultâneo, com esse artigo, ampliar desde diferentes frentes de atuação as bases materiais e constitutivas do Observatório de Política e Educação para as Drogas em Abya Yala – OPEDAY.

**Palavras-chave:** Guerra às drogas; Biopolítica das drogas; Educação para as drogas; Pensamento crítico abyalense; Práxis abyalensis.

**Resúmen:** El propósito de este artículo es partir de la interconexión del concepto de biopolítica y biopoder de Michel Foucault y el pensamiento crítico abyalense, entendiendo que trasciende la comprensión desde y hasta Abya Yala. De este diálogo de conocimientos emerge una perspectiva crítica sobre la estructuración analítica continental de la política de guerra contra las drogas. Centrándose en la crítica pedagógica al falso moralismo antidrogas y la hegemonía prohibicionista impuesta por el pensamiento colonial, se consolida la necesidad de un proceso educativo para las drogas, problematizando así la colonialidad histórica moderna del eurocentrismo. Como resultado, la praxis abyalense descubre la perpetuación de diversos dispositivos biopolíticos y motivaciones puritanas falsas moralistas/racistas en la constitución de sujetos indeseables. Además, se busca en simultáneo, con ese artículo, consolidar desde diferentes zonas de actuación las bases materiales e inmateriales del Observatorio de Política y Educación para las Drogas em Abya Yala – OPEDAY.

**Palabras-clave:** Guerra a las drogas; Biopolítica de drogas; Educación para las drogas; Pensamiento Crítico Abyalense; Praxis Abyalensis.

**Abstract:** The article proposes to take advantage of the conceptual platform contained in the Foucauldian concepts of biopolitics and biopower, to focus on observable facts in the Dusselian phenomenon of the colonial covering up of the other, the puritanical and false moralistic constitution of undesirable social subjects, and other

<sup>1</sup> Professor Substituto do Departamento de Educação do CERES/UFRN. Doutor em Educação – UFMG, Mestre em Estudos Latino-Americanos e Historiador da América Latina – UNILA. Fundador do Observatório de Política e Educação para as Drogas em Abya Yala – OPEDAY. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Educação e Drogas – GPED (CNPq/UERJ) e do Grupo de Estudos e Pesquisas da Educação em Paulo Freire – GEPEPF (CNPq/UFRN). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8121421402248445>

<sup>2</sup> Bacharel em Ciências Políticas e Sociologia (UNILA). Fundador del Observatório de Política y Educación para las Drogas em Abya Yala – OPEDAY. Editor no Projeto Comunitário de Leitura e Redação Infante Juvenil Kapiwara Kartonerá ( Foz do Iguaçu - Caracas) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1067178622751005>

<sup>3</sup> Atualmente é Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Latino-Americanos da UNILA. Bolsista da CAPES. Filósofo pela UNILA. Fundador do Observatório de Política e Educação para as Drogas em Abya Yala – OPEDAY. Faz parte como colaborador do Projeto Direito à Poesia da UNILA nos cárceres da tríplice fronteira. Tem pesquisado nos últimos anos o movimento de encarceramento pela política de guerra às drogas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0413657292679072>

factors that influence in the democratic exercise of politics and education in Abyal. In addition to expanding knowledge for the different fronts of action that establish the material and constitutive bases of the Observatory of Drug Policy and Education in Abya Yala - OPEDAY; The article proposes the critical observation of the hegemonic discourse of prohibitionism, promoting conversation among abyalense subjects, to direct their demands for decolonized spaces in the community, in school, in law, in health, among other transcendental interests.

**Keywords:** War on drugs; Biopolitics of drugs; Drug Education; Abyalense Critical Thinking; Abyalensis praxis.

## Considerações Iniciais

A ideia deste artigo é fazer um recorrido de como se estrutura historicamente a política proibicionista e de guerra às drogas em torno de dispositivos biopolíticos direcionados à Abya Yala e que consolidam as práticas de violência estrutural em torno de personagens forjados como indesejáveis socialmente. Conforme será apresentado neste trabalho, os sujeitos indesejáveis socialmente são consumados nos instrumentos e dispositivos do proibicionismo, e servem efetivamente, para a estruturação de um genocídio social (GALVÃO, 2019) com máscaras de guerra contra às drogas, mas que, efetivamente, se constitui como uma política de guerra aos pobres. Nesse sentido, buscamos fazer um diálogo entre o pensamento de Michel Foucault em suas obras *Em defesa da Sociedade* (2010) e *Vigiar e Punir* (2010a) e as categorias analíticas do pensamento crítico abyalense ou práxis abyalense desenvolvidos no contexto de Abya Yala ou colonialmente denominada de América Latina.

A partir deste diálogo prático-teórico, apresentamos os elementos do proibicionismo e da guerra às drogas no contexto abyalense e como essa política pública internacionalizada pelos EUA no século XX consolida uma economia política de exceção à regra, e será, definitivamente, demarcadora de processos de perseguição racializada dentro das sociedades distantes do país inventor dessa falácia ou ilusão histórica, pautados sobretudo em ideais falsos de puritanismo e religiosidade, conforme demonstrado por Thiago Rodrigues (2012) na experiência proibicionista fracassada deste próprio país popularmente conhecida como Lei Seca (1920-1933).

Por meio da evidência de uma política pública completamente falha de idealização de um mundo sem drogas e descolada da realidade histórica abyalense, o instrumento legal e normativo, se construiu no tempo não como política de proibição de usos e costumes, mas sim e sobretudo, como uma economia biopolítica de proibição de territórios e perseguição de pessoas específicas.

Portanto, esse artigo propõe um debate em torno da legalização das drogas via educação para as drogas, entendendo aqui, que para as drogas quer dizer, que as pessoas e as drogas caminham em paralelo na história da humanidade (CARNEIRO, 2002), e que o ser humano sempre usou, usa e usará drogas seja de forma médica, recreativa ou espiritual. (GALVÃO, 2016, 2019; CARNEIRO, 2002; ESCOHOTADO, 1998). Assim, a droga e sua biopolítica implementada a partir do século XX com o proibicionismo serão nossa unidade de análise.

Nesse sentido, a proposta de educação para as drogas, se sustenta na ideia de que devemos educar a sociedade para a interação, produção, circulação e reprodução com as drogas, sejam elas legais, ilegais, tecnológicas, de alimentos, enfim, compreender desde a perspectiva histórico-cultural abyalense que as sociedades de classes permeadas pela racialidade convivem com as drogas e devem saber como lidar com as situações específicas e gerais que as envolvem.

Assim como, partimos do pressuposto da legalização de todas as drogas, para que dessa forma, seja possível a criação de uma efetiva política pública para as drogas, não pensada nos contextos sociais como ainda insistem muitos trabalhos desenvolvidos a partir da tríade comentada por GALVÃO (2019) pobreza-violência-etnia, mas sim, pensadas desde uma sociedade humana que rompe com os seus falsos moralismos, e, aposta na prática de uma educação para as drogas como forma de consolidar uma promoção para a saúde, educação, redução de danos e não uma campanha eterna de prevenção, partindo de falsos pressupostos e de pânico morais, o que ao fim e ao cabo, servem mais como incentivadores de conhecer o desconhecido.

Conforme por exemplo, demonstram SANCHEZ et. al. (2021) que em relação à educação, as formações do Programa Educacional de Resistência às Drogas e a Violência (PROERD), organizado pela Polícia Militar em todos os estados brasileiros nas escolas públicas não tem eficiência, e ao contrário, faz com que muitas vezes os jovens busquem as drogas pela curiosidade suscitada pela formação focada na falácia e no pânico moral. (ROLIM et. al., 2020; DOMINGUES, 2016)

Portanto, busca-se em simultâneo, com esse artigo, consolidar as bases materiais e imateriais do Observatório de Política e Educação para as Drogas em Abya Yala – OPE DAY<sup>4</sup> gerido e desenvolvido por egressos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e colaborar com os trabalhos e debates que vem sendo desenvolvidos nos campos de educação para as drogas, redução de danos e política de drogas que em essência são pensadas, sentidas e feitas desde e para Abya Yala, ou seja, para e por *abyalenses*.

### 1. Diálogos entre Foucault e o Pensamento Crítico Abyalense/práxis abyalensis

Entende-se que na pluralidade de saberes existentes no mundo, alguns saberes são mais próximos uns dos outros, porém encontram-se em diálogo interconexo, ainda que com alguns ou muitos pontos coincidentes. (HAESBAERT, 2021) O OPE DAY desde diferentes latitudes e longitudes da região abyalense, se estrutura desde a lógica teórica fundante de *giro decolonial abyalensis*, e ambiciona introduzir-se em um processo criativo de biopolítica decolonial, apoiados na ideia de *diálogos interculturais de saberes*<sup>5</sup> para a discussão geral sobre as drogas e suas necessidades educativas na América Latina e Caribe, em um espaço de *diálogo simétrico de saberes*.

Uma das esferas desse espaço, o *Conversatorio Abyalense*, é articulado desde a necessidade contemporânea de dialogar dentro das redes informacionais sociais, como um instrumento da nova organização social e política. Nesse sentido, é uma instância que busca uma educação popular alternativa e em simultâneo a conscientização coletiva da necessidade de mobilização popular permanente contra a guerra à pobreza (encoberta dentro desse nosso trabalho como guerra às drogas).

---

<sup>4</sup> O OPE DAY é um grupo de trabalho gerido por egressos da UNILA desde diferentes países que se articula coletivamente para pensar a política de guerra às drogas no contexto abyalense. Está consolidado por três grandes linhas de pesquisa envolvendo educação para as drogas, encarceramento e política de guerra às drogas. Atualmente articula suas atividades em grupos de pesquisa nas Universidades e Escolas abyalenses, bem como, busca popularizar os temas desde as esferas tecnológicas da atualidade, como as redes sociais. Para isso, vem consolidando o *Conversatorio Abyalense* que é um espaço para diálogos e debates sobre os temas que ancoram a existência do Observatório.

<sup>5</sup> Dussel na obra **1492 : O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade** mais concretamente em seus primeiros esboços sobre a *teoria do diálogo* apresenta a ideia de que “para a ‘Filosofia da Libertação’, que parte da Alteridade, do ‘impelido’ ou do ‘excluído’ (a cultura dominada e explorada), do histórico-concreto, trata-se de mostrar essas condições de possibilidade de diálogo, desde a afirmação da Alteridade e, ao mesmo tempo, da negatividade, da sua impossibilidade empírica concreta, pelo menos como ponto de partida, de que “o-Outro-excluído” e “dominado” (Dussel, 1994. p.8-9)

O *Conversatorio Abyalense* dentro dessa necessidade contemporânea da educação crítica dentro da tecnologia, pode possibilitar uma melhor compreensão da informação sobre a guerra às drogas e como os sujeitos envolvidos nessa política são consolidados socialmente desde as esferas racialistas. Bem como, permite ampliar a discussão geral sobre a temática que está envolta no senso comum proibicionista. Dessa forma, se espera ampliar espaços para os *Diálogos Sul-Sul* na temática da “guerra às drogas” desde uma perspectiva crítica biopolítica, envolvendo uma articulação entre biopoder, racismo e o *velho direito proibicionista* (poder “policial” soberano).

Isso não é negar os *Diálogos Sul-Norte*, mas, compreende-se que é urgente, um avanço da discussão sobre *educação para as drogas* e dos *ciclos de debate abyalense*; ou seja, a atividade do OPELAY está no contexto de consolidação do processo de descolonização dos saberes e poderes (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2005; SEGATO, 2007). Porém, é importante ter em mente que a assimetria entre as partes segundo a concepção pensada por Enrique Dussel (1994) em um diálogo orientado para a transcendência da modernidade colonial, se requer uma alta vontade política por parte dos sujeitos que representam o Norte, além de uma percepção dos mesmos de que não foram e nunca serão a centralidade do mundo, como se fizeram crer sobretudo a partir do século XVI.

No que diz respeito à conexão entre os conceitos de Biopolítica de Foucault e Transmodernidade de Dussel, é possível compreendermos que o corpo-prisão de que fala Foucault é parte intrínseca do instrumento colonial que define os sujeitos abyalenses. Conforme descreve o autor

O que estava em jogo não era o quadro rude demais ou ascético demais, rudimentar demais ou aperfeiçoado demais da prisão, era sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor de poder; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo, que a tecnologia da “alma” – a dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras- não consegue mascarar nem compensar, pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos. É desta prisão, com todos os investimentos políticos do corpo que ela reúne em sua arquitetura fechada que eu gostaria de fazer a história. Por puro anacronismo? Não, se entendemos com isso fazer a história do passado nos termos do presente. Sim, se entendermos com isso fazer a história do presente. (FOUCAULT, 2010a, p.33)

Ao compreender que a complexidade da prisão enquanto instituição de direito e leis, se estabelece também no controle dos corpos e sujeitos indesejáveis e se compreende que toda estruturação social baseada na sociedade punitiva e encarceradora, é estabelecida pelos

recortes histórico-culturais do processo de régua que o colonizador europeu consolida entre superior e inferior.

Aí se conecta a ideia de biopolítica foucaultiana e a ideia de Transmodernidade que propõe Dussel, pois para este autor,

Uma cultura “imperial” (a do “centro”), com origem na invasão da América em 1492, enfrentava as culturas “periféricas” na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental. Não era um “diálogo” simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação. Além disso, nas culturas “periféricas” existiam elites educadas pelos impérios, como escreveu Sartre (1968) na “Introdução” de *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon; elites que repetiam como eco o que tinha aprendido em Paris ou Londres; elites ilustradas neocoloniais, leais aos impérios, que se distanciavam de seu próprio “povo” e o utilizavam como refém de sua política dependente. (DUSSEL, 2016, p.52)

A ideia de transmodernidade está permeada dentro da lógica de reconstrução sócio-histórica dos povos historicamente colonizados pelos europeus, e por isso, o processo de construção das prisões que transpassam a corporeidade dos sujeitos indesejáveis como aponta Foucault acima, encontra seu ponto de contato com a transmodernidade, ao ter bem claro, que os sujeitos abyalenses dos tempos de republicanismo novamente se sujeitaram a condição de subserviência e inferiorização. O que constitui parte do processo biopolítico analisado de guerra às drogas, que escolhe os corpos aprisionados na região periférica, e ainda, seletiviza e suaviza as leis para aqueles não colocados dentro da lógica não-branco, pobre, periférico.

Para Dussel em seu conceito categórico de *povo*<sup>6</sup> os excluídos em sua posição de exterioridade podem identificar nos seus problemas sociais e em suas potencialidades proposicionais, temas que permitam consolidar uma *agenda comum abyalense*; e nessa proposta é onde se encontra o OPEDAY ao propor um diálogo entre academia e povo por meio da criação de artigos, podcasts, produções audiovisuais, documentários, oficinas. Acreditamos que os produtos possibilitam a revalorização social do saber-poder transmoderno.

---

<sup>6</sup> A compreensão de Dussel do conceito de povo, tem origem na lógica de Gramsci que faz a leitura de povo como um bloco de articulações dentre os excluídos, que em conjunto, ganham suporte e força na luta social. Difere do conceito de populismo constituído pelas figuras dos líderes/caudillos; como também difere da categoria popular, que está mais próximo aquilo que tem vazão no contexto social, mas que não necessariamente se articula entre si seus anseios e desejos de transformação como um bloco de poder, conforme Dussel toma de Gramsci.

Dussel expõe em seu conceito de transmodernidade, um trânsito a um pluriverso, onde não é possível a libertação dos oprimidos através da superação da modernidade; a tarefa de libertação estaria em mãos da transcendência dos aspectos modernos que trazem consigo a colonialidade. A proposta do autor indica que é tomando o que há de melhor do modernismo/eurocentrismo, integrando-o ao diálogo com os saberes dos povos e culturas antes excluídos.

Romper com toda e qualquer imposição política do Norte Global eurocêntrico (CASTRO-GOMÉZ, 2005; MIGNOLO, 2008), requer muito mais do que uma crítica textual e contextual, partindo para uma práxis dialógica entre as exterioridades na compreensão para que possam ser interpelados os dispositivos do biopoder que sustentam de fato a guerra às drogas<sup>7</sup>, pois, conforme exposto neste texto, o fracasso da política antidrogas deve ser entendida em seu tempo e com suas limitações. Os diálogos adiantam no sentido de desconstruir ideologias, propor mudanças estruturais e reparar os danos sóciorraciais.

Como já foi dito, por enquanto só é visível e estabelecido conversatórios em diálogo Sul-Sul, entre sujeitos que compartilham exterioridades, na *agenda abyalense* referente à “estatização/politização da vida biológica” e “do homem enquanto ser vivo/vivente” em defesa da sua autonomia, da pluralidade de saberes e finalmente à *Educação para as Drogas*. Além da crítica ao Norte Global Colonialista, o OPEDAY se predispõe a romper epistemologicamente com o que há de *sentido unívoco eurocêntrico* nas *exterioridades contra hegemônicas do sul*.

Dussel aclara que este experimento comunicacional é *um caminho por trilhar* no que estabeleceu como o *giro decolonial*; uma proposta heterodoxa onde a crítica à modernidade ocidental e ao capitalismo ganham centralidade. Nos enunciados da transmodernidade podem-se evidenciar um exercício epistemológico que permite em seu horizonte ideal, a transcendência da modernidade, o que significa ir muito além da superação da mesma; devido a que a “superação” significa a reprodução da modernidade em sua fase colonial e capitalista.

---

<sup>7</sup> Desde uma perspectiva foucaultiana entende-se o *dispositivo do biopoder* como aqueles elementos que estabelecem relação entre discursivo e não-discursivo. Em uma definição mais objetiva, é uma rede de relações que podem ser estabelecidas por uma série de componentes (heterogêneos); interconectados entre eles e que funcionam estrategicamente e funcionalmente. Isto é válido para o controle social em geral; não sendo diferente para o controle da sociedade através da guerra às drogas na construção e implementação de discursos, instituições, arquiteturas, regimentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o que foi dito e o que não foi dito sobre as drogas.

A *práxis abyalensis* do OPEDAY em concomitância com a biopolítica e a teoria da transmodernidade, apresenta uma necessidade fundamental de transdisciplinaridade para estabelecer sua crítica às modalidades de modernidades exteriorizadas ou projetadas em Abya Yala. Porém o centro da preocupação é a vida das pessoas em seu contexto social comunitário, nacional e internacional; em relação à sua experiência com as políticas antidrogas, assumindo a interseccionalidade antirracista e anti-imperialista epistêmica conforme apresentam Ramón Grosfoguel, Nestor Kohan e Javier García Fernandez (2022)

Si bien no toda perspectiva anti-imperialista puede definirse a priori y necesariamente como descolonial o anticolonial, todo punto de vista descolonial o anticolonial es y debe asumir como su razón de ser, primero y, antes que nada, el horizonte y el proyecto anti-imperialista. (GROSFOGUEL et. al., 2022, p.17)

Neste aspecto, ainda que Dussel não tenha demonstrado uma proximidade teórica com Foucault, estes dois filósofos são de grande alcance para a compreensão e abordagem destas realidades concretas. Por isso, a história mostra, que o processo de formação acadêmica na região de Abya Yala é fruto das cruzadas neo-colonialistas, expropriadores e genocidas de populações, saberes e cosmovisões; o padrão eurocêntrico ainda tem muito por ser desconstruído e reformulado ao interesse da população, dos historicamente excluídos que lutam por entrar ativamente na história.

Todavía, os pressupostos colonialistas, trazem consigo, os elementos de condicionamento e educação bancária, conforme reifica Paulo Freire (1967), depositando informações e obrigando por meio de coerção a memorização das mesmas, e conseqüentemente, a negação de outras. Dessa forma, sempre houve uma resistência abyalense à imposição sistemática do padrão eurocêntrico colonialista, ora desde a via popular e radical e ora pelo pensamento produzido desde a consolidação do que compreendemos como pensamento científico. Portanto, o contexto de Abya Yala, carrega consigo em seu aspecto de pensamento social-acadêmico, uma amálgama entre o pensamento neo-colonialista-dominante-ocidentalocêntrico e os conhecimentos e tradições *desde abajo*.

Essa imbricação, gera no pensamento social abyalense, uma espécie de colcha de retalhos, que conecta diversas correntes de pensamento e que solidificam as estruturas impostas desde o processo de invasão europeia à Abya Yala.

Nesse sentido, o pensamento crítico abyalense ou a práxis abyalensis, é o processo contínuo de construção e reconstrução das colchas de retalho acadêmicas e *desde los de abajo* como pensou Mariano Azuela (1976), que conectam marxistas, decoloniais, anticoloniais, indianistas, hegelianos, foucaultianos, entre outros de caráter anti-colonialista, anti-proibicionista, anti-imperialista (DA COSTA; MENDES, 2022, p. 381) e anti-patriarcal (PEREIRA et. al, 2023, p.81).

A ideia base do pensamento crítico abyalense e sua principal potência, se encontra na base de sua pluralidade de ideias possíveis, que fogem ao rigor científico mais interessado a compor campos disciplinares de saber como biopoder concreto, e que com o espaço-tempo-histórico, terminam em necro-poder conforme descreve Achile Mbembe (2016).

Assim, se conecta um debate entre o pensamento crítico abyalense e o pensamento constituído por Michel Foucault, pois para o autor, o discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra, isto é, da norma (FOUCAULT, 2010, p.33).

E o discurso disciplinar da norma no contexto abyalense, será concebido, em oposição ao que coloca Foucault em suas obras, não no século XVII e XVIII, mas sim, a partir do século XV e XVI com as expedições de invasão à África, Ásia e Abya Yala. Claramente que Foucault descreve esse movimento dentro do contexto europeu específico, e por isso, tem como ponto de partida a sua realidade, que se distingue da nossa condição *sui generis* como abyalenses historicamente colonizados.

O que não nega que as propostas analíticas que Foucault desenvolve no seu trabalho e que se instala na transição que ele demonstra em sua obra *Vigiar e Punir* (2010a) dos métodos de suplício para os métodos de encarceramento tenha sua relevância na compreensão da história do presente, conforme citado aqui anteriormente.

As estratégias articuladas dentro do mundo europeu, serão novamente reproduzidas nos países dependentes ou periféricos e historicamente colonizados, desde a perspectiva racializada da sociedade de classes conforme indica Aníbal Quijano (2005) ao consolidar o racismo como a base formadora das sociedades abyalenses pós-invasão/extermínio. E se sustentará sobretudo com a consolidação dos movimentos de fundação/forjamento coativo e biopolítico dos Estados burgueses-nacionais a partir do século XIX, quando se busca negar, **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 227-256**

sufocar e silenciar as resistências a homogeneização branca-eurocentrada presente em todas as movimentações independentistas das elites criollas e luso-brasileiras.

A forma utilizada de sufocamento do outro, é a instrumentação dos códigos de norma e a consolidação dos conjuntos de leis. O que não significa que as resistências deixassem de existir, pois, conforme demonstra Foucault,

A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém. (FOUCAULT, 2010, p.43)

Nesta lógica da “guerra” constituída dentro dos ideais de modernidade/colonialidade, e do capitalismo dependente existente a partir da expropriação forçada dos povos abyalenses, africanos e asiáticos, consolida por um lado, a lógica racialista-racionalista do controle pelos dispositivos de poder, e por outro, o individualismo capitalista vazio e propício a exercer sua liberdade como poder material, direto e coativo de compra e venda de superexploração, precarização e pauperização no tráfico de drogas nas juventudes (DA COSTA et. al, 2021).

A junção desse combo

Constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. (QUIJANO, 2005, p.202)

O autor atenta para o elemento capitalista dependente e racialista como determinante na consolidação não apenas do modelo de ocupação genocida e expropriadora, mas sobretudo, no padrão de colonização e catequização do outro pela via da negação de si mesmo. Esse padrão de organização racialista da sociedade colonial, permanecerá vivo e latente em Abya Yala, como padrão de acumulação do biocapital (OSORIO, 2006, p. 79).

No século XIX, com a ascensão dos discursos de invenção de uma unidade/identidade nacional em Abya Yala, e pensada desde a lógica europeia, se instrumentalizará a consolidação dos Estados dependentes abyalenses ao mercado mundial das drogas. E nesse momento, será constituído sob a lógica de um racismo de Estado burguês de continuidade colonial com sua biopolítica destrutiva, categorizando os sujeitos dóceis e obedientes em contraponto aos sujeitos indesejáveis e com vidas matáveis, deixando corpos humanos vivos e mortos ou mortos-vivos atrapalhados pelas drogas e sua dominação.

Esse pressuposto que servirá de modelo aos movimentos independentistas brancos e elitistas de Abya Yala, se posicionará neste discurso eugenista eurocêntrico de Estado e sua economia biopolítica do século XIX e não mais na lógica de guerra contra o outro, passando assim, a negação do outro pelo controle estatal e pelo domínio do capital, financeiro e cultural.

Foucault observa muito bem esse movimento dentro do contexto europeu ao demonstrar que,

Nesse momento, a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais. Aparece nesse momento – o que é um paradoxo em comparação aos próprios fins e à forma primeira desse discurso de que eu lhes falava – um racismo de Estado: um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social. (FOUCAULT, 2010, p.52)

Essa ideia de purificação da raça, muito recordada dos tempos nazi-fascistas, já se fazia presente em todos os territórios historicamente colonizados pelos europeus desde o século XVI, e ainda está presente no seio das sociedades de classes solidificadas pela base colonial do domínio das terras/territórios e da submissão do trabalho forçado aos sujeitos indesejáveis não-brancos.

O Estado capitalista dependente passa a ser o campo de poder em disputa, e consolida, as elites independentistas, como senhores de seus povos pelo controle territorial, social, econômico e político concreto. Essa disputa, entretanto, fica inviável quando há uma apropriação do Estado por aqueles que constituem o imaginário eurocêntrico de sociedade

*vira-latas*<sup>8</sup>, da parcela da sociedade que vangloria e exalta os vínculos de sangue com o colonizador e suas ações e pensamento hegemônico.

Nesse aspecto do controle do Estado e do capital pela parcela dominante da sociedade abyalense, Foucault nos auxilia ao demonstrar que

O Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza de raça. [...]. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas. (FOUCAULT, 2010, p.68-69)

Portanto, um diálogo entre o pensamento crítico abyalense ou práxis abyalensis e os aportes de Michel Foucault sobretudo em suas obras *Vigiar e Punir* (2010a) e *Em Defesa da Sociedade* (2010) não só é profícuo mas necessário na reconstrução histórica e social dos povos abyalenses desde um horizonte descolonizante ou anti-colonial, não apenas no âmbito teórico-prático; nas reinterpretações sociais e nas práticas coletivas e solidárias em contraponto ao padrão capitalista eurocêntrico e individualista depredador das condições orgânicas dos corpos e suas drogas.

## **2. Dispositivos Racialistas e Procedimentos falso moralizantes sobre as Drogas**

Ao abordarmos os aspectos racialistas que consolidaram os imaginários de sociedade moderna/colonial pós invasão/genocídio dos europeus, foi possível compreender como a fantasia racialista se consolidou como instrumento de Estado na forma de controle dos corpos indesejáveis e inclusive selecionando vidas matáveis ou mortos em vida.

Esses dispositivos que se estruturam no processo de invasão e colonização por meio das normas e leis reais, se aprimorou na consolidação do Estado capitalista e da pseudoidentidade nacional durante o império com o colonizador imperador, e, se consolidou, no processo de republicanização militarizada (ARMANI, 2020) e por meio do racismo de

---

<sup>8</sup> Aqui falamos especificamente do conceito criado pelo jornalista Nelson Rodrigues (1993) em 1958, quando o Brasil foi campeão pela primeira vez da Copa do Mundo de Futebol. No texto publicado no jornal, o autor atentava para o complexo de inferioridade do brasileiro que não conhecia nem a sua própria realidade e nem a dos outros, porém, de pronto sempre se colocava como inferiorizado. Algo ainda muito comum na atualidade quando vemos abyalenses projetando EUA e Europa como primeiro mundo, e suas realidades como inferiorizadas a esse primeiro mundo.

Estado branco e da formação nacional falseada pelos elementos de versão única da história do planeta, eurocêntrica e negacionista da realidade dos povos não-europeus.

Cabe ressaltar, que aqui, defendemos a tese de Enrique Dussel (1994), de que o processo de conexões continentais ocorreu desde a África, para a Ásia passando pelas ilhas pacíficas e chegando à Abya Yala desde sua faixa oriental, constituindo Abya Yala como o extremo-oriental do oriente.

Esta versão apresentada por Dussel está em oposição ao pensamento universal eurocêntrico que impôs ao resto do mundo colonizado a versão histórica de explorador, desbravador, herói, civilizador, que chega à Abya Yala pelo leste do continente e se consolida como centro do mundo a partir desta lógica.

A lógica de Dussel colabora em desarmar o dispositivo histórico de construção historiográfica do planeta com a Europa no centro e os outros espaços territoriais, apêndices da história a partir do seu contato com o colonizador.

Nessa lógica, conforme demonstra o autor, o europeu encobre a existência do outro como forma de legitimar seus anseios racialistas de domínio do outro pela religião e pelo direito de fazer uma guerra justa<sup>9</sup> contra esses povos “incivilizados e selvagens”.

O impacto da colonização no aspecto do controle de corpos e ideias feitas pela igreja católica, principal financiadora do processo colonial, será fator determinante no processo de fragmentação das tradições abyalenses, e do controle moralista dos corpos e desejos, sejam para a sexualidade, o uso de drogas, a consolidação de rituais não-brancos ou a submissão à estrutura social como pessoa ou sujeito indesejável.

Com a evidência desse processo histórico racialista e construtor de uma sociedade falsa moralista, passamos ao debate da política de proibição das drogas, iniciada no século XIX, com as guerras do ópio entre China e Inglaterra (MARX; ENGELS, 1973, p.7).

Essas primeiras guerras às drogas – no caso o ópio — foram iniciadas após uma série de imposições não atendidas do império inglês que não aceitava ser tratado como um comum,

---

<sup>9</sup> Conforme demonstra a tese do professor Rodrigo Faustinoni Bonciani no que se refere ao poder sobre os povos não-cristãos, a justificativa foi a defesa e propagação da religião cristã e da fé católica – por meios pacíficos ou pela guerra justa (p.25). Referência disponível no fim do texto.

pois, conforme demonstrado, a missão – inglesa na China — foi recebida de maneira humilhante pela dinastia imperial chinesa, Qing, que logo a expulsou do país (SPENCE, 1996, p. 159).

Essa megalomania europeia que se consolida a partir do século XVI com a invasão de Abya Yala, que em síntese constitui o eurocentrismo atual, teve como ponto de partida o elemento estrutural de se ver como ser superior, se manteve assim desde a invasão ao território abyalense conforme os relatos de europeus na região demonstram (PORTUGAL, DE MORAIS, 2010; MONTEIRO, 2001), chegando até o período imperial ultramarino inglês. E nesse período, o conflito se dava, pois, os chineses não tinham um acordo sobre o que fazer em relação ao problema do tráfico de ópio, e os ingleses por sua vez, tão defensores do livre mercado, estavam indignados por seus privilégios comerciais impostos não serem respeitados. Essa situação mudará rapidamente, pois,

A partir de 1836, a corte imperial chinesa começou a divergir sobre a questão do ópio. Muitos membros defendiam a legalização do comércio de ópio salientando que isso acabaria com a corrupção e traria um fluxo regular de receita mediante taxação. Outros conselheiros argumentavam que as penalidades sobre o tráfico de ópio deveriam ser mais severas. (SAMPAIO, 2015, p.3)

Essa discussão, cabe ressaltar, segue presente em nossos tempos contemporâneos e em relação às drogas, segue exatamente igual. As guerras do ópio, foram o principal motivador do conflito, desde a afetação dos interesses econômicos e sociais ingleses. Ou seja, a Inglaterra e seu imperialismo, exerceu o seu poder de guerra contra os chineses para manter o tráfico de ópio de forma monopolista na chamada *rota da seda*.

Assim como a Inglaterra exerceu o seu poder de traficância sobre os chineses no século XIX, a partir do século XX com a ascensão dos Estados Unidos nas relações internacionais, vê-se a consolidação de políticas sobre a temática das drogas, oriundas dos movimentos puritanos e do partido proibicionista. Desde 1907 na Conferência de Xangai, os EUA, vem reiteradamente impondo sua política de guerra às drogas. A Convenção Única sobre Entorpecentes de 1961 adotou para o mundo praticamente toda a política proibicionista interna estadunidense. E nos anos 1970, com a declaração de Richard Nixon das drogas como inimigo número um do país, se fortaleceu a implementação das políticas internas nas regiões produtoras em Abya Yala e propiciou a intervenção e vigilância estadunidense constante sobre

a região, conforme se pode observar nas campanhas do Plano Andino (1989) no Peru e Colômbia, Plano Colômbia (2000) e Plano Mérida (2008) no México.

Os EUA ao assumir a posição de potência imperial, será parte importante na fragmentação desse livre mercado com privilégios aos ingleses. E será esse mesmo país, que consolidará conforme observado no parágrafo anterior, a partir do século XX as políticas de proibição de drogas como as conhecemos atualmente no século XXI.

A sociedade estadunidense e suas frações de classes sociais mais humildes, serão permeadas pelo puritanismo religioso e o ideal individualista pautado sobre os ideais religiosos do protestantismo, fortalecendo desde os fins do século XIX e adentrando ao início do século XX campanhas políticas xenofóbicas e abstinências. Dessa forma, como nos retrata muito bem Thiago Rodrigues (2012)

Nos Estados Unidos, a reprovação moral ao uso de substâncias psicoativas – representado pelas abstinências ligas puritanas – foi tradicionalmente acompanhado pela associação entre determinadas drogas e grupos sociais. Os chineses, vindos em larga escala para trabalhar na construção das estradas de ferro no Oeste dos EUA, trouxeram o hábito de fumar ópio e a esse psicoativo foram ferrenhamente associados. A maconha era considerada, em princípios do século XX, *droga de mexicanos*, grupo visto pelos brancos estadunidenses como indolentes, preguiçosos e, por vezes, agressivos. Aos negros, parcela da população lançada em miseráveis condições de vida, atribuía-se o uso da cocaína, prática que supostamente os tornava sexualmente agressivos. Por fim, o álcool era percebido como uma droga que era abusada pela comunidade de imigrantes irlandeses. Nos quatro casos, uma mesma lógica: minorias e imigrantes mantinham comportamentos reprováveis que ameaçavam *valores profundos* dos Estados Unidos. (RODRIGUES, 2012, p.26)

Com a organização e efetivação dessa ideologia que conecta drogas, não-brancos e falso moralismo, os instrumentos racialistas se colocarão dentro da seara da lei, legitimando dessa forma, o racismo de Estado, e conseqüentemente, os sujeitos indesejáveis.

Da mesma forma, que os EUA, utilizam do conservadorismo falso moralista religioso para criminalizar os outros por problemas seus – pois, os EUA são os maiores consumidores de drogas do planeta há décadas – os países que a partir das convenções internacionais iniciadas no alvorecer do século XX e potencializadas a partir da Organização das Nações Unidas (via imposição estadunidense) e suas convenções ocorridas em 1961, 1971 e 1988 que reiteram as lógicas de bioreprodução das leis de drogas, sempre sob o viés proibicionista e nunca questionando as relações racialistas envolvidas em uma política de guerra aos pobres, que usa de subterfúgio a guerra às drogas.

Não é mensurável em nenhuma história na humanidade uma guerra contra coisas. A guerra, em tempos de paz ou de guerra como demonstra Foucault (2010) jamais é feita contra coisas ou objetos, mas sim, e sempre, contra pessoas, grupos, nações e tradições culturais não eurocentradas.

Nessa lógica, pode-se fazer uma correlação com a “guerra ao terror” iniciada a partir de 2001 com a derrubada de prédios no interior estadunidense, e que serviu de legitimação para a invasão do Afeganistão e em sequência o Iraque, mesmo posteriormente, se comprovando que não haviam motivações para aquele conflito. Assim como, podemos pensar na “guerra contra palestinos” como uma guerra que destrutura de forma genocida uma sociedade histórica com mais de 4 mil anos para manter-se uma posição colonial judaico-sionista de conflito bélico permanente, não por fatores religiosos como o falso moralismo dos meios de imprensa ocidentais reiteram, mas sim, por interesses econômicos, geopolíticos e coloniais sobre um território.

Nos dois exemplos citados acima, e na lógica de guerra às drogas que tratamos aqui, evidencia-se uma estratégia socioeconômica colonialista, e reitera as guerras híbridas (KORYBKO, 2018) como instrumento de colonialismo contemporâneo, não mais como domínio territorial, mas antes, o domínio e colonização mental dos sujeitos.

E nesse aspecto da guerra às pessoas, entramos em contato com o pensamento da venezuelana Rosa del Olmo (1990), como forma de demonstrar que já nos anos 1970 a população abyalense estava submetida em uma guerra para determinada parcela populacional e em contraponto, para outra de melhor condição socioeconômica e racial o espaço da guerra era contraposto pela paz e pelo discurso da saúde em detrimento do discurso da violência, estrutural e condicionante a todos os povos historicamente colonizados e periféricos. A autora demonstra então que

Apesar de já só dar atenção à coca nos países produtores, o principal no discurso era a maconha — a erva maldita como a qualificavam os meios de comunicação — considerada a responsável pela criminalidade e a violência, mas ao mesmo tempo pela “síndrome amotivacional”; **tudo dependia na América Latina de quem a consumia**. Se eram os habitantes de favelas, seguramente haviam cometido um delito, porque a maconha os tornava agressivos. Se eram os “meninos de bem”, a droga os tornava apáticos. Daí que aos habitantes das favelas fosse aplicado o *estereótipo criminoso* e fossem condenados a severas penas de prisão por traficância, apesar de só levarem consigo um par de cigarros; em troca, os “meninos de bem”, que cultivavam a planta em sua própria casa, como aconteceu em inúmeras ocasiões, eram mandados a alguma clínica particular para em seguida serem enviados aos Estados Unidos porque eram “doentes” e estariam sujeitos a tratamento, de acordo

com o *discurso médico* tão em moda na época nos Estados Unidos. A eles corresponderia o *estereótipo da dependência*. (DEL OLMO, 1990, p. 46) (**grifo nosso**).

Essa divisão socioeconômica e racial permeada em toda a região abyalense, se espalhará no âmbito estatal generalizado, desde as formações policiais que fazem distinção entre os territórios de atuação conforme demonstrado em GALVÃO (2019), passando pelas diferenças de tratamento judicialista/penal, e desembocando em uma educação escolar proibicionista efetivada por instituições estatais como as polícias militares, que são parte do processo de extermínio e detenção seletiva nas periferias e contra pessoas não-brancas.

Um desses exemplos de espalhamento é o trabalho feito no âmbito da educação escolar por meio do Programa Educacional de Resistência às Drogas e à Violência – PROERD, produzido por policiais militares em todos os estados do Brasil.

### 3. Educação contra as Drogas – A experiência brasileira fracassada do PROERD

O contexto educativo em relação às drogas é desde seu princípio, permeado por construções estereotipantes dos sujeitos que usam, daqueles que vendem, e daqueles que reprimem quem usa e vende. A lógica proibicionista que abordamos na primeira parte deste trabalho, nos auxilia na compreensão de como o viés falso moralista permeia esse debate em consonância com a legislação repressiva a públicos específicos.

Nesse sentido, cabe salientar, que a ideia de uma educação contra as drogas, remonta suas origens no século XIX dentro das ligas puritanas e abstinências estadunidenses. O partido proibicionista (Prohibition Party) fundado em 1869, articulará intensos *lobbys* em torno da proibição do consumo de psicoativos. Atualmente o partido é inexpressivo, mas ainda existe, e é o terceiro partido político mais antigo dos EUA.

Também é verdade que, no Brasil ainda colonial e subimperialista, na consolidação de seu primeiro código criminal em 1830 é possível perceber o viés proibicionista em seu entremeio, sobretudo orientado desde a ótica racista que constitui o Brasil como país.

No mesmo ano em que este código entrou em vigor, o Brasil foi o primeiro país do mundo a editar uma lei contra a maconha: em 4 de outubro de 1830, a Câmara Municipal do Rio de Janeiro penalizava o 'pito de pango', denominação da maconha, no § 7º da postura que regulamentava a venda de gêneros e remédios pelos boticários: É proibida a venda e o uso do pito do pango, bem como a conservação dele em casas públicas. Os contraventores serão multados, a saber: o vendedor em

20\$000, e os escravos e mais pessoas, que dele usarem, em três dias de cadeia. (Mott in Henman e Pessoa Jr., 1986). (BARROS; PERES, 2011, p. 7)

Com isso, observamos no decorrer do tempo histórico, que a ampliação do debate em torno de uma lógica educativa contra às drogas, se legitima a partir de falácias discursivas bem como pesquisas manipuladas, como por exemplo a pesquisa apresentada no filme GRASS<sup>10</sup>, onde um velho discurso ainda presente de que maconha mata neurônios, é apresentado, consolidando como a pesquisa foi feita com o intuito de trazer essa resposta da morte de neurônios.

Todavia, a pesquisa que trouxe essa resposta em realidade intoxicou os macacos do teste com fumaça, sendo assim, os pacientes da pesquisa morreram por intoxicação à fumaça. Porém, a pesquisa que apresentou a ideia de matar neurônios foi apresentada como legítima, e permeou várias décadas no contexto da sociedade, ainda hoje, sendo replicada sem a menor consciência de sua origem.

Bem como, é possível entender que a lógica de uma educação contra as drogas, que defende a eliminação de todas as drogas do convívio social é surreal e inatingível desde a perspectiva do plano da realidade material e imaterial, pois, o ser humano e as drogas caminham em paralelo na formação contraditória da humanidade, e as drogas como mercadorias (tendo valor de uso e valor de troca), muitas vezes, nos ajudaram a ampliar nossa consciência social. Conforme demonstra muito bem Gilberta Acselrad (2013)

A alardeada necessidade de prevenção às drogas, no sentido de evitar que o próprio uso aconteça, é um obstáculo epistemológico por excelência, porque ela produz continuamente concepções ou sistematizações fictícias como abstinência, dependência inexorável, internação como ideal de tratamento, assim como as condições de sua credibilidade. Parte-se de um critério de verdade que abre caminho para soluções violentas e imediatistas e que não incluem a construção de um projeto de futuro. (ACSELRAD, 2013, p.96)

Essas soluções violentas pensadas a partir do potencial proibicionista, inevitavelmente, atinge parcelas das populações indesejadas socialmente pelo padrão branco-eurocentrado-ocidentalocêntrico-capitalista como traficante, enquanto que, as parcelas

---

<sup>10</sup> Aqui falamos do documentário canadense produzido em 1999 e dirigido por Ron Mann. Nesse documentário é possível perceber como o Estado interfere nas escolhas dos indivíduos a partir de falsas premissas, seja por ignorância ou por construção de uma falsa realidade. O filme pode ser visto na íntegra e com legendas em português no link: <https://www.youtube.com/watch?v=oHkVOzpy10I> Acesso em 26 mar. 2024

dominantes em nosso meio, são observadas como doentes, e para elas, a política migra para a ideia de uma educação sobre as drogas.

Mas detenhamo-nos na educação contra às drogas, para compreendermos um pouco de como essa estratégia negacionista da realidade está inserida em nosso meio social, e em específico, no meio educativo e escolar.

Em 1983, foi fundado nos Estados Unidos um “programa educativo” feito por policiais denominados *Drug Abuse Resistance Education (D.A.R.E)*. Sua primeira replicação no ambiente educativo ocorreu no sistema educacional de Los Angeles. A principal metodologia desse programa está em policiais irem até as escolas fazerem palestras sobre o porquê os estudantes não devem usar drogas e porque elas fazem mal.

Porém, os “palestrantes” fazem isso sem nenhuma base científica, apenas no achismo de um agente da lei. Vários estudos no decorrer da década de 1990 e 2000, demonstraram a ineficácia deste programa não apenas no aumento do consumo, como ainda, na ampliação do leque de drogas, tendo em vista que os EUA seguem sendo há décadas o país que mais consome drogas no mundo.

Em 1992, esse programa foi exportado como um modelo de êxito – sem sê-lo – aos países dependentes da região abyalense, chegando neste ano, no Rio de Janeiro, cidade brasileira conhecida historicamente pelo processo de consumo e venda de psicoativos.

O Rio de Janeiro em 1992, a partir da recepção das ideias do D.A.R.E (*Drug Abuse Resistance Education*) que é um movimento conservador que parte das polícias estadunidenses como instrumento de ocupação do espaço escolar para tratar do tema das drogas e posteriormente da violência, cria-se o Programa Educacional de Resistência às Drogas e a Violência (PROERD). O PROERD será a cópia dependente e fidedigna do D.A.R.E, que nesse período já tinha vários questionamentos quanto à sua eficácia desde o próprio governo dos Estados Unidos. (SANCHEZ et. al., 2021; ROLIM et. al., 2020; GONÇALVES et. al., 2019; DOMINGUES, 2016)

O PROERD após ser instituído no RJ se amplia e hoje está em todos os Estados brasileiros, se constituindo como o único programa de drogas com entrada nas escolas que recebem recursos públicos para essa função, que não é da polícia e sim dos educadores.

Assim, o representante do programa sempre será um policial, pois, o programa é organizado e articulado pela Polícia Militar estadual.

Aqui cabe uma reflexão interessante: se um professor pegasse em uma arma e começasse a perseguir ladrões pelas ruas, saísse com seu carro em perseguição aos traficantes das bocas de fumo nas madrugadas dos grotões desse país, o que diriam os policiais que foram treinados para isso, ao ver uma pessoa sem o devido treinamento atuando e se colocando em risco? Muito provavelmente recriminariam e buscariam usar das leis para coibir e criminalizar essa atuação isolada do professor.

**Todavia, se invertermos a lógica e pensarmos em um policial que não tem treinamento e nem formação crítica entrando em uma sala de aula para educar jovens sobre um assunto por meio de uma versão única e bastante questionável, colocando em risco uma real aprendizagem da realidade pelo estudante, o que diriam os professores que estudaram por anos e seguem estudando permanentemente sobre diversos assuntos relacionados à educação e formação?**

Nesse caso, apesar de dever recriminar essa apropriação indevida do espaço escolar, muitas vezes os professores não podem recriminar essa intromissão no ambiente escolar, pois, o governo incentiva essa invasão escolar policial para tratar do tema das drogas. E nesse sentido, conforme demonstrado em pesquisa recente da UNIFESP por Sanchez et. al. (2021):

Estudo conduzido por pesquisadores da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) em 30 escolas da capital paulista mostrou que o Programa Educacional de Resistência às Drogas e à Violência (Proerd), implementado no país desde a década de 1990, não teve efeito na prevenção do uso de álcool e drogas nas crianças e adolescentes que participaram da pesquisa e, em alguns casos, teve desfechos contrários aos esperados.

Os desfechos contrários que a pesquisa apresenta são os elementos que estão no contexto da sociedade reproduzido no ambiente escolar. Nessa perspectiva, o policial em uma região periférica é visto como um inimigo da sociedade pois quase sempre ele ocupa aquele espaço desde a perspectiva da violência indiscriminada. Assim, quando um policial entra em uma escola para falar contra às drogas, o que acontece é que os estudantes criam uma certa ojeriza dos mesmos, pois, muitas vezes, os próprios estudantes são vítimas da coação e truculência policial armada fora do ambiente escolar.

Do mesmo modo, os estudantes que vivem nas periferias abyalenses sabem muito bem como a guerra às drogas tem como partícipe direto no seu comércio e manutenção as forças policiais, atuando como um quarto poder na relação ao poder legislativo, judicial e executivo (MARINI, 1980). Sabe-se que a polícia é um instrumento da manutenção do sistema proibicionista, e que aqueles que falam de moralidades e abstinências, muitas vezes, são os mesmos que fazem as drogas chegarem nos bairros onde depois adentrarão nas escolas para vender o discurso fantasioso e ilusório da abstinência. (SERRA et. al., 2020; MARTELLO, FETT, 2013; DO NASCIMENTO, 2011)

Nesse aspecto, corrobora com essa análise a dissertação de Edna de Oliveira Telles (2005) ao falar sobre a experiência nas escolas da atuação dos policiais e do medo dos estudantes.

A relação entre crianças e a polícia era uma relação de poder muito desigual e marcada por episódios tristes: meninas e meninos contavam sobre a invasão de suas casas pela polícia, sobre morte por engano de colegas que eram confundidos com bandidos. Para aquelas crianças a polícia na escola representava muito mais que alguém explanando sobre drogas, representava alguém que os/as humilhava em outros tempos vividos. Talvez esteja aí a diferença de comportamento deles/as com a professora e com o policial. De certa forma, o policial representava um poder difícil de ser contestado. (TELLES, 2005, p.80)

Os policiais que atuam no PROERD terminam por seguir cartilhas prontas e traduzidas integralmente do D.A.R.E. Ou seja, não possuem formação independente sobre o tema, apenas reproduzem as ideias proibicionistas sem, todavia, fazerem uma reflexão crítica e situada de suas próprias atuações.

Um interessante debate que também compõe esse movimento se encontra na ideia de policialização das políticas públicas apresentada por Pedro Rodolfo Bodê de Moraes (2006, p.9) quando afirma que “o jovem perigoso seria também uma das justificativas para os outros elementos que analisaremos doravante, a saber, a militarização das polícias e a policialização das políticas públicas de atendimento as estes jovens”.

Por essas lógicas partirem da ideologia proibicionista, reproduzem a ideia de uma educação contra as drogas organizadas desde a perspectiva de uma extinção dos usos de drogas na sociedade. Uma lógica completamente surreal se partimos do pressuposto de que as drogas estão em nosso dia a dia.

Conforme nos demonstra muito bem Rosa del Olmo (1990) a política de proibição de drogas a partir dos anos 1980 passam a consolidar um imaginário duplo a fim de consolidar a diferença entre os sujeitos indesejáveis, agora tidos como criminosos, e os sujeitos aceitáveis socialmente (brancos, de classe média), agora passavam à condição de doentes desde o discurso médico.

Essa construção dupla dos personagens pertencentes à política de drogas, fez surgir, sobretudo no âmbito das ciências da saúde, a constituição da ideia de educação sobre as drogas que como reitera Gilberta Acselrad (2013) volta-se à autonomia das pessoas e não mais no controle de seus corpos e decisões. É nesse movimento que ganha força as metodologias de redução de danos. (VILELA, 2011; DE SOUZA, MONTEIRO, 2011; MONTEIRO, 2008; SODELLI, 2006)

Porém, desde então, o campo da saúde e da justiça/polícia, constituíram seus campos de análise seja contra ou sobre as drogas. Os dois, entrarão no ambiente escolar, sem, entretanto, consolidar uma visão educativa crítica e humana das drogas.

E quando pensamos em uma visão educativa das drogas, devemos remontar todo o processo de proibição de determinadas drogas, a permissão de outras, a condição de monopólio estabelecido pelas indústrias farmacêuticas a grande escala, sobre outras drogas, assim como, os modelos proibicionistas e seus reais interesses, que as crianças citadas por Telles (2005) já percebiam.

Com esse conjunto de ideias postas faz-se necessário desde o aspecto educativo consolidar-se como um discurso potente e necessário na compreensão do problema social das drogas, mas também dos avanços das drogas na sociedade e como evoluímos paradoxalmente até aqui por meio do apoio nelas muitas vezes.

Portanto, a partir da educação para as drogas, espera-se que a pessoa tenha maior clareza não apenas dos usos e abusos das drogas, mas sim, da política de proibição e seus reais interesses. E nesse sentido, nem o discurso sobre drogas da saúde, nem o discurso contra as drogas da segurança pública e justiça, estão dispostos a dialogar com a juventude desde a educação para a autonomia como diz Paulo Freire.

Educar os jovens periféricos para a autonomia no contexto das drogas é uma afronta aos dois discursos que se consolidaram no tempo, pois, abre-se mão do discurso normativo,

do dispositivo disciplinar como apresentamos de Foucault, que sustentou a lógica surreal de uma abolição de todas as drogas da sociedade, algo inimaginável no plano da realidade, realidade a qual os estudantes periféricos estão e são conscientes.

Assim, uma educação contra as drogas como propõe o PROERD por meio da cópia estadunidense do D.A.R.E não possui nenhuma eficácia, e ao contrário, pode servir como dispositivo de ódio ainda maior de populações afetadas pela política de drogas, onde o policial será a base da violência institucionalizada nas periferias, sendo ele mesmo também o sujeito periférico – aqui falamos especificamente dos policiais que atuam nas ruas (praças) – vítimas de uma política não debatida no espaço educativo e da formação do agente de segurança pública.

No campo educativo, somente por meio de uma educação para as drogas é que será possível alertar os jovens para os problemas do uso e abuso de drogas, mas também, conscientizar os mesmos para que, caso venha a fazer o uso de substâncias psicoativas, tenham a real consciência dos processos corpóreos envolvidos no concreto de suas condições orgânicas materiais.

Ou seja, tomando como exemplo, as raves que são festas frequentadas por muitos jovens, há um intenso uso de LSD<sup>11</sup> ou MDMA<sup>12</sup>, que são drogas sintéticas, ou seja, drogas inventadas em laboratório, porém, em nenhuma formação contra ou sobre drogas, se encontrará informações dos usos dessas drogas e suas reduções de danos, como por exemplo, informar ao jovem que se ele consumirá essas drogas, deve abster-se do álcool e beber muita água para que não se desidrate pelo efeito da droga.

Esse exemplo que aqui apresentamos é uma simples demonstração de como é necessário romper com as falácias das drogas, e partir para uma educação onde o jovem tem

---

<sup>11</sup> A dietilamida do ácido lisérgico (LSD) é um derivado do alcalóide do fungo *Claviceps purpurea* e foi sintetizado pelo químico suíço Albert Hoffman em 1938, que após ingerir 250 µg de LSD, experimentou várias alterações subjetivas por muitas horas, descobrindo os efeitos alucinógenos da droga. Inicialmente, pensava-se na possibilidade de usos terapêuticos para o LSD, mas devido aos seus potentes efeitos alucinógenos, logo se tornou uma droga de abuso. (GRAEFF, 1989)

<sup>12</sup> Êxtase é o nome popular, ou “de rua”, dado à substância quimicamente identificada como 3,4-metilenodioximetanfetamina (MDMA). Muitos dos comprimidos de êxtase contêm uma enorme variedade de componentes, incluindo 3,4-metilenodioxietilamfetamina (MDEA), 3,4-metilenodioxianfetamina (MDA), mas o principal constituinte é o 3,4-metilenodioximetanfetamina (MDMA) (Figura 1), nome comumente usado nos estudos científicos para se referir ao êxtase. (XAVIER et. al., 2008)

consciência do que cada droga afeta em suas sinapses, assim como, quais formas ele tem para reduzir os danos e mesmo evitar riscos de morte.

#### **4. Educação para as Drogas – Um debate para os processos pedagógicos antiproibicionistas na educação desde as experiências de redução de danos e consciência crítica**

Retomando a proposta de educação para as drogas, nessa parte do artigo nos debruçamos em observar desde quais aspectos podem ser configuradas essas perspectivas de educação. Assim, um primeiro fator necessário na compreensão docente ao trabalhar a educação para as drogas, é sua conscientização do processo histórico proibicionista e como ele está permeado pelas concepções racistas e falso moralistas religiosas.

Ao tomar consciência desse processo, passa-se então as estratégias pedagógicas antiproibicionistas, ou seja, orienta a construção das aulas desde uma perspectiva mais social e aproximada do estudante sobretudo, periféricos, e afasta a ideologia proibicionista, que ao fim e ao cabo, é uma ideologia de negação dos pobres.

A política de guerra às drogas, na realidade é uma política de guerra aos pobres, pois, efetivamente, as parcelas populacionais mais afetadas são as camadas pobres, mesmo que não seja nela onde se encontre os maiores índices de consumo. A afetação sócio territorial da periferia como espaço-temporal da guerra, solidifica a ideia de perseguição das pessoas, pois, não se faz guerra contra coisas inanimadas, mas sim com e entre pessoas.

Nesse sentido, a proposta antiproibicionista está nas evidências percebidas pelo docente de que o contexto de guerra às drogas está menos interessado em eliminar as drogas da sociedade, mas sim, eliminar as populações que historicamente são escolhidas pelas forças armadas de segurança e conseqüentemente pelo Estado capitalista/branco/eurocentrado como sujeitos indesejáveis socialmente.

Nessa ótica, a guerra às drogas é apenas um subterfúgio, um poder de controle como biopoder, que se estabelece no dispositivo da biopolítica dos corpos-territórios indesejáveis, e se legitima no dispositivo da guerra às drogas como sustentação ao padrão discursivo de perseguição aceitável, transformando a periferia em espaços para vidas matáveis.

Portanto, trabalhar com a educação para as drogas faz-se de extrema importância na consolidação de instrumentos pedagógicos antiproibicionistas em consonância com a Redução de Danos (RD) a fim de consolidar um discurso educativo de drogas, pois, conforme *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 227-256

apresentamos exemplos nesse texto, o professor não pode invadir o espaço de outras esferas de trabalho do Estado, porque o inverso não é questionado? Por que os educadores não podem consolidar uma corrente que debata as drogas na esfera educativa de forma crítica? Até quando o falso moralismo e a ilusão se assentará como poder dominante no contexto escolar?

Portanto, partimos do pressuposto de que para consolidar essa esfera educativa da compreensão sócio-histórica das drogas, necessitamos partir de uma educação para as drogas, entendendo que a humanidade e as drogas sempre caminharam juntas desde que o mundo é mundo. E que, cabe a nós enquanto educadores, alertar os estudantes do processo constituído em cima dessa temática, e como eles estão imersos muitas vezes sem fazer consumo de qualquer droga.

É tempo de reorganizar as sociedades desde as práxis abyalensis, reorganizar nossos instrumentos de percepção social de si mesmo enquanto coletividades não-eurocênticas. Passamos um longo tempo, colonizados fisicamente e mentalmente, e os instrumentos proibicionistas, são elementos colonizadores do século XX, que serviram de escalada para diversas invasões de países abyalenses perdurando até a atualidade.

Por isso, colocamos em debate essa temática em consonância com a consolidação de um pensamento decolonial ou até anticolonial, pois, entendemos que esses aspectos das interpretações sobre drogas, carregam em seu bojo toda a carga colonial recodificada a partir dos anos 1990, com os mesmos estereótipos que no início deste trabalho fomos apresentados por Thiago Rodrigues (2012). Assim como, ao dialogarmos com as obras de Michel Foucault percebe-se que a biopolítica e o biopoder estão estabelecidos em nossa sociedade sem que nos atentemos, e que, consolidam padrões de poder coloniais no tempo histórico, condicionando nossas interpretações dentro da ótica uni-versal, aquela de única versão, sempre eurocentrada com toques estadunidenses como a política proibicionista contemporânea.

### **Considerações Finais**

Conforme apresentamos nesse texto, a complexidade da guerra às drogas no contexto de Abya Yala carrega marcas racializadas com origem desde os processos de invasão do território, passando pela escravização para produção de drogas e chegando aos pressupostos ideológicos abstêmios que constituem o proibicionismo estadunidense, que a partir do século XX é importado a todo o planeta, chegando a atualidade como uma guerra de combate ao

produto que enriquece as elites mundiais como fantasia para acobertar o genocídio a céu aberto nas periferias abyalenses.

Entretanto, essa suposta repressão às drogas, na realidade, servirá como instrumento colonizante dos países historicamente colonizados para a manutenção da perseguição dos sujeitos indesejáveis, constituídos socialmente em Abya Yala desde as esferas racialistas e de laços de sangue com os europeus que consolidaram o forjamento dos Estados Nacionais.

Por isso, como OPEDAY, buscamos romper com esses padrões normativos da morte institucionalizada via política de drogas, por meio do debate através do Conversatorio, da produção de podcasts e da produção de trabalhos e pesquisas acadêmicas desde toda a região abyalense, em torno da consolidação do pensamento crítico abyalense ou práxis abyalensis que se consolide como um possível caminho transmoderno de análise biopolítica conectando Enrique Dussel a Foucault.

Em conjunto a isso, fazemos uma crítica que consideramos relevante dos processos de consolidação dos discursos *contra drogas*, *sobre drogas* e *para as drogas*, pois, compreendemos que dentro desses discursos se carregam marcas muito claras dos processos iniciados desde a invasão de Abya Yala e que se consolidou no tempo por meio das violências institucionalizadas em torno do discurso de avanço civilizacional. O que não está claro é que o avanço civilizacional, na realidade, é a posição dominante do controle de corpos, mentalidades, desejos e anseios próprios, não orientados pela esfera colonial/moderna.

Nesse sentido compreendemos que é urgente a construção de uma perspectiva *para as drogas* desde o espaço educativo, pois, como foi percebido durante esse trabalho, dentro do espaço escolar, o biopoder policial se estabelece e fortalece o discurso moderno/colonial de controle dos corpos, e sobretudo, de culpabilidade do sujeito pela sua condição socioeconômica, abdicando das forças estatais a culpa pela violência desmedida e autoritária exercida nos espaços periféricos. A política de guerra às drogas é uma biopolítica para a violência institucionalizada por um Estado neocolonial, capitalista-colonial e racista que consequentemente perseguirá as pessoas negras, pobres e periféricas.

Portanto, não será a figura de um policial em uma escola periférica que reduzirá o consumo de psicoativos ou mesmo orientará o jovem para a consciência do mundo das drogas, pois, a ótica de ensino desse policial sempre será pautada na transmissão de saberes sem a conscientização crítica. Dessa forma, se torna um discurso vazio, apenas permeado por **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 227-256**

falsas moralidades, e reproduzindo o potencial proibicionista de manutenção da violência em busca do *el dorado sem drogas* que assim como os ambiciosos invasores de Abya Yala acreditavam estar próximos. Um próximo que nunca chega, pois, constitui-se de uma armadilha discursiva com natureza operativa colonial, e tem como pressuposto básico na política de drogas o extermínio daqueles que são indesejados ao padrão euro-estadunidense-normativo.

Dessa forma, com esse texto, esperamos contribuir no processo de ampliação dos debates sobre as drogas e a consolidação de uma Educação para as Drogas, assim como, em uma melhor compreensão da política de drogas, que desde o OPEDAY como espaço de educação popular com origens de integração abyalense, se constrói um pensamento crítico abyalense ou práxis abyalensis que reitera a lógica da transmodernidade de Dussel, sem deixar de observar outros pressupostos possíveis em nossa colcha de retalhos de saberes que nos constitui como abyalenses e como pensadores da resistência colonial e colonizante conforme o diálogo que nesse texto imprimimos com Michel Foucault em algumas de suas obras.

## Referências

- ACSELRAD, Gilberta. Drogas, a educação para a autonomia como garantia de direitos. *Revista EMERJ*. vol. 16, n. 63 (Edição Especial), p. 96-104, out. - dez. 2013.
- ARMANI, Carlos Henrique. O pensamento de Eduardo Prado e a América hispânica como exterior constitutivo do Brasil em fins do século XIX e princípios do século XX. *Pelotas: Revista Linguagem e Ensino – Programa de Pós-Graduação em Letras – Universidade Federal de Pelotas*, v.23, n.1, jan-mar 2020.
- AZUELA, Mariano. *Los de Abajo*. México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BONCIANI, Rodrigo Faustinoni. *O Dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico: Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615)*. São Paulo, 2010, 323f. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.
- CARNEIRO, Henrique Soares. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 1ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javerian, 2005, 346p.
- DA COSTA, Paulo Henrique Antunes; MENDES, Kíssila Teixeira; GUEDES, Ítalo de Oliveira. Juventude brasileira e o trabalho no tráfico de drogas: pauperização, precarização e superexploração. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*. Vol. 14, n. spe, p. 1-24, dez. 2021.

DA COSTA, Paulo Henrique Antunes; MENDES, Kíssila Teixeira. Marx e as guerras *pelos* drogas: anticolonialismo, antiimperialismo e antiproibicionismo. Revista *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, vol.14, n.2, p.362-386, ago. 2022.

DEL OLMO, Rosa. A face oculta da droga. 1ª ed. Rio de Janeiro: REVAN, 1990.

DE MORAIS, Pedro Rodolfo Bodê. Juventude, Medo e Violência. Artigo apresentado no Ciclo de Conferências: “Direito e psicanálise: novos e invisíveis laços sociais”. Curitiba, 2006, 17p.

DE SOUZA, Kátia Mendes; MONTEIRO, Simone. A abordagem da redução de danos em espaços educativos não formais: um estudo qualitativo no estado do Rio de Janeiro, Brasil. Revista *Interface – Comunicação, Saúde e Educação*, v.15, a.38, jul/set 2011, pp. 833-844.

DOMINGUES, Vítor Gregório. Educação e guerra às drogas: uma reflexão sobre o PROERD na escola. *Alabastro: revista eletrônica dos alunos da Escola de Sociologia e Política de São Paulo*, São Paulo, ano 4, v.1, n.7, 2016, p. 56-72.

DO NASCIMENTO, Andréa Ana. A corrupção policial e seus aspectos morais no contexto do Rio de Janeiro. São Paulo: Revista Brasileira de Segurança Pública, ano 5, ed. 9, ago/set. 2011.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Brasília: Revista Sociedade e Estado – Universidade de Brasília, v.31, n. 1 Janeiro/Abril 2016

ESCOHOTADO, Antonio. Historia general de las drogas. 7.ed. Madrid: Alianza, 1998. 1544 p.

FREIRE, Paulo. Educação como prática de liberdade. 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FOUCAULT, Michel Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975-1976). 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. 38ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GALVÃO, Cauê Almeida. O sangue do outro como instrumento na invenção da identidade nacional: Estado-nação, massacres indígenas e Plano Colômbia sob a ótica decolonial nos territórios da região do Cauca colombiano no século XX. Foz do Iguaçu, 2016, 81f. Trabalho de Conclusão de Curso – História – América Latina – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2016.

GALVÃO, Cauê Almeida. Entre o corte da espada e o perfume da rosa: proibicionismo, culturalismo racial e seletividade jurídico-midiática da guerra às drogas na zona latinoamericana. Foz do Iguaçu, 2019, 140f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu. 2019.

GONÇALVES, Júlia Devellard Ferreira Fernandes et. al. O Drug Abuse Resistance Education (D.A.R.E.) em tempos de legalização da maconha nos EUA – ciência e educação a serviço da política proibicionista. VII Congresso Internacional da ABRAMD, Curitiba, 2019.

GRAEFF, Frederico Guilherme. Abuso e dependência de drogas. In:\_\_\_\_\_. Drogas psicotrópicas e seu modo de ação. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: EPU, 1989. cap. 7.

GROSFOGUEL, Ramón et. al. Marxismos del sur, pensamiento descolonial/anticolonial y nuevo antiimperialismos. Bogotá: Revista Tabula Rasa – Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 42, junio 2022, pp. 11-22.

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 227-256**

- HAESBAERT, Rogério. Território e decolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- KORYBKO, Andrew. Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2018. 173p.
- MARINI, Ruy Mauro. La cuestión del Estado en las luchas de clases en América Latina., *Centro de Estudios Latinoamericanos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Cuaderno 44, Serie Avances de Investigación, México, 1980.
- MARTELLO, Sandra; FETT, Carlos Alexandre. Uso de drogas psicotrópicas por policiais militares de Cuiabá e Várzea Grande. Cuiabá: RHM – Homens do Mato – Revista Científica de Pesquisa em Segurança Pública – PM/MT, v.11, jul/dez 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Sobre el colonialismo. Córdoba: Pasado y Presente, 1973.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Arte e Ensaios, Revista do PPGAV-EBA-UFRJ, n.32, dez. 2016.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Caderno de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, n.34, 2008, p. 287-324.
- MONTEIRO, Jhon M. Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas, 2001, 235f. Tese de Concurso de Livre Docência – Universidade de Campinas, Campinas, 2001.
- MONTEIRO, Simone. Educação, drogas e saúde: uma experiência com educadores de programas sociais (RJ – Brasil). Rio de Janeiro: LEAS, Instituto Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, 2008.
- OSÓRIO, Jaime. Biopoder y Biocapital: el trabajador como moderno *homo sacer*. Revista *Nueva Época*, año 19, núm. 52, septiembre-diciembre 2006.
- PEREIRA, Cheisa de Arroxelas Macedo et. al. “Mulheres e tráfico de drogas: análises sobre superexploração, precarização e divisão sexual do trabalho”. In: \_\_\_\_\_ SILVA JÚNIOR, N. G. S. et. al. [Org.] *Mulheres e Tráfico de Drogas: registros criminológicos-críticos*. João Pessoa: Ed. CCTA/UFPB, 2023.
- PORTUGAL, Ana Raquel; DE MORAIS, Marcos Vinícius. Hernán Cortés e Francisco Pizarro: História e Memórias. Dossiê: Nações e nacionalismos na América Espanhola: história, sociedade e cultura. Revista *Temas & Matizes*, v.9, n.18, 2010, pp. 85-110.
- RODRIGUES, Nelson Falcão. À sombra das chuteiras imortais. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- RODRIGUES, Thiago. Narcotráfico: uma guerra na guerra. 2ª ed. São Paulo: Desatino, 2012.
- ROLIM, Marcos et. al. O PROERD funciona? Notas a partir de estudo quase-experimental. São Leopoldo: Ciências Sociais Unisinos, v.56, n. 3, set/dez 2020, p. 381-390.
- SAMPAIO, Thiago Henrique. As considerações de Marx sobre as Guerras do Ópio e suas consequências na sociedade chinesa (1839-1860). Revista *Espaço Acadêmico*, n. 174, nov. 2015.
- SANCHEZ, Zila M. et. al. Effectiveness of a school-based substance use prevention program taught by police officers in Brazil: two cluster randomized controlled trials of the PROERD. *International Journal of Drug Policy*, v. 98, p.1-10, 2021.

SPENCE, Jonathan. Em busca da China Moderna: Quatro séculos de História. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SEGATO, Rita Laura. La nación y sus otros: raza, etnicidad e diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. 1ª ed. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2007, 350p.

SERRA, Carlos Henrique Aguiar et. al. Guerra às drogas no Brasil Contemporâneo: proibicionismo, punitivismo e militarização da segurança pública. Juíz de Fora: Revista Teoria e Cultura – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de Juíz de Fora, v.15, n.2, julho 2020. pp. 92-103.

SODELLI, Marcelo. Aproximando sentidos: formação de professores, educação, drogas e ações redutoras de vulnerabilidade. São Paulo, 2006, 250f. Tese de Doutorado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. [Org.] *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

TELLES, Edna Oliveira. O verso e o reverso das relações escolares: um olhar de gênero sobre o uso dos tempos em uma escola municipal da cidade de São Paulo. São Paulo, 2005, 188f. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

VILELA, Letícia Granhani. Prevenção ao uso de risco e dependência de drogas: os desafios da redução de danos no âmbito escolar. São Paulo, 2011, 80f. Trabalho de Conclusão de Curso – Psicologia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

XAVIER, Caroline Addison Carvalho et. al. Êxtase (MDMA): efeitos farmacológicos e tóxicos, mecanismo de ação e abordagem clínica. São Paulo: Revista de Psiquiatria Clínica, Universidade de São Paulo, v.35, n.3, 2008, pp. 96-103.

## CORPO-VOZ NA POÉTICA INDÍGENA - OUTRO MODO DE PENSAR A HISTÓRIA DO “ÍNDIO” NA EDUCAÇÃO

Débora Francisca de Lima Thomazini<sup>1</sup>

Lúcio Álvaro Marques<sup>2</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-13

**Resumo:** Este artigo propõe algumas reflexões sobre a imagem do indígena na Educação, na literatura indianista brasileira, e a importância da inserção da literatura escrita pelos próprios indígenas. O diálogo proposto envolve a história do apagamento do protagonismo dos povos originários e a importância da escrita indígena que retoma a história em vozes ancestrais. A partir dos anos 70, com o Movimento Indígena, a escrita desses autores começa a adquirir importância porque há um rompimento da caricatura do “índio de tinta e papel” que ainda hoje figura nos livros didáticos. É importante encontrar uma nova compreensão, outra racionalidade a partir dos povos originários, uma vez que a modernidade não conseguiu modificar totalmente a mentalidade de subalternidade desde o século XVI sobre esses povos. A Educação tem como desafio a construção de novas experiências pedagógicas com compreensões atualizadas sobre esses povos. A partir da importância da inserção da literatura indígena, como instrumento pedagógico, busca-se evidenciar como essas produções literárias provocam fissuras no sistema literário tradicional. Este trabalho tem como aporte teórico-pedagógico um estudo bibliográfico, de cunho qualitativo. Para ilustrar essas questões, recorre-se a recortes de obras indianistas em Gonçalves Dias e José de Alencar e analisam-se os poemas “Curando feridas”, “Versos insubmissos” e “Corporeidade” de Eva Potiguara, no livro *Abyalyala Membyra Nhe'Engara – Cânticos de uma filha da terra* (2022). Esta proposta está fundamentada, principalmente, na perspectiva própria escrita de indígenas, como na análise da cultura indígena por escritores como Krenak (2019), Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara, dentre outros.

**Palavras-chave:** literatura indígena; educação; indígenas na literatura; resistência na arte.

## VOZ CUERPO EN LA POÉTICA INDÍGENA - OTRA MANERA DE PENSAR LA HISTORIA DEL “INDIO” EN LA EDUCACIÓN

**Resumen:** Este artículo propone algunas reflexiones sobre la imagen del indígena en la Educación, en la literatura indianista brasileña y la importancia de incluir literatura escrita por los propios indígenas. El diálogo propuesto involucra la historia de la borradura del protagonismo de los pueblos originarios y la importancia de la escritura indígena que retoma la historia en voces ancestrales. A partir de la década de 1970, con el Movimiento Indígena, la escritura de estos autores empezó a adquirir importancia porque se produjo una ruptura con la caricatura del “ indígena de tinta y papel” que aún hoy aparece en los libros didácticos. Es importante encontrar una nueva comprensión, otra racionalidad de los pueblos originarios, ya que la modernidad no ha podido cambiar por completo la mentalidad de subordinación desde el siglo XVI a respecto de estos pueblos. El desafío de la educación actual es construir nuevas experiencias pedagógicas con conocimientos actualizados. A partir de la importancia de incluir la literatura indígena como instrumento pedagógico, buscamos resaltar cómo estas producciones literarias provocan fisuras en el sistema literario tradicional. Este trabajo tiene como aporte teórico-pedagógico un estudio bibliográfico, de carácter cualitativo. Para ilustrar estas cuestiones, utilizamos extractos de las obras indianistas de Gonçalves Dias y José de Alencar y analizamos los poemas “Curando heridas”, “Versos insubmissos” y “Corporeidade” de Eva Potiguara, en el libro *Abyalyala Membyra Nhe'Engara – Canciones de una hija de la tierra* (2022). Esta propuesta se basa principalmente en la perspectiva de la escrita

<sup>1</sup> Mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. Graduada em Letras - Português e Inglês pela Fundação Comunitária Educacional e Cultural Patrocínio\_MG. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura e Língua Portuguesa. Especialista em Linguística pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Revisora de textos da Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-1251-5197> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7156494247727436>

<sup>2</sup> Professor do Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no Programa de Pós-graduação stricto sensu em Educação (PPG Educação). Tem Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto / Portugal (UPORTO/2015). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/2012-2014). Bacharel licenciado em Filosofia pela PUC-MINAS (1999-2001). Tem experiência nas áreas de Filosofia Brasileira e Metafísica. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-7571-0977>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1088648968757632>

indígena, como el análisis de la cultura de los mismos por parte de escritoras como Krenak (2019), Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara, entre otros.

**Palabras clave:** literatura indígena; educación; pueblos indígenas en la literatura; resistencia en el arte.

## **VOICE- BODY IN INDIGENOUS POETICS - ANOTHER WAY OF THINKING ABOUT THE INDIGENOUS HISTORY IN EDUCATION**

**Abstract:** This article proposes some reflections on the image of the indigenous in Education, in Brazilian indigenous literature, and the importance of including literature written by the indigenous people themselves. This proposed dialogue involves the history of the erasure of the protagonism of these native peoples and the importance of indigenous writing that takes up history in ancestral voices. From the 1970s onwards, these authors' writing became vital thanks to the Indigenous Movement because it ruptured the caricature of the “ink and paper Indigenous” that still appears in books today. Finding a new understanding, another rationality to paint the original people, is crucial. In contrast, modernity has not entirely changed the mentality of subordination regarding these peoples, since the 16th century. Nowadays, the challenge of education is to build new pedagogical experiences with updated understandings of these people. Based on the importance of including indigenous literature as a pedagogical instrument, we seek to highlight how these literary productions cause fissures in the traditional literary system. This work has, as its theoretical-pedagogical contribution, a bibliographical study of a qualitative nature. To illustrate these issues, we use excerpts from Indigenous works by Gonçalves Dias and José de Alencar and analyze the poems by Eva Potiguara in the book *Abyalyala Membyra Nhe'Engara – Cânticos de uma filha da terra* (2022). This proposal is based mainly on the perspective of indigenous writing and the analysis of indigenous culture by writers such as Krenak (2019), Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara, among others.

**Palavras-chave:** indigenous literature; education; indigenous authorship; resistance.

### **INTRODUÇÃO**

O que se propõe neste artigo é refletir sobre a trajetória indígena, primeiramente, por meio da ficcionalização desses povos, porque acreditamos que a história e ficcionalidade complementam-se no ideal eurocêntrico. Retomamos, também, a contextualização histórica, uma vez que é a partir dela que surge a ficcionalidade. Discorreremos sobre os povos indígenas, desde o “índio de tinta e papel”, celebrado no dia do índio, à figura exótica: ora servil e amável, como representante da nacionalidade brasileira, ora um ser selvagem, primitivo, sem alma. A imagem desses povos foi criada sob essa dualidade. Veremos também como essa imagem romantizada e ambígua é revisitada na escrita indígena, tendo aqui como exemplo os poemas “Curando feridas”, “Versos insubmissos” e “Corporeidade”, de Eva Potiguara, publicado no livro *Abyalyala Membyra Nhe'Engara – Cânticos de uma filha da terra* (2022).

Buscamos para este estudo a visão da história na obra: *Os índios na História do Brasil* (2010), da escritora Maria Celestino de Almeida; e como esse “índio” servil/selvagem foi transplantado para a ficção romantizada. Por fim, veremos como a expressão da literatura, escrita por indígenas, recupera o modo de pensar legitimamente indígena, antes personagens fadados ao extermínio heróico em favor do colonizador, e a partir dos anos 70, mesmo que timidamente, como protagonistas por meio do Movimento indígena, o que se concretiza nos

anos 90 por meio da literatura. A pergunta norteadora dessa reflexão é: por que, apesar da Lei nº 11.645/2008, que torna obrigatório o estudo sobre a cultura indígena, ainda este indígena é visto como um “outro”, distante e caricatural? Será que o reconhecimento desses povos como formadores da cultura brasileira torna-nos, como cidadãos brasileiros, mais primitivos e atrasados?

Retomemos a história da colonização para situar nosso estudo. Podemos perceber, historicamente, que a dizimação dos indígenas, como também a participação de alguns desses povos nesse processo de colonização, fez parte de uma grande engrenagem na América. As guerras dos povos indígenas, dos colonizadores, tingiram de tinta vermelha a história da humanidade e, neste percurso, não podemos sintetizar esse período com tratamentos simplistas entre homens bons e maus.

As disputas, o jogo de poder, de submissão, a busca por riquezas, a escravização foi o fio condutor que legitimou o colonizador a dispor sobre o corpo do indígena e este último soube “negociar” sua vivência, seja estando do lado do colonizador contra outros povos também indígenas, como modo de sobrevivência, seja por meio da guerra contra o colonizador. O que há em comum nessas duas atitudes é que ambas, cada uma a seu jeito, é um modo de resistência.

A Lei nº 11.645/2008 veio para incluir a cultura indígena no meio acadêmico, porém, percebemos que ainda há um grande percurso para a dissipação do preconceito e o respeito à alteridade. Com isso, discorreremos sobre a importância da narrativa ancestral. Este trabalho tem como aporte teórico-pedagógico um estudo bibliográfico, de cunho qualitativo, em que se privilegia a escrita de autores indígenas, uma vez que o intuito é rever a imagem do indígena – a visão caricatural. Buscamos para este estudo escritores que tratam sobre a história do Brasil como Maria Celestino de Almeida, sobre a filosofia indígena e escrita indígena como em Daniel Mundurku, Ailton Krenak, Graça Graúna, Eva Potiguara, Eliane Potiguara, dentre outros autores.

## **1. O ÍNDIO LITERÁRIO ROMANTIZADO – UMA INVENÇÃO NACIONALISTA**

No estudo de literatura em sala de aula, podemos perceber a presença do cânone brasileiro, que se trata, em linhas gerais, de uma coleção de textos consagrados ao longo do tempo. Atentamos aqui ao estilo romântico, em que se criou a imagem do índio idealizado. Temos recortes dos mesmos textos, dos mesmos autores, salpicados nos livros didáticos, com perguntas de interpretação e a inserção no período histórico. Como esses textos são selecionados, quais os critérios de seleção? Para entendermos isso, é necessário,

primeiramente, que entendamos o que se estabelece como sendo literatura. Na obra *Formação da literatura brasileira*, Candido distingue as chamadas “manifestações literárias”, que são manifestações pontuais, em que não há um embasamento distinto que possa transformar essa manifestação em literatura, propriamente dita. Para que seja considerada literatura deve-se apresentar uma unicidade nas obras, um embasamento em comum.

Segundo a definição de Candido, a literatura pode ser considerada quando se trata de “um sistema de obras ligadas por denominadores comuns que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase” (Candido, 2000, p. 23). Nesse sentido, podemos compreender a forte ideia do nacionalismo como uma unidade comum, embora o autor critique o extremismo da “brasilidade pitoresca”, em que se excluem as tendências universalistas. O crítico reforça a importância da identificação do conceito de literatura brasileira a partir do modelo nacionalista romântico. O nacionalismo brasileiro está estreitamente entrelaçado ao estilo romântico e a partir desse movimento é que se cria a visão do herói nacional - o índio. Nas palavras do crítico, ao discorrer sobre o índio, “preocupou-se sobremaneira em equipará-lo qualitativamente ao conquistador, realçando ou inventando aspectos do seu comportamento que pudessem fazê-lo ombrear com este - no cavalheirismo, na generosidade, na poesia” (Candido, 2000, p. 19).

A partir dessa brasilidade, é que se cristaliza o romantismo, e essa ideia de nacionalismo é a que veremos como obras intituladas “indianistas” que povoaram o imaginário à época. O que se propõe aqui não é descontextualizar um período, uma época, mas mostrar que é necessário revisitar concepções pretéritas para se repensar a atualidade, principalmente o preconceito que vai se cristalizando com o passar do tempo. Na obra *Uma poética do genocídio*, de Antônio Paulo Graça, temos vários recortes desse “índio do romance brasileiro” que foi escolhido para representar o herói nacional. De acordo com a caracterização desse herói, representado nos romances, suas características físicas e de caráter, a relação que é estabelecida com o colonizador, as nuances na narrativa que demonstram como será seu destino mostram-se como “estratégias narrativas que configurariam uma espécie de gramática poética de matiz genocida” (Graça, 1998, p. 19).

O indígena, nas tintas românticas, prestava-se a legitimar uma literatura nacional, mantinha intacta a classe burguesa, uma vez que se voltava para o “protagonismo indígena”, inserindo o crime contra o corpo indígena, sua cultura, seus ritos, como apenas uma estratégia narrativa para coroar o protagonismo desses povos. São afastados das principais narrativas aspectos perturbadores como o genocídio, o preconceito, a aculturação. Ao invés disso, foca-se no que o indígena “recebe” ao entrar em contato com a cultura “civilizada”. Segundo

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 257-270**

Graça, “os heróis da cultura ocidental têm o destino previamente traçado, de acordo com o gênero em que estão representados, mas o herói indígena está condenado a um destino adverso, independentemente do gênero em que se apresenta” (Graça, 1998, p. 29). Como exemplo, podemos trazer para este debate um conhecido poema de Gonçalves Dias, “Marabá”; e também a protagonista Iracema cuja personagem nomeia uma obra romanesca de José de Alencar.

Em “Marabá” o fio condutor é a solidão da mulher indígena mestiça. Sua existência é solitária devido às suas características físicas. Temos a índia idealizada, mas sua beleza é ambígua. Há um diálogo no poema entre o eu poético e outro indígena e, apesar de reconhecer sua beleza, como os olhos da cor de safira, a pele alva como os lírios, cabelos loiros anelados, o companheiro busca olhos reluzentes e pretos, a cor de jambo, cabelos pretos e retintos. Todo o poema é construído tendo como base a mestiçagem. A beleza da jovem é exaltada nos versos para logo em seguida rejeitá-la por ser marabá (mestiça). A protagonista está fadada à solidão. Na última estrofe do poema, temos a confirmação de que sua vida será solitária: “Jamais um guerreiro da minha arazóia / Me desprenderá:/ Eu vivo sozinha, chorando mesquinha, /Que sou Marabá!”

Iracema, diferente de Marabá, é uma índia que se encontra totalmente integrada ao seu meio, há uma harmonia entre a protagonista e a natureza. Com a chegada de Martim, um navegante português, e o amor que ele lhe provoca, as mudanças em Iracema vão se fazendo presentes. O amor construído pelo casal está intrinsecamente relacionado às perdas sofridas pela filha de Tupã.

O que acontece de diferente entre Marabá e Iracema é a natureza do abandono. Marabá é solitária porque não vê concretizado o sentimento por um dos seus, ela não é considerada digna de amor por um de seus pares, por ser mestiça. No caso de Iracema, é ela quem abandona suas tradições, sua tribo, distancia-se da relação próxima com a natureza que pode ser sintetizada pelo canto de seu nome pela ará (arara). Paulatinamente, a protagonista vai sendo abandonada e consumida pela tristeza até a morte. O fruto do amor de Iracema e Martim, que prefere a guerra à Iracema, durante toda a narrativa, fica com o estrangeiro. Segundo Graça, trata-se “do embelezamento do horror, uma estratégia estética” (Graça, 1998, p. 47).

Essas narrativas são trabalhadas no ensino médio como exaltação e idealização do índio, o protagonismo, a importância desses povos na colonização brasileira. Esse modo de se pensar a literatura é fruto de um período da história e, devido a isso, deve ser contextualizado. Todavia, é necessário revisitar tais obras e refletir sobre elas e o impacto que provocam em

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 257-270**

nossos dias. É necessário trazer para o espaço acadêmico a visão indígena sobre a colonização do Brasil, o outro lado da história – a invasão. É com base nas diferenças, na alteridade, que os leitores poderão desenvolver uma visão mais crítica ao lerem essa pluralidade de textos literários.

## 2. ATUALIZANDO A HISTÓRIA INDÍGENA

Segundo Almeida (2010), a dualidade em que se vê a figura do indígena é histórica. A princípio, essa dualidade estava em dividi-los em amigos ou inimigos da coroa, servís, principalmente junto aos jesuítas; ou sanguinários, rivais entre tribos e contra os colonizadores. Essa dualidade entre indígenas aculturados e puros permanece ainda na atualidade, uma vez que está intrinsecamente relacionada ao território. Ao aderirem aos costumes da modernidade, é comum ouvir que “deixam de ser indígenas”, logo, tem-se a ideia da perda da terra.

Para se conhecer o histórico de luta dos povos indígenas é necessário retomarmos alguns fatos que corroboram para a demonstração da resistência desses povos a partir dos anos 1970, em que se começa a idealização de assembleias indígenas. O intuito deste artigo não é o detalhamento de todo o processo, mas um recorte do desdobramento dos principais fatos que desaguam no protagonismo indígena a partir deste ponto.

Podemos citar como exemplo, em 1910, a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 1966, a extinção da SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). No ano de 1972, foi criado um órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que, a partir de 1974, realizou assembleias com lideranças indígenas. É claro que havia uma intenção por detrás da presença da igreja e do Estado nesses movimentos.

Apesar dos caminhos tortuosos pelos quais foram idealizadas essas assembleias, o fato é que foi o germe para o fortalecimento do Movimento Indígena que, em 1980, a partir da criação da União das Nações Indígenas (UNI), unem-se à frente do movimento líderes indígenas de variadas regiões do Brasil. Após a Constituição de 1988, que disciplinou a temática indígena em nove dispositivos no texto constitucional, podemos notar que foram momentos que marcaram a inserção dos indígenas de modo mais efetivo dentro da história. Em 1990, o movimento foi ainda mais fortalecido com articulações regionais e nacionais para se fazerem cumprir os artigos da lei.

Segundo Munduruku, o aspecto mais relevante desses dispositivos encontra-se no artigo 232 que traz “legitimidade processual aos índios, bem como a suas comunidades e organizações, na defesa de seus direitos e interesses, assegurada a intervenção do Ministério

Público em todos os atos do processo.” (Munduruku, 2012, p. 37). Notemos que foi um longo processo de consolidação do Movimento Indígena que levou à consolidação do protagonismo indígena. Segundo Munduruku:

(...) o Movimento Indígena brasileiro teve e tem caráter educativo sobre o qual procuro estruturar o foco -, não sendo apenas o que “se vê”, ou seja, ele é um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas, estruturado em processo de autoformação e servindo também, em outra vertente desse mesmo caráter educativo, para mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas (Munduruku, 2012, p. 12).

Pelo excerto, podemos perceber a importância que o escritor concede ao caráter educativo do movimento indígena, a importância de se mudar o olhar para esses povos, conhecer o outro lado da história. Mais adiante, o escritor afirma que os seus escritos não têm caráter antropológico, também não é um tratado sobre os povos originários. Podemos inferir que se pretende demonstrar a percepção do escritor a respeito da história dos povos indígenas pelo olhar de um indígena. Um dos meios de mostrar essa percepção é a literatura, os indígenas tomam da “flecha” (escrita), vocábulo utilizado por vários escritores, para contarem suas histórias colocando essa literatura nas mesmas prateleiras em que o indiozinho é vendido para ser colorido como figura exótica, como sendo um “outro” desconhecido.

Assim como Almeida (2010), que traz à luz de seu texto a violência sofrida pelos indígenas ao longo da história, Munduruku (2012), no decorrer de sua obra, tanto ficcional como não ficcional, discorre sobre a violência sofrida pelos indígenas, com a concepção do “homem branco” de que eram seres desprovidos de conhecimento, povos selvagens, portanto, passíveis de extermínio, escravidão, assimilação e etnocídio.

Essa violência migra das páginas da história para as páginas da literatura, desde a literatura colonial, também nomeada como literatura de informação, cujo objetivo era informar à metrópole sobre as riquezas da fauna, flora e a visão sobre o povo da nova terra, ao ápice no estilo romântico, em que a solidão, a perda de sua cultura, morte, são colocadas como atitudes heroicas, normalmente, a serviço do colonizador. Temos um corpo sem voz, a serviço da legitimação de uma cultura que se tenta brasileira, mas que não pode retratar o índio das florestas por ser considerado bárbaro para os moldes de um herói. Esse indígena, considerado bárbaro, utilizava de estratégia para a sobrevivência, segundo Almeida (2010, p. 47), estabeleciam relações fluidas que construíam, tanto com outros grupos indígenas como com o colonizador, eram relações instáveis, comuns no período colonizatório. Grupos inimigos podiam se tornar aliados, caso houvesse um adversário em comum.

Diferentes povos indígenas da América participaram de guerras coloniais, mas diferentemente do que se apregoa como ingenuidade indígena, apesar de perderem muito, agiam de acordo com seus próprios interesses, por perpetuação. Alianças eram formadas e desfeitas, esses povos estavam em constante movimento, mudavam de lado, buscavam aquilo que lhes melhor convinha. Segundo Almeida (2010, p. 68), os índios aldeados, “mansos”, “selvagens”, de uma forma ou de outra, participaram dessas alianças. Segundo a autora:

Essa participação implicava em aproximações e alianças com vários outros agentes, tais como índios (aldeados ou não), comerciantes, autoridades, missionários etc., o que conduz à desconstrução da ideia de blocos monolíticos para se pensar sobre os índios dos sertões, índios das aldeias e não índios. As alianças e hostilidades entre eles eram flexíveis e complexas, podendo passar facilmente de um estado para outro (Almeida, 2010, p. 69).

Essas relações eram estabelecidas em acordos e em um cenário de violência. Por exemplo, os indígenas aldeados eram proibidos de certas práticas culturais em virtude da cristianização a qual eram submetidos, além de sujeitarem-se às regras do colonizador em troca de terras e proteção que eram estabelecidas nos acordos de paz. Todo esse cenário tinha como pano de fundo as contradições das leis que pululavam nesse período.

Tal indígena selvagem, cujos hábitos eram considerados primitivos, não poderia ser idealizado, era necessário a construção de uma outra imagem, aos moldes do “cavalheiro medieval”. Portanto, toma-se o corpo indígena e o estrangeiriza, com uma ideia de uniformização - o nacionalismo. O “cavalheiro medieval tupiniquim”, já domesticado, é capaz de morrer pelo colonizador.

O escritor Antônio Paulo Graça, na obra *Uma poética do genocídio* (1998), discorre sobre a importância de estender o genocídio na ficção “Não se exterminam, por séculos, nações, povos e culturas sem que, de alguma maneira, haja uma instância do imaginário que tolere o crime” (Graça, 1998, p. 25). As obras românticas, no seu viés indianista, não estão ílesas ao preconceito, racismo, extermínio. Os caminhos escolhidos pelos escritores, à época, são ambíguos, sinuosos, com verniz da exaltação dos povos originários, mas escondem em seu cerne o desejo de canonizar o índio inexistente em prol de uma nacionalização, uma cópia mal acabada da Europa no afã de se conceber uma literatura genuinamente nacional.

Desde a leitura das primeiras páginas das obras indianistas, o destino do indígena já está previamente traçado, no momento em que indígena e branco se encontram. Nesse encontro, sem desconsiderar a poeticidade dos textos, como é o caso do *O guarani*, de José de Alencar, o indígena abdica de sua cultura, suas crenças para um estado de servidão silenciosa ao colonizador. É um índio sem memória, passa a existir na medida em que passa a servir.

O heroísmo do indígena é exaltado quando toma posição a favor do colonizador. Trata-se da “tragédia narrativa que poetiza o cativo” (Graça, 1998, p. 44). Constrói-se, por meio da poética da morte, narrativas em que se busca criar uma história de unificação brasileira, em que se harmonizam colonizador e colonizado.

A memória nacional necessitava de um herói que retratasse uma nacionalidade digna dos padrões românticos. Na inexistência dessa imagem, considerada pretérita, o que havia era outra realidade, o embate, a guerra por poder e riquezas. Há um abismo na narrativa histórica entre o indígena, que poderia representar a nacionalidade brasileira, e o que simbolizava a barbárie.

Apesar das lutas, do genocídio, o esperado não aconteceu - os indígenas não desapareceram. Ao invés disso, continuaram a existir e hoje fazem parte do cenário político e literário do país. Na obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak (2019) relata que foi questionado sobre a sobrevivência dos indígenas no país, uma vez que, em suas palavras: “Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: ‘Como os índios vão fazer diante disso tudo?’”, ao que respondeu “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (Krenak, 2019, p. 31). A escrita é um modo de resistência para os indígenas, suas vozes ecoam em suas linhas. Diferente da homogeneização, que caracterizava a cristianização, são as diferenças “que deveriam guiar o nosso roteiro de vida” (Krenak, 2019, p. 33).

No campo literário, temos a primeira escritora indígena brasileira a publicar no Brasil um poema “Ato de amor entre os povos”, de 1978, em forma de pôster, Eliane Potiguara inseriu no cenário nacional a sua voz insubmissa que lamenta e problematiza a história do Brasil, a busca pela manutenção da identidade indígena, o poder da ancestralidade para esses povos e a esperança de ver essa realidade modificada. Em 2004, com sua obra *Metade cara, Metade máscara* temos o que podemos chamar de “poética do deslocamento”, famílias indígenas que migraram no início do século XX, são invasões pretéritas e presentes. É o corpo indígena que passa a ser descrito de modo insubmisso, esse corpo-voz que irá fazer parte do cenário cultural do país.

A história de Eliane Potiguara, bem como outras narrativas indígenas é de deslocamento, de migração e violência contra o corpo indígena. Na obra, Eliane Potiguara clama às mulheres indígenas que retomem seus lugares de fala e, a partir de seu pioneirismo, levantam-se outras vozes como o exemplo que será dado neste estudo com Eva Potiguara.

Desde à colonização é negado um lugar no mundo aos indígenas e é por meio de sua poética e do engajamento político que escritores indígenas se inscrevem. A ancestralidade, a força da identidade indígena, a denúncia, a contação de histórias é algo que perpassa essa escrita. Eliane foi a precursora desse movimento na literatura e Eva Potiguara, uma de várias outras mulheres indígenas, mantém esses ideais em sua poética.

Na atualidade, podemos perceber que, além de profícuos escritores como Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eva Potiguara, Graça Graúna, há também a representatividade política, que forma a bancada do cocar, ao todo sete representantes, como as indígenas atuantes tanto no Congresso quanto nas redes sociais: deputadas federais Sônia Guajajara (PSOL-MG) e Célia Xakriabá (PSOL-MG). Relembrando que em 2018, apenas Joenia Wapichana (Rede-RR) conseguiu uma vaga na Câmara, tornando-se a primeira mulher indígena deputada federal. Antes dela, somente Mário Juruna (PDT-RJ) tinha exercido o cargo, entre 1982 e 1986. A representatividade indígena desponta no cenário nacional, mas, mesmo assim, a cultura indígena é pouco estudada no ensino.

### **3. EVA POTIGUARA – UM NOVO MODO DE VER O MUNDO**

Na escrita de Eva Potiguara, como em outras obras indígenas, temos refletida a sua identidade. Com ancestralidade materna dos povos Tupi de Belém, em suas letras temos o que ela denomina de “Cânticos” em que estão presentes a cosmologia dos povos originários. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, atua também como ativista e sua obra reflete os seus ideais de valorização da mulher indígena, o amor à mãe terra, a ancestralidade e o espaço de resistência na escrita.

Escolhemos em sua obra três poemas que refletem essa sua cosmovisão, porque acreditamos que trazer a escrita para o meu acadêmico é um modo de apresentar a visão indígena, diferente do índio à época da colonização retratado na história e literatura. Trazer as letras indígenas para a Educação é oportunizar aos indígenas os mesmos direitos à ficcionalização como acontece com os escritores brancos, que têm tradição nas letras dentro dos livros didáticos. Eis um dos poemas de Eva Potiguara:

Curando feridas

Quando a vida arde em labaredas,  
Podemos criar versos para chover sobre  
Nossas feridas abertas...  
Quando as cicatrizes nos lembram  
Suas trajetórias dolorosas,  
Criamos versos para cultivar sementes  
De flores em suas curvas e covas...  
Assim, vamos criando invernos e

Primaveras, desavessando a vida  
E a lida, curado férias,  
Cultivando jardins  
Sobre a carne viva  
De nossos sonhos feitos de fogo  
E jasmins...  
(Potiguara, 2022, p. 12)

No poema, os versos são criados para “chover sobre as feridas”, para o cultivo de sementes, para transformação de jardins. Por meio dos versos, há um processo de cura. Os versos transformam o caos, a desesperança em um futuro florido. Há dois momentos nessa escrita poética, em um momento temos vocábulos relacionados às dificuldades da vida: “labareda”, feridas abertas”, “cicatrizes”, “trajetórias dolorosas”, “carne viva”, e que, com a escrita, volta-se à esperança, expressada nos vocábulos: “sementes”, “flores”, “jardins”, “jasmins”. Os versos são um reflexo do que se pode produzir no futuro, em meio à vida que o eu poético representa como feridas. Há uma função lenitiva nessa escrita. A criação acontece a partir de um momento caótico, de destruição, de dor, mas que produz arte. É importante notar que as “labaredas”, colocadas no início do poema, é algo que desencadeia um momento ruim, todavia, no penúltimo verso temos “sonhos feitos de fogo”, já como uma carga positiva. O fogo como destruição e como criação.

Além do poder lenitivo da escrita, as letras rompem o silêncio. A escritora Graça Graúna utiliza a expressão “lugar-lar” para demonstrar a importância da inserção linguística, cultural, histórica e identitária como meio de reconstrução da história indígena: “O lugar-lar e sua construção na língua, portanto, é um dos meios pós-coloniais cruciais para lembrar (e assim juntar) os fragmentos de uma cultura/história/identidade estilhaçada e parcialmente perdida nos traços nômades e (não lugares), bem como os ditos e não ditos de diversos discursos” (Graúna, 2013, p. 10). Podemos perceber esse rasgo no silêncio em outro poema de Eva Potiguara:

Versos insubmissos  
  
O silêncio do opressor  
Usa máscaras...  
A dor comeu meu silêncio,  
Agora sou desmascarada!  
Sou a voz do vento no mato,  
Das feras e das águas.  
Meu canto é fogo,  
Que secou toda a lágrima  
Em versos insubmissos  
E alforriados!  
(Potiguara, 2022, p. 61)

No poema, a escritora potiguara personifica o “silêncio do opressor”, e a estratégia de ocultamento desse silenciamento. A verdade é que pouco se tem falado sobre escritores indígenas em sala de aula. Trata-se de um tema ainda pouco estudado apesar da Lei 11.645/2008, em que torna obrigatório o estudo da história e também da cultura dos povos indígenas no Brasil no ensino básico, como já dito anteriormente.

O estudo, de modo efetivo, da história e da cultura dos povos originários é necessária para a revisão de uma cultura de apagamento. Deve-se ressaltar a importância da ficcionalização neste ensino, uma vez que traz toda a cosmologia dos povos indígenas. A leitura da literatura indígena apresenta outros parâmetros, outra visão de mundo e seu poder encantatório é fruto desse modo de perceber a palavra, a escrita. Estão presentes nas narrativas ancestrais a sabedoria dos povos originários, os ritos, os conhecimentos sobre a medicina nativa, a oralidade. A contação de histórias faz parte dessa cosmovisão, assim como a valorização dos antepassados por meio dessa escrita.

Em Eva Potiguara, podemos notar que somente nos dois primeiros versos tem-se o silêncio mascarado do opressor, a partir do terceiro verso, a voz insubmissa do eu poético é revelada. Há também a personificação da dor, que ao invés de silenciar, impulsiona sua insubmissão. Há uma conjugação entre a voz e elementos da natureza, a voz também é personificada, ela é a voz “do vento”, “das feras”, “da água”. Sua escrita é seu canto de fogo.

Novamente, temos a escrita que traz à tona a insubmissão, que não se silencia. A escrita que exprime o corpo-voz. Essa escrita é um modo de repensar o passado, há na poética indígena uma postura de resistência porque insere as vozes silenciadas. Vejamos nos versos de Eva Potiguara como se faz essa escrita, como ela exprime seu corpo-voz em seu poema:

Corporeidade

A minha escrita  
Eu uso para dizer o que me cala.

A minha pele  
É um mapa de histórias colonizadas.

As minhas memórias  
São rios que teimam cobrir abismos.

As minhas vozes  
Desejam acordar ladrões de sonhos.  
(Potiguara, 2022, p. 73)

Neste poema, podemos perceber que “ele fala”, ele é um instrumento de resistência. A corporeidade que dá título ao poema vai se construindo em cada estrofe pela “escrita”, por “pele”, “memórias”, “vozes”. Há um vínculo entre esses elementos que trazem à tona a

identidade ancestral. Traz-se para a estética literária rastros da colonização, e essa temática está simbolizada na pele “mapa de histórias colonizadas”. A escrita faz parte deste eu poético, que se insere por meio de suas letras no mundo ficcional. O indígena encontra-se no “entre” dentro da sociedade brasileira, como nos versos também de outra indígena Potiguara, Eliane Potiguara: “Não somos daqui/ Nem de acolá.../ Estamos sempre ENTRE” (Potiguara, 2019, p. 63). O vocábulo entre, em letras maiúsculas, enfatiza o “entre-lugar”. Essas escritoras utilizam-se da palavra para se estabelecerem ficcionalmente em um espaço de fala, refletirem sobre a invasão do Brasil e seus reflexos na memória cultural do país.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho destaca a importância de se estudar a temática indígena no olhar do próprio indígena, como sujeito da narrativa e não objeto. Vimos, em um primeiro momento, um pequeno recorte histórico, a colonização/invasão, e como a visão do “índio de tinta e papel” é representada na literatura brasileira. Notemos que o apagamento do protagonismo indígena passa a ser revisto a partir do momento em que os próprios indígenas relatam as suas narrativas ancestrais e também passam a fazer parte do corredor político e cultural do nosso país.

Revisitar a literatura indianista sob uma outra perspectiva, reavaliar essa produção literária, escrita no período romântico, de autoria não indígena, fazendo um contraponto à escrita indígena, é um modo de recontextualizar a questão indígena no meio acadêmico. Com este trabalho, procurou-se demonstrar, na poética, cuja existência é tão importante no ambiente acadêmico, os dois lados de uma mesma história, porque são narrativas diferentes.

Além disso, procurou-se demonstrar a importância da pluralidade para que se possa ampliar a visão crítica. Os indígenas sofrem constantes ameaças nas esferas política, social, econômica desde a invasão do Brasil e hoje se levantam para reivindicar seus direitos, sendo um deles, de contarem suas próprias narrativas, e pudemos ver, na poética de Eva Potiguara, como isso pode ser feito e como a escola pode contribuir, trazendo as obras indígenas para a sala de aula.

### Referências bibliográficas

ALENCAR, J. 2012. *Iracema*. Editora: Melhoramentos: São Paulo.

ALENCAR, J. 2012. *O guarani*. Editora: Melhoramentos: São Paulo.

ALMEIDA, M. R. C. 2003. *Os índios na História do Brasil*. FGV: Rio de Janeiro.

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 257-270

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Este texto não substitui o publicado no DOU de 11.3.2008. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em: 2 abr. 2024.

BRASIL. Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023. Altera a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre o programa especial para o acesso às instituições federais de educação superior e de ensino técnico de nível médio de estudantes pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio ou fundamental em escola pública. Brasília, DF: Presidência da República, 2023. Este texto não substitui o publicado no DOU de 14.11.2023. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2023-2026/2023/lei/114723.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114723.htm). Acesso em: 2 abr. 2024.

CANDIDO, A. 2000. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Editora Itatiaia: Belo Horizonte.

GRAÇA, A. P. 1998. *Uma poética do genocídio*. Toobook: Rio de Janeiro.

GRAÚNA, G. 2013. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Mazza Edições: Belo Horizonte.

JORNAL de poesia. Gonçalves Dias. Marabá. [S.l.:s.n.], [222-?]. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/gdias02.html>. Acesso em: 03 jan. 2024.

JECUPÉ, K. W. 2020. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. Editora Peirópolis: São Paulo.

KRENAK, A. 2019; *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras: São Paulo.

MUNDURUKU, D. 2012. *O caráter do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. Paulinas: São Paulo.

POTIGUARA, E. 2019. *Metade cara, metade máscara*. Grumin: Rio de Janeiro.

POTIGUARA, E. 2022. *Abyayala Membyra Nhe'Engara: cânticos de uma filha da terra*. Uka: Lorena.

TETTAMANZY, A. L. L.; SANTOS, C. M. 2018. *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Zouk: Porto Alegre.



# **Fluxo Contínuo**

## POLÍTICAS CULTURAIS NA AMÉRICA LATINA: CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS

Leonardo Figueiredo Costa<sup>1</sup>  
Carla Daniela Rabelo Rodrigues<sup>2</sup>  
Renata de Paula Trindade Rocha de Souza<sup>3</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-14

**Resumo:** Este estudo visa a contribuir para o campo das políticas culturais na América Latina a partir de um olhar bibliométrico e crítico, articulando aportes sobre as práticas intelectuais em cultura e poder na América Latina de Daniel Mato e as discussões sobre o campo científico de Pierre Bourdieu. A pesquisa utiliza o *Google Acadêmico* para coletar dados de produções científicas relacionadas às políticas culturais na América Latina, em espanhol e em português. Foi utilizado o programa *Publish or Perish* para extrair informações relacionadas às produções. A pesquisa segue uma metodologia baseada em estudos anteriores e faz parte do Projeto Mapeamento da produção de conhecimento em políticas culturais (MapaCULT). O objetivo é analisar o impacto das publicações e aplicar teorias relacionadas à cultura e políticas culturais.

**Palavras-chave:** Políticas culturais; Bibliometria; América Latina.

## POLÍTICAS CULTURALES EN AMÉRICA LATINA: APORTES TEÓRICOS

**Resumen:** Este estudio pretende contribuir al campo de las políticas culturales en América Latina desde una perspectiva bibliométrica y crítica, articulando aportes sobre las prácticas intelectuales en la cultura y el poder en América Latina de Daniel Mato y discusiones sobre el campo científico de Pierre Bourdieu. La investigación utiliza Google Scholar para recopilar datos sobre producciones científicas relacionadas con políticas culturales en América Latina, en español y portugués. Se utilizó el programa Publish or Perish para extraer información relacionada con las producciones. La investigación sigue una metodología basada en estudios previos y forma parte del Proyecto Mapeo de la producción de conocimiento en políticas culturales (MapaCULT). El objetivo es analizar el impacto de las publicaciones y aplicar teorías relacionadas con la cultura y las políticas culturales.

**Palabras claves:** Políticas culturales; Bibliometría; América Latina.

## CULTURAL POLICIES IN LATIN AMERICA: THEORETICAL CONTRIBUTIONS

**Abstract:** This study aims to contribute to the field of cultural policies in Latin America from a bibliometric and critical perspective, articulating contributions on intellectual practices in culture and power in Latin America by Daniel Mato and discussions on the scientific field by Pierre Bourdieu. The research uses Google Scholar to collect data on scientific productions related to cultural policies in Latin America, in Spanish and Portuguese. The Publish or Perish program was used to extract information related to the productions. The research follows a methodology based on previous studies and is part of the Mapping Project of knowledge production in cultural policies (MapaCULT). The objective is to analyze the impact of publications and apply theories related to culture and cultural policies.

<sup>1</sup> Diretor da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Cultura e Desenvolvimento pela UFBA. OrcID: <https://orcid.org/0000-0001-6095-2642>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7046772000388273>.

<sup>2</sup> Docente da UNILA. Doutora em Ciência da Comunicação pela USP. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-7076-989X>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1436967788276646>.

<sup>3</sup> Docente da UFBA. Doutora em Cultura e Sociedade pela UFBA. OrcID: <https://orcid.org/0000-0001-9968-012X>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5589159806092379>.

**Keywords:** Cultural policies; Bibliometrics; Latin America.

## **Introdução: a América Latina como ponto de partida**

No paradigmático livro *Latinoamericanos buscando un lugar en este siglo*, publicado originalmente em 2002, Néstor García Canclini questiona os significados proporcionados pelo pertencimento à América Latina e, em especial, "o que significa ser latino-americano". O autor enfatiza que não apenas as respostas a esta questão têm se transformado, como também a própria questão.

Diante dos grandes deslocamentos migratórios da América Latina para a Europa e os Estados Unidos, e do fluxo mundializado das produções simbólicas originárias daquela parte do continente, sentir-se da América Latina não implica mais estar fixado em território específico e, por outro lado, o fato de habitá-lo já não garante o sentimento de pertença a uma identidade nacional ou regional estável e integradora. O autor sugere, então, que: "(...) aun reconociendo el vigor y la continuidad de la historia compartida, lo latinoamericano no es una esencia, y más que una identidad es una tarea" (GARCÍA CANCLINI, 2002, p. 32). Relacionar as tentativas passadas (entre êxitos e fracassos) de integração da América Latina e as recentes pode ser, portanto, uma importante ferramenta para projetar o possível.

Passadas mais de duas décadas da publicação da obra, às reflexões evidenciadas por García Canclini, se somam novas questões, evidenciando sua pertinência e atualidade. Algumas são reivindicadas pelo mesmo autor. Em *O mundo inteiro como lugar estranho*, por exemplo, García Canclini questiona, diante do atual contexto de interconexão digital, "O que significa habitar um mundo onde é cada vez mais difícil ser estrangeiro?" (GARCÍA CANCLINI, 2016, p. 59) Como abordar, portanto, essa (difícil) tarefa latino-americana e, mais especificamente como propõe este artigo, de pensar a produção de conhecimento sobre uma temática específica a partir de tal delimitação?

A fim de contribuir para a produção de conhecimento sobre/neste campo científico das políticas culturais, propomos um percurso investigação que adota como base informacional a produção científica disponibilizada na plataforma *Google Acadêmico*<sup>4</sup>, nos idiomas espanhol e português, que indexa, em seus títulos, as expressões e variantes "política cultural + América Latina", "políticas cultura(is|les) + América Latina", "política cultural + latino-american(o|a|os|as)", "políticas culturais + latino-american(o|a|os|as)", "política cultural + latinoamerican(o|a|os|as) e "políticas culturales + "latinoamerican(o|a|os|as)". Para a

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://scholar.google.com.br/?hl=pt>. Acesso em 22 set. 2023.

extração, foi utilizado o software *Publish or Perish*<sup>5</sup>, ferramenta gratuita que sistematiza dados como o número total de citações, número médio de citações por artigo, número médio de citações por ano, índice H e parâmetros relacionados e uma análise do número de autores por artigo. Tais informações e indicadores contribuem para avaliar o impacto das publicações disponíveis na plataforma mencionada. Nas etapas de limpeza, sistematização e visualização dos dados foi utilizado o programa *Excel*.

A metodologia toma por base os itinerários já percorridos pelo Projeto Mapeamento da produção de conhecimento em políticas culturais (MapaCULT), vinculado ao Laboratório de Estudos em Políticas Culturais e Economia da Cultura (LAB-Cultura) da Universidade Federal da Bahia. Constituído em 2018 a partir da associação à Cátedra Unesco de Políticas Culturais e Gestão da Fundação Casa de Rui Barbosa, o MapaCULT vem se debruçando sobre os estudos em políticas culturais, a partir de perspectivas diversas e complementares, ancoradas em metodologias quali-quantitativas, com ênfase para técnicas e ferramentas desenvolvidas no âmbito de áreas como a bibliometria, infometria e cientometria.

Ao longo desse período, foram analisadas bases de dados distintas e complementares com o intuito de refletir sobre esse complexo campo. O principal método de delimitação do corpus foi a auto-indexação de expressões relativas às políticas culturais, visto que a menção, em especial em lugares de destaque como título, resumo e palavras-chave, pressupõe a intencionalidade de pertencimento por parte do autor a esta área de conhecimento.

Cabe salientar que, embora se baseie no uso “das ferramentas e das técnicas (como computadores e programas de reprocessamento *automático* dos dados) (BOURDIEU, 2013, p. 139), a investigação proposta não pretende tomar emprestado à

(...) imaginação positivista um modelo de prática científica representada por todos os atributos simbólicos da respeitabilidade científica: máscaras e artifícios (como *gadgets* tecnológicos e *kitsch* retórico) e um modelo da organização do que ela chama de “comunidade científica” concebido por sua pobre e ciência das organizações (BOURDIEU, 2013, p. 139).

Ao contrário, as técnicas e ferramentas ora utilizadas, tomadas de empréstimo da bibliometria — metodologia de análise da atividade científica ou técnica pelo estudo quantitativo das publicações com vistas a desenvolver indicadores confiáveis (RAVELLI et al., 2009) —, se somam a uma

(...) análise histórica e sociológica que não visa de modo algum relativizar o conhecimento científico conformando-o e reduzindo-o às suas condições históricas, portanto, as circunstâncias localizadas e datadas, mas que pretende, muito pelo

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://harzing.com/resources/publish-or-perish/windows>. Acesso em 20 set. 2023.

contrário, fazer com que os cientistas compreendam melhor os mecanismos sociais que orientam a prática científica e se tornem assim “donos e senhores” não só da “natureza” segundo a velha ambição cartesiana, mas também, e não há dúvida de que não é menos difícil, do mundo social em que se produz o conhecimento da natureza. (BOURDIEU, 2004, p. 9)

É com tal propósito que iniciaremos esse percurso de investigação, acionando aportes teóricos de investigações sobre cultura e poder e sobre as políticas culturais, bem como conceitos e categorias analíticas explicitados por Pierre Bourdieu. Tais perspectivas subsidiam complementarmente a discussão das contribuições teóricas latino-americanas sobre as políticas culturais em meio ao processo de “(...) volver a mirarse desde una nueva mirada en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido” (QUIJANO, 1988, p. 46). Pretendemos, portanto, ir além da análise meramente quantitativa da produção de conhecimento sobre o tema, analisando-os de forma crítica, sistemática e contextual.

### **1. Emergência das políticas culturais no âmbito latino americano: teoria e práxis**

A constituição de uma autêntica “ciência da ciência” (BOURDIEU, 1983, p. 126), exige recusar, de um lado, a adoção de uma perspectiva puramente epistemológica de que ciência engendra seus próprios problemas, e de outro, a análise extrínseca, que relaciona os problemas do campo científico apenas às condições sociais de seu aparecimento. Assim, torna-se inútil distinguir entre as determinações propriamente científicas e as determinações propriamente sociais das práticas essencialmente sobredeterminadas.

É o campo científico, enquanto lugar de luta política pela dominação científica, que designa a cada pesquisador, em função da posição que ele ocupa, seus problemas, indissociavelmente políticos e científicos, e seus métodos, estratégias científicas que, pelo fato de se definirem expressa ou objetivamente pela referência ao sistema de posições políticas e científicas constitutivas do campo científico, são ao mesmo tempo estratégias políticas. (BOURDIEU, 1983, p. 126)

Sob tal perspectiva, a fim de construir nosso marco teórico-contextual, retomamos as contribuições aportadas pelo pesquisador venezuelano Daniel Mato (2002), que assevera que a qualificação de um conjunto de estudos e de demais “práticas intelectuais em cultura e poder”<sup>6</sup> como latino-americano não busca assumir posições essencialistas ou nacionalistas. “Por el contrario, esta calificación responde a diversos factores que pueden resultar significativos para interpretar estos estudios y prácticas” (MATO, 2002, p. 31).

<sup>6</sup> Embora reconheçamos a relevância, para a produção de conhecimento, de práticas intelectuais para além das produzidas em âmbito acadêmico, partiremos neste texto da perspectiva dos estudos, tendo em vista o viés adotado para a investigação e, conseqüentemente sua base informacional, centrada em produções bibliográficas.

Dentre os fatores assinalado por Mato (2002) destacamos a demarcação destes estudos, assim como dentre outros produzidos em contextos não metropolitanos, como “olhares” parciais e específicos, marcados pelo lugar de enunciação, em contraponto à pretensão de universalidade das teorizações metropolitanas. Outra característica seria a adoção de perspectivas contextuais de suas realidades imediatas, bem como a atenção à América Latina. Tal interesse pode se reduzir em alguns contextos sob a influência de aspectos como a localização geográfica (como é o caso do México, de fatores linguísticos, como o Brasil, dentre outros). Por fim, cabe ressaltar o fato de que tais estudos e práticas são influenciados por realidades nas quais é possível identificar algumas semelhanças e conexões, históricas e contemporâneas cujas origens remontam a experiências coloniais e em movimentos anticoloniais.

Así, la idea de “estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas” que aquí pretendo destacar sólo señala la conciencia de que estos estudios y otras prácticas intelectuales de un modo u otro están marcados por los contextos sociales en los cuales han sido producidos o se desarrollan, y que estos forman parte de esa región del mundo que convenimos en llamar “América Latina” (MATO, 2002, p.37)

Diante da eleição temática na investigação ora explicitada, os aspectos contextuais adquirem relevância. Tal abordagem coaduna com a perspectiva bourdieusiana de que uma das grandes questões nos estudos que se baseiam nos aportes teórico-metodológicos advindos do conceito de campos (ou dos subcampos) científicos é o grau de autonomia destes. Em suas palavras, “Uma das diferenças relativamente simples, mas nem sempre fácil de medir, de quantificar, entre os diferentes campos científicos, isso que se chama as disciplinas, estará, de fato, em seu grau de autonomia” (BOURDIEU, 2004, p. 20). Nesse sentido, quanto maior a autonomia do campo, maior é a relevância da validação dos pares como meio de se ingressar e adquirir legitimidade científica em um campo dado. Cabe salientar, ainda, que esses outros componentes são também concorrentes, tornando-se, portanto, “(...) os menos inclinados a reconhecer [as produções] sem discussão ou exame” (BOURDIEU, 2004, p. 127).

Como um possível dificultador para a autonomia dos estudos em políticas culturais, é possível salientar a sua constituição a partir de aportes teóricos de diferentes áreas do conhecimento (BARBALHO, 2014), Vieira et al. (2022). Estudiosos de áreas distintas trabalham o tema, alguns diretamente, outros transversalmente, e muitas vezes com pouco ou nenhum diálogo com outros pesquisadores no interior do campo (SANTOS, 2017). Ainda a esse respeito, Bourdieu (2004, p. 21-22) ressalta que

(...) quanto mais autônomo for um campo, maior será o seu poder de refração e mais as imposições externas serão transfiguradas, a ponto, frequentemente, de se tornarem

perfeitamente irreconhecíveis. O grau de autonomia de um campo tem por indicador principal o seu poder de refração de retradução. Inversamente a heteronomia de um campo manifesta-se essencialmente pelo fato de que os problemas exteriores, em especial os problemas políticos, aí se exprimem diretamente. Isso significa que a “politização” de uma disciplina não é indício de uma grande autonomia, e uma das maiores dificuldades encontradas pela Ciências Sociais para chegarem a autonomia é o fato de que pessoas pouco competentes do ponto de vista de normas específicas, possam sempre intervir em nome de princípios heterônomos sem serem imediatamente desqualificadas.

Embora faça referência ao campo das Ciências Sociais, a reflexão proposta pelo teórico francês se adequa sobremaneira às discussões sobre as lutas pela autoridade científica no âmbito das políticas culturais. Estudos em perspectiva quantitativa evidenciam a existência de indícios de uma baixa autonomia do campo frente aos processos políticos. Verifica-se, portanto, o imbricamento entre “períodos com maior profusão de políticas públicas e, portanto, maior institucionalidade no campo da cultura, com a ampliação de trabalhos dedicados à temática” (ROCHA, ROCHA e MATTOS; 2022, p. 95). Um exemplo é a pesquisa realizada por Calabre, segundo a qual “É inegável o importante papel cumprido pelas políticas do Ministério da Cultura, que começaram a ser implementadas a partir de 2003, para a ampliação do conjunto dos estudos acadêmicos” (CALABRE, 2014, p. 128).

A bibliografia indica, portanto, que a expressão dos problemas políticos se converte em problemas também do campo. Costa e Rocha destacam a correlação entre as temáticas abordadas nos estudos em nível de pós-graduação e os momentos históricos de cada contexto, bem como o “permanente diálogo e troca com gestores e profissionais da área” (COSTA E ROCHA, 2021, p. 176). Tal constatação, ainda que aponte para uma menor autonomia do campo, não nos permite constatar, e tampouco negar, a prevalência de intervenções arbitrárias impetradas por agentes cuja legitimidade se baseia em regras alheias ao campo. Cabe asseverar, ainda, que tal crítica não implica negar o caráter político da produção científica.

No que diz respeito à práxis das políticas culturais, apesar da inegável afinidade e interpenetração entre as esferas da cultura e da política ao longo da história da humanidade, diversos autores, a exemplo de Bayardo (2008), Harvey (2009), Nivón Bolán (2006) e Rubim (2012), convergem em situar o surgimento das políticas culturais na primeira década do Séc. XX. O contexto evidencia, segundo Rocha (2016), uma mudança de paradigma: o surgimento de experiências cuja política torna-se meio para desenvolver a cultura, em lugar dos processos de instrumentalização da cultura pela política. Bayardo destaca que o período é marcado pelo robustecimento das estruturas normativas, administrativas e financeiras do estado com o intuito de orientar as políticas culturais nacionais.

Na América Latina, de acordo com Harvey (2009), a cristalização de experiências e instituições já nos anos 1930 e 1940 do século XX, contribuíram para o nascimento de uma política cultural emergente e diversificada dos poderes públicos em alguns países da região. Em 1935, o Chile já ensaiava um sistema de promoção pública do teatro. A Argentina, reforçando ao mesmo tempo o seu regime legal do direito de autor (1933), pôs em marcha um sistema de benefícios especiais pela Comissão Nacional de Cultura (1935), cuja gestão durou mais de uma década. Brasil, México e Argentina, quando criaram sistemas de proteção legal do patrimônio artístico e arqueológico, constituíram instituições governamentais para a proteção e a conservação patrimonial em 1937, 1938 e 1940, respectivamente, cuja gestão e financiamento público perduram até os dias de hoje. Entre muitas instituições públicas que foram criadas na região, o autor destaca o Instituto Nacional do Livro do Brasil (1937) e a Casa da Cultura Equatoriana (1944).

Em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Organização das Nações Unidas (ONU), ao assumir a cultura como um direito e como necessidade social e individual, produz mais um marco para as políticas culturais. Embora inconcluso, trata-se de um relevante passo no propósito de superar a ideia de superficialidade da dimensão cultural (LOGIÓDICE, 2012).

A partir da segunda metade da década de 1960, os Estados da região e organismos internacionais, mais notoriamente a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), passam a abordar de forma paulatina a temática das políticas culturais, amplificando a experiência francesa de fundação do Ministério de Assuntos Culturais, em 1959. Um exemplo é a coleção *Studies and documents on cultural policies*, que é inaugurada pelo documento *Cultural policy a preliminary study*, publicado em 1969 como resultado de uma mesa-redonda realizada em Mônaco em 1967.

Ainda que o conjunto seja constituído de textos burocráticos que se limitam a descrever e enumerar as instituições estatais e atividades realizadas no setor cultural em nível nacional, cabe destacar a mobilização, em âmbito mundial, em torno da iniciativa e seu caráter de registro histórico sobre a temática. Tal iniciativa toma relevo para o processo de desenvolvimento dos estudos sobre as políticas culturais na América Latina, com destaque para a atuação da Unesco, embora “o organismo não inaugure as políticas culturais, os estudos de políticas culturais e tampouco a definição de políticas culturais no mundo ocidental” (ROCHA, 2016, p. 682).

García Canclini (1987) assinala, ainda, outros fatores que colaboram para a emergência das políticas culturais como temática de eventos, estudos e diagnósticos acadêmicos: a crise do modelo economicista de desenvolvimento, que traz interrogantes culturais como causa e consequência; e os novos aportes às conceituações de cultura, a partir de sua ampliação para além das belas artes e do patrimônio e de seu reposicionamento no âmbito político a partir de suas conexões com a noção de poder.

Após esta breve contextualização do processo de consolidação e agendamento das políticas culturais na América Latina, movimento precursor da instituição de um possível campo científico dedicado ao tema das políticas culturais, apresentaremos a metodologia para análise bibliométrica e crítica da produção científica que indexa essas duas temáticas de forma articulada, para em seguida nos debruçarmos sobre tais estudos.

## 2. Metodologia da revisão sistemática

Inicialmente, foi realizada uma exploração através do *Bibliometrix*<sup>7</sup>, pacote para a linguagem de programação estatística *R* que auxilia na pesquisa quantitativa em ciétiometria e bibliometria. Uma primeira busca no banco de dados da *Web of Science* e da *Scopus* resultou na ausência de representatividade em relação ao campo de estudos na América Latina<sup>8</sup>. Tendo em vista que essas bases se referem principalmente a conteúdo de artigos publicados em periódicos acadêmicos em língua inglesa, não foram identificados textos canônicos e autores legitimados como referências no campo.

A partir da experiência de análise por meio do *Bibliometrix*, buscou-se uma ferramenta que pudesse auxiliar a pesquisa em outras bases de dados mais representativas para o escopo pretendido. Tal propósito levou ao *Publish or Perish*<sup>9</sup>, um software que permite analisar métricas acadêmicas e o impacto das publicações, a partir da extração e da análise de citações acadêmicas de diversas fontes, tais como o Google Acadêmico. Ele foi desenvolvido pela pesquisadora Anne-Wil Harzing, e permite a criação de relatórios a partir de buscas por palavras-chave.

<sup>7</sup> O pacote *Bibliometrix* fornece diversas rotinas para importação de dados bibliográficos dos bancos de dados SCOPUS, *Web of Science* da Clarivate Analytics, *PubMed*, *Digital Science Dimensions* e *Cochrane*, realizando análises bibliométricas e construindo matrizes de dados para co-citação, análise de colaboração científica e análise de co-palavras. Disponível em: <https://www.bibliometrix.org/home/index.php/layout/bibliometrix>. Acesso em: 26 set. 2023.

<sup>8</sup> Foi necessário pesquisar pelas palavras “cultural polic(y)ies” e “Latin America”, pois as buscas em português e espanhol não traziam resultados.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://harzing.com/resources/publish-or-perish>. Acesso em: 27 set. 2023.

O *Google Acadêmico* (ou *Scholar*) é uma ferramenta popular para pesquisa acadêmica que fornece várias métricas para ajudar os pesquisadores a avaliar a influência e o impacto de trabalhos acadêmicos. Uma das métricas do *Google Acadêmico* é o número de vezes que um artigo foi citado por outros artigos acadêmicos. Isso é frequentemente usado como um indicador do impacto e da importância de um trabalho. Cabe ressaltar que os resultados da extração podem variar a depender da precisão dos dados do *Google Acadêmico*, por exemplo referências bibliográficas que seriam iguais, mas possuem grafia distinta, erros de digitação, endereços eletrônicos diferentes etc.

Apesar das possibilidades trazidas pelo *Google Acadêmico*, há pesquisadores que contestam o seu valor potencial como fonte de dados para análises bibliométricas, pela possibilidade de ampliação de conteúdos locais sobrerrepresentados, incluindo artigos em revistas de baixo impacto e relatórios não publicados ou materiais de apoio ao ensino, a princípio diferente de bases de dados mais tradicionais (AGUILLO, 2012).

Nesse sentido, mesmo se tratando da possibilidade de compilar produções com menor grau de legitimidade acadêmica, no caso da América Latina, em particular, o *Google Acadêmico* desempenha um papel diferente. Devido à sua ampla cobertura, a plataforma permite acessar e analisar o impacto dos periódicos nesses países, já que muitas vezes estão disponíveis em repositórios institucionais e bibliotecas digitais, como o *SciELO* (PEREIRA E MUGNAINI, 2023; CANTO et al., 2022).

As expressões e variantes “política cultural + América Latina”, “políticas cultura(is|les) + América Latina”, “política cultural + latino-american(o|a|os|as)”, “políticas culturais + latino-american(o|a|os|as)”, “política cultural + latinoamerican(o|a|os|as)” e “políticas culturales + “latinoamerican(o|a|os|as)” foram utilizadas na busca a partir dos títulos das publicações. Embora reconheçamos as limitações da escolha metodológica,

A busca por produções que realizaram autoindexação com termos que possuem conexão direta na área, possui como principal justificativa a intencionalidade dos próprios pesquisadores em formação de afirmar seu pertencimento à área de conhecimento das políticas culturais através da autoindexação. Diversos fatores permitem inferir que o campo de produção acadêmica sobre o tema ultrapassa o uso de tais expressões, a exemplo da multidisciplinaridade, a recente expansão da área e a inexistência de uma matriz teórica unificada nas reflexões produzidas (COSTA; ROCHA, 2021, p. 164).

Significa dizer, portanto, que o itinerário escolhido, ainda que demasiadamente circunscrito a tais expressões, permite uma incursão a obras referenciais sobre as políticas culturais da/na América Latina considerando a abrangência proposta. Após a extração feita pelo *Publish or Perish*, ao identificar diferenças de grafia e/ou registro, fizemos uma limpeza

dos dados, com o intuito de somar as citações de documentos repetidos<sup>10</sup>. Ao final do processo, os 142 documentos extraídos referiam-se a 107 publicações, dentre artigos, citações, livros e arquivos em HTML e PDF.

No próximo tópico vamos nos debruçar, a partir dos trabalhos indexados, sobre o percurso do campo propriamente dito, mesclando os dados quantitativos que foram reunidos com a discussão de forma qualitativa destes textos.

### 3. Resultados, itinerários e discussões

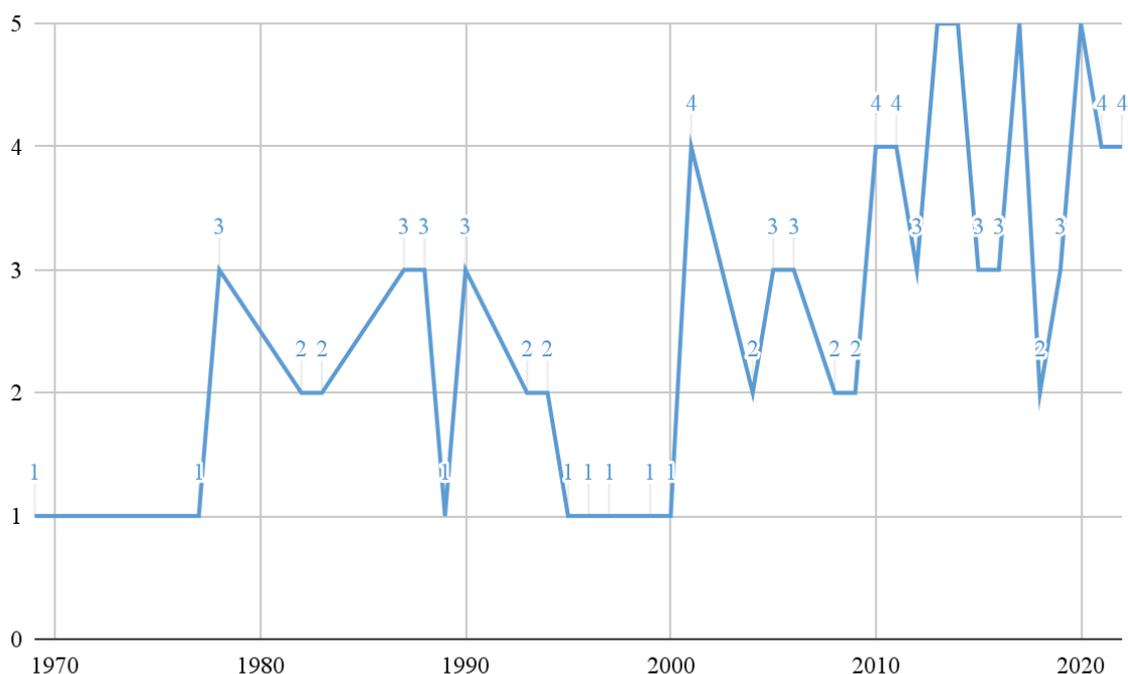
A extração, a partir da indexação dos termos acima mencionados, resultou em um conjunto de 107 publicações, que contabilizaram um total de 1.834 citações, uma média de cerca de 17,1 citações a cada trabalho. Por outro lado, um total de 34 publicações não tiveram nenhuma citação.

O gráfico 1, que representa visualmente a distribuição da produção por ano, evidencia o surgimento das primeiras publicações no fim dos anos 1960 e início dos 1970. A partir da década seguinte, a produção apresenta uma regularidade, mesmo que pequena, que se mantém ao longo dos anos. Obviamente, a destacada acentuação das curvas se dá pelo pequeno número de trabalhos identificados. É possível deduzir, ademais, um crescimento relativamente constante, em especial após um período com uma redução nas publicações, entre a década de 1990 e 2000 e outro de crescimento nas décadas mais recentes.

Gráfico 1: Publicações indexadas por ano

---

<sup>10</sup> No caso de coletâneas, optamos por somar as referências a capítulos específicos, a fim de captar a relevância da obra como um todo.



Fonte: elaborado pelos autores (2023).

O *corpus* corrobora, uma vez mais, a heteronomia do campo científico das políticas culturais. Não nos parece coincidência que, dada a largada nas produções que articulam políticas culturais e a perspectiva latino-americana, a redução das publicações se dê num período de aprofundamento e disseminação do ideário neoliberal que impunha a retração do estado e inibia sua iniciativa em quase todas as áreas de atuação, inclusive na cultural. Por sua vez, os anos 2000 na América Latina são marcados pela construção de novas agendas políticas, somada aos esforços de alguns países em elaborar legislações culturais e implementar planos de cultura. Tal contexto é certamente influenciado pelas eleições de governantes progressistas empenhados em estabelecer modelos socioeconômicos e políticos alternativos às políticas das décadas anteriores e que, em especial, buscam promover iniciativas de cooperação e integração em âmbito regional.

A cronologia da produção pesquisada tem como primeiro registro o ano de 1969, com a publicação do livro *Hacia una política cultural autónoma para América Latina* (BAGÚ et al., 1969). Trata-se de uma compilação de um seminário organizado pelo Centro de Estudios Latinoamericanos da Universidad de la República, em Montevideu, Uruguai. A obra seguinte, *América Latina y sus políticas culturales*, data de 1977 e é de autoria do advogado, economista, professor e político chileno Felipe Herrera Lane (1922 - 1996), que também foi

presidente do Fundo Internacional para a Promoção da Cultura da Unesco, entre 1974 e 1984 (HERRERA, 1977). Trata-se de uma edição do Organismo que, ao longo dos anos 1970 e 1980, também foi responsável pela já mencionada coleção *Studies and documents on cultural policies*, que publicou cerca de 70 textos sobre as políticas culturais de seus Estados-Membros em todo o mundo, enfatizando o modo como são planejadas e implantadas as políticas culturais (ROCHA, 2016, p. 681-682).

Os achados na base bibliográfica indicam o início de uma relativa regularidade na produção de conhecimento que articula as políticas culturais e a América Latina nos anos 1980. É nesta década que são desenvolvidas iniciativas pioneiras no sentido de buscar uma maior articulação nas produções sobre o tema em uma perspectiva latino-americana, com destaque para a atuação de Néstor García Canclini<sup>11</sup>. Um exemplo é a criação do Grupo de Trabalho sobre Políticas Culturais no Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). O grupo é composto por intelectuais de diversos países da região, como o próprio García Canclini, bem como José Joaquín Brunner, Oscar Landi, Sérgio Miceli dentre outros. Assim,

(...) em 1982, foram realizados dois eventos que, segundo García Canclini (1987), transcendem as descrições burocráticas para examinar as bases conceituais da ação cultural. Ambos resultaram em livros, com a participação de pesquisadores e gestores culturais: *Culturas populares y políticas culturales*, organizado no mesmo ano por Guillermo Bonfil Batalla, e *Estado e Cultura no Brasil*, coordenado por Sérgio Miceli e publicado em 1984 (ROCHA, 2016, 685).

Dentre as atividades de maior destaque do Grupo está a publicação do livro *Políticas Culturales en America Latina*, organizado por García Canclini, em 1987, que engloba reflexões sistemáticas sobre políticas culturais, bem como sobre a cultura política em três países distintos: Estados Unidos, Brasil e Argentina. Esses ensaios foram escritos por Jean Franco, Sérgio Miceli e Oscar Landi, respectivamente. Além disso, apresenta um estudo aprofundado sobre as políticas voltadas para os povos indígenas, de Guillermo Bonfil Batalla. Complementando essa análise, encontram-se duas discussões teórico-conceituais das políticas culturais, elaboradas por Brunner e García Canclini. A obra logra obter um amplo alcance e impacto. Trata-se do registro com o maior número de citações, dentre as publicações extraídas, com um total de 978<sup>12</sup> menções.

---

<sup>11</sup> São dessa década e autoria, três dentre as dez obras mais referenciadas do *corpus* (García Canclini, 1983; 1987; 1988), com 978, 55 e 27 citações.

<sup>12</sup> Caso sejam excluídas as menções a capítulos específicos, obtém-se 948 citações à obra como um todo.

Tal repercussão parece resultar, em especial, do interesse suscitado em torno da emblemática noção de políticas culturais de Néstor García Canclini, então compreendida como:

Los estudios recientes tienden a incluir bajo este concepto al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social (GARCÍA CANCLINI, 1987, p. 26).

Embora o conceito reverbere contemporaneamente em diversos artigos e pesquisas da área das políticas culturais no Brasil, o capítulo só foi traduzido para o português no ano de 2019 (ROCHA E BRIZUELA, 2019). Por sua vez, cabe destacar a repercussão da sistematização dos *circuitos culturais* disponível no capítulo de autoria de José Joaquín Brunner para o campo da organização da cultura. O capítulo também redundou em um profícuo debate suscitado à época em torno do conceito de políticas culturais elaborado por este autor, que adota uma perspectiva “formalista”, conforme assevera Sarlo (1988).

Rocha (2016) salienta que esses dois autores representam as principais abordagens conceituais identificadas na literatura latino-americana e que permanecem como objeto de debate até os dias atuais. Além de representarem expressões correntes teóricas em conflito, essas perspectivas também refletem visões contrastantes da cultura. De um lado, há uma ênfase nos aspectos processuais e nas relações interpessoais, bem como nas questões relacionadas ao poder e seus efeitos nas lutas simbólicas e na interpretação dos significados. Do outro, a cultura é abordada sob uma ótica formalista, que prioriza os circuitos organizados no campo cultural e seus aspectos estéticos.

O segundo trabalho com mais citações no Google Acadêmico, 83 no total, é o de Juan Luis Mejía Arango, *Apuntes sobre las políticas culturales en América Latina, 1987-2009* (2009). Neste artigo, Arango faz um recorrido em relação à evolução das Convenções da Unesco e sua implicação nas políticas culturais da América Latina. Enquanto os documentos oficiais proclamavam a preservação e a promoção da identidade como eixo das políticas, as ciências sociais (antropologia, sociologia, história) questionavam a existência de uma identidade. O mito das nações culturalmente homogêneas começou a desvanecer-se, pois nos Estados não havia cultura, mas sim culturas.

Assim, o mito fundador da homogeneidade cultural, sobre o qual se construíram os Estados-nação latino-americanos, os direitos culturais e, conseqüentemente, o alcance das políticas culturais, desmoronou juntamente com as grandes narrativas da modernidade. Por isso, o autor detalha analiticamente a incorporação do tema da diversidade nas constituições

dos países da América Latina na medida em que os Estados são refundados, reconstituídos e reconhecidos com base na multiétnicidade, pluriculturalismo, plurinacionalismo e interculturalismo. Na mesma linha, a Unesco incorpora em 2001 diversidade na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (Paris), e em 2005 na Convenção sobre Promoção e Proteção da Diversidade das Expressões Culturais (Paris). Embora com condicionalismos históricos e políticos, a diversidade cultural começa a ser incorporada nas políticas culturais.

O terceiro trabalho com mais citações, 74, é o registro da conferência apresentada por Eduardo Nivón a um Grupo de Trabalho do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), em setembro de 2011 no México. Nivón aborda como a política cultural, na sua forma global e institucionalizada, é relativamente nova e surge no período pós-guerra, por volta da década de 1950. Mais recentemente, as políticas culturais na América Latina estão atualmente a ser construídas sob o impulso da mobilização social, principalmente de grupos indígenas e minorias afro-americanas. Neste sentido, o debate sobre a diversidade tem incentivado a democratização da sociedade.

George Yúdice é o autor do quarto trabalho mais citado, referenciado 66 vezes. Ele propõe uma reflexão no campo das políticas e produção cultural sobre a geração de um alto grau de mercantilização acompanhada de uma desregulação do setor sob a égide das empresas transnacionais do Norte Global que dominam os mercados culturais (2001). Nessa dominação colonial do Sul Global, há implicações de ordem trabalhista com a precarização do trabalho e dos direitos laborais na cadeia produtiva da cultura. Esses são alguns dos resultados do neoliberalismo que pressiona privatização e desmantelamento das políticas públicas reforçando a transnacionalidade das indústrias culturais, padrões tecnológicos e regimes jurídicos para garantia dos lucros globais. Outras duas obras, de autoria de Zulma Palermo (2005) e Lia Calabre (2013) possuem 43 e 40 citações, respectivamente, pelo *Google Acadêmico*.

Palermo (2005), na obra *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*, apresenta as origens da perseguição da imagem identitária no século XX e discute essa imagem a partir de um modo de pensar colonizado com características e estruturas eurocêntricas modernas dominantes. Para ela, parte do próprio pensamento identitário descolonizador se move com as estruturas de linguagens herdadas desses paradigmas da tradição cultural do Ocidente e que permeiam a academia.

A autora busca uma resposta ética e política à longa cadeia de sujeições a que está submetida a América Latina como espaço periférico, e em conexão com os outros espaços

periféricos do Ocidente, e tem como objeto central a questão do sujeito produtor de conhecimento numa situação modernidade/colonialidade que reflete a geopolítica do conhecimento, de modo que todo o conhecimento só encontraria sua legitimidade nas suas próprias condições de produção. Sob tal perspectiva, a autora interage dialogicamente com outras formas de conhecimento. Como exemplo, a situação Argentina ganha relevo a partir de uma análise político-cultural para demonstrar suas reflexões sobre uma teoria latino-americana pensada a partir da América Latina, despida das influências acadêmicas subdesenvolvidas, dominantes, eurocêntricas, mas reunindo as contribuições significativas do pensamento latino-americano com uma visão crítica global que faça valer sua proposta teórica de interseção entre pensamento, cultura e solo.

A reflexão proposta por Palermo (2005) considera, portanto, o pós-ocidentalismo como possibilidade de construir epistemologias de fluência, de liminaridade, da condição paradoxal e potencialmente produtiva de estar situado entre fronteiras, entre dois ou mais terrenos de uma só vez, e de reconhecer, prestar atenção às experiências locais que se formam nos interstícios dos sistemas culturais.

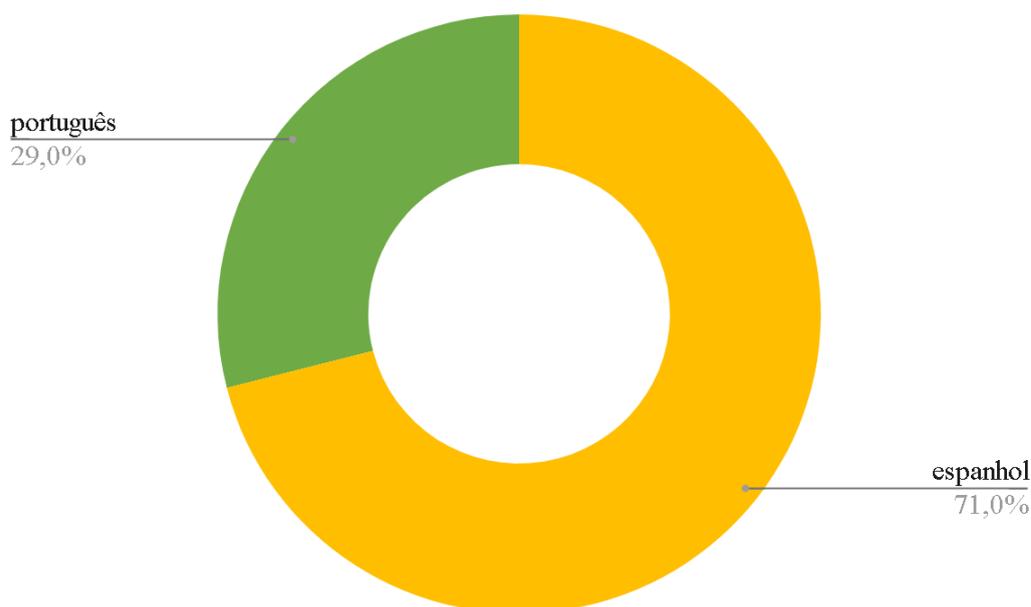
Já Lia Calabre, no artigo *História das políticas culturais na América Latina: um estudo comparativo de Brasil, Argentina, México e Colômbia*, se debruça sobre a institucionalização da cultura nas políticas públicas na América Latina desde o final do século XX até os dias atuais (2013). Ela destaca que esse processo teve suas raízes nas décadas de 1920 e 1930, quando os Estados nacionais na região se fortaleceram e modernizaram, incluindo os setores da cultura e educação em suas políticas. Nas décadas de 1960 e 1970, mesmo durante ditaduras militares em alguns países, houve iniciativas governamentais para integrar a cultura nas políticas públicas. A partir dos anos 1980, políticas culturais mais democráticas começaram a surgir em busca de sociedades mais igualitárias. No século XXI, a ênfase é na colaboração entre o estado e a sociedade na construção de políticas culturais participativas.

Embora o artigo enfoque os contextos do Brasil, Argentina, México e Colômbia, tal análise poderia se estender a outros países latino-americanos. A autora sugere usar o conhecimento do passado para aprimorar as experiências presentes e avançar no futuro. Interessante notar, ainda, a referência à publicação mais citada na pesquisa (GARCÍA CANCLINI, 1987).

Dos 67 repositórios e/ou revistas catalogadas, cabe notar que as publicações se originam de diferentes lugares. O periódico *Políticas Culturais em Revista*<sup>13</sup> se destaca com três artigos relacionados a este campo. São os trabalhos *Políticas culturais na América Latina: uma abordagem teórico-conceitual* (ROCHA, 2016), *Uma visita aos conceitos de políticas culturais na América Latina* (RUBIM, 2019) e *Inovações na política cultural e no desenvolvimento na América Latina* (YÚDICE, 2019).

Em relação ao idioma dos trabalhos, há predominância da discussão na língua espanhola, com 71%. Na América Latina, apenas o Brasil possui o português enquanto idioma oficial, que contabiliza 29% dos trabalhos indexados (Gráfico 2). Tais resultados podem ser consequência do maior afastamento do Brasil em relação à perspectiva latino-americana, visto que a barreira linguística implica em uma redução do intercâmbio acadêmico, como sugere Mato (2002).

Gráfico 2: Idiomas das publicações indexadas



Fonte: elaborado pelos autores (2023).

Quanto ao número de citações, as disparidades são ainda maiores, visto que 90,9% das obras citadas estão em espanhol e apenas 9,1%, em português. As publicações brasileiras mais

<sup>13</sup> *Política Cultural em Revista* é um periódico eletrônico semestral que aceita para publicação material sobre Política Cultural e temáticas correlatas, na forma de artigos e ensaios resultantes de estudos teóricos e/ou pesquisas, bem como entrevistas e resenhas. O periódico é sediado pela Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <http://www.politicasculturaisemrevista.ufba.br/>. Acesso em: 04 set. 2023.

referenciadas são *História das políticas culturais na América Latina: um estudo comparativo de Brasil, Argentina, México e Colômbia* (CALABRE, 2011); *Política e identidade cultural na América Latina* (BEIRED E BARBOSA, 2010); *Políticas e indústrias culturais na América Latina* (BARBALHO, 2011); *Políticas culturais na América Latina: uma abordagem teórico-conceitual* (ROCHA, 2016); e *Cultura Viva comunitária – políticas culturais no Brasil e na América Latina* (SANTINI, 2017).

Os títulos dos 107 trabalhos indexados também podem trazer pistas em relação aos enfoques acadêmicos na área. A nuvem de palavra explicitada na Figura 1 traz todas as palavras que tiveram ao menos duas menções no conjunto dos títulos. É possível perceber como alguns países como Brasil, México, Argentina e Espanha aparecem na nuvem, indicando o recorte de alguns dos trabalhos nesses países ou ainda a adoção de perspectivas comparadas ou de integração ou cooperação entre países específicos. Adicionalmente, é interessante notar como o Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura do Brasil, possui relevância em relação às menções.

Figura 1: Nuvem de palavras dos títulos das publicações indexadas



Fonte: elaborado pelos autores (2023).

Ademais, a incidência de expressões “Caso”, “Contexto”, “Acercamiento”, “Perspectivas” parecem coincidir com o que sugere Mato (2002), quanto à tendência dos estudos latino-americanos de assumirem perspectivas relacionais e contextuais.

## Considerações finais

Nas publicações mapeadas, observa-se, entre outros fatores, o reconhecimento da América Latina como tarefa conforme reivindicado por García Canclini (2002) e também as intencionalidades dos intelectuais latino-americanos em historicizar as políticas culturais na região a partir do próprio acúmulo de discussão tanto produzido pelo Norte Global, como também e principalmente pelo Sul Global (MATO, 2002).

O mapeamento da produção acadêmica sobre políticas culturais e a sua relação com a América Latina inclui um curto escopo temporal, sendo reflexo de uma produção de conhecimento com menos de quatro décadas. A partir da revisão sistemática pudemos refletir, ainda que de maneira emergente, sobre alguns aspectos da produção neste campo, em âmbito latino-americano. Neste trabalho, procuramos não cair no expediente fácil da reprodução não contextualizada e pretensamente universal de um autor sacralizado (ou legitimado) como Bourdieu. Cabe reconhecer, porém, a relevância de suas reflexões como um guia metodológico para desvendar múltiplas dimensões sobre a produção do conhecimento científico, articulando-as com o pensamento de autores que se debruçam sobre a realidade latino-americana.

Nesse sentido, um dos aspectos que nos parece central para uma reflexão como esta é a heteronomia deste campo científico, e destacadamente nas reflexões que se dedicam ao âmbito latino-americano. Como contraponto a uma perspectiva predominantemente negativa da “politização” e expressão direta dos problemas políticos no campo científico (BOURDIEU, 2004), nos apropriamos da recomendação feita por Eduardo Nivón Bolán no que diz respeito à prática das políticas culturais. Ao constatar o processo de institucionalização da política, na primeira década dos anos 2000, o autor nos convida a novamente, “volver la vista a los contenidos o, más precisamente, a colocar los valores en el corazón de las políticas culturales y dejar en segundo plano las metas, los objetivos, la búsqueda de resultados cuantificables como razón y sentido de la política cultural” (NIVÓN BOLÁN, 2006, p. 130). Ou seja, retomar a utopia.

Não se trata de um empreendimento fácil. Cabe, porém, lembrar as palavras do economista e ex-ministro da cultura do Brasil, Celso Furtado, que considerava que o exercício da utopia “(...) constitui uma das ações mais nobres a serem cumpridas pelos intelectuais nas épocas de crise” (FURTADO, 1984, p. 30). Muitos outros enfoques e vieses poderiam ser ressaltados, dada a fecundidade do estudo e, conseqüentemente, sua capacidade de instigar profícuas discussões. No entanto, tendo em vista o caráter exploratório de tal incursão, a

explicitação do percurso eleito pretende contribuir para novas iniciativas de investigação que abarquem nuances, questões e abordagens ainda não perscrutadas, em especial aquelas que instiguem e façam jus a uma das nossas mais relevantes tarefas latino-americanas: a do necessário exercício da utopia.

### Referências bibliográficas

AGUILLO, Isidro F. Is Google Scholar useful for bibliometrics? A webometric analysis. *Scientometrics*, vol. 91, p. 343-351, 2012.

ARANGO, Juan Luis Mejía. Apuntes sobre las políticas culturales en América Latina, 1987-2009. *Pensamiento Iberoamericano*, n. 4, p. 105-129, 2009.

BAGÚ, Sergio et al. (org.). *Hacia una política cultural autónoma para América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1969.

BARBALHO, Alexandre. Políticas e indústrias culturais na América Latina. *Contemporânea*, vol. 9, n. 1, p. 23-35, 2011.

BAYARDO GARCÍA, Rubens. Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas. *RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, Santiago de Compostela, v. 7, n. 1, p. 17-29, 2008.

BEIRED, José Luis Bendicho; BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio (org.). *Política e identidade cultural na América Latina*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, p. 122 a 155.

BOURDIEU, Pierre. *Para uma Sociologia da Ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.

CALABRE, Lia. *História das políticas culturais na América Latina: um estudo comparativo de Brasil, Argentina, México e Colômbia*. *Escritos*, ano 7, vol. 7, p. 323-345, 2013.

CANTO, Fabio Lorensi do; PINTO, Adilson Luiz; GAVRON, Edson Mário; TALAU, Marcos. Latin American and Caribbean journals indexed in Google Scholar Metrics. *Scientometrics*, vol. 127, p. 763-783, 2022.

COSTA, Leonardo; ROCHA, Rocha. Estudos em políticas culturais: passado, presente e futuro?. *Revista Extraprensa*, v. 14, n. 2, p. 159-179, 2021.

FURTADO, Celso. *Cultura e Desenvolvimento em época de crise*. 3<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Argentina: Paidós, Estado y Sociedad, 2002.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Las políticas culturales en América Latina. *Chasqui*. 7, p. 18-26, 1983.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Las políticas culturales en América Latina. *A Contratiempo: revista de música en la cultura* 2, p. 3-17, 1988.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor (org.). *Políticas Culturales en América Latina*. Buenos Aires: Grijalbo, 1987. p. 13-61.

HARVEY, Edwin. *Financiación y legislación de la cultura en un mundo global*. Conferencia de plenario (con el agregado de notas de referencia). In: Congreso Internacional de Gestión Cultural: El Éjido, Almería, España, nov. 2009.

HERRERA, Felipe. *América Latina y sus políticas culturales*. Paris: UNESCO, 1977.

LOGIÓDICE, Maria Julia. Políticas Culturales, la conformación de un campo disciplinar. Sentidos y prácticas en las opciones políticas. *Documentos y Aportes en Administración Pública y Gestión Estatal*, Santa Fe, n. 18, p. 59-87, jun. 2012.

MATO, Daniel. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. In: MATO, Daniel (coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. p. 21-46, 2002.

NIVÓN BOLÁN, Eduardo. *La política cultural*. Temas, problemas y oportunidades. México: Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.

NIVÓN BOLÁN, Eduardo. *Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad*. Diversidad cultural, desarrollo y cohesión social. Ministerio de Cultura, Perú, p. 50-75, 2013.

PALERMO, Zulma. *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Alción Editora, 2005.

PEREIRA, Fabiana Andrade; MUGNAINI, Rogério. Mapping the use of Google Scholar in evaluative bibliometric or scientometric studies: A bibliometric review. *Quantitative Science Studies*, vol. 4, n. 1, p. 233–245, 2023.

ROCHA, Renata; BRIZUELA, Juan Ignacio (org.). *Política cultural: conceito, trajetória e reflexões* / Néstor García Canclini. Salvador: EDUFBA, 2019.

ROCHA, Renata. Políticas culturais na América Latina: uma abordagem teórico-conceitual. *Políticas Culturais em Revista*, vol. 9, n. 2, p. 674-703, 2016.

RUBIM, Albino. Panorama das políticas culturais no mundo. In: RUBIM, Albino; ROCHA, Renata (org.). *Políticas culturais*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 13-27.

RUBIM, Albino. Uma visita aos conceitos de políticas culturais na América Latina. *Políticas Culturais em Revista*, vol. 12, n. 1, p. 259-283, 2019.

QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. In: SONNTAG, Heinz (org.). *Nuevos temas, nuevos contenidos*. Caracas: Unesco / Nueva Sociedad, 1988.

SANTINI, Alexandre. *Cultura Viva Comunitária: Políticas culturais no Brasil e na América Latina*. ANF Produções, 2017.

SARLO, Beatriz. Políticas culturales: democracia e innovación. *Punto de Vista*, Buenos Aires, n. 32, p. 8-14, 1988.

YÚDICE, George. La reconfiguración de políticas culturales y mercados culturales en los noventa y siglo XXI en América Latina. *Revista iberoamericana*, vol. 67, n. 197, p. 639-659, 2001.

YÚDICE, George. Inovações na política cultural e no desenvolvimento na América Latina. *Políticas Culturais em Revista*, vol. 12, n. 1, p. 121-156, 2019.

## AQUELES “AO LADO”, OS “DE CIMA”, OS “DE BAIXO” E OS “DE FORA” : REVISITANDO POLÍTICAS CULTURAIS LATINO-AMERICANISTAS NOS ANOS 1920

Alex de Carvalho Matos<sup>1</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-15

**Resumo:** Há mais de um século, instituições, intelectuais, movimentos e grupos sociais se viram diante de um mesmo desafio: fortalecer os vínculos entre os países deste território ao sul do Equador e entre o Pacífico e o Atlântico que convencionamos chamar América Latina. O presente artigo revisita os primeiros anos do século XX, momento fundacional das políticas culturais de integração do continente, quando o que já embalava o campo da literatura ganha espaço entre estudantes universitários, artistas, políticos e movimentos sociais. Para tanto, nossa abordagem percorre diversas dimensões desse debate no intuito de mapear as tensões e desafios que envolvem a configuração de tais políticas.

**Palavras-chave:** Latino-americanismo; Políticas Culturais; Redes Transnacionais; Anti-imperialismo; Década de 1920

## LOS “DE LADO”, LOS DE “ARRIBA”, LOS DE “ABAJO”: LOS DE “FUERA”: REVISANDO LAS POLÍTICAS CULTURALES LATINOAMERICANAS EN LOS AÑOS 20

**Resumen:** Desde hace más de un siglo, instituciones, intelectuales, movimientos y grupos sociales se enfrentan a un mismo desafío: fortalecer los vínculos entre los países de este territorio al sur del Ecuador y entre el Pacífico y el Atlántico que coincidimos en llamar América Latina. Este artículo revisita los primeros años del siglo XX, momento fundacional de las políticas de integración cultural del continente, cuando lo que ya configuraba el campo de la literatura ganaba terreno entre universitarios, artistas, políticos, movimientos y grupos sociales. Para ello, nuestro enfoque camina por varias dimensiones de este debate con el fin de mapear las tensiones y desafíos que involucran la configuración de tales políticas.

**Palabras claves:** Latinoamericanismo; Políticas Culturales; Redes Transnacionales; Antiimperialismo; Década de 1920

## THOSE “ON THE SIDE”, THOSE “ABOVE”, THOSE “BELOW”: THOSE “OUTSIDE”: REVISITING LATIN AMERICAN CULTURAL POLICIES IN THE 1920s

**Abstract:** For more than a century, institutions, intellectuals, movements and social groups have found themselves facing the same challenge: strengthening the links between the countries of this territory south of the Equator and between the Pacific and the Atlantic that we agree to call Latin America. This article revisits the first years of the 20th century, a foundational moment for the continent's cultural integration policies, when what was already shaping the field of literature gained ground among university students, artists, politicians and social movements. To this end, our focus moves through several dimensions of this debate in order to map the tensions and challenges that involve the configuration of such policies.

**Keywords:** Latin-americanism; Cultural Policies; Transnational Networks; Anti-imperialism; 1920s.

### Introdução<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Doutorando em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo - FAUUSP. Mestre em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo pelo IAU-USP. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-2498-6981>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0882826600696674>.

<sup>2</sup> As traduções do espanhol e do inglês para o português foram feitas pelo autor do artigo.

No início do século passado, as mais variadas iniciativas configuraram os primeiros esforços de uma longa trajetória das políticas de integração latino-americana. A despeito de toda sorte de diferenças, estas iniciativas teriam em comum uma mesma motivação: *o perigo imperialista ianque*. Embora se possa rastrear um sentimento anti ianque já em escritos como *Los Estados Unidos y la América del Sur: los yanquis pintados por sí mismos* (1893), do argentino Ernesto Quesada (1858-1934), será a Guerra Hispano-Americana, em 1898, que apresentará um marco definitivo - momento no qual os Estados Unidos passam de aliado contra a dominação colonial espanhola a inimigo expansionista no continente. As percepções sobre o país norte-americano alteram-se, então, “abruptamente” (ORTEMBERG, 2017), fazendo nascer do anti-imperialismo o latino-americanismo.

Recuperar essa *razão de ser* histórica das políticas culturais de integração latino-americana é fundamental para não esquecermos que *a América Latina é, para todos os efeitos, um projeto de soberania geopolítica do continente*. Isso significa manter sempre em mente que todo esforço latino-americanista foi em algum momento informado, explícita ou tacitamente, por posturas frente ao imperialismo, seja ela compreendida na chave do “jogo do desejo” (MONTEIRO, 2009), de “atração e recusa” do inimigo do Norte, como argumenta Pedro Meira Monteiro, ou como um questionamento radical ao expansionismo ianque que não abre mão de “pontes políticas e culturais com os setores progressistas estadunidenses” (BERGEL, 2011), como observa Martin Bergel.

“É a dominação, precisamente, e o temor de uma força inimiga, gigantesca e avassaladora, que dão partida à imaginação desse outro espaço que, na longa duração do pensamento social, nos faz pensar, antes ainda da Ibero-América, numa América latina”, argumenta Monteiro. Segundo o autor, essa “comunidade imaginada” (tomemos de empréstimo aqui a noção de Benedict Anderson), “projetando-se desde o Sul dos Estados Unidos (ou daquilo que viria a ser o território dos Estados Unidos da América), permitiria a muitos intelectuais que sonhassem, mais ou menos vagamente, com uma gloriosa e imbatível linhagem romana” (MONTEIRO, 2009, p. 162). Quase um século antes, o também brasileiro Oswald de Andrade havia manifestado um entendimento semelhante sobre a ideia de uma “América do Sul” fundada no “idealismo latino”. Para o consagrado modernista paulista, “o último legionário, ao contrário do que informa a história, não parou nos limites latinos da Rumânia”, atual Romênia, antiga província do Império Romano...Atravessando o Atlântico, “no século XVI, foi lançar no Uruguai as bases das suas ‘Missões’ (ANDRADE, (1923); 1992, p. 29). Nessa tradição crítica, que tem a mesma idade do anti-imperialismo e do

Latino-americanismo, a “América Latina”, a “América do Sul” ou a “Ibero América” são apresentadas como idealizações que remontam ao “domínio intelectual do padre latino” e a sua “escolástica” (OSWALD (1923); 1992, p. 30), cuja sobrevivência dependeria de uma postulada “unidade íntima” que transforma intelectuais quase em “agentes demiúrgicos do discurso nacional e regional, reveladores privilegiados dos segredos da coletividade” (MONTEIRO, 2009, p. 160). Uma “unidade”, ainda assim, sempre mediada por uma intelectualidade que “desde o Sul olha para o Norte, num estranho jogo de encantamento e desencantamento” (Idem, p. 162)<sup>3</sup>.

Bergel também está atento a essa retórica anti-imperialista evocada por figuras como o peruano Francisco García Calderón (1834-1905), então apreensivo com as “forças misteriosas que dominam o palco do teatro de Maeterlinck e preparam as grandes tragédias” (CALDERÓN apud BERGEL, 2011, p. 157). No entanto, sua atenção se volta para o que denominou de *anti-antinorteamericanismo*, um “discurso mais tênue e episódico: aquele que [no início do século XX] tem buscado, justamente, complexificar as avaliações do fenômeno imperialista (sem que isso implique negá-lo)”, bem como “intervir sobre os efeitos locais derivados dos usos da retórica anti-imperialista”, além de “oferecer visões que vão além dos binarismos que geralmente são inseridos nesses usos” por outras figuras daquele momento (Idem, 2011, p. 157). Para além da matriz anti-imperialista de viés culturalista, o professor argentino de história na Universidade de San Martín e na Universidade de Buenos Aires apresenta uma linhagem que privilegiou fatores políticos e econômicos em suas interpretações do imperialismo.

Um primeiro nome elencado para compor essa genealogia é o do argentino Manuel Ugarte (1875-1951). Embora ele não possa ser considerado um anti-antinorteamericanista, sua militância anti-imperialista focada em aspectos políticos abriu caminho para que algumas figuras da geração seguinte deixassem de considerar os Estados Unidos como um “espaço homogêneo globalmente contestável” (BEIGEL, 2011, p. 160), como o fez o peruano Víctor Haya de La Torre (1895-1979) em seus “anos ingleses”, quando aprofundou o estudo de escritos marxistas e da Revolução Russa. Em texto de 1926 intitulado *Opresores y oprimidos; explotados y explotadores*, La Torre, considerando que “os povos exploradores também têm classes exploradas cuja solidariedade é com os povos explorados”, chega à seguinte conclusão: “O anti-imperialismo é anticapitalismo, e o anticapitalismo é revolução, socialismo, levante dos oprimidos contra os opressores, dos explorados contra os

<sup>3</sup> Para uma reflexão sobre posturas de alguns modernistas brasileiros em relação a uma articulação continental no início do século XX ver: MATOS; BOTAS, 2023.

exploradores” (LA TORRE apud BERGEL, 2011, p. 161)<sup>4</sup>. O argentino Alfredo Palacios (1878-1965) também poderia ser visto na mesma chave, a partir de sua carta *A la juventud universitaria y obrera de los Estados Unidos* (1927). Além desses, Bergel resgata outros dois nomes representantes de um antiimperialismo “não meramente político, mas também cultural”, ambos de peruanos: José Santos Chocano (1875-1934), que reconhecia em “alta voz” que “os Estados Unidos também poderiam testemunhar uma saga de figuras ilustres que emergiram de seu meio” (BERGEL, 2011, p. 163) e José Mariátegui (1894-1930), entusiasta da obra de Samuel Guy Inman e do romancista, historiador, político ativista e crítico norte-americano Waldo Frank (1889-1967), considerado pelo amauta “jovem pioneiro da verdadeira civilização americana” (MARIÁTEGUI apud BERGEL, 2011, p. 163).

No percurso dessa investigação sobre os anti-antinorteamericanismos, chama atenção outro aspecto fundamental do anti-imperialismo, esse impulso sem o qual não se pode entender um dos elementos centrais a dar sentido às primeiras políticas culturais de integração latino-americana: a *base social* da luta contra o expansionismo estadunidense. Se, como vimos, o anti-imperialismo não foi necessariamente um jogo de “atração e recusa”, também não se reduziu à obra de “agentes demiúrgicos do discurso nacional e regional, reveladores privilegiados dos segredos da coletividade”. Longe de ser fruto do segredo de uma “unidad íntima”, o anti-imperialismo sobre o qual se debruça Bergel emergiu também enquanto *opinião pública*. O êxito de Ugarte em suas viagens militantes entre 1911 e 1913 por “inumeráveis cidades do continente” não diz respeito somente a uma capacidade retórica inata. Nesse momento, pontua Bergel, “a sensibilidade anti-imperialista era já patrimônio de significativos setores das sociedades latino-americanas” (BERGEL, 2011, p. 158). Nos anos 1920, discursos contra o imperialismo ianque passaram a emanar tanto de entidades intelectuais e políticas como a portenha Unión Latinoamericana, liderada por José Ingenieros e Alfredo Palacios, a Liga Antiimperialista de las Américas, sediada no México, e a peruana Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), encabeçada por Víctor Haya de La Torre, como de periódicos como *Claridad*, que “pediam aos leitores que boicotassem produtos, revistas e até filmes de origem americana” em repúdio à execução sumária dos militantes anarquistas Sacco e Vanzetti em Massachusetts (BERGEL, 2011, p. 159).

---

<sup>4</sup> No ano seguinte, convidado a proferir uma série de conferências nos EUA, entra em contato com norteamericanos críticos ao intervencionismo ianque, como o escritor Upton Sinclair (1878-1968) e o autor de *La diplomacia del dolar* (1925), Scott Nearing (1883-1983), além do líder dos socialistas estadunidenses Norman Thomas e do ativista protestante Samuel Guy Inman, este último dedicado a unir as duas Américas (BERGEL, 2011).

## 1. Latino-americanismo “desde abajo”

As bases do anti-imperialismo assumem tamanha importância na investigação de Bergel, que o autor, poucos meses depois e abarcando o mesmo período, passa da reflexão sobre o anti-antinorteamericanismo ao exame do que chamou de “Latino-americanismo *desde abajo*” (BERGEL, 2012). Trata-se de um esforço em mapear “práticas e representações intelectuais” de um ciclo de contribuições marcado por particularidades que estão longe da convergência em uma história única e linear, como o “relato latino-americanista hegemônico”, que *apaga as arestas* entre Bolívar, Martí, Vasconcelos, Mariátegui, Perón e Che Guevara. Em outra perspectiva, o historiador argentino “busca produzir um efeito de desagregação nessa história evolutiva”, no intuito de restituir “descontinuidades e pluralidades” que marcam iniciativas latino-americanistas de integração continental que não tiveram como protagonistas “nem Estados nem políticos caudilhos e líderes de organizações de massa”. Quem “dá vida” ao ciclo que vai do final do século XIX aos anos 1930, advoga o autor, são “intelectuais, estudantes e, em alguns casos, trabalhadores”, agentes na configuração de “[...] um emaranhado muito intenso de contatos e vínculos que por sua extensão e profundidade deram vida a um imaginário continentalista que se tornou patrimônio de amplas camadas das populações latino-americanas” (BERGEL, 2012, p. 9).

Nessa perspectiva, a *Reforma Universitária* de 1918 assume um papel fundamental. Teria sido esse processo reformista deflagrado pelos estudantes da Universidad Nacional de Córdoba a “caixa de ressonância” (DONGHI apud BERGEL, 2012, p. 10) a ecoar pelo continente inflexões políticas responsáveis por informar os movimentos de integração latino-americana da década seguinte. Já em *Ariel* (1900), Rodó havia imaginado que “os ventos de renovação” viriam da “juventude do continente” (BERGEL, 2012, p. 17). E foi essa juventude que, de dentro das universidades e informada pelo arielismo, assumiu o lugar de enunciação do Latino-americanismo. É o que vemos aparecer, ao menos em seu “afã unionista”, já no Primeiro Congresso Centro-americano de Estudantes Universitários, realizado na cidade de Guatemala no ano seguinte à publicação da obra do autor uruguaio, quando então se advogou sobre “a necessidade de trabalhar pela unificação de todos os estudantes centro-americanos” (BERGEL, 2012, p. 18). Com os congressos internacionais de Montevideo (1908), de Buenos Aires (1910), e de Lima, (1912), esse impulso integrador vindo dos estudantes ganhou ainda mais força ao cumprir declaradamente uma “função de política diplomática”: “Os estudantes, percebidos como bandeiras de uma nova época de fraternidade entre as nações do subcontinente [...] teriam sido expressamente comissionados

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 294-310

como "embaixadores intelectuais" (BERGEL, 2012, p. 19). Mas se até então “as delegações estudantis eram compostas majoritariamente por pessoas cuja extração social as colocava em continuidade e não em dissidência com as elites sociais e políticas dos regimes oligárquicos”, é a "nova geração" dos “reformistas de 18” que “marcará a passagem para uma nova situação em que as federações estudantis assumirão posições cada vez mais anti-oligárquicas”: “a palavra revolução, associada a diferentes significados e práticas, passará a ser parte do vocabulário estudantil” (BERGEL, 2012, p. 19-20).

Mais uma vez aqui, entre as figuras que protagonizaram esse processo, aparece o nome de Manuel Ugarte, articulando assim “a temática anti-imperialista” e a “emergência de uma nova geração”. Ao lado dele, reaparece o também socialista Alfredo Palácios, que de opositor ao movimento estudantil passou a atuar como um de seus mais engajados entusiastas. Afinal, “foram sobretudo algumas figuras que se destacaram por seu prestígio e sua capacidade de oratória que protagonizaram esses rituais latino-americanistas” (BERGEL, 2012, p. 26). Contudo, Ugarte “nasceu [...] em uma família ligada à classe latifundiária” e seu pai, Floro Ugarte, “tem laços importantes com os homens mais ricos do país e integra os círculos políticos da oligárquica Argentina” (Centro de Estudios de Integración Latino-americana “Manuel Ugarte”). Palácios, por sua vez, de origem não muito distinta, era filho de Aurelio José Florencio Palacios Bustamante, “um político uruguaio de renome” (Ministério de Cultura Argentina). Se a origem oligárquica não impede que Ugarte e Palacios assumam uma postura autocrítica, é difícil concordar que sejam eles os melhores representantes de um Latino-americanismo “dos de baixo”. Posto isto, ou devemos entender esse estrato social como uma camada *logo abaixo das oligarquias*, sendo, neste caso, a geração dos filhos que rompem, ao menos ideologicamente, com suas origens oligárquicas, o que limitaria o potencial crítico de um “Latino-americanismo dos de baixo”; ou é necessário “descer” um pouco mais no exame das possibilidades dessa ideia invocada por Bergel.

Em outro momento de sua investigação, o autor associa a configuração de “um cenário mais concreto e situado para as ações dos jovens” à “fundação de novas universidades e/ou a expansão progressiva dos círculos sociais que até então as frequentavam” (BERGEL, 2012, p. 17). Mais adiante, ao considerar “movimentos intelectuais que buscavam”, antes de 1918, “preservar esferas de autonomia em relação aos Estados”, menciona a fundação em 1911 de uma Universidade Popular Mexicana. Bergel não ignora essa outra camada do “Latino-americanismo desde [más] abajo”, mas teria deixado prevalecer nessa justa consideração “a subsequente posição paternalista do Estado mexicano em relação aos

intelectuais ao longo do século XX” (BERGEL, 2012, p. 31). Em síntese, por essa perspectiva, ficamos apenas com a seguinte percepção desses processos que antecederam a Reforma Universitária de Córdoba: teriam sido revolucionários, *pero para lo que viene después, no mucho*.

Foi justamente a partir da implantação das Universidades Populares na América Latina entre os anos de 1910 e 1925 que o antropólogo e historiador peruano Ricardo Melgar Bao, mais de uma década antes de Bergel, desenvolveu sua reflexão sobre um Latino-americanismo de base popular. Já nas primeiras linhas de seu ensaio adverte:

[...] as leituras sobre a Reforma Universitária latino-americana exageraram o peso de suas verdadeiras rupturas ideológicas e institucionais, desvalorizando ou negando certas linhas de continuidade, pelo menos no que diz respeito ao campo da ‘extensão Universitária’, ou seja, sua busca moderna e civilizatória pelo povo (BAO, 1999, p. 41).

O autor peruano apresenta alguns exemplos, sendo o primeiro deles a Universidade Popular de Buenos Aires, fundada em 1904 pelo Partido Socialista Argentino; o segundo, a Universidade Trabalhador na mesma cidade, fundada em 1909, mas de existência mais efêmera; e, por fim, a “mais mencionada mas não estudada”, a Universidade Popular Mexicana, fundada em 1912 pelo Ateneo da Juventude (BAO, 1999, p. 43). Ainda que Bao reconheça que “as Universidades Populares, restritas em número e capacidade de gestão e apoio por parte das instâncias do governo universitário, expressaram principalmente o ponto de vista estudantil”, não deixa de considerar que essas experiências buscaram “uma nova Universidade, menos elitista, tradicional e autoritária” (BAO, 1999, p. 44).

Nesse quadro, quem aparece no centro do debate não é o argentino Ugarte, tampouco seu conterrâneo Palacios, mas justamente o mexicano José Vasconcelos, pois teria sido “graças a iniciativa vasconceliana” que, em 1921, “o tema das Universidades Populares alcançou uma centralidade sem precedentes no movimento de reforma latino-americano” (BAO, 1999, p. 44). Bao se refere ao apoio de José Vasconcelos ao Primeiro Congresso Internacional dos Estudantes no México, cuja resolução expressou não somente o compromisso com “o advento de uma nova humanidade, fundada em princípios modernos de justiça na ordem econômica e política”, como também o engajamento no “estabelecimento de Universidades populares”, “livres do espírito dogmático e partidarista”, e que “intervenham nos conflitos dos trabalhadores, inspirando a sua ação nos modernos postulados de justiça social” (BAO, 1999, p. 44). Contraditoriamente, teria sido a “profícua gestão cultural” de José Vasconcelos que tornou “supérflua” a existência da Universidade Popular Mexicana.

## Latino-americanismo dos “de arriba”

Para entendermos o que se passa, passemos então do declínio da Universidade Popular à ascensão da política cultural mexicana de integração latino-americana protagonizada por Vasconcelos, fazendo assim um movimento contrário: examinemos esse Latino-americanismo promovido pelo Estado, o Latino-americanismo dos “de cima”, do México Revolucionário. Certamente não se pode negar o envolvimento da alta cúpula dos governantes daquele país. Afinal, foi o então Secretário de Educação Pública, José Vasconcelos, quem encabeçou missões diplomáticas pelo continente no intuito de estreitar vínculos entre os países da região. Essa “subida” não para por aqui: em 1919, o então presidente Carranza havia anunciado uma série de medidas que visavam garantir a soberania mexicana e a de outros países do continente frente às crescentes pretensões imperialistas dos Estados Unidos. A chamada “doutrina Carranza”, resposta à “doutrina Monroe”, teria demarcado o mais elevado nível geopolítico de formulação anti-imperialista a embasar as políticas culturais de integração latino-americana naquele momento (DIAS, 2018).

Tamanha *presença mexicana* não pôde passar despercebida pelo olhar desdenhoso de Oswald de Andrade, que em 1929, num texto endereçado a Tristão de Athaide (1893-1983), confessava: “ignoro também a obra que você cita do mexicano Vasconcellos, que ainda pessoalmente percebi uma vez em São Paulo, acompanhado de uma porção de idiotas locais” (ANDRADE [1929], 1992, p. 42). Tal influência “desde arriba” também não pôde ser ignorada oito décadas mais tarde pelo conterrâneo Pedro Meira Monteiro, quando este se dedica a “explorar o diálogo ‘latino-americano’ em que se sustenta a formulação do ‘homem cordial’”, um “diálogo indireto” entre Ribeiro Couto, criador dessa figura “que apresenta num pequeno artigo para a revista Monterrey, editada pela Embaixada do México no Rio de Janeiro”, e o diplomata e ensaísta mexicano Alfonso Reyes” (MONTEIRO, 2009, p. 167) E mesmo Bergel, cujo interesse está em demonstrar o protagonismo do “Latino-americanismo desde abajo”, apresenta Vasconcelos como fundador da Universidade Popular Mexicana em 1911, durante a passagem de Ugarte pelo México, como diretor do Ateneo de la Juventud em 1912 e como chefe da Secretaria de Educação Pública entre 1922 e 1924.

Acumulando prestígio nos mais diversos estratos de atuação política - desde um “Latino-americanismo desde [mais] abajo” dos tempos do Ateneo de la Juventud e das Universidades Populares aos compromissos de um “Latino-americanismo desde arriba” enquanto membro das elites políticas, o trajetória de José Vasconcelos também coleciona

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 294-310

contendas, sobretudo no próprio diálogo que buscou estabelecer entre trabalhadores, Estado Nacional Mexicano e uma geopolítica latino-americanista embalada tanto pela Doutrina Carranza quanto pela Reforma Universitária de 1918. Já no Primeiro Congresso Internacional de Estudantes, Vasconcelos, então Secretário da Educação Pública engajado na promoção do evento, seria surpreendido pelo conteúdo da “resolução de princípios”. Nela, os estudantes clamavam pela:

[...] abolição do estado dominador e sua ideologia de poder público, a destruição da exploração do homem pelo homem e o regime de propriedade que o corresponde, a oposição ao “princípio patriótico do nacionalismo” que atenta contra a integração universal dos povos e da irmandade latino-americana (BAO, 1999, p. 53).

Tais ideias expressas pelo líder da Federação dos Estudantes do México demarcaram a “incompatibilidade estatutária entre seu organismo e os acordos do Congresso”, entre “o programa político revolucionário [dos estudantes] e o programa cultural daquele”, entre “o americanismo militante pró-trabalhador e o nacionalismo cultural mexicano”, entre “o ataque ao estado e a defesa do mesmo” (BAO, 1999, p. 53).

Assim, se por um momento o governo revolucionário pareceu responder aos anseios de trabalhadores e estudantes, logo as tensões se mostraram insuperáveis. Como afirmou Bergel, o próprio Vasconcelos teria percebido em seus interlocutores “a desconfiança em relação às elites políticas” (BERGEL, 2012, p. 32). O golpe fatal nessa aliança viria com a seguinte passagem do comentado Congresso de 1921 no México: “Os centros e federações estudantis devem lutar (...) para abolir o atual conceito de relações internacionais, garantindo que, a partir de agora, estas sejam estabelecidas entre pessoas e não entre governos.” (CONGRESSO apud BERGEL, 2012, p. 32). Estava decretada a separação entre os “de arriba” e os “de abajo”.

### **Latino-americanismos dos “de fora”**

“Em cima”, “abaixo”, “mais abaixo”... parecem esgotadas as possibilidades para políticas latino americanistas: a via diplomática do Estado teria se mostrado paternalista e a da juventude estudantil não teria alcançado uma “tradução prática” (BERGEL); as Universidades Populares teriam sido mais uma expressão do ponto de vista estudantil e as Universidades dos Trabalhadores, braço dissidente das Populares, teriam sucumbido por “inanição ideológica e política” (BAO). No entanto, nem só de “Estado”, “estudantes” e “trabalhadores” é feita a América Latina. É preciso considerar outras dimensões dessa “comunidade imaginada”. Autoras como a chilena Patricia Pinto Villarroel, as estadunidenses Mary Louise Pratt e Luz

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 294-310

Horne e a brasileira Maria Ligia Prado, entre tantas outras, têm se dedicado a dar visibilidade às formulações de mulheres sobre a América Latina. Já Frank A. Guridy e Juliet Hooker, com base nas diversas vertentes identificadas por Michael Dawson, investigam tendências do pensamento político e social afro-latino-americano. A historiadora Claudia Zapata Silva, por sua vez, vem se dedicando ao pensamento indígena sobre o continente.

### 1.1 Ensaístas latino-americanas

Em *Un pensamiento alternativo en el ensayo latinoamericano* (1992), Villarroel, definindo o ensaísmo hispano-americano enquanto um campo de estudos associado ao “questionamento da identidade, à busca da origem e das chaves que nos permitem compreender-nos como seres da América Latina”, observa que “os estudiosos desta ensaística parecem não ter percebido que este corpus sofre de uma deficiência que, por si só, retira boa parte de sua validade ao não acolher em seu interior as vozes reflexivas das ensaístas, nossas ensaístas” (VILLARROEL, 1992, p. 65). No esforço de superar essa “falha” da historiografia do ensaísmo latino-americano e sem perder de vista a heterogeneidade dessas interlocutoras ausentes, Villarroel apresenta ao menos duas grandes vertentes: uma delas reúne mulheres como Julieta Kirkwood, Amanda Labarca, Rosario Castellanos, Rosario Ferré, autoras que escrevem “identificando-se com o gênero feminino e focando questões dessa perspectiva específica”; a outra agrupa autoras que “oscilam entre se conceberem como mulheres e se separarem de alguns tipos e problemas de mulher”. Gabriela Mistral, Victoria Ocampo, Amanda Amunátegui estariam entre estas últimas<sup>5</sup>.

Em *No me interrumpas!* (2000), Pratt retoma o tema identificando no ensaísmo latino-americano canônico “verdadeiros espelhos a intelectualidade masculina” que refletem as imagens de “uma dezena de nomes amplamente conhecidos e muito valiosos: Bello, Echeverría, Sarmiento, Montalvo, González Prada, Hostos, Martí, Rodó, Henriquez Ureña,

---

<sup>5</sup> Ainda que, por exemplo, a menção à Gabriela Mistral e à Victoria Ocampo em *El anti-anti norte americanismo en América Latina* (BERGEL, 2011) não venha acompanhada do tensionamento da questão de gênero, isso não significa uma total ausência dessa abordagem por parte de outros autores e em outros momentos. Em *La red de pensadores latinoamericanos de los años 1920: relaciones y polemicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de La Torre, El Repertorio Americano y Otros más* (1999), o chileno Eduardo Devés Valdés inicia o subtítulo com o nome de sua conterrânea Mistral e desdobra nas conclusões a importância disso: “É importante que este circuito seja o primeiro daqueles criados pelo pensamento latino-americano, no qual há uma presença feminina significativa. E não só isso, Gabriela Mistral constitui um dos seus polos. Além da chilena há outras mulheres que ganham espaço: Magda Portal, Juana de Ibarbourou, Teresa de la Parra, Amanda Labarca, Emilia Bernal. Isso está impondo a questão das mulheres e do feminismo. Dialeticamente, as mulheres impõem os seus temas e os seus temas criam um espaço para elas (VALDÉS, 1999, p. 79).

Vasconcelos, Mariátegui, Martínez Estrada, Arcieniegas, Reyes, Picón-Salas, Zea, Paz, Anderson, Imbert” (PRATT, 2005, p. 72).

Referindo-se à Pratt em *La interrupción de un banquete de hombres solos* (2005), Luz Horne também observa que no “cânon do ensaio latino-americano [...] a presença feminina é praticamente inexistente - senão nula -, com o que poderíamos dizer que a coerência e o hermetismo se reproduzem em um nível paralelo que coaduna com a narrativa” (HORNE, 2005, p. 7) . Contra isso, a autora “interrompe o banquete” para apresentar as ideias que a venezuelana Tereza de la Parra (1889-1936) registrou em *Influência das mulheres na formação da alma americana*, manuscrito da conferência que realizou em Bogotá naquele ano 1930. Na ocasião, La Parra se propõe a traçar uma leitura para a história do continente que interroga “onde estão as mulheres” e onde está o “modo de intervenção política feminina” (HORNE, 2005, p. 11). Não interessa a ela somente localizá-las, mas também “um tipo de discurso que se ocupa das mulheres” (HORNE, 2005, p. 12). A própria autora, ao deslocar-se do “novelismo” para o gênero ensaístico, cruza uma fronteira e “interrompe o banquete”, o que é bem diferente de se integrar a ele. No entanto, uma vez que isso ocorre, caberia lançar a seguinte pergunta: reescrever a história a partir da perspectiva feminina [...] não implica fazer uma inversão, mudar de uma história para outra, igualmente monológica e identitária? Mais que isso:

Se a intenção é falar da “alma americana” e da influência que as mulheres tiveram na sua formação, não está sendo criada uma nova ficção de identidade para a América Latina, desta vez definida tendo as mulheres como centro? (HORNE, 2005, p. 13).

Horne argumenta que o esforço de La Parra em “diferenciar duas identidades que se tinham considerado como idênticas” - “a masculina e a latino-americana” - não visa uma substituição do masculino pelo feminino, pois a identidade feminina para La Parra é entendida de modo aberto, “posicional”, de maneira situada. Assim, enquanto:

Os “homens” dedicam-se a colocar rótulos e a definir identidades fixas que apenas criam antagonismos (exclusões), aqueles que têm uma posição periférica em relação à sua própria cultura – os jovens, o povo e as mulheres – têm um estilo diferente que desordena e mistura (embaralha) as diferenças, que confunde os limites entre dentro e fora, confundindo-os de forma “cordial”, sem antagonismos (HORNE, 2005, p. 15).

A “*alma feminina*” da América Latina é, nesse sentido, “posicional”, situada. Contudo, coube aqui outra indagação de Horne: “o que acontece quando se constroem novas ficções identitárias (novos rótulos) que colocam as mulheres, os jovens e o povo sob um único registo (um único tema, diria Borges) que, em vez de subverter a exclusão, perpetua-a?”

(HORNE, 2005, p. 15). Horne concorda que isso “tem ocorrido com certa nova escritura ‘de mulheres’ latino-americanas” quando esta se limita a “certos temas”, e argumenta que o que La Parra defende não é uma “oposição complementar”, mas uma subversão que borre os limites das identidades e toda a tentativa de essencialização.

Recentemente, em *Utopias Latino-americanas* (2021), Maria Lígia Prado, dedicando o capítulo inicial da antologia que organiza à discussão sobre a violência contra as mulheres, busca “mostrar como se cruzam as problemáticas específicas da História das Mulheres e das relações de gênero com as da História Política, tomando espaços e temporalidades diversas da América Latina” (PRADO, 2021, p. 20). Nesse exame, a autora coloca em evidência que “a violência política também se apresenta a partir de estratégias de anulação da mulher como sujeito político”, uma vez que, “por meio da manipulação pública de um imaginário que pressupõe que a mulher que faz escolhas sobre a vida, que reivindica uma voz e exige ser escutada, desafiando o poder hegemônico é quase uma “aberração” (PRADO, 2021, p. 34).

## 1.2 Pensamento afro-latino-americano

Outra dimensão do Latino-americanismo que foi deixada “de fora” é aquela que traz contribuições do pensamento afro-latino-americano. Com base nas correntes identificadas por Michael Dawson - projetos políticos igualitários radicais, liberais negros, marxistas negros, nacionalistas negros, feministas negros, e conservadores negros -, os afro-americanos Frank A. Guridy, professor de História na Columbia University, e Juliet Hooker, professora de Ciência Política na Brown University, traçam em *Tendências do pensamento político e social afro-latino-americano* (2018) o seguinte panorama:

Os intelectuais afro-latino-americanos se envolveram com uma variedade de fontes e ideias, rejeitando-as e adaptando-as, engajando-se nos debates centrais da política latino-americana: disputas sobre o significado da liberdade e da cidadania, assim como sobre as formas de comunidade política que melhor serviriam às novas nações no período pós-colonial. A maior parte, mas não o todo, tendeu a gravitar em direção a movimentos políticos que defendiam visões racialmente inclusivas de comunidade. Outros advogavam por uma série de variações de correntes mais conservadoras de pensamento racial, algumas das quais chegavam a replicar hierarquias coloniais. Outros ainda, particularmente no século XX, influenciaram o pensamento radical marxista anti-imperialista, e foram também influenciados por ele, propondo formas de comunidade que rejeitavam os quadros nacionalistas liberais (GURIDY; HOOKER, 2018, p. 221).

Como já advertem os autores, dada a “relação problemática que os pensadores negros sempre tiveram com o Estado-nação na América Latina, o pensamento afro-latino-americano proporciona um ponto de vista distinto das sociedades latino-americanas”. No entanto, é essa

divergência que “ataca diretamente questões pouco exploradas no pensamento político latino-americano em geral” (GURIDY; HOOKER, 2018, p. 221). Um desses pontos diz respeito ao fato de que “historicamente, pensadores negros tenderam a ser marginalizados pelas instituições acadêmicas, literárias e culturais convencionais na América Latina” (Idem, p. 223). Outro diz respeito ao reconhecimento de que a rede que articula pensadores afro-latino-americanos não coincide com a rede que busca uma integração latino-americana. Uma explicação para isso estaria no próprio pensamento diaspórico que atravessa as vertentes transnacionais do pensamento afro-latino-americano - o pan-africanismo, por exemplo -, que tem o Atlântico como elemento de separação, não a “América profunda”.

Isso não significa, contudo, que o pensamento afro-latino-americano não tenha sido atravessado por impulsos de integração continental ou, no mínimo, de interação continental. A produção de poetas e escritores vinculados à Renascença do Harlem, ao Afro-cubaníssimo e a Negritude teria provocado um “impacto ainda mais profundo” que outras correntes transnacionais do pensamento afro-latino-americano: “Esses movimentos eram parte de uma revolução cultural mais abrangente que envolveu as Américas e o mundo atlântico durante os anos de 1920 e 1930” (GURIDY; HOOKER, 2018, p. 244). Mas além disso, mais uma vez aqui é um sentimento anti-imperialista que contribui para algumas aglutinações:

Os escritos e as trajetórias políticas de Hughes, Guillén e Roumain nos anos de 1930 deixam patente a crescente influência do movimento comunista internacional e do anti-imperialismo sobre os escritores afrodescendentes (e sobre muitos latino-americanos). De fato, não foi apenas a “moda” do primitivo que impulsionou os temas e as escolhas artísticas desses produtores culturais. À medida que o intervencionismo dos Estados Unidos e a crise econômica da Grande Depressão expuseram as fragilidades das economias políticas latino-americanas, esses intelectuais juntaram-se a outros escritores e artistas no México e em outras partes da América Latina para questionar tanto o racismo científico predominante da primeira parte do século quanto os nacionalismos de elite das décadas anteriores, e para formular tipos de marxismo negro e críticas do imperialismo capitalista. As prolongadas tensões engendradas pela presença estadunidense na América Latina continuaram a conformar o pensamento dos escritores afro-latino-americanos, especialmente à medida que a Guerra Fria polarizava ainda mais a política na região (GURIDY; HOOKER, 2018, p. 247).

### 1.3 Intelectuais indígenas pensam a América Latina

Depois de percorrermos um sinuoso caminho crítico pelos mais variados lugares de enunciação do Latino-americanismo, passando pelo Estado, pela juventude estudantil, pelas perspectivas de classe, gênero e raça, chegamos a uma fronteira entre concepções de mundo fundamentalmente distintas. Trata-se agora de considerarmos as contribuições indígenas para o Latino-americanismo. Em *Intelectuais indígenas pensam a América Latina* (2007), livro que resultou do Simpósio de mesmo título realizado no ano anterior no Salão de Honra da **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 294-310**

Universidade do Chile, a organizadora do evento, Claudia Zapata Silva, reúne historiadores, sociólogos, antropólogos, escritores e poetas indígenas “cuja produção escrita tem como ponto de partida o compromisso de pertencer a um povo originário e, mais amplamente, a um coletivo continental”. O intuito, como afirma a historiadora chilena, é *dar visibilidade a produção dos intelectuais indígenas* que, uma vez incorporados, não sem conflitos, pelos Estados Nacionais e seus respectivos “projetos modernizadores, principalmente aqueles que se colocaram em marcha a partir das primeiras décadas do século XX”, se engajaram pela via da formação acadêmica na “rearticulação política de seus povos” (SILVA, 2007, p. 11).

Ao considerarmos os indígenas no conjunto de formuladores das políticas culturais de integração latino-americana, nos aproximamos de outras formulações geopolíticas de escala continental, não apenas pautadas no impulso anti-imperialista inicial, mas também no aprendizado com outras cosmovisões. O que se incorpora não são apenas agentes históricos para ampliar um coro anti-imperialista - na melhor das intenções -, mas em primeiro lugar as distintas percepções de um mesmo território e seu destino. Pode-se dizer que os povos indígenas apresentam uma das mais desafiadoras propostas para a construção de uma política cultural de integração ao apontarem para outros modos de produção da totalidade da vida, pois além do dos deslocamentos provocados pelas perspectivas de gênero, de sexualidade e de raça, as perspectivas indígenas convidam à reformulação dos fundamentos de toda uma civilização, ultrapassando os limites do que o Ocidente construiu como humanidade.

Paralelamente a esse movimento recente protagonizado pelos próprios indígenas, um interesse crescente pelos perspectivismos ameríndios tem emergido no campo das ciências sociais. Buscando um acerto de contas com um passado comprometido com a empresa colonial, a antropologia, disciplina ponta-de-lança do imperialismo do séc. XIX, procura sua refundação no século XXI: transformar-se na vanguarda anticolonial. É o que tem feito o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro ao visitar, agora informando pelo perspectivismo ameríndio, a antropofagia oswaldiana - uma interpretação do ritual praticado pelos tupinambás - por ele considerada “a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje” e “a única contribuição realmente anticolonialista que geramos” (CASTRO apud SZTUTMAN, 2011, p. 168). Outro reexame do tipo desde as ciências sociais aparece nas reflexões de Fernanda Beigel sobre o socialismo indo-americano do peruano José Mariátegui, nas quais a cientista social e historiadora argentina reconhece uma abertura para investigações contemporâneas dos perspectivismos indígenas da região andina (BEIGEL, 2001).

## Considerações finais

Se pretendemos uma real unidade latino-americana, é preciso, em um primeiro momento, dar sentido não àquilo que temos de semelhante, mas ao que temos de diferente (NOVAES, 2006, p. 11).

O desafio colocado para as políticas culturais de integração latino-americana é, sem dúvida, enorme. O que fizemos até aqui foi apenas mapear algumas das tensões que estão nos fundamentos dessas políticas. Um primeiro esforço foi olhar para aqueles “ao lado”, para os outros países do continente, o que já apresenta seus obstáculos com o “desdém” secular de uma corrente crítica brasileira. No entanto, o anti-imperialismo se mostrou uma força aglutinadora por excelência, permitindo um primeiro deslocamento em nossa investigação e, inclusive, o exame de um anti-antiamericanismo. Na sequência preparamos a descida para o exame dos Latino-americanismo desde abaixo, principalmente da juventude universitária, quando então percebemos que não falávamos “desde tão abaixo”. Desse modo, foi preciso considerar outra camada, a dos trabalhadores nas Universidades Populares. Vimos que, mesmo assim, nenhum desses experimentos teve êxito e parecíamos ter esgotado todas as possibilidades. Somente passamos a arejar aquele terreno quando consideramos os latino-americanismos dos “de fora” do roteiro canônico: mulheres, negros e indígenas, o que possibilitou a ampliação dos debates e abertura de horizontes.

O futuro das políticas culturais de integração continental depende de um esforço, sempre renovado, de ampliar a compreensão das complexidades desse território, buscando dar sentido, como argumenta Novaes, ao que temos de diferente.

## Referências

ANDRADE, O. (1992). *O esforço intelectual do Brasil contemporâneo*. In: ANDRADE, O. *Estética e política*. São Paulo: Globo.

BAO, R. M. (1999). *Las Universidades Populares en América Latina 1910-1925*. ESTUDIOS. N° 11-12, Enero-Diciembre 1999, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Disponível em: [https://www.academia.edu/5660763/Las\\_Universidades\\_Populares\\_en\\_Am%C3%A9rica\\_Latina\\_1910\\_1925](https://www.academia.edu/5660763/Las_Universidades_Populares_en_Am%C3%A9rica_Latina_1910_1925)

BERGEL, M. (2011). *El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930)*. *Apuntes para una historia intelectual*. Nueva Sociedad No 236, noviembre-diciembre de 2011. Disponível em:

<https://nuso.org/articulo/el-anti-antinorteamericanismo-en-america-latina-1898-1930-apuntes-para-una-historia-intelectual/>

\_\_\_\_\_, M. *América Latina, pero desde abajo. Prácticas y representaciones intelectuales de un ciclo histórico latinoamericanista. 1898-1936*. Cuadernos de Historia: Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. Junio 2012: 7-36. Disponível em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-12432012000100001](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-12432012000100001)

CASTRO, E. V. (2007). *Temos que criar um outro conceito de criação* (Entrevista concedida a Pedro Cesarino e Sergio Cohn (Revista Azougue). In: SZTUTMAN, R.. *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue (Coleção Encontros), 2008, p. 164-187.

CENTRO DE ESTUDIOS DE INTEGRACIÓN LATINO-AMERICANA “MANUEL UGARTE”. Ver em: [Biografía de Manuel Ugarte \(unla.edu.ar\)](https://www.unla.edu.ar/biografia-de-manuel-ugarte)

DIAS, N. (2019). *O México revolucionário e o Latino-americanismo no Brasil nos anos 1920*. Florianópolis: Revista Esboços, v. 26, n. 41, p. 126-148, jan./abr.. Ver em: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p126>

GOBAT, M. (2013). *The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race*. AMERICAN HISTORICAL REVIEW, December 2013. Disponível em: <https://academic.oup.com/ahr/article/118/5/1345/17516?login=false>

GURIDY, F. A.; HOOKER, J. (2018). *Tendências do pensamento político e social afro-latino-americano*. In: FUENTE, A. de la; ANDREWS, G. R.. *Estudios afro-latino-americanos: una introducción*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Disponível em: [https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar\\_libro\\_detalle.php?campo=autor&texto=&id\\_libro=1497](https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=autor&texto=&id_libro=1497)

HORNE, L. (2005). *La interrupción de un banquete de hombres solos: una lectura de Teresa de la Parra como contracanon del ensayo latinoamericano*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 2005, Año 31, No. 61 (2005), pp. 7-22. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25070256>

MATOS, A. de C.; BOTAS, N. C. A. (2023). *Um continente que não coube numa Semana: modernistas de 22 e a América Latina*. Revista Thésis, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15. Disponível em: <https://thesis.anparq.org.br/revista-thesis/article/view/383>.

MONTEIRO, P. M. (2009). *As Raízes do Brasil no espelho de Próspero*. Novos Estudos, n. 83. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/LKJHDsV3n8h9VyykttG5QBg/>

MINISTÉRIO DE CULTURA ARGENTINA. Disponível em: [Alfredo L. Palacios, primer diputado socialista de América | Ministerio de Cultura](https://www.mincultura.gub.uy/alfredo-l-palacios-primer-diputado-socialista-de-america)

NOVAES, A. *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.

ORTEMBERG, P. (2017). *Panamericanismo, hispanoamericanismo y nacionalismo en los festejos identitarios De América Latina, 1880-1920. Performances y encrucijadas de diplomáticos e intelectuales*. Anuario IEHS 32(1). Disponível em: [http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2017%201%06%20Anuario%20IEHS%2032\(1\)%20d.Presentaci%C3%B3n.pdf](http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2017%201%06%20Anuario%20IEHS%2032(1)%20d.Presentaci%C3%B3n.pdf)

PRATT, M. L.; CANO, G. (2000). “No me interrumpas”: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, Vol. 21 (ABRIL 2000), pp. 70-88. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42624563>

PRADO, M. L. (2021). *Utopias latino-americanas: política, sociedade, cultura*. São Paulo: Contexto.

SILVA, C. Z. (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya-Yala.

VALDÉS, E. D. (1999). *La Red De Los Pensadores latinoamericanos de los años 1920: (Relaciones y polemicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de La Torre, dl Repertório Americano y otros mas)'*. Editora: Cidade da Editora. Disponível em: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13013>

VILLARROEL, P. P. (1992) *Un pensamiento alternativo en el ensayo latinoamericano: Feminarios, de Julieta Kirkwood* . Chasqui , May, 1992, Vol. 21, No. 1 (May, 1992), pp. 55-66. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/29740428>

## CARACTERIZACIÓN DE LAS FERIAS DE LA AGRICULTURA FAMILIAR DE LA PATAGONIA ARGENTINA

Gustavo Federico Apablaza<sup>1</sup>

Dirceu Basso<sup>2</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-16

**Resumen:** El presente trabajo tiene como objetivo realizar la caracterización de las 53 ferias de la agricultura familiar presentes de la Patagonia Argentina presentes en las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz considerando elementos vinculados con su dinámica organizacional, productiva y económica. Para la realización de este trabajo fueron necesarios los siguientes procedimientos metodológicos: uso de fuentes bibliográficas y datos secundarios para la construcción del marco teórico y la estructuración del cuestionario, y la aplicación del mismo de forma presencial y remota. Se observa que las ferias promueven accesibilidad, seguridad y soberanía alimentaria para grandes porciones de la población, se encuentran distribuidas territorialmente en gran porción de ciudades, facilitan la participación social de agricultores familiares, contribuyen a la renta familiar, favorecen la participación de las mujeres y, promueven sistemas de producción sustentables.

**Palabras clave:** Ferias; Agricultura Familiar; Patagonia Argentina.

## CARACTERIZAÇÃO DAS FEIRAS DE AGRICULTURA FAMILIAR NA PATAGÔNIA ARGENTINA

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é caracterizar as 53 feiras da agricultura familiar atuantes na Patagônia Argentina nas províncias de Neuquén, Rio Negro, Chubut e Santa Cruz, considerando elementos ligados à sua dinâmica organizacional, produtiva e econômica. Para realizar este trabalho foram necessários os seguintes procedimentos metodológicos: o uso de fontes bibliográficas e dados secundários para a construção da estrutura teórica e a estruturação do questionário, e a aplicação do questionário, tanto presencialmente como remotamente. Observa-se que as feiras promovem acessibilidade, segurança e soberania alimentar para grandes parcelas da população, são distribuídas territorialmente em grande parte das cidades, facilitam a participação social dos agricultores familiares, contribuem para a renda familiar, favorecem a participação das mulheres e promovem sistemas de produção sustentáveis.

**Palavras-chave:** Feiras; Agricultura Familiar; Patagonia Argentina.

## CHARACTERIZATION OF FAMILY AGRICULTURE FAIRS IN PATAGONIA ARGENTINA

**Abstract:** The purpose of this paper is to characterize the 53 family agricultural fairs present in Patagonia Argentina, in the provinces of Neuquén, Río Negro, Chubut and Santa Cruz, considering elements related to their organizational, productive and economic dynamics. The following methodological procedures were necessary to carry out this work: use of bibliographic sources and secondary data to construct the theoretical framework and structure the questionnaire, and applying the questionnaire in field and remotely. Was observed that the fairs promote accessibility, security and food sovereignty for a large part of the population, which are territorially distributed in a large part of the Patagonian cities, facilitate the social participation of family farmers, contribute to family income, favor the participation of women and promote sustainable production systems.

<sup>1</sup>Doutorando em Desenvolvimento Rural Sustentável (PPGDRS-Unioeste, Brasil), mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade (UNQ-Argentina). OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-1432-4383>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9526533128912994>.

<sup>2</sup>Doutorado em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil(2013) Professor Titular da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil. OrcID:<https://orcid.org/0000-0003-1487-6049>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4380964157101311>

**Keywords:** Fairs; Family Farming; Patagonia Argentina.

## Introducción

El presente estudio se ha diseñado con el propósito de proporcionar una panorámica sustancial sobre la evolución de las ferias de la Patagonia argentina, concebidas originalmente como espacios destinados a la comercialización de excedentes de producción destinados al consumo familiar de los trabajadores, buscando complementar sus ingresos familiares. La transformación paradigmática, acontecida a finales de la década de los 90, se vio impulsada por diversos actores no estatales, quienes lideraron iniciativas dirigidas a la implementación de ferias de la agricultura familiar, fundamentadas en los principios de la economía social solidaria. Este cambio de enfoque no solo aborda el ámbito económico, sino que también responde a un intento de contrarrestar desafíos territoriales, como la expansión del monocultivo y la presión inmobiliaria sobre tierras productivas (ALDER *et al.*, 2018; ANDRADE, 2018).

En la región patagónica, estas ferias, aunque predominantemente ubicadas en zonas urbanas, se caracterizan por contar con participantes cuyo domicilio se sitúa en entornos rurales, siendo común la circulación entre ambas realidades laborales (ALDER *et al.*, 2018; ANDRADE, 2018). Los desafíos a los que se enfrentan, como se evidencia en estudios anteriores (ALDER *et al.*, 2018; ANDRADE, 2018), involucran problemáticas asociadas al monocultivo y la presión inmobiliaria.

En términos de aportes, las ferias de la agricultura familiar en la región patagónica emergen como agentes clave para asegurar la accesibilidad y seguridad alimentaria. Asimismo, desempeñan un papel destacado al desafiar el modelo hegemónico de producción y consumo de alimentos, propiciando el desarrollo de estrategias sustentables para el entorno rural. Este compromiso se manifiesta con la incorporación de prácticas productivas que favorecen la preservación del medio ambiente, incluyendo la adopción de enfoques alternativos que promueven la abstención del uso de agrotóxicos.

El género también ocupa un lugar central en estas dinámicas, ya que las ferias fomentan y facilitan la participación activa de las mujeres tanto en aspectos comerciales como organizacionales, contribuyendo a generar independencia y autonomía (ALDER *et al.*, 2018; ANDRADE, 2018).

A pesar de la existencia de investigaciones previas abordando diversas facetas de estas ferias en Argentina (ALCOBA, 2011; CARACCILO BASCO & FONTANA, 2016;

GONZÁLEZ *et al.*, 2013; APABLAZA, 2021; GARCÍA *et al.*, 2021; VITERI *et al.*, 2020), se identifica la necesidad de un análisis más detenido de las particularidades que caracterizan las ferias en la región patagónica argentina.

En aras de lograr una caracterización exhaustiva, la presente investigación se enfocó directamente en las ferias de la agricultura familiar en las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Las preguntas orientadoras que guiaron esta investigación abordaron aspectos cruciales, tales como la ubicación geográfica, la participación de productores, la diversidad de productos, la frecuencia de funcionamiento, el impacto en los ingresos y los sistemas de producción utilizados, así como la participación de género. El objetivo principal de este trabajo consistió en proporcionar una caracterización integral de las ferias de la agricultura familiar en la Patagonia Argentina, abordando elementos relacionados con su dinámica organizacional, productiva y económica.

La estructura del estudio se divide en cinco partes, que incluyen además de la introducción y las consideraciones finales, un marco teórico conciso, una descripción detallada de la metodología empleada y los resultados obtenidos. Estos últimos se subdividen en las dimensiones socioorganizacional, productiva y económica, proporcionando así una visión integral del fenómeno estudiado.

## 1. Marco Teórico Sintético

El marco teórico inicialmente destaca las transformaciones acaecidas en Argentina desde finales del siglo XX, delineando tres escenarios fundamentales en el país. El primero de ellos se relaciona con la consolidación de un modelo productivo que ha privilegiado la reprimarización y desindustrialización, la expansión de la frontera agraria y productiva, el consenso de los commodities y la implementación de políticas públicas compensatorias (COONEY, 2020; ZARRILLI, 2020; SVAMPA, 2013; ARANGUREN *et al.*, 2022).

El segundo escenario se vincula directamente con la concentración de poder por parte de las grandes corporaciones distribuidoras y procesadoras de alimentos, las cuales han ejercido una notable influencia en la conformación y funcionamiento de los mercados, cadenas de alimentos y patrones de consumo (BRATHWAITE, 2009; DI NUCCI, 2018; DUMONT *et al.*, 2020; Picado, 2021). DI NUCCI (2018) destaca la capacidad de estas corporaciones para condicionar tanto la demanda como la oferta de alimentos, exacerbando las condiciones de desigualdad y moldeando la organización urbana.

En el tercer escenario, emergen respuestas frente a la amenaza a la diversidad alimentaria, la biodiversidad y la variedad de cultivos agrícolas (CHAVES *et al.*, 2018). En

este contexto, consumidores y agricultores familiares han experimentado una creciente dependencia en términos de producción, circulación, distribución y consumo (ALCOBA, 2011; PAZ y INFANTE, 2020), impulsando la creación de ferias de agricultura familiar como una herramienta que proporciona un mayor control sobre la distribución y el intercambio, bajo los principios de la economía social solidaria, la agroecología y el rescate de tradiciones (CORAGGIO, 2010; ROCHA *et al.*, 2019; SAMPER y RIVERA-FERRE, 2021).

Estas ferias, al priorizar circuitos cortos de comercialización, redistribuyen el valor y fomentan vínculos basados en el cooperativismo, la solidaridad y la confianza, posibilitando nuevas formas de articulación política (LE VELLY y DUFEU, 2016; PIMBERT, 2016; WHATMORE *et al.*, 2003). Funcionan como instancias de intercambio e interacción directa entre productores y consumidores (CATTANEO y LIPSHITZ, 2008), caracterizándose como mercados "locales" con impactos positivos que se extienden a la comunidad. Sus normas de funcionamiento y lógicas de intercambio pueden impulsar la inclusión social y la generación de empleo (GARCIA *et al.*, 2021; PAZ *et al.*, 2013). ALCOBA (2011), FEITO (2020), PAZ e INFANTE (2020) y Jara (2020) establecen condiciones específicas que las ferias de la agricultura familiar deben cumplir, como la participación de agricultores familiares, la conexión directa entre productores y consumidores, la frecuencia mínima de funcionamiento mensual y la representación de las características distintivas de la región.

## 2. Metodología

La metodología empleada para abordar los objetivos establecidos implicó la implementación de un cuestionario estructurado, diseñado para ser administrado a los referentes o responsables de cada feria participante. Este cuestionario se centró en la exploración de características relevantes en tres dimensiones fundamentales: socioorganizativa, productiva y económica.

El punto de partida de la recopilación de datos se situó en 2012, durante el Primer Encuentro de Feriantes de la Agricultura Familiar, organizado por la Subsecretaría de Agricultura Familiar y Desarrollo Rural (SsAFyDR) de la provincia de Río Negro. Este evento, llevado a cabo los días 8 y 9 de septiembre en la ciudad de Choele Choel, congregó a representantes de 12 ferias rionegrinas y dos ferias de Puerto Madryn (Chubut), así como delegados de asociaciones de 11 productores, funcionarios provinciales y municipales, y técnicos de la SsAFyDR y del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) (Datos obtenidos del Primer Encuentro de Feriantes de la Agricultura Familiar, Río Negro, 2012).

Posteriormente, se ampliaron estos datos con la colaboración de técnicos del INTA y la SsAFyDR en diversos espacios feriales entre los años 2013 y 2022, incluyendo casos de las provincias de Neuquén y Santa Cruz. La información recopilada se actualizó integralmente a junio de 2022 mediante contactos presenciales o virtuales con extensionistas de ambas instituciones, asegurando así la precisión y actualización de los datos recabados (Datos recopilados entre 2013 y 2022, actualizados a junio de 2022).

Este enfoque metodológico proporciona una base sólida para el análisis, permitiendo una comprensión detallada de las ferias de la agricultura familiar en las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. La combinación de métodos presenciales y virtuales, junto con la colaboración de expertos en el campo, respalda la fiabilidad y exhaustividad de los datos recopilados, fundamentales para abordar los objetivos planteados en esta investigación.

## 2.1 Objeto de estudio

El objeto de estudio se centra en un total de 53 ferias en la región de la Patagonia (Tabla 1), considerando las definiciones proporcionadas por Alcoba (2011), FEITO (2020), PAZ e INFANTE (2020), y JARA (2020). Estas ferias abarcan las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz, evidenciando su relevancia en la promoción de productos locales, la diversificación de canales de distribución y el fortalecimiento de la economía regional. La recopilación de datos se ha fundamentado en las conceptualizaciones brindadas por estos autores, asegurando una base teórica sólida para el análisis detallado de las ferias de la agricultura familiar en la Patagonia argentina.

Tabla 1: Listado de Ferias relevadas en la Patagonia

Feria	Localidad	Provincia
Feria Franca de horticultores Nahuel Huapi	Bariloche	Río Negro
Feria de la agricultura familiar y de la economía popular	Bariloche	
Feria Franca	Bariloche	
Feriantes integrados	Campo Grande y Barda del Medio	
Feria Municipal Chimpay	Chimpay	
Feria Municipal de Choele Choel	Choele Choel	
Feria Municipal Cinco Saltos	Cinco Saltos	
Feria Vuelta Natural	Cipolletti	
Feria del Centenario	Coronel Belisle	
Agricultores Familiares El Bolsón	El Bolsón	

Feria regional, artesanal y franca El Foyel	El Foyel		
Asociación Hortícola de General Roca	General Roca		
Feria de expresiones artísticas y artesanos Kumelen	Jacobacci		
Feria Municipal Lamarque	Lamarque		
Feria Comunitaria de Luis Beltrán (ex trueque)	Luis Beltrán		
Asociación Nehuen	Mallín Ahogado /El Bolsón		
Feria Nehuen	Río Colorado		
Frutos de nuestras manos	Valcheta		
Feria Municipal de Viedma	Viedma		
Feria de Sauzal Bonito	Plaza Huincul	Neuquén	
Feria de Productores de Vista Alegre	Vista Alegre		
Feria de Artesanos y Productores de China Muerta	Plottier		
Feria el Mangrullo	Plottier		
Feria Parque España	Plottier		
Feria de Pequeños Productores	Añelo		
Feria Municipal	Senillosa		
Feria Municipal de Centenario	Centenario		
Feria de Agricultura Familiar De la Huerta Agroecológica a su Mesa	Zapala		
De la Tierra a tu mesa	San Patricio del Chañar		
Feria Municipal de Artesanos y Productores de Andacollo	Andacollo		
Feria Municipal de las Lajas	Las Lajas		
Feria de Productores y artesanos	Aluminé		
Feria de Artesanos y Productores de China Muerta	Plottier		
Productores de Picún	Picún Leufú		
Feria Comunitaria Chos Malal	Chos Malal		
Feria Itinerante de Comercio Justo	Zapala		
Trabun Ruca	Zapala		
Feria Comunitaria de Buta Ranquil	Buta Ranquil		
Feria de Productores Rurales	San Martín de los Andes		
La Feria Rincón de los Sauces	Rincón de los Sauces		
Feria Kom To Payin	Neuquén (Meseta)		
Hay producto	Neuquén Capital		
Feria Gran Neuquén	Neuquén Capital		
Feria Asociación Productores Agroecológicos	Puerto Madryn		Chubut
La feria de productores Frutos del Mar y el Campo.	Puerto Madryn		
Feria del Barrio San Miguel	Puerto Madryn		
Feria de Productores del Valle	Trelew		
Feria de Productores y Artesanos de 28 de Julio	28 de Julio		

Con Sabor a Madryn	Puerto Madryn	
Feria de Intercambio y Venta de Plantines Río Grande	Río Gallegos	Santa Cruz
Feria Productiva Municipal de Río Grande	Río Gallegos	
Feria de Productores Familiares	Río Gallegos	
Expo huerta Santa Cruz	Río Gallegos	

Fuente: Elaboración propia con base en encuestas realizadas.

### 3. Resultados

Las ferias en la Patagonia argentina se encuentran principalmente ubicadas en los valles irrigados, que son áreas geográficas caracterizadas por disponer de sistemas de riego que facilitan la producción agrícola intensiva. Estos valles se configuran como cinturones hortícolas estratégicos (Figura 1), donde la presencia de sistemas de irrigación permite un cultivo más eficiente y sostenible. Dichos valles representan nodos cruciales para la economía local y nacional, ya que su productividad agrícola intensiva desempeña un papel significativo en el desarrollo económico de la región.

Figura 1: Mapa de presencia de ferias en la Patagonia Argentina



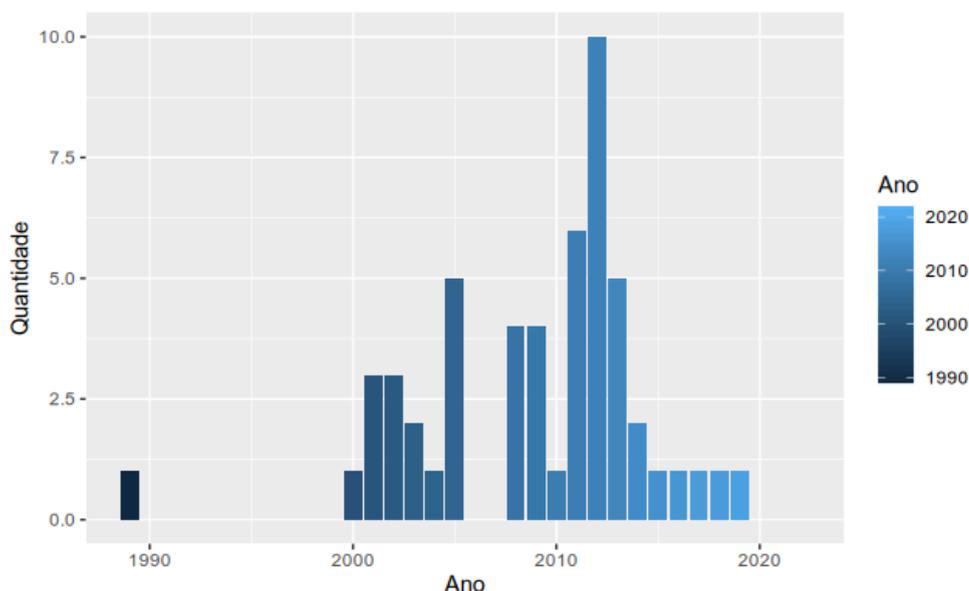
Fuente: Elaboración propia en Rstudio.

La proliferación de ferias en la Patagonia argentina se caracteriza principalmente por dos momentos determinantes (Figura 2). En primer lugar, durante la crisis económica de finales de la década de 1990, las ferias surgieron como respuesta a las dificultades económicas imperantes, proporcionando a los trabajadores una vía para complementar sus ingresos familiares. El segundo momento crucial se sitúa a partir de 2005, coincidiendo con la implementación de políticas públicas destinadas a fortalecer y consolidar las ferias de la agricultura familiar en el país (CORAGGIO, 2014; SANZ ABAD, 2019).

La crisis económica de fines de la década de 1990 en Argentina se caracterizó por una serie de factores, incluyendo la devaluación de la moneda, altos niveles de desempleo y la contracción económica generalizada. En este contexto, las ferias surgieron como una estrategia de subsistencia para los trabajadores, permitiéndoles comercializar excedentes de producción y generar ingresos adicionales para el consumo familiar.

A partir de 2005, se observa un cambio significativo con la estructuración de políticas públicas específicas para el sector de ferias de la agricultura familiar. Estas políticas buscaron impulsar y respaldar la actividad de las ferias, reconociendo su importancia para la diversificación de canales de distribución, la promoción de productos locales y el fortalecimiento de la economía regional. La implementación más constante de estas políticas a partir de 2011, junto con la creación de organismos especializados, marcó un hito en el respaldo institucional a estas iniciativas, contribuyendo a su consolidación y desarrollo.

Figura 2: Cantidad de ferias creadas por año en la Patagonia



Fuente: Elaboración propia en Rstudio sobre datos de encuestas realizadas.

### 3.1 Dinámica organizacional

Las ferias analizadas engloban un total de 1.568 familias, distribuidas en 1.359 puestos individuales. La actividad principal de los feriantes se centra principalmente en la horticultura, donde disponen o alquilan predios pequeños o medianos para llevar a cabo sus cultivos. Es notable la presencia de inmigrantes de origen boliviano en esta actividad, un fenómeno que ha sido documentado en otros cinturones verdes argentinos (ABARZÚA y BROUCHOUD, 2014; GONZÁLEZ MARASCHIO *et al.*, 2019; TRPIN y ABARZÚA, 2014; BENENCIA, 2005; MATHEY y PREDA, 2020).

Las mujeres desempeñan un papel crucial en las ferias, representando el 74% de las personas involucradas en estos espacios (Tabla 2). Su participación va más allá de las actividades de venta, ya que asumen un rol activo en el establecimiento de vínculos con los consumidores, accediendo así a la esfera pública (JARA *et al.*, 2019; PÉREZ *et al.*, 2021). Aunque las mujeres también están presentes en los roles de conducción de las ferias, su representación en estos espacios es ligeramente menor, alcanzando el 45%. Esta diferencia podría indicar la existencia de una brecha de género en el acceso a cargos de liderazgo, un fenómeno que se observa en diversos ámbitos.

Al analizar las diferencias provinciales, se observa que la participación femenina en la actividad ferial es más destacada en Neuquén, seguida de Río Negro. Sin embargo, en estas provincias, la presencia de mujeres en roles de conducción tiende a disminuir, a diferencia de Chubut y Santa Cruz, donde se mantiene más constante (Tabla 2).

Tabla 2: Participación (P) y conducción (C) según género en cada provincia

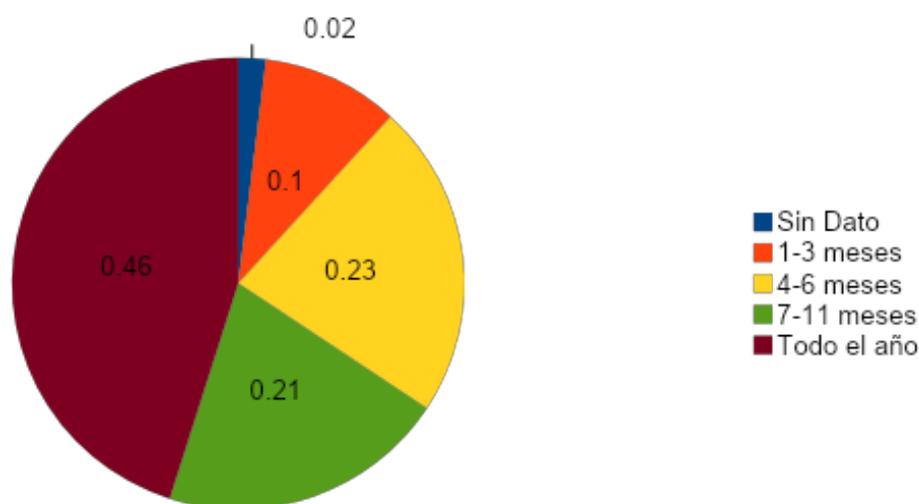
Provincia	Río Negro		Neuquén		Chubut y Santa Cruz	
	P	C	P	C	P	C
<b>Mujeres</b>	67%	40%	86%	69%	61%	62%
<b>Hombres</b>	33%	15%	16%	31%	39%	38%

Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

En lo que respecta al funcionamiento, es significativo destacar que un porcentaje considerable de las ferias opera durante todo el año, aunque realizan recesos temporales, especialmente durante la etapa invernal (Figura 3). La limitación temporal de la producción se debe a las condiciones climáticas y a la disponibilidad de tecnologías que permitan extender las temporadas de cultivo (APABLAZA, 2020; CRAVIOTTI, 2014; SABOURIN *et al.*, 2020).

La marcada estacionalidad se observa de manera más pronunciada en las provincias australes. Como se refleja en la Tabla 3, las provincias de Neuquén y Río Negro cuentan con una mayor disponibilidad de meses para ofrecer productos, atribuible principalmente a las condiciones climáticas de la región. La temporalidad de las ferias, influida por las variaciones climáticas y la capacidad tecnológica, incide directamente en la oferta y demanda de productos, siendo un factor clave para comprender la dinámica de estos espacios de intercambio.

Figura 3: Período de funcionamiento de las ferias en la Patagonia



Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

Tabla 3: Período de funcionamiento anual de las ferias en las provincias

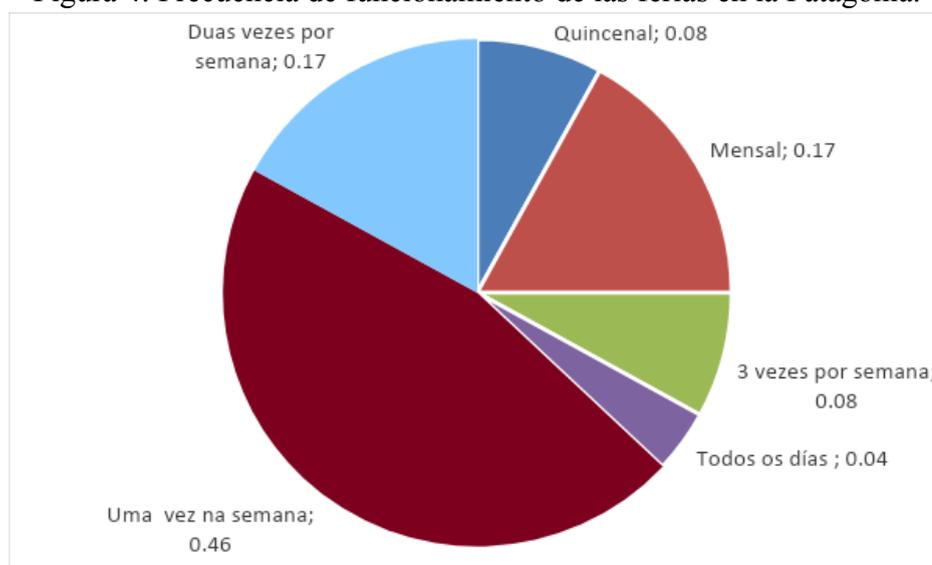
Periodo	Río Negro	Neuquén	Chubut y Santa Cruz
<b>1-3 meses</b>	-	-	40%
<b>4-6 meses</b>	24%	29%	10%
<b>7-11 meses</b>	29%	19%	10%
<b>Todo el año</b>	41%	52%	40%
<b>Sin datos</b>	6%	-	-

Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

Aproximadamente el 75% de las ferias ostenta una periodicidad mínima de realización de una vez a la semana (Figura 4). Esta frecuencia varía en función de diversos factores, tales como las condiciones climáticas, los volúmenes de producción, las capacidades logísticas y los hábitos de los consumidores (ALCOBA, 2011, p. 63). En las ferias ubicadas en las regiones más australes, se observan niveles de frecuencia menores en comparación con

Neuquén y, especialmente, con la provincia de Río Negro (Tabla 4). Aquellas ferias que funcionan varios días a la semana combinan un día del fin de semana con algún día hábil, abasteciendo así de alimentos para el consumo cotidiano (MANZONI *et al.*, 2019). Esta variabilidad en la frecuencia de las ferias refleja la adaptabilidad de estos espacios a las condiciones locales y a las necesidades cambiantes de los consumidores, subrayando la flexibilidad intrínseca de estas iniciativas.

Figura 4: Frecuencia de funcionamiento de las ferias en la Patagonia.



Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

Tabla 4: Frecuencia de funcionamiento de las ferias en cada provincia

Frecuencia	Río Negro	Neuquén	Chubut y Santa Cruz
<b>Todos los días</b>	6%	5%	0%
<b>3 veces por semana</b>	6%	10%	10%
<b>2 veces por semana</b>	18%	24%	0%
<b>1 vez por semana</b>	53%	38%	50%
<b>Quincenal</b>	12%	5%	10%
<b>Mensual</b>	6%	19%	30%

Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

### 3.2 Dinámica productiva

Las ferias en la Patagonia argentina ofrecen una diversidad significativa de productos, considerando las condiciones agroclimáticas de la región y el acceso a tecnologías. Los rubros más comercializados, en orden de importancia, incluyen verduras, hortalizas y frutas; dulces,

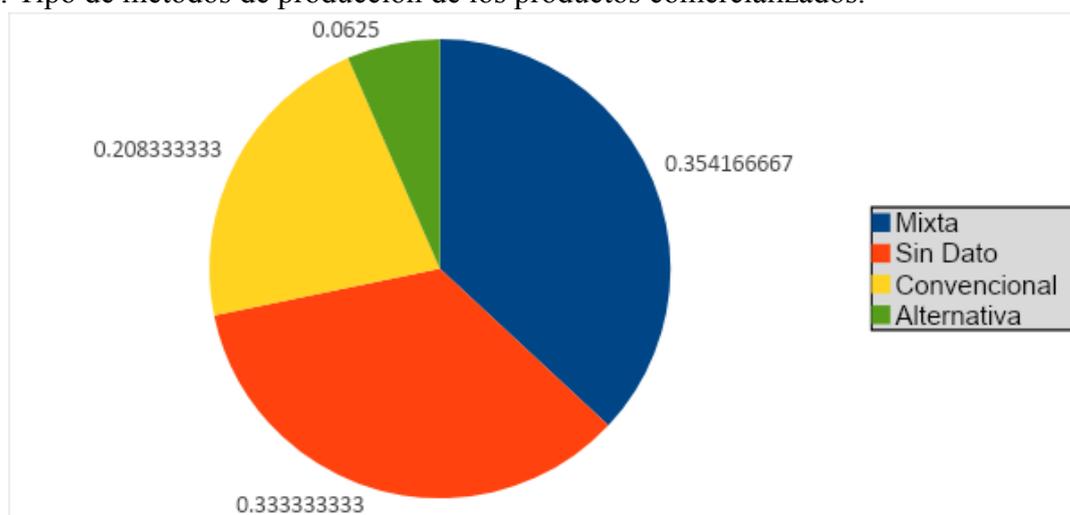
conservas y licores; panificados; artesanías; plantas; huevos; carnes y embutidos; textiles; comidas preparadas; miel y productos lácteos.

De acuerdo con SEBA *et al.* (2017), aproximadamente el 30% de la demanda local en la Patagonia se abastece mediante la producción hortícola local, destacando así la contribución significativa de las ferias a una alimentación saludable en un contexto de creciente demanda de este tipo de productos.

En línea con esta oferta, las ferias mayoritariamente comercializan productos de producción propia. Según la encuesta realizada, el 73% de los participantes afirmó que más del 75% de los productos vendidos son obtenidos por ellos mismos, lo que refleja un bajo porcentaje de reventa de productos. En relación con los métodos de producción, se observa una distribución casi equitativa entre aquellas ferias que comercializan productos obtenidos de forma alternativa (orgánica, agroecológica, ecológica y otras), de origen convencional y aquellas que ofrecen productos de ambos métodos (Figura 5).

La demanda creciente de producciones alternativas en las ferias impulsa mejoras en las prácticas desarrolladas por los productores. Estas producciones alternativas están sujetas a controles realizados por los propios miembros de las ferias y a contratos verbales que aseguran el no uso de agrotóxicos en la producción. Según BOZA MARTÍNEZ (2013), este tipo de prácticas contribuye al compromiso de los agricultores familiares, al empoderamiento de los actores locales y a la generación de desarrollo rural endógeno.

Figura 5: Tipo de métodos de producción de los productos comercializados.



Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

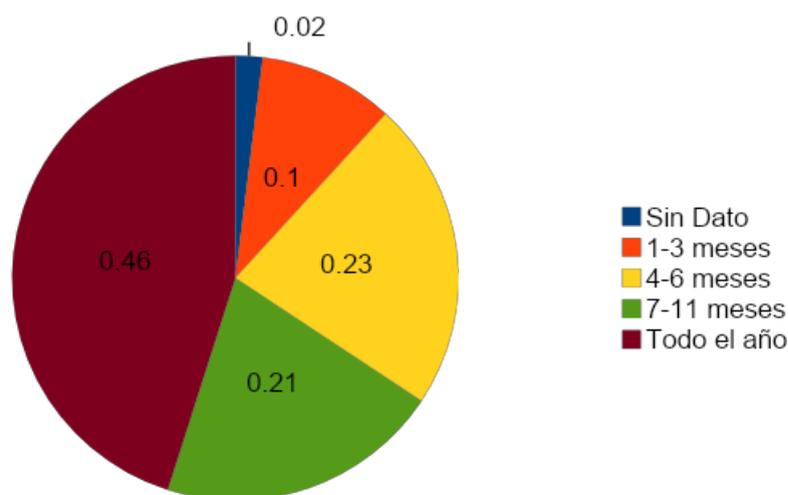
### 3.3 Dinámica económica

La pluriactividad es una característica distintiva de los agricultores familiares, donde los ingresos prediales y extra prediales se entrelazan para conformar el ingreso total de las familias productoras (SCHNEIDER, 2003). En este contexto, las ferias representan una de las actividades en las que participan, y los ingresos generados por estas ferias complementan la economía doméstica de las familias.

De acuerdo con la Figura 6, se observa que en casi el 70% de las ferias analizadas, estos ingresos no superan el 50% del total de los ingresos familiares. Es importante tener en cuenta que en ciertos casos, la producción generada por estas familias también se destina al autoconsumo, y solo los excedentes se comercializan.

Estos valores exhiben notables variaciones entre las provincias estudiadas, siendo las ferias de la Patagonia Norte las que generan mayores aportes al ingreso familiar de sus participantes (Tabla 5). Por otro lado, las ferias en las provincias de Chubut y Santa Cruz presentan un menor impacto en la economía familiar, un fenómeno que puede explicarse por la menor frecuencia y las condiciones climáticas más adversas en comparación con la región norte patagónica. Esta variabilidad regional subraya la importancia de considerar las características específicas de cada localidad al analizar el impacto económico de las ferias en las familias agricultoras.

Figura 6: Aportes de la feria al ingreso familiar en la Patagonia



Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

Tabla 5: Aportes de la feria al ingreso familiar por provincia

Total aportes	Río Negro	Neuquén	Chubut y Santa Cruz
<b>Menos del 25%</b>	47%	14 %	60%
<b>25-50%</b>	24%	48 %	20%
<b>51-75%</b>	6%	33 %	20%
<b>Más del 75%</b>	12%	5%	0%
<b>Sin datos</b>	12%	0%	0%

Fuente: Elaboración propia sobre datos de encuestas realizadas.

### Consideraciones Finales

Las ferias de la agricultura familiar en la Patagonia Argentina desempeñan un papel de relevancia al facilitar, a través de circuitos cortos, el acceso a alimentos saludables para la población. Las 53 ferias relevadas en las provincias de Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz se distribuyen homogéneamente en centros urbanos o en sus proximidades, destacándose en pueblos y ciudades más grandes donde las fronteras entre lo rural y urbano son más flexibles. Aunque la mayoría de ellas son relativamente recientes en su conformación, estas ferias se han consolidado como espacios de comercialización alternativa.

En cuanto a las dinámicas organizacionales, se destaca la significativa participación de personas y familias, sugiriendo una movilización considerable en la región. Es importante señalar que estas cifras son aproximadas y podrían ser incluso mayores si se considera a todos los involucrados, incluyendo consumidores. La relevancia del papel de las mujeres en la actividad ferial es notable, con más del 70% participando en las actividades de venta y más del 40% involucradas en instancias organizativas y de conducción, ya sea de manera formal o informal. La participación de las mujeres en roles de liderazgo podría ser objeto de investigaciones futuras. Otro indicador organizativo es la frecuencia de las ferias, con una ocurrencia regular durante todo el año y una media de una vez a la semana. Esta regularidad permite una producción continua y establece un vínculo directo con los consumidores.

Desde la perspectiva productiva, destaca la diversidad de productos frescos ofrecidos, buscando satisfacer la demanda de una región alejada de los principales centros hortícolas del país. La producción local se caracteriza por el uso limitado de agrotóxicos, apuntando a proporcionar alimentos más saludables para los consumidores. Estos datos pueden ser fundamentales para impulsar políticas públicas que fomenten la producción local, orientadas específicamente a satisfacer la demanda interna de productos hortícolas accesibles y seguros.

Desde la perspectiva económica, es crucial destacar que los ingresos generados por las ferias de la agricultura familiar no solo cumplen un papel complementario dentro del conjunto de fuentes económicas de las familias participantes, sino que también desempeñan un papel fundamental en la diversificación de la renta familiar. A pesar de que estos ingresos no constituyen la totalidad de los recursos económicos de las familias, su contribución es significativa y representa uno de los canales primordiales para la comercialización de las diversas producciones.

Este aspecto reviste especial importancia en el contexto de la pluriactividad característica de los agricultores familiares, donde los ingresos generados tanto en el ámbito predial como extra predial se entrelazan para configurar el ingreso total de las familias (Schneider, 2003). La diversificación de fuentes de ingresos, con las ferias como un componente esencial, confiere una mayor estabilidad económica a las familias participantes, permitiéndoles amortiguar posibles variaciones en otras fuentes de ingresos, ya sean agrícolas o no agrícolas.

Caracterizar las ferias de la agricultura familiar en la Patagonia argentina contribuye a la comprensión de procesos más complejos relacionados con alternativas de desarrollo sostenible basadas en la producción y comercialización de alimentos. Se abren perspectivas para futuras investigaciones, como el papel de la mujer, de los consumidores, de los productos, de las organizaciones de la agricultura familiar y su relación con el poder público.

### Referencias Bibliográficas

ALCOBA, D. Del productor al consumidor: Apuntes para el análisis de las ferias y mercados de la agricultura familiar en Argentina. **Ediciones INTA**, 2011. Disponible em: <http://www.ciap.org.ar/Sitio/Archivos/productoralconsumidor.pdf>.

ALDER, M., BOUHIER, R. A., CARIAC, G. E., CARUSSO, G., DI NARDO, Y., FUENTES, G. E., GALLEGO, J. J., GALLO, S. L., GARCÍA VINENT, J. C., & GILARDI, M. E. **Territorios y producción en el noreste de la Patagonia**. Universidad Nacional del Comahue. Centro Universitario Regional Zona Atlántica, 2018. Disponible em: <http://rdi.uncoma.edu.ar/handle/uncomaid/5812>

ANDRADE, N. B. Un estudio de agricultura y ruralidad en el territorio de la Patagonia norte. Posiciones, acciones directas y negociación local/A study of agriculture and rural life in the territory of northern Patagonia. Positions, direct action and local negotiation. (En) clave Comahue. **Revista Patagónica de Estudios Sociales**, v. 24, p. 189–216, 2018. Disponible em: <http://relibro.uncoma.edu.ar/index.php/revistadelafacultad/article/view/2113/58633>

APABLAZA, G. F. Trayectoria socio-técnica del sistema tecnológico feria de la agricultura familiar en la provincia del Neuquén. *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, v. 5, n. 14, p. 73–91, 2021. Disponible em: <https://doi.org/10.48160/25913530di14.162>

ARANGUREN, C., COSTA, A., y BRIEVA. Políticas alimentarias en la Argentina: Desafíos para una agenda de sistemas sostenibles con inclusión social. En **Public policies and food systems in Latin America** (p. 446), 2022. Disponible em: [https://www.pp-al.org/fr/content/download/5075/39404/version/1/file/Libro\\_Políticas+pública+s+y+sistemas+alimentarios+en+América+Latina.pdf#page=278](https://www.pp-al.org/fr/content/download/5075/39404/version/1/file/Libro_Políticas+pública+s+y+sistemas+alimentarios+en+América+Latina.pdf#page=278)

BRATHWAITE, C. W. D. **Más que una revolución verde, necesitamos un nuevo modelo de desarrollo. Liderazgo en Agricultura.** Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, v. 9, p. 22-30., 2009. Disponible em: <https://repositorio.catie.ac.cr/bitstream/handle/11554/6560/A7627e.pdf?sequence=1>

CARACCILO BASCO, M., y Fontana, P. Situación de la institucionalidad de apoyo a la innovación comercial y de los procesos de gestión comercial de la agricultura familiar en la Argentina. **IICA**, Buenos Aires, 2016. Disponible em: <https://repositorio.iica.int/handle/11324/2545>

CARBALLO GONZÁLEZ, C. **Las ferias francas de Misiones. Actores y desafíos de un proceso de desarrollo local.** Documentos de Trabajo, 9. IAES, Instituto Universitario de Análisis Económico y Social, 2000. Disponible em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=11254>

CARCEDO, A., MASCOTENA, D., MORRIS, D., BEHRENDT, V., y MOSSE, L. Manual de herramientas para feriantes. **Ediciones INTA**, 2014. Disponible em: [http://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-inta\\_bordenave\\_-\\_manual\\_feriantes.pdf](http://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-inta_bordenave_-_manual_feriantes.pdf)

CATTANEO, C., y LIPSHITZ, H. **Criterios para solucionar problemas de comercialización de productos agropecuarios en pequeña escala.** Serie Documentos de Capacitación, 3, Buenos Aires, 2008.

CHAVES, M., MACINTYRE, T., VERSCHOOR, G., & Wals, A. E. J. Radical ruralities in practice: Negotiating buen vivir in a Colombian network of sustainability. **Journal of Rural Studies**, v. 59, p. 153–162, 2018. Disponible em: <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2017.02.007>

COONEY, P. Argentina y Brasil: Tendencias de desindustrialización y reprimarización. Políticas deficiencia, tecnología e innovación La emergencia de los instrumentos sectoriales en Argentina y Brasil, p. 39-69. En: FORCINITO, Karina; EMILIOZZI, Sergio (comp.). Políticas de ciencia, tecnología e innovación : la emergencia de los instrumentos sectoriales en Argentina y Brasil. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020. Disponible em: [http://repositorio.ungs.edu.ar:8080/xmlui/bitstream/handle/UNGS/814/9789876304788\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=39](http://repositorio.ungs.edu.ar:8080/xmlui/bitstream/handle/UNGS/814/9789876304788_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=39).

DI NUCCI, J. I. **Uso corporativo del territorio, circuito superior de supermercados y red urbana bonaerense.** En **XII Bial del Coloquio Transformaciones Territoriales: Interrogantes y desafíos en las territorialidades emergentes.** Asociación de Universidades Grupo Montevideo, 2018. Disponible em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/142907>

DUMONT, A. M., GASSELIN, P., y BARET, P. V. Transitions in agriculture: Three frameworks highlighting coexistence between a new agroecological configuration and an old, organic and conventional configuration of vegetable production in Wallonia (Belgium). **Geoforum**, v. 108, p. 98–109, 2020. Disponible em: <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.11.018>

GARCIA, F. V., IRIARTE, V. S., ISCHIA, C. M., PISCIONE, C. J., & VILLAGRA, C. M. Actores y redes territoriales: Su aporte en las estrategias de comercialización, comunicación y educación en el contexto por la pandemia COVID-19 [Info:ar-repo/semantics/libro]. **Estación Experimental Agropecuaria Balcarce**, INTA, 2021. Disponible em: <http://repositorio.inta.gob.ar:80/handle/20.500.12123/9234>

GONZÁLEZ, E., GÓMEZ, C., y MORICZ, M. Normativas vinculadas a los procesos de producción y comercialización de la agricultura familiar urbana y periurbana. Buenos Aires, Argentina, **Ediciones INTA**, 2013. Disponible em: [https://issuu.com/intacipaf/docs/inta\\_normativas\\_vinculada\\_a\\_proc.\\_d/3](https://issuu.com/intacipaf/docs/inta_normativas_vinculada_a_proc._d/3)

GUSTAVO-PAZ, R., y MARIANA-INFANTE, C. Circuitos cortos de comercialización: El juego entre lo disponible y lo posible en la agricultura familiar. **Economía Y Sociedad**, v. 25, n. 58, p. 35–49, 2020. Disponible em: <http://dx.doi.org/10.15359/ey.s.25/58.3>

LE VELLY, R., & DUFEU, I. Alternative food networks as “market agencements”: Exploring their multiple hybridities. **Journal of Rural Studies**, v. 43, p. 173–182, 2016. Disponible em: <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2015.11.015>

PADILLA, M. C., & GUZMÁN, E. S. Aportando a la construcción de la Soberanía Alimentaria desde la Agroecología. **Ecología Política**, v. 38, p. 43–51, 2009. Disponible em: <http://www.jstor.org/stable/20743517>

PAZ, R., JARA, C., y NAZAR, P. Economía social y agricultura familiar. La experiencia de la Feria de Villa Río Hondo (Argentina). Cayapa. **Revista Venezolana de Economía Social**, v. 13, n. 25, p. 53–74. Universidad de los Andes Mérida, Venezuela, 2013. Disponible em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62230147003>

PICADO, W. Revolución Verde (Tercer Mundo, 1941-2020). En: Muzlera, J. y Salomón, A. **Diccionario del agro iberoamericano**. Buenos Aires: TeseoPress, 2022. Disponible em: <https://www.teseopress.com/diccionarioagro/>.

PIMBERT, M. **Agroecology as an Alternative Vision to Conventional Development and Climate-smart Agriculture**. *Development*, v. 58, n.2, p. 286–298, 2016. Disponible em: <https://doi.org/10.1057/s41301-016-0013-5>

SVAMPA, M. N. Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. **Nueva sociedad**, v. 244, p. 30–46, 2013. Disponible em: <https://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>

VITERI, M. L., VITALE, J., y QUINTEROS, G. **Innovar en tiempos de pandemia. Agricultura familiar en la Argentina**. Buenos Aires, Argentina. Ediciones INTA, 2020. Disponible em:

[https://inta.gob.ar/sites/default/files/inta\\_innovar\\_en\\_tiempos\\_de\\_pandemia\\_agricultura\\_familiar\\_en\\_la\\_argentina\\_2020.pdf](https://inta.gob.ar/sites/default/files/inta_innovar_en_tiempos_de_pandemia_agricultura_familiar_en_la_argentina_2020.pdf)

WHATMORE, S., STASSART, P., y RENTING, H. **What's Alternative about Alternative Food Networks? Environment and Planning A: Economy and Space**, 35(3), 389–391, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1068/a3621>

ZARRILLI, A. G. La Naturaleza puesta en Jaque: La Expansión de la Frontera Agropecuaria en Argentina y su Impacto Socio-Ambiental (1980-2017). *Historia Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 10(1), p. 125–149, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2020v10i1.p125-149>

## ABOLIÇÃO: PROMESSA DESCUMPRIDA

Dimas Pereira Duarte Júnior<sup>1</sup>  
Renata Cedraz Ramos Felzemburg<sup>2</sup>  
Bárbara Suellem Gonçalves do Nascimento<sup>3</sup>  
Beatriz Guimarães Machado Canto<sup>4</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-17

**Resumo:** O descaso com os direitos quilombolas e o apagamento histórico da diversidade cultural são frutos da dominação colonial perpassada por séculos no Brasil. Face a essa perspectiva, o artigo investiga as razões que desencadearam a conservação da realidade de exclusão política e social dos quilombos. A questão elucidada é: quais as respostas do Estado brasileiro para o descaso frente ao dever jurídico de perseguir a concretização dos direitos pluriétnicos consagrados na Constituição Federal, em especial, consolidar os direitos ao reconhecimento e titulação dos Territórios ocupados pelos povos quilombolas? A partir da obra “Em Defesa da Sociedade” de Michel Foucault (1976), demonstrou-se que: (1) a manutenção da segregação é produzida por meio de estratégias de verticalização do poder e (2) os antagonismos se fortalecem e trazem consigo possibilidades de reconfigurações sociais. Parte-se da premissa de que o Estado brasileiro é omissivo à sua obrigação de agir para a concretização dos direitos dos povos quilombolas, e, conseqüentemente, é responsável pela violação desses direitos. O método dedutivo é instrumentalizado no trabalho presente pela pesquisa bibliográfica e documental. Por fim, constatou-se que a negligência do Estado propicia a perpetuação de antigos domínios- pautados em desrespeito à pluralidade-, e, portanto, a ruptura desse contexto fica a cargo de mobilizações dos subjugados por meio de mecanismos concretos de tomada de consciência e ocupação dos espaços de poder.

**Palavras-chaves:** Diversidade Cultural; Direito Humanos; Direitos Pluriétnicos; Pluralismo Jurídico; Territorialidade.

## ABOLICIÓN: PROMESA ROTA

**Resumen:** El desprecio por los derechos de los quilombolas y el borrado histórico de la diversidad cultural son el resultado de la dominación colonial que se extendió por siglos en Brasil. Desde esta perspectiva, el artículo investiga las razones que desencadenaron la conservación de la realidad de exclusión política y social en los quilombos. La pregunta aclarada es: ¿cuáles son las respuestas del Estado brasileño al incumplimiento del deber legal de perseguir la realización de los derechos multiétnicos consagrados en la Constitución Federal, en particular, de consolidar los derechos de reconocimiento y titularidad de los Territorios ocupados por los pueblos quilombolas? ? A partir de la obra “En defensa de la sociedad” de Michel Foucault (1976), se demostró que: (1) el mantenimiento de la segregación se produce a través de estrategias de verticalización del poder y (2) los antagonismos se fortalecen y traen consigo posibilidades de socialización. reconfiguraciones. Se basa en la premisa de que el Estado brasileño es negligente en su obligación de actuar para hacer realidad los derechos de los pueblos quilombolas y, en consecuencia, es responsable de la violación de esos derechos. El método deductivo se implementa en el presente trabajo a través de una investigación bibliográfica y documental. Finalmente, se constató que la negligencia del Estado conduce a la perpetuación de viejos dominios -basados en el irrespeto a la pluralidad- y, por tanto, la ruptura de este contexto es responsabilidad de las movilizaciones de los sometidos a través de mecanismos concretos de toma de conciencia y ocupación de espacios de poder.

<sup>1</sup>Doutor em Ciências Sociais: Relações Internacionais pela PUC/SP. Mestre em Filosofia Política pela UFG. Graduado em Direito pela PUC-GO. Professor de Direito Internacional e Direitos Humanos. Pesquisador do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos (ME/DO) da Universidade Tiradentes – UNIT/SE. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-1783-0425>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1323698773910524>.

<sup>2</sup>Procuradora Federal da Advocacia-Geral da União AGU. Atual Procuradora Seccional da Procuradoria Federal Especializada junto ao Instituto Nacional do Seguro Social INSS em Aracaju. Mestre em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Tiradentes PPGD/UNIT/SE. Especialista em Advocacia Pública pelo Instituto para o Desenvolvimento Democrático IDDE/MG. OrcID: <https://orcid.org/0000-0001-5404-4250>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0503112282996505>.

<sup>3</sup>Advogada, Assistente Administrativo na Advocacia Geral da União. Membro do Grupo de Pesquisa em Direito Público, Educação Jurídica e Direitos Humanos CNPQ/UNIT. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-4806-0235>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0335729400994995>.

<sup>4</sup>Graduanda em Direito e membro do Grupo de Estudo sobre Execução Penal. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-0547-5967>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0140696379929379>.

**Palabras claves:** Diversidad cultural; Derechos humanos; Derechos pluriétnicos; Pluralismo Jurídico; Territorialidad.

## ABOLITION: BROKEN PROMISE

**Abstract:** The disregard for quilombola rights and the historical erasure of cultural diversity are the result of colonial domination that spanned centuries in Brazil. Given this perspective, the article investigates the reasons that triggered the conservation of the reality of political and social exclusion in quilombos. The question clarified is: what are the Brazilian State's responses to the neglect of the legal duty to pursue the realization of multi-ethnic rights enshrined in the Federal Constitution, in particular, to consolidate the rights to recognition and title to Territories occupied by quilombola peoples? From the work “In Defense of Society” by Michel Foucault (1976), it was demonstrated that: (1) the maintenance of segregation is produced through strategies of verticalization of power and (2) antagonisms are strengthened and bring with them possibilities of social reconfigurations. It is based on the premise that the Brazilian State is negligent in its obligation to act to realize the rights of quilombola peoples, and, consequently, is responsible for the violation of these rights. The deductive method is implemented in the present work through bibliographic and documentary research. Finally, it was found that the negligence of the State leads to the perpetuation of old domains - based on disrespect for plurality - and, therefore, the rupture of this context is the responsibility of mobilizations of the subjugated through concrete mechanisms of awareness and occupation of spaces of power.

**Key words:** Cultural diversity; Human Rights; Pluri-ethnic Rights; Legal Pluralism; Territoriality.

### Introdução

O artigo tem o propósito de investigar as razões que desencadearam a conservação da realidade histórica, desde o período do império escravocrata no Brasil até os dias atuais, de exclusão política e social dos quilombos, com o objetivo geral de evidenciar que a história oficial do país, ensinada nos livros didáticos e replicadas nas escolas e universidades, apagou intencionalmente elementos valiosos da cultura acerca das contribuições dos afro-brasileiros na formação da sociedade nacional.

O apagamento da história da sociedade brasileira é fruto da dominação colonial que perpassa os séculos, pela produção concreta da narrativa neste país. O pensamento dominador, que funcionaliza as redes de poder como realidade única no imaginário popular, não permite que as expressões socioculturais dos múltiplos modos humanos de ser, criar e viver existentes no Brasil integrem a construção de uma sociedade justa e equânime, capaz de satisfazer as necessidades de todas as culturas integrantes da nação brasileira. Em consequência, o desenvolvimento econômico nacional caminha em conformidade ao individualismo e desigualdade, com o intuito de perpetuar os privilégios da elite fundiária na formulação de leis e na elaboração e implementação das políticas públicas que priorizam os seus interesses em detrimentos dos direitos territoriais e identitários dos povos quilombolas.

A mora do Estado em titular as terras pertencentes aos quilombos é uma decisão política a qual evidencia que a concepção neoliberal dos agentes políticos nacionais é limitante e monopolizadora, pois não permite a coexistência pacífica e a efetiva participação democrática dos diversos grupos que constituem a sociedade brasileira nas decisões

governamentais, cuja proteção está concentrada nos interesses da elite nacional e das grandes corporações mundiais. Resta evidenciada a violação aos direitos políticos, culturais e sociais dos povos tradicionais, em especial dos quilombolas, tendo atenção ao fato da importância do cálculo do lucro em prejuízo à dignidade humana das referenciadas populações.

Farto material jornalístico denuncia o número expressivo de povos quilombolas que estão ameaçados pelo poder econômico, constantemente agente patrocinador das investidas de desterritorialização forçada, como ocorrido no Quilombo do Sítio Conceição, em Barcarena, no estado Pará (RAMOS, 2022); em Curalinho, Igarité e Santo Expedito, no estado da Bahia (PAES, 2021); e nos Quilombos localizados na região de Alcântara, no Maranhão (CRISPIM, 2020). Esses exemplos são amostragens de uma realidade corriqueira no Brasil e decorrem, por sua vez, das investidas capitalistas de desocupação territorial das terras quilombolas para a exploração de atividades econômicas ou especulações imobiliárias.

O aniquilamento de existências quilombolas representa uma violência perpetrada em desfavor do patrimônio cultural brasileiro: bem de natureza incomensurável para a proteção da diversidade cultural nacional e para a construção de um país socialmente justo, equânime e solidário.

Diante dessa perspectiva, questiona-se: Quais são as respostas do Estado brasileiro para o descaso frente ao dever jurídico de perseguir a concretização dos direitos pluriétnicos consagrados na Constituição Federal, em especial, consolidar os direitos humanos ao reconhecimento e titulação dos Territórios ocupados pelos povos quilombolas?

O artigo parte da premissa geral de que o Estado brasileiro é omissivo frente à sua obrigação constitucional de agir para a concretização dos direitos identitários e territoriais dos povos quilombolas e, por decorrência lógica, identifica-se a responsabilidade estatal, por omissão voluntária e violação desses direitos.

A partir da obra “Em Defesa da Sociedade”, do teórico francês Michel Foucault (2012), articulam-se dois argumentos principais: (1) a manutenção da segregação dos quilombolas é produzida por meio de estratégias de verticalização do poder, que faz a dominância perpetuar-se violentamente; (2) os antagonismos se fortalecem como barulhento contrapoder, a oferecer resistência por ordem natural do biopoder, e trazem consigo possibilidades de reconfigurações sociais.

Nesse panorama, parte-se da racionalidade de que a verticalização do poder possibilita a extensão do domínio dos poderosos através do tempo e, apesar de existirem parcelas da sociedade desprivilegiadas que sofrem com essa rede de dominação, tendo em vista que os interesses são conflituosos e cada vez que um antagonismo grita o suficiente para

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

desestabilizar a ordem estabelecida, utiliza-se uma mais moderna técnica de neutralização da “desordem”. Espelho disso é a ineficácia dos dispositivos constitucionais garantidores dos direitos fundamentais das comunidades tradicionais quilombolas.

O artigo está dividido em três seções. Na primeira seção aborda-se o processo de resistência e ressignificação dos povos quilombolas nos contextos histórico e econômico que deram a tônica da colonização expropriatória do Brasil (colônia) por Portugal (metrópole).

Na segunda seção discorre-se sobre o aniquilamento cultural, fruto do monopólio do poder central apoiado nas elites, com reflexo direto no direito positivo nacional, contaminado pela influência capitalista, patriarcal, racista e antropocêntrica do pensamento liberal.

Na terceira seção tratou-se das normas constitucionais, que impõem peremptoriamente o dever constitucional do Estado brasileiro reconhecer os grupos étnicos formadores da sociedade nacional, com especial ênfase ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que disciplina o direito à territorialidade e à identidade dos povos quilombolas, assim como a convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e demais marcos referentes à garantia efetiva dos direitos das populações tradicionais, tanto em âmbito internacional quanto nacional.

Para obter as considerações acerca da problemática apresentada neste trabalho, a pesquisa assumiu uma abordagem metodológica de natureza qualitativa, em articulação ao método dedutivo, para o encadeamento e levantamento de cunho bibliográfico e documental.

## **1. Resistência e ressignificação dos Povos Quilombolas no Brasil**

Tratar do descaso aos direitos identitários e territoriais das comunidades quilombolas no Brasil exige uma análise dos fenômenos que sucederam e geraram as condições sociais cuja negligência não só é aceita, como tida por natural.

O marco histórico é imperioso para elucidar a natureza da relação que Portugal firmou com o país: mercantilismo. O Brasil era um empreendimento que precisava, aos olhos do colonizador, dar o máximo de lucro possível, e isso foi alcançado por meio do uso de estratégias que maximizavam o retorno financeiro com o uso da mão de obra escrava indígena, de início, seguido pelos africanos, em escala significativamente maior.

Os portugueses estabeleceram uma lógica de exploração que sustentou a obtenção de suntuosos benefícios financeiros com o mercado de escravizados africanos, vindos de países diversos, com culturas e línguas diferentes, e possíveis rivalidades, além do fato que nunca haviam pisado em solo tupiniquim. Isso tudo se traduziu em vantagem para os colonizadores,

em ter trabalhadores escravizados que não comunicavam entre si, dificultando, assim, revoltas e propostas de fugas, pelo desconhecimento relativo ao local.

Em adição e conformidade, a divisão das terras se iniciou através da alternativa administrativa das “capitanias hereditárias”, em que grandes porções de terras foram dadas à posse de nobres da confiança do Rei Dom João III, em 1534. Dito de outro modo, nascia nessas disposições a estrutura fundiária brasileira, a qual concentra, até hoje, soberbos quilômetros quadrados nas mãos de latifundiários de grande poder econômico e de influência política.

Imperioso destacar, ainda, que os povos indígenas, africanos e seus descendentes nascidos no Território brasileiro, apesar de essenciais à existência do sistema que possibilitou a vida do Brasil como colônia, eram vistos exclusivamente como instrumentos nos cálculos da acumulação de capitais, não como seres humanos que dispunham de necessidades humanas, físicas e psíquicas.

Ao longo da história, sob outro enfoque, muitas lutas de resistência foram travadas em consequência da organização que se consagrou pelas suas dominâncias concretizadas nos variados âmbitos do cotidiano brasileiro, com pretensão e satisfação dos interesses hegemônicos<sup>5</sup> dos que detinham força econômica e influência política.

A influência e dominação prevalecente dos latifundiários era reforçado, mesmo quando as revoltas sociais se faziam valer, como as memoráveis “revoltas coloniais”. Os caminhos diplomáticos de resolução de conflitos eram ditados pelos poderosos, após muito derramamento de sangue e descaso para com as reivindicações. As propostas conciliatórias respondiam às ameaças de desestabilização da hegemonia da classe dominante, e eram, na verdade, manobras destinadas a criar a ilusão de que havia sido ofertado mais espaço aos oprimidos revoltosos. Os termos conciliatórios eram confeccionados para, aparentemente, trazer satisfação aos interesses das populações subjugadas, uma ilusória transformação

---

<sup>5</sup> O conceito de hegemonia na sociedade capitalista, segundo Gramsci, pode ser entendido como a combinação de força e consenso que se equilibram. Trata-se de um conceito construído com base na luta incessante dos grupos sociais dominantes para obter o consentimento ativo dos grupos sociais subalternos, que não é espontâneo, mas precisa ser educado e aparece apoiada no consenso da maioria expresso pelos assim considerados órgãos de opinião pública (os quais, por isso, em certas situações, são multiplicados artificialmente)”. Já o conceito de contra-hegemonia foi formulado por Raymond Williams (1973) e é utilizado para designar experiências, significados e valores que não fazem parte da cultura dominante efetiva. Seriam formas alternativas e opositoras que variam historicamente nas circunstâncias reais; práticas humanas que ocorrem “fora” ou em “oposição” ao modo dominante; formas de cultura alternativa ou opositora residuais, abrangendo experiências, significados e valores que não se expressam nos termos da cultura dominante; formas de cultura emergente, englobando novos valores, significados, sentidos; novas práticas e experiências que são continuamente criadas (DORE; SOUZA, 2018, p. 243-260).

biopolítica e de biopoder, que apenas maquiava a realidade de segregação, discriminação e desigualdades.

Exemplo disso é a Lei de Terras de 1850, que se inspirou na doutrina do “sufficiently high price”, ou doutrina do preço suficientemente alto, que embora estivesse tentando mostrar um modo novo de dividir as terras, somente permaneceu aperfeiçoando táticas anteriores e fazendo a manutenção de um sistema de domínio por meio do preço cobrado pelo pedaço de solo, que, em consonância com a visão supracitada, deixava o território específico acessível a pessoas detentoras de grande poder aquisitivo, recondicionando a distribuição aos moldes preexistentes, e perpetuando as práticas exclusivas de grupos invisibilizados.

O que se denota, nesse contexto, é que perpassando os períodos pré-abolição da escravidão, pós-abolição e estabelecimento da sociedade urbana industrial no Brasil, o fenômeno da abolição do regime escravocrata se apresenta fortemente delineado por uma lógica segregacionista, pois a introdução de medidas socioeconômicas e políticas que funcionavam como fator impeditivo da mão de obra escravizada, no percurso das revoltas, conflitos e da abolição, de se tornar empreendedora, proprietária e protagonista do espaço e do território brasileiro, além de contribuir para a manutenção da desigualdade entre brancos e negros, também serviu para alimentar e retroalimentar uma lógica estrutural de exclusão e discriminação (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2015).

O quilombamento, nesse contexto, significa o espaço de ressignificação e resistência. Quilombo deriva da palavra “kilombo”, do banto - língua africana-, e quer dizer acampamento ou fortaleza, e serviu para abrigar tanto escravizados fugitivos quanto os libertos, gerando um sentimento de pertencimento e acolhimento identitários capazes de dar a segurança necessária para a formação de um barulhento espaço de resistência. Algumas terras usadas para dar abrigo aos negros foram doadas por senhores de engenho aos seus escravizados, compradas ou herdadas. No entanto, a expropriação territorial, tipicamente ilegítima e violenta, não fez diferença quanto à origem da ocupação negra na terra.

Os quilombos representaram, e ainda representam, a resistência contra a imposição das forças políticas e econômicas dominantes que violavam, e continuam violando, as condições de ser e existir das pessoas negras no Brasil. Uma resistência que se contrapunha às forças que normalizavam as violações à própria humanidade dos escravizados e recém libertos.

Os embates travados nas malhas sociais culminaram no fortalecimento da folclorização da cultura das comunidades étnicas tendendo à visão imaginária do restante da sociedade acerca da vida nos quilombos, com o isolamento evolutivo cultural sendo a principal base, além da idealização sobre as relações sociais serem perpetuamente harmônicas

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

e cooperativas, em uma perspectiva estática e de zoomorfização, para uma vertente dos espectadores do teatro fabricado e vestido de intenções.

Quanto a isso, fica evidente o distanciamento cada vez mais perceptivo das reais questões dos quilombolas para vida social ativa da colônia, a qual culminou numa descontinuidade histórica, que conservou a invisibilidade sociocultural e dificultou o alcance de resultados frente às reivindicações políticas desses povos tradicionais.

A ação de resistência de grupos de indivíduos negros de grande poderio mais conhecida é a “revolta dos malês”, ocorrida na Bahia, no ano de 1835, em que escravizados mulçumanos se armaram e lutaram contra autoridades contrárias à abolição da escravatura. A derrota foi o fim dos revoltosos, com dura repressão e consequências severas aos envolvidos, com condenações a pena de morte, açoite e deportação. Mas o legado não foi em vão. Toda ação inspirada tem a capacidade de estimular multidões.

Explica-se, dessa maneira, a razão pela qual os portugueses associaram narrativas de desordem, baderna, violência, promiscuidade, dentre outros adjetivos pejorativos que remetem a uma animalização, a pintar o caráter primitivo e inferior da etnia afro-brasileira (com objetivo de facilitar a concretização de seus interesses- desumanizar para depois descartar), aos quilombos e suas manifestações sociais e culturais como sendo a realidade de vivência deles:

Começamos pela aceção de desordem - quilombo não deixa de ser, na origem da palavra, a quebra de uma ordem associada à sociedade escravocrata. A ideia de quilombo como desordem é captada por uma sociedade que tem a ordem patriarcal estabelecida, no caso, a portuguesa, e que busca a continuidade de uma relação de dominação e, em consequência, a ideia de quilombo como desordem, tendo em vista que desordem para o homem branco ou dominador seria tudo aquilo que lhe tirasse seu poder de conquista. Quilombo para um negro nunca seria desordem e sim espaço de representação da liberdade e possibilidade de luta contra o dominador. (OLIVEIRA; BLANCO, 2005?)

Essas tensões, nas quais uns sempre vencem e outros sempre perdem, fazem jus à visão foucaultiana de como funcionam as sociedades ou quaisquer outros estilos de agrupamentos humanos, em um ciclo de atos que fazem prosseguir a verticalização do poder<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 2004, p. 193)

com a consequente opressão de grupos e desleixo às suas respectivas carências fundamentais, em razão da posição de invisibilidade ou desmembramento.

As conquistas dos movimentos sociais refletidas em medidas normativas que oficialmente dizem pretender legitimar os referenciados direitos, mas que na prática não trazem apropriados avanços. A partir desse posicionamento angular basta discutir os Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que em seu artigo 68 garante que o Estado deve expedir os títulos dos seus territórios aos remanescentes das comunidades de quilombos, porém, já em 2003, 15 anos após a medida, foi divulgada pela Secretaria de Comunicação de Governo e Gestão Estratégica da Presidência da República uma menção ao reconhecimento público do número inexpressivo de titulações realizadas, evidenciando que o reconhecimento formal, em reiteradas e necessitadas situações, as carências sociais dos grupos mais invisibilizados (ALMEIDA, 2008, p. 47).

Com dados publicados pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (2023), é possível verificar que o Brasil conta com 242 terras tituladas, sendo 192 delas por governos estaduais, 44 pelo governo federal, 4 por governos estaduais e federal em conjunto, e 2 por governos municipais. Embora aparente ser uma quantidade aceitável, ao contar o ano referido no qual os dados foram atualizados, existem 1797 processos em aberto no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para titulação (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO, 2023).

Essas situações repetem-se de quando em quando em consequência da formação sociocultural brasileira excludente, firmada em uma história de segregações e violências, e se perpetuam nas relações sociopolíticas até os dias atuais, com pungentes esforços pela continuidade da ação do poder vertical dominante. É inegável a influência que a narrativa disseminada pelo estrato em domínio tem nas práticas sociais que são efetivadas, sendo o discurso a munição indispensável para a concretização das segregações.

Isto é, a partir de pensamentos centralizadores disseminados na sociedade e tidos como a “verdade” - o Norte a ser seguido-, saberes desconectados ou contrários à rede de interesses hegemônicos são sujeitados e desclassificados em suas formas de existência, para que, dessa maneira, as ambições dos poderosos sejam alcançadas. Diante desse funcionamento das engrenagens sociais que se analisa a perspectiva genealógica traçada por Foucault, a qual trabalha pela ressurreição das histórias apagadas (FOUCAULT, 2012).

Como aponta Almeida (2011), as dificuldades de efetivação dos dispositivos legais que visam abarcar as demandas reais desse setor social apenas explicitam as tensões intrínsecas à questão do reconhecimento jurídico-formal dos direitos dos povos tradicionais, **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

ligados à terra por territorialidade específica e pelo uso comum, além dos elementos culturais característicos, por ser uma via de desmontar a invisibilidade social e trazer a lume vozes historicamente apagadas e abarrotadas de reclamações a fazer.

Ilustrativamente, como meio de demonstrar o processo de exclusão e invisibilidade sociocultural, aponte-se que, consoante Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas pelos quilombos sucede, sequencialmente, aos atos estatais de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação (BRASIL, 2003). Porém, uma massiva quantidade de quilombos não consegue finalizar a titulação, última etapa, embora todos os atos antecedentes a ela tenham sido praticados pelo Estado. É o caso do Quilombo dos Kalungas, em Goiás, que esperou mais de 20 anos pelo título de posse definitiva da área da região da Chapada dos Veadeiros, habitada por aproximadamente 300 anos. Em entrevista concedida ao repórter José Carlos Oliveira, o líder dos Kalungas, Cirilo Rosa expressou: “Nós sobrevivemos de plantação, mas a terra boa está nas mãos dos latifundiários” (RADIO CÂMARA, 2007).

Nessas comunidades, em regra, a natureza predominante é o uso comum da terra como fonte de existência, em que a coletividade vive do trabalho rural, do extrativismo e demais atividades ligadas a ela, que acarreta a criação de laços de territorialidade específica. São as chamadas “terras de preto”, “terras de santo”, “terras de índios”, “terras de caboclo” (ALMEIDA, 2008, p. 44). A estratégia de manutenção da segregação das comunidades quilombolas, nesse quadro, é tratar as suas questões oferecendo soluções práticas insatisfatórias, sem pautar o sujeito da ação.

Malgrado aos esforços pelo deslocamento dos “mediadores tradicionais”-latifundiários, comerciantes de produtos agrícolas e extrativos, seringalistas, donos de castanhais e babaçuais (ALMEIDA, 2008, p. 89-90), o domínio hegemônico é constante em atualizar-se em prol de sua perpetuação, e se faz por meio do controle legislativo - força no Congresso Nacional -, influência no Poder Judiciário e congruência dos atos do Executivo.

É de conhecimento geral que a economia brasileira conta com uma pujante participação do agronegócio, chegando ao patamar de 27,4% do Produto Interno Bruto (PIB) em 2021, de acordo com o Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (CEPEA), da Esalq/USP- Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”. A formação fundiária, estrutural, econômica e cultural do Brasil sacralizou grupos de preponderância quanto às movimentações políticas, como é possível verificar por meio da análise dos grandes agrupamentos por comunhão de interesses e objetivos que se realizam no Congresso Nacional, popularmente conhecidos pelo nome “bancadas”.

A Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) conta com o total de 280 (duzentos e oitenta) parlamentares, sendo eles 39 (trinta e nove) senadores (FPA, 2021), do total de 81 (oitenta e um) de todo o território nacional, e 241 (duzentos e quarenta e um) deputados, fração do número completo de 513 (quinhentos e treze) distribuídos pelo país. Isto é, 47% (quarenta e sete por cento) do Congresso Nacional, produtor das leis, é ligado diretamente à FPA, com o objetivo principal anunciado em seu estatuto de estimular a ampliação de políticas públicas para o desenvolvimento do agronegócio no Brasil. Em meio à conjuntura supracitada, é necessário destacar, ainda, que outras frentes parlamentares são paralelas e visam alvos comuns à FPA, e, quando é benéfico, se aliam para aprovar projetos.

Nessa perspectiva, é matemática a vantagem em concretizar desejos dos detentores do poder - da dominância -, os quais favorecem uma cadeia de interesses conectados não só a latifundiários, seringalistas, donos de castanhais e demais “mediadores tradicionais”, como também fabricantes de máquinas e insumos às indústrias e multinacionais exportadoras, bancos, seguradoras, investidores e cooperativas de crédito.

Em razão dessa rede de fortalecimento de poder os direitos das populações tradicionais são preteridos, pois vão de encontro aos negócios da dominância, que se beneficiam com a manutenção do desmembramento sociocultural, tendo como produto a maximização dos lucros. Ato contínuo, o Brasil é palco de imensuráveis conflitos agrários sangrentos, com violentas disputas pela propriedade das terras rurais, que culminam em tragédias, como o execrável assassinato da missionária norte-americana Dorothy Stang, que atuava no Estado do Pará (PA) por causas relacionadas à proteção do meio-ambiente e à defesa dos interesses dos trabalhadores rurais da região, tendo como acusados por principais mandantes do crime dois fazendeiros (RODRIGUES, 2019), levando em consideração o antagonismo ideológico.

Outro exemplo é o líder Edvaldo Pereira Rocha, da comunidade quilombola “Jacarezinho”, localizada no Maranhão (MA), que foi assassinado a tiros no dia 29 de abril de 2022. A comunidade luta pela regularização fundiária com processo em andamento no INCRA e é parte pela posse de terras na cidade de São João do Soter, em oposição a sojicultores que alegam ter arrematado as terras em um leilão. Mayron Regis Brito Borges, Presidente do Fórum Carajás, afirma que Edvaldo atuava energeticamente contra a expansão das plantações de soja em territórios tradicionais, e que ele vinha sofrendo ameaças em consequência de seus posicionamentos (PITOMBO, 2022). Logo, resta evidenciado o perigo de confrontar os interesses de grupos consolidados de poder, os quais se perpetuam por meio da manutenção das táticas necessárias pelo favorecimento de suas propensões.

As carências reais das comunidades tradicionais as fazem permanecer oferecendo faces de contrapoder, com articulações político-organizativas cada vez mais estruturadas, reforçando seu poder reivindicatório por intermédio de alianças que agrupam diferenças culturais em torno de objetivos comuns (ALMEIDA, 2008, p. 80-91).

Apesar da dominância sacralizada pela formação fundiária, econômica e sociocultural brasileira se fazer valer por toda a história nacional, com a violação de existências desmembradas do núcleo de poder, isso apenas ocorre como sequela da manutenção da segregação de povos tradicionais, à voz das questões relativas às comunidades quilombolas - temática específica tratada no texto. Os antagonismos, quando se estruturam politicamente, têm a chance de alçar conquistas e quebrar, ao menos temporariamente, a cadeia de proteção dos poderosos, que logo pode ser restabelecida por nova estratégia de perpetuação da dominância.

## **2. A invisibilidade sociocultural como produto do positivismo jurídico**

As estruturas da sociedade brasileira foram alicerçadas em meio ao processo histórico colonial de dominação cultural dos países centrais. Ao longo dos séculos, a força do imperialismo dos países economicamente desenvolvidos esteve comprometida com a homogeneização do pensamento da elite nacional, ao tempo que deixou à margem as pessoas economicamente menos favorecidas, relegando-as à invisibilidade dos seus modos de existir, ser e viver, segregando-as do exercício das esferas de debates públicos, da construção dos marcos regulatórios estatais e de decisões políticas.

O apagamento histórico da formação dos grupos sociais que deram origem a sociedade brasileira na escolarização regular pode ser entendido como reflexo do imperialismo eurocêntrico e também como uma omissão intencional em ensinar as crianças e jovens a história nacional sob a ótica dos grupos insurgentes e revoltosos, a exemplo das próprias expressões usadas nas normas jurídicas, empregadas para individualizar e caracterizar tais grupos, que confessam a tentativa de invisibilização.

O parágrafo 5º do artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que nos remete à ideia de que há sobras e reminiscências de quilombos no Brasil, é um exemplo contundente dessa manobra política para reafirmar a invisibilidade desses grupos enquanto coletividades integrantes do processo de construção da identidade cultural brasileira. (ARRUTI, 2008, p. 326).

O padrão opressor de assimilação, cooptação e aniquilamento cultural, decorrente do mecanismo de monopólio do poder central apoiado nas elites, se reflete, por conseguinte, no *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353

direito positivo nacional, que é produto dos interesses políticos, em regra contaminado pela influência imperialista do pensamento hegemônico ocidental, apoiado especialmente, no capitalismo, patriarcado, racismo e antropocentrismo. (SANTOS, 2009)

A lógica da formação sociocultural do Estado brasileiro respeitou os ideais burgueses desenvolvidos na Revolução Francesa e, conseqüentemente, no Brasil impera a concepção de que o Estado nação é, por excelência, o ente legítimo para produzir o direito (sistema jurídico vigente), tanto na formação das normas que regulam as relações sociais e enquadram as condutas do indivíduo aos padrões aceitos pelo ordenamento, como no julgamento dos desvios aos padrões comportamentais impostos por tais regras. O positivismo jurídico se estabeleceu como a métrica garantidora das estabilidades dos Poderes da República, instituídos pela Constituição Federal (Legislativo, Executivo e Judiciário).

A classe dominante sempre esteve à frente do poder estatal centralizado, os seus interesses se encontram incessantemente pautados nos debates políticos com vista à produção legislativa nacional, ao passo que os diversos segmentos populares não são representados com tamanha expressividade e de modo tão decisivo; tal situação é uma constante ao longo da história do ordenamento jurídico pátrio.

A população do Brasil foi vítima do sistema exploratório, fundado no exaurimento das riquezas naturais da biodiversidade do território nacional, as quais são drenadas para proporcionar o desenvolvimento econômico e qualidade de vida aos países centrais, europeus e os Estados Unidos da América (EUA), à custa da expropriação dos indígenas, das comunidades quilombolas, ribeirinhos, jangadeiros, sertanejos, pescadores, dentre outros, mas que, por suas condições de vulnerabilidade social e econômica, sofrem as discriminações na concretização das políticas públicas estruturais desenvolvimentistas até a contemporaneidade.

Perpetua-se, desse modo, o sistema produtivo centrado na exploração da natureza e dos conhecimentos tradicionais, por meio da assimilação e apropriação cultural, em larga escala, com o uso de múltiplas formas violentas de cooptação e inferiorização de grupos sociais formadores da sociedade brasileira.

Josué de Castro nomeia o sistema desenvolvimentista elaborado pelas elites nacionais como “desenvolvimento econômico do tipo colonialista”, voltado para o enriquecimento de um número reduzido de pessoas e acúmulo de capitais, sem qualquer preocupação com o abismo social e econômico vivenciado no seio da sociedade, cujas necessidades humanas são desprezadas; é um “desenvolvimento anômalo, setorial, limitado a certos setores mais rendosos de maior atrativo para o capital especulativo, deixando no abandono outros setores básicos indispensáveis ao verdadeiro progresso social” (CASTRO, 1992, p. 283).

O uso ecológico da terra, nessa perspectiva, é uma vivência combatida com muito afínco pelo sistema dominante; a invisibilidade das existências dos povos tradicionais representa uma estratégia garantidora da perpetuação e da manutenção dos privilégios fundiários da elite nacional. Por isso chegou-se ao ponto de silenciar-se a verdadeira história de formação do povo brasileiro, em particular, o sistema educacional brasileiro apagou a memória do que os quilombos representam para a cultura deste país e do quanto o continente africano influenciou a formação da sociedade brasileira (RIOS; LIMA, 2020).

O mesmo pensamento desenvolvimentista que apaga a memória histórica e cultural do povo brasileiro arrebatou o desenvolvimento humano nacional. Os direitos humanos à alimentação, à moradia, à saúde, à educação, ao saneamento, no Brasil, não são concretizados, e a responsável por esse quadro humanitário desolador é a política nacional desenvolvimentista voltada para o acúmulo de capitais e expansão das fronteiras econômicas. Conforme dados revelados no Relatório do Desenvolvimento Humano, produzido pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2020, p. 333), o país ocupa o 84º lugar no rol dos 189 países que constam no ranking do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

Isso demonstra o quão a política desenvolvimentista econômica nacional é voltada para a exclusão social, marginalização e a promoção da miserabilidade da sociedade brasileira. Diante das crises humanitárias e ambientais que assolam o Brasil, as condições sociais da grande maioria da população evidenciam o quão maléfico é para o país a inviabilização dos arranjos sociais plurais, em especial, o quão sacrificante é o desperdício das tecnologias sociais originadas dos quilombos para as experiências políticas e culturais; as elites não são capazes de combater tais crises, pelo simples fato de que elas as ignoram na medida em que as atenções estão voltadas, com exclusividade, para o enriquecimento econômico.

O aparelhamento da máquina pública brasileira para o fortalecimento dos interesses econômicos hegemônicos mundiais, dessa maneira, impulsiona a pobreza e a marginalização de parcela da sociedade, que foi, conscientemente, distanciada dos poderes constituídos (Executivo, Legislativo e Judiciário), como estratégia de invisibilização dos grupos alheios ao sistema econômico formal e vulnerabilizados pela política monetária nacional subserviente aos comandos dos bancos mundiais.

As pessoas que foram colocadas à margem das políticas governamentais para o desenvolvimento nacional, sob a veste de invisibilidades existenciais normalizadas (SANTOS; MENESES; NUNES, 2005), têm seus direitos de cidadãos mutilados, pois não

conseguem minimamente expressar posições políticas para serem levadas em consideração no momento de formulação de leis nacionais e políticas públicas, alimentando, dessa maneira, um contínuo ciclo extremamente danoso ao processo democrático no Estado brasileiro, e à concretização dos direitos de todos os grupos formadores da sociedade.

Frente a um processo discriminatório que inviabiliza mecanismos de salvaguarda ao direito de igualdade, indispensável para a democracia participativa, o modelo de Estado existente ceifa a autodeterminação dos indivíduos marginalizados e usurpa o direito humano de liberdade (SEN, 2010).

A sociedade, dominada pelo poder preponderante, perde a capacidade de autorregular-se e entrega-se ao domínio cultural exógeno. A capacidade de autoafirmação dos coletivos sociais, assim como a liberdade de decisão acerca das suas necessidades e dos modos como poderão ser satisfeitas, compromete a “capacidade livre de um grupo social para optar entre diversas alternativas” (BATALLA, 1995, p. 469). O controle está diretamente relacionado com autonomia e condição para a existência social, segundo Bonfil Batalla (1995, p. 471): “O que importa enfatizar é que as relações entre âmbitos da cultura são, em última análise, relações sociais e não qualquer relação social, mas especificamente relação de poder.”

O Estado moderno é, por excelência, o titular do poder de promulgar as leis e de dizer o direito (teoria monista sobre a criação das leis), e, em virtude desse poder, ele é qualificado Estado de Direito, pois está apoiado nos princípios de legalidade, próprio dos sistemas legais positivistas.

A lei de introdução às normas do direito brasileiro (LINDB), o Decreto-Lei nº 4.657, de 04 de setembro de 1942, em seu artigo 3º determina que: “Ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece” (BRASIL, 1942), em outras palavras, o positivismo jurídico assume a importante missão de ser o instrumento da ordem e da segurança para o Estado nação; e como tal, a insubordinação aos comandos da lei é uma violação ao poder (ordem) do Estado; portanto, a desobediência não merece nenhuma escusa, de quem quer que seja, isto é, a ninguém é lícito evadir-se de cumprir o que está disposto na lei. O positivismo jurídico, desse modo, é uma ferramenta adequada à padronização dos comportamentos aceitáveis ao conceito de sociedade entendido como legítimo.

Ademais, no âmbito dos grupos sociais cujos interesses são apartados do processo legislativo, o Estado se mostra demasiadamente ausente quando se presta a concretizar os direitos humanos à pluralidade cultural e às demandas setoriais de cada agrupamento, porém, se apresenta altamente ativo na qualidade de opressor quando se destina a punições e imposições relativas aos mesmos agrupamentos. Pergunta-se: como uma lei que é produto de

um processo de marginalização poderá reger de modo justo e equânime as relações sociais travadas no seio desses coletivos humanos distintos?

Sobre o tema, Boaventura de Souza Santos (2014, p. 55-57) em obra dedicada à sociologia do direito, problematiza a possibilidade de existência de mais de um direito frente à concepção moderna do monopólio estatal da sua produção. Ele explica que o pluralismo jurídico “tem lugar sempre que as contradições se condensam na criação de espaços sociais, mais ou menos segregados, no seio das quais se geram litígios ou disputas processados com base em recursos normativos e institucionais internos”, cuja perpetuação depende dos fatores que dominaram a sua constituição, quando formadas por fortes tradições culturais, sob o aspecto sociológico, tendem a consolidar-se no âmbito espacial delimitado, ainda que não reconhecido pelo direito dominante.

A falta de reconhecimento estatal dos direitos consuetudinários e de regramentos que regem, respectivamente, as distintas comunidades locais, por consequência, agravam ainda mais o processo de invisibilidade; Em linguagem muito simplista, é como se existissem muitos pedaços da sociedade brasileira que sequer são considerados no processo de estruturação do ordenamento jurídico nacional, como se os seus interesses e as relações sociais não merecessem nenhuma representatividade legislativa e política.

Em Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº742/2020, em meio à crise epidemiológica que assolou o mundo, foi discutida a violação do direito à vida quilombola frente à Covid-19 (coronavírus), tendo em vista as já vulneráveis condições em que se encontravam as comunidades quilombolas no Brasil, as quais culminaram mais agravadas. Nessa ocasião, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas- CONAQ- requereu em pedido formal não só providências relativas à vacinação dos quilombolas, quanto disponibilização de materiais de higiene, promoção de testagens, logística para acesso a leitos hospitalares, além da garantia do acesso à alimentação e água potável, essenciais para a segurança e proteção dos indivíduos viventes dos quilombos.

O fator que alerta os olhares atentos é a reafirmação do descaso estatal para com os povos tradicionais em relação não somente aos seus direitos como comunidade, expressão cultural e socioeconômica, como também à vida e mínima dignidade humana desses cidadãos. O Supremo Tribunal Federal (STF), nesse sentido, reconheceu a omissão do Estado brasileiro na proteção territorial das comunidades quilombolas, estabelecendo, inclusive, a adoção de medidas de urgência quanto à questão apresentada. Conclui-se, com isso, que os direitos quilombolas estão reiteradamente sendo postos a canto, espelhando o grau de importância que o Estado dá às necessidades dessas populações tradicionais.

O Estado de Direito, ao modo brasileiro, perpetua-se no viés sociocultural dominado pelas elites nacionais, que por sua vez são fortemente influenciadas pelas concepções neocoloniais do pensamento liberal.

O elemento central deste debate reside em identificar movimentos eficientes para o enfrentamento aos padrões socioeconômicos impostos pelo pensamento neoliberal para a concretização da atuação cidadã. Os atos de resistência contra-hegemônicos, voltados ao rompimento da segregação política das comunidades locais, são, nas palavras de Bonfil Batalla (1995, p. 476), a “descolonização cultural”, a consolidação da legitimidade dos coletivos humanos invisibilizados organizarem as suas próprias relações sociais no seio dos seus espaços territoriais, de maneira autônoma, sob bases culturais adequadas ao incremento dos seus modos de criar, fazer e viver (BRASIL, 1988).

O direito consuetudinário é, sob esse viés, instrumento que se presta ao movimento contra-hegemônico, pois é o produto da auto-organização dos coletivos sociais, razão pela qual os países colonizadores (metrópoles) construíram os dogmas jurídicos em torno da estaticidade dos costumes e dinamismo do direito positivo (NIJAR, 2013). Dito de outra forma, o direito representa um mecanismo de dominação (FOUCAULT, 2012).

A participação política dos grupos sociais vulneráveis se faz revelar, desse modo, pela relação de força entre o direito consuetudinário e o direito positivo. Assim, é possível viabilizar o poder popular de forma concreta no campo do direito, como meio para o descortinamento dos interesses socioculturais de auto-organização e autonomia. Nos termos do teórico francês Michel Foucault, as extremidades das relações de poder têm a capacidade de oferecer contraposições capazes de modificar as regras existentes (FOUCAULT, 2014).

### **3. O dever constitucional do estado brasileiro no reconhecimento dos grupos étnicos**

O Brasil é um país com uma diversidade étnico-cultural ampla, que se manifesta de diversas maneiras, e abrange variadas comunidades, a exemplo dos povos indígenas, dos quilombolas, dos extrativistas, dos ribeirinhos, dos pescadores artesanais, dentre outros. Dessa forma, o reconhecimento da identidade cultural desses povos, no sentido amplo, é um dever constitucional dirigido ao Estado.

A diferença, indicativa das múltiplas possibilidades de existência humana, quando dissociada do pluralismo como princípio e como valor, tem sido histórica e culturalmente manipulada para produção de desigualdades, atribuição social de vantagens e desvantagens (LEITE, 2004, p. 11).

O processo de reconhecimento deve estar sempre associado ao pluralismo cultural e ao princípio de autodeterminação, pois não se pode pensar ou manifestar-se sobre a identidade cultural dos povos sem adentrar à esfera desses fenômenos.

Assim, compreende-se que o termo "reconhecer" passa a ser elemento de demasiada imprescindibilidade, que não fica restrito a um só preceito, mas vai além, fazendo perceber que o único objetivo não é só conservar a diversidade, a cultura e o seu patrimônio cultural, mas é também impulsionar o desdobramento de suas potencialidades, e permitir que todo grupo e seus membros tenham o direito de pertencer a uma determinada cultura e ser reconhecido como diferente, de maneira voluntária (CHIRIBOGA, 2006).

Segundo Treccani (2006, p. 111): “O Estado que se reconhece ‘pluriétnico’ deve proteger as diferentes expressões étnicas que lhes deram origem” e, em que pese o fato de que a garantia de proteção e o reconhecimento dos grupos étnicos no Brasil já ter uma base jurídica fundada formalmente seja nos tratados internacionais, seja na legislação interna, sua realização material ainda se ressentem de medidas mais eficazes. Registre-se que a normatização protetiva é fruto de uma incansável luta dos povos tradicionais, que persistem e resistem há séculos de opressão e que em meio ao desenvolvimento de novas ideologias e o engajamento de diversos movimentos sócio-políticos, deu vazão à constituinte de 1988, para que enfim, tivessem seus direitos garantidos e não permanecessem cercados pela invisibilidade jurídica e social.

Partindo do direito internacional, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, no dia 10 de dezembro de 1948, estabeleceu, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, religião ou qualquer outra condição.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos tem como principal ideal: que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, se esforce, por meio da educação, para promoção do respeito dos direitos humanos e concretização de medidas progressivas de caráter nacional e internacional para assegurar o reconhecimento.

Outro marco do direito internacional é a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), mais conhecida como Pacto de São José da Costa Rica, assinada em 1969, passando a vigorar somente em 1978; no Brasil, por meio do Decreto nº 678, de 09 de novembro de 1992, entrou em vigor em 25 de setembro de 1992. O seu artigo 1º traz o compromisso de respeito aos direitos e liberdades, “sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social” (BRASIL, 1992).

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

Acrescente-se o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, que é um dos instrumentos que constituem a Carta Internacional dos Direitos dos Homens; entrou em vigor no Brasil em 24 de abril de 1992, por meio do Decreto nº 591 de 06 de julho de 1992, dispõe sobre o direito à autodeterminação de todos os povos (BRASIL 1992).

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 27 de junho de 1989, marco fundamental no direito internacional sobre povos indígenas e tribais em países independentes, por sua vez, inaugura uma série de normas jurídicas que reconhece direitos identitários, culturais e territoriais desses coletivos humanos.

O impacto maior que adveio com a conquista da Convenção 169 da OIT, foram as inovações sobre a auto identidade indígena ou tribal, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeitos à Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal, ele próprio se reconheça. O artigo 2º da Convenção 169 dispõe que: “Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos indígenas e tribais interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade” (BRASIL, 2019).

O Supremo Tribunal Federal (STF), na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, entendeu que a Constituição Federal disciplinou o direito à auto-organização dos quilombos e que os direitos étnicos dispostos na Convenção 169 da OIT se destinam também aos povos quilombolas (BRASIL, 2018). Desse modo, o julgamento do STF alicerçou no âmbito do Poder Judiciário brasileiro a tese jurídica de que o Estado Brasileiro tem o dever constitucional de não só reconhecer os grupos étnicos, mas também de protegê-los contra atos que violem seus direitos humanos identitários e territoriais, nos termos da Constituição e da Convenção 169 da OIT.

O texto constitucional, em seu preâmbulo, enuncia os princípios motrizes da estruturação do Estado de Direito, fincados nos direitos sociais e individuais - a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça - como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias (BRASIL, 1988).

O artigo 68 do ADCT é um dos grandes marcos de reconhecimento dos grupos étnicos, que adveio com a Constituição Federal, referente aos povos quilombolas; destina-se a regularização do território que o constituinte denominou de “remanescentes das comunidades de quilombos” (BRASIL, 1988), mas que, conforme a interpretação mais adequada a **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

maximização dos direitos humanos, se destina ao reconhecimento aos povos quilombolas, devendo o Estado conceder-lhes seus títulos de propriedade.

O artigo 68 do ADCT, desse modo, estabelece o direito à territorialidade e à identidade, bem ainda possibilita a inserção dos quilombolas como protagonistas da própria história - uma norma necessária para um cenário caótico

Leite (2000, p. 333) afirma que “falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção.”

Por outro ângulo, acresce-se aos direitos humanos dirigidos às comunidades quilombolas, a garantia constitucional de sua cultura própria, prevista nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal. O primeiro dispositivo, artigo 215, determina que o Estado proteja as manifestações culturais afro-brasileiras. Já o artigo 216 considera patrimônio cultural brasileiro, a ser promovido e protegido pelo Poder Público, os bens de natureza material e imaterial, “nos quais se incluem as formas de expressão, bem como os modos de criar, fazer e viver” (BRASIL, 1988) dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, entre os quais estão, sem dúvida, as comunidades quilombolas como coletivos humanos de importância primordial na configuração pluriétnica do Estado brasileiro.

Apesar dos entraves, a norma constitucional foi propulsora de uma série de iniciativas do movimento negro, dando origem às associações quilombolas, o que permitiu a reivindicação da história dos quilombos, recuperando e incorporando em sua prática cotidiana de luta pela efetiva emancipação, a efetivação da inclusão social e a garantia da cidadania (LEITE, 2004).

O reconhecimento dessas comunidades não se trata apenas da questão de garantir o direito a terras, ou de preservação do patrimônio cultural, mas requer do Estado meios para incentivar suas potencialidades e permitir a prática de seus direitos culturais, criando canais mais justos de diálogos e participação na tomada de decisões de modo a garantir a coesão social.

Nota-se que o objeto de recuperação, neste novo movimento de reivindicação, é como esses grupos se definem e se auto-organizam. É esse o fator que, de certa forma, coloca-os na contemporaneidade como mecanismo de propulsão ao novo modelo organizativo do movimento quilombola, e com a situação, quilombo, que somente agora, a duras penas, está sendo reconhecido (ALMEIDA, 2011, p. 87).

No entanto, reiteradas vezes o Estado brasileiro é negligente em viabilizar tais garantias, sendo omissivo, e até violador dos direitos socioculturais e territoriais das populações

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 329-353**

tradicionais quando a questão envolve interesses econômicos e exploratórios dos grupos hegemônicos, como se vê no caso da insubordinação ao direito de propriedade coletiva das 152 comunidades quilombolas de Alcântara, que chegou à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 5 de janeiro de 2022.

A cegueira, intencional, quanto à carência na emissão dos títulos das terras que lhes são de direito acarretou a impotência jurídica dessas comunidades na proteção de seu território contra o poder econômico e as estratégias utilizadas. Em consequência, o Estado nacional declarou, em 1980, de “utilidade pública” uma área em que moravam mais de 300 famílias pertencentes a comunidades quilombolas, com fins de implantação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), para o desenvolvimento de um programa espacial nacional.

Essas comunidades foram, de fato, reassentadas, mas nem todas receberam os títulos das terras, elemento que gera obstáculo ao uso pacífico de seus territórios, e cria o cenário propício para os comuns conflitos agrários, e, na ineficácia dos recursos jurídicos disponíveis em âmbito nacional, foi preciso acionar os mecanismos de proteção dos direitos humanos internacionais.

A CIDH, então, entendeu que o Estado descumpriu seu dever de proteger a propriedade ancestral das comunidades mencionadas.

O mundo caminha na direção de encontrar um novo marco civilizatório. A liberdade e a igualdade, como conquistas do Estado Liberal e do Estado Social, respectivamente, não mais atendem suficientemente aos anseios do Estado contemporâneo (MACHADO, 2017).

### **Considerações finais**

Confirmou-se a premissa sustentada neste artigo de que o Estado brasileiro é omissor frente à sua obrigação constitucional de agir para a concretização dos direitos identitários e territoriais dos povos tradicionais quilombolas, e por decorrência lógica, a sua omissão gera responsabilidade estatal. Para elucidar tal raciocínio, foram traçados os caminhos que levaram à formação fundiária, estrutural, econômica e cultural brasileira, que possibilitaram/possibilitam a perpetuação da supressão das expressões socioculturais quilombolas.

Em conformidade com essa lógica restou evidenciada a influência do estrato dominante na produção de leis, tendo em vista a representação política no Congresso Nacional estar majoritariamente ligada aos interesses prevaletentes do capital, como se demonstrou pelos 47% (quarenta e sete por cento) de integrantes da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), que tem como objetivo principal estimular o desenvolvimento do

agronegócio no país. Além disso, a hegemonia conta com a influência no Poder Judiciário e congruência dos atos do Executivo, visto que o lucro não só dos “mediadores tradicionais”, como também dos fabricantes de máquinas e insumos às indústrias e multinacionais exportadoras, bancos, seguradoras, investidores e cooperativas de crédito.

Diante do exposto, restou demonstrado que as movimentações político-sociais dos grupos sujeitados, por meio de revoltas, queixas e reivindicações gradativamente mais barulhentas realizaram de forma genuína suas funções, e, por conseguinte, conseguiram galgar direitos e espaços. Apesar de, inúmeras vezes, as soluções práticas oferecidas serem insatisfatórias por não pautarem o sujeito da ação, e, ademais, apenas neutralizarem o princípio de desordem, elas possibilitaram/possibilitam clima favorável ao exercício da democracia em seu sentido mais essencial, quanto à participação dos grupos formadores da sociedade nos debates e nas decisões que são tomadas em relação à vida deles.

Não obstante a ineficácia das reivindicações vanguardistas do direito de discussão, de voz, de representatividade, em razão da neutralização e resolução ilusória das questões identitárias, há sempre reserva de inspiração. As pressões internas foram, com o tempo, unindo-se às externas- internacionais-, como alguns dispositivos citados na terceira parte do artigo, ao modelo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e, nesse cenário, não foi possível se esquivar de responsabilidades fundamentais, ao menos na positividade jurídica das normas.

No decorrer da pesquisa realizada constatou-se, desse modo, que o Estado é e deve ser o ente garantidor dos direitos humanos, de dignidade, e de expressões socioculturais dos povos, e, como tal, tem a obrigação constitucional de proteger os quilombos e salvaguardar essas existências étnicas plurais. A omissão do Estado brasileiro configura violação à Constituição Federal e aos tratados e convenções internacionais, e ao Estado brasileiro como tal.

As estratégias dos poderes políticos nacionais para a evasão do seu dever jurídico de perseguir a concretização dos direitos pluriétnicos, em especial, consolidar o reconhecimento e titulação dos Territórios dos povos quilombolas, consistem na perpetuação da relação de domínio, fundamentada pela verticalização do poder e na contumaz manobra do dominador, forjada no discurso desenvolvimentista econômico - de depreciar os valores étnicos plurais que carregam em si o extrato do contrapoder: expressão de liberdade e luta contra a opressão.

A manutenção dos processos políticos decisórios marcados pelos arbítrios da elite nacional brasileira continua a negar o exercício dos direitos à participação dos grupos étnicos

e às normas instituidoras de direitos fundamentais no país: e continuam sofrendo o embate do contrapoder, que também é poder.

Diz-se, desse modo, que a mora do Estado brasileiro quanto ao reconhecimento dos direitos étnicos perpetua-se, e a classe econômica dominante não cede espontaneamente seu espaço, tampouco apresenta modelos solidários e fraternos de resolução. Levando à conta que a história da política sócio-estrutural brasileira consagrou os privilégios das redes de dominância, as rupturas devem ser, assim como mostram os eventos precedentes, concretizadas em decorrência das mobilizações das congregações humanas sujeitadas, oprimidas, na utilização de suas vozes e representatividades na reivindicação dos seus direitos, com a ocupação dos espaços de poder, como o Congresso Nacional, e ajuda dos conscientizados aliados- de influência interna e externa.

Por fim, é imprescindível destacar a importância da atuação de movimentos e organizações sociais que buscam, atualmente, a concretização dos direitos das populações tradicionais, em específico das populações quilombolas, tema da pesquisa, a modelo da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos- CONAQ, também o Movimento Social Quilombola, dentre outras mobilizações que pautam as questões tratadas no artigo.

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA, 2011. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2021/12/Quilombos-e-novas-etnias.pdf> Acessado em: 16/05/2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: PINHO, O. A.; SANSONE, L. (org). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2 ed. Salvador: EDUFBA. 2008. pp. 315-350.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. In: **Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla**. Tomo 2. México: INAH/INI. 1995.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acessado em: 02/05/2022.

BRASIL. **Decreto-lei nº 4.657, de 04 de setembro de 1942**. Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro. 1942. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del4657.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del4657.htm). Acessado em: 02/05/2022.

BRASIL. **Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992.** Promulga o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 16 de dezembro de 1966. 1992. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d0591.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm). Acessado em: 04/05/2022.

BRASIL. **Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992.** Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969. 1992. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/388856> Acessado em: 17/05/2024.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm) Acessado em: 04/05/2022.

BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 05 de novembro de 2019.** Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ratificadas pela República Federativa do Brasil. 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72). Acessado em: 04/05/2022.

BRASIL. **Decreto Federal nº 4.887 de 20 de novembro de 2003.** 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm) Acessado em: 16/05/2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239/DF.** 2018. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749028916> Acessado em: 04/05/2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 742/DF.** 2020. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6001379> Acessado: 17/05/2024.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: (o dilema brasileiro: pão ou aço).** Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Direitos Quilombolas.** 2023. Disponível: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/>. Acessado em: 16/05/2024.

CHIRIBOGA, Oswaldo Ruiz. **O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano.** Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos. Dez. 2006, Volume 3. Nº 5, p. 42 - 69. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1806-64452006000200004>. Acessado em: 04/05/2022.

CRISPIM, Maristela. **Comunidades quilombolas de Alcântara se manifestam contra qualquer tentativa de deslocamento forçado.** 2020. PPGCSPA - Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/?p=1772> Acessado em: 02/05/2022.

DORE, Rosemary; SOUZA, Herbert Glauco de. **Gramsci nunca mencionou o conceito de contra-hegemonia**. Cadernos de Pesquisa, v. 25, n. 3, p. 243–260, 11 Out 2018. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/9961>. Acessado em: 23 mai 2024.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FRENTE PARLAMENTAR DA AGROPECUÁRIA (FPA). **Todos os membros**. 2021. Disponível em: <https://fpagropecuaria.org.br/todos-os-membros/>. Acessado em: 04/05/2022.

LEITE, Ilka Boaventura. **O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica: Lisboa, v. 4, n. 2, 2000. P. 333-354.

MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. **A fraternidade como categoria jurídica: fundamento e alcance (expressão do constitucionalismo fraternal)**. Curitiba: Appris, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, n.28, 1996. P. 56-63.

NIJAR, Gurdial Singh. **Traditional knowledge systems, international law and national challenges: marginalization or emancipation?** European Journal of International Law, v. 24, 2013. P. 1205-122. Disponível em: <https://academic.oup.com/ejil/article/24/4/1205/606407>. Acessado em: 02/05/2022.

OLIVEIRA, Yeda Alves de; BLANCO, Ramiro Carlos Humberto Caggiano. **Um Quilombo**. (2005?). Disponível em: <http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html#:~:text=A%20id%C3%A9ia%20de%20quilombo%20como,dominador%20seria%20tudo%20aquilo%20que>. Acessado em: 16/05/2024.

OLIVEIRA, Reinaldo José de; OLIVEIRA, Regina Marques de Souza Oliveira. **Origens da segregação racial no Brasil**. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM [En línea], n. 29, 18/06/2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/alhim/5191>. Acessado em: 05/06/2024.

ONU. Assembleia Geral. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1998. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acessado em: 04/05/2022.

PAES, Caio de Freitas. **Grileiros e grupo português avançam sobre quilombolas no oeste baiano**. De Olho nos Ruralistas, 22. abr. 2021. Disponível em:

<https://deolhonosruralistas.com.br/2021/04/22/grileiros-e-grupo-portugues-avancam-sobre-quilombolas-no-oeste-baiano/>. Acessado em: 02/05/2022.

PASTI, R.; OLIVEIRA JÚNIOR, G. **Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos.** Revista de História da UEG, 8(1), 2019.

PITOMBO, João Pedro. **Líder quilombola é assassinado a tiros em região de conflito agrário no Maranhão.** Folha de São Paulo. 29/04/2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/04/lider-quilombola-e-assassinado-a-tiros-em-regiao-de-conflito-agrario-no-maranhao.shtml>. Acessado em: 09/05/2022.

PNUD. **Relatório do Desenvolvimento Humano 2020: A próxima fronteira - O desenvolvimento humano e o Antropoceno.** 2020. Disponível em: <https://www.undp.org/pt/angola/publications/relatorio-do-desenvolvimento-humano-2020-proxima-fronteira-o-desenvolvimento-humano-e-o-antropoceno> Acessado em: 17/05/2024.

RADIO CÂMARA. **Reportagem Especial Quilombolas 2 - Conflitos envolvendo demarcação de terras quilombolas.** Entrevistador: José Carlos Oliveira. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/285903-especial-quilombolas-2-conflitos-envolvendo-demarcacao-de-terras-quilombolas-08-03/> Acessado em: 16/05/2024.

RAMOS, Lanna Paula. **Vitória quilombola: STF suspende processo que ocasionou despejo de quilombolas em Barcarena (PA).** Terra de Direitos, 18. fev. 2022. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/vitoria-quilombola-stf-suspende-processo-que-ocasionou-despejo-de-quilombolas-em-barcarena-pa/23709#>. Acessado em: 02/05/2022.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RODRIGUES, Alex. **Mandante do assassinato de Dorothy Stang volta a ser preso no Pará: Missionária americana foi morta em fevereiro de 2005.** Agência Brasil. 17/04/2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2019-04/mandante-de-assassinato-de-dorothy-stang-volta-ser-preso-no-para-0>. Acessado em: 09/05/2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G de; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos: sociologia crítica do direito.** São Paulo: Cortez, 2014.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.  
TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombolas: caminhos e entraves do processo de titulação.** Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006.

## DEUS ACIMA DE TODOS E A VERDADE LIBERTADORA: DISCURSOS POLÍTICOS NO CRONOTOPO DE 2019

Fábio Marques de Souza<sup>1</sup>  
Filipe Reis Melo<sup>2</sup>  
Flávio José Souza Silva<sup>3</sup>  
Silvia Garcia Nogueira<sup>4</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-18

**Resumo:** Este artigo apresenta uma Análise Dialógica do Discurso (ADD) a respeito das influências da cosmovisão religiosa cristã na construção discursiva da Política Externa Brasileira (PEB), tendo como principal enunciado concreto o discurso de posse do então Ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, em janeiro de 2019, analisado em diálogo com o contexto sócio-político-ideológico mais amplo, como a campanha presidencial que levou Bolsonaro à presidência e fragmentos do discurso de posse da Ministra das Mulheres e Direitos Humanos Damares Alves. A pesquisa conclui que a cosmovisão religiosa tem sido utilizada como um recurso retórico para legitimar ações políticas e diplomáticas do governo brasileiro, o que pode ter efeitos significativos na construção de uma identidade nacional e na relação com outros países. O estudo utiliza uma abordagem interdisciplinar, que combina os Estudos da Linguagem, da Ciência Política e das Relações Internacionais para compreender as influências da cosmovisão religiosa nas construções discursivas da PEB. Como resultados, identificamos a influência das cosmovisões religiosas na construção discursiva da PEB, como sendo um elemento dialógico que compõe o projeto político, legitimado pelos discursos dos então Ministros de Estado e do presidente da República à época.

**Palavras-chave:** Cosmovisão religiosa; Discurso político; Política externa brasileira; Retórica; Legitimação.

## DIOS POR ENCIMA DE TODOS Y LA VERDAD LIBERADORA: DISCURSOS POLÍTICOS EN EL CRONOTOPO DE 2019

**Resumen:** Este artículo presenta un Análisis Dialógico del Discurso (ADD) sobre las influencias de la cosmovisión religiosa cristiana en la construcción discursiva de la Política Exterior Brasileña (PEB), tomando como discurso concreto principal el discurso de posesión del Ministro de Relaciones Exteriores, Ernesto Araújo, en enero de 2019, analizado en diálogo con el contexto socio-político-ideológico más amplio, como la campaña presidencial que llevó a Bolsonaro a la presidencia y fragmentos del discurso de posesión de la Ministra de la Mujer y Derechos Humanos, Damares Alves. La investigación concluye que la cosmovisión religiosa se ha utilizado como un recurso retórico para legitimar acciones políticas y diplomáticas del gobierno brasileño, lo que puede tener efectos significativos en la construcción de una identidad nacional y en las relaciones con otros países. El estudio utiliza un enfoque interdisciplinario que combina los Estudios del Lenguaje, la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales para comprender las influencias de la cosmovisión religiosa en las construcciones discursivas de la PEB. Como resultado, identificamos la influencia de las cosmovisiones religiosas en la construcción discursiva de la PEB, como un elemento dialógico que forma parte del proyecto político, legitimado por los discursos de los entonces Ministros de Estado y del presidente de la República en ese momento.

<sup>1</sup> Professor no Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores - Universidade Estadual da Paraíba (PPGFP - UEPB). OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-4538-3204>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1753039621977042> [fabiohispanista@servidor.uepb.edu.br](mailto:fabiohispanista@servidor.uepb.edu.br)

<sup>2</sup> Professor no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais - Universidade Estadual da Paraíba (PPGRI - UEPB). OrcID: <https://orcid.org/0000-0001-9472-6491>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4203193403530311> [filipe.reis@servidor.uepb.edu.br](mailto:filipe.reis@servidor.uepb.edu.br)

<sup>3</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social vinculado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/ESS - UFRJ). OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-2381-7174>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4767941845483534> [souza.flavio@servidor.uepb.edu.br](mailto:souza.flavio@servidor.uepb.edu.br)

<sup>4</sup> Professora no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais - Universidade Estadual da Paraíba (PPGRI - UEPB). OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-5757-7148>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1263593714592175> [silvianogueira@servidor.uepb.edu.br](mailto:silvianogueira@servidor.uepb.edu.br)

**Palabras claves:** Cosmovisión religiosa; Discurso político; Política exterior brasileira; Retórica.

## GOD ABOVE ALL AND LIBERATING TRUTH: POLITICAL DISCOURSES IN THE CHRONOTOPE OF 2019

**Abstract:** This article presents a Dialogical Discourse Analysis (DDA) regarding the influences of the Christian religious worldview on the discursive construction of Brazilian Foreign Policy (BFP). The main concrete statement analyzed is the inaugural speech of the Minister of Foreign Affairs, Ernesto Araújo, in January 2019, examined in dialogue with the broader socio-political-ideological context, such as the presidential campaign that brought Bolsonaro to power and fragments of the inaugural speech of the Minister of Women and Human Rights, Damare Alves. The research concludes that the religious worldview has been used as a rhetorical resource to legitimize political and diplomatic actions of the Brazilian government, which can have significant effects on the construction of national identity and the relationship with other countries. The study employs an interdisciplinary approach, combining Language Studies, Political Science, and International Relations, to understand the influences of the religious worldview on the discursive constructions of BFP. As a result, we identify the influence of religious worldviews on the discursive construction of the BFP, as being a dialogical element that composes the political project, legitimized by the speeches of then Ministers of State, and the president of the Republic at the time.

**Keywords:** Religious worldview; Political discourse; Brazilian foreign policy; Rhetoric; Legitimation.

### Palavras iniciais

Na tessitura complexa dos discursos políticos contemporâneos, emerge a influência intrínseca das cosmovisões religiosas na construção discursiva do mundo. O estudo da interação entre linguagem, política e religião ressalta a relevância de compreendermos como termos polissêmicos, ancorados na esfera da fé e da transcendência, são hábeis instrumentos de persuasão e legitimação na esfera pública. Neste artigo, lançamos nosso olhar investigativo a respeito das relações dialógicas que permearam os discursos de posse dos ministros Ernesto Araújo (pasta de Relações Exteriores) e Damare Alves (pasta de Mulheres e Direitos Humanos) em sintonia com o governo do presidente Jair Bolsonaro, no ano de 2019. Nossa escolha por este cronotopo se pautou no fato de ser o primeiro ano do novo governo e por considerar os discursos de posse como peças discursivas chave para se compreender a visão e as intenções da nova gestão, além de obter previsões sobre políticas públicas e ações futuras.

No cerne de nossa análise reside a reflexão acerca dos termos "verdade" e "liberdade", imbuídos de ressonâncias religiosas, que encontraram eco nos discursos políticos proferidos nesse período. Emanados de uma cosmovisão fortemente marcada por fundamentos cristãos, esses termos transcendem sua dimensão linguística, alçando-se a uma altura discursiva onde interagem com noções sagradas e valores espirituais. A percepção das complexas relações entre linguagem e religião, aliada às dinâmicas políticas, desenha um cenário instigante que merece a atenção dos observadores da política e da linguagem.

No decorrer deste artigo, direcionamos nossa análise para o exame detido do governo Bolsonaro (2019-2022), cuja retórica enraizada na cosmovisão religiosa se manifestou de maneira proeminente. Uma atenção especial é reservada ao discurso de posse do então Ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo (2019-2021), cujas expressões e associações linguísticas revelam o enlace entre a esfera política e a religiosa. Este enunciado concreto<sup>5</sup> específico se torna uma peça-chave para compreendermos como a cosmovisão religiosa não apenas influenciou o discurso político, mas também direcionou as bases discursivas que sustentaram a política externa (SOUZA; MELO; NOGUEIRA, 2023).

Por meio do prisma conceitual do Círculo de Bakhtin e de sua teoria dialógica (BAKHTIN, 2010, 2011, 2013, 2016; BRAIT, 2006a, 2006b; VOLÓCHINOV, 2017), buscamos penetrar nas vozes que ressoam nos discursos políticos, identificando diálogos e polifonias que delineiam o palimpsesto discursivo contemporâneo. A abordagem interdisciplinar, que entrelaça Ciência Política, Relações Internacionais e a perspectiva teórica bakhtiniana, nos permite desvelar as nuances e os matizes das interações complexas entre linguagem, política e religião.

Em termos teórico-metodológicos, em sintonia com o que delineamos em Souza, Melo, Nogueira (2023a), levamos em conta a forma dos enunciados, mas também o contexto socioideológico em que foram produzidos: as orientações analíticas consideraram, de forma integrada e simultânea, a descrição, a análise e a interpretação. Esses direcionamentos foram atravessados por três focos de estudos do campo da Análise Dialógica do Discurso (ADD), que se relacionaram com as relações dialógicas, gêneros do discurso e formas da língua (DESTRI; MARCHEZAN, 2021). Tomamos como corpus principal o discurso de posse de Ernesto Araújo, como Ministro das Relações exteriores, em janeiro de 2019 e buscamos compreendê-lo em diálogo com o contexto sociopolítico-ideológico mais amplo que o abrigou, como alguns pronunciamentos do então presidente Jair Bolsonaro e fragmentos do discurso de posse da ministra das Mulheres e Direitos Humanos, Damare Alves.

Portanto, nossa incursão neste artigo visa não apenas desvendar a presença da cosmovisão religiosa na construção discursiva do mundo, mas também analisar as implicações políticas e sociais que emergem desse entrecruzamento. Ao desvelar as camadas profundas que conformam a retórica política do governo Bolsonaro e de seus ministros, durante o ano de 2019, almejamos contribuir para uma compreensão mais profunda das forças

---

<sup>5</sup> Compartilhamos da perspectiva bakhtiniana que compreende o enunciado concreto como sendo um evento social e um elemento inseparável da vida linguística e ideológica. Volóchinov (2017, p. 135) propõe o estudo do Enunciado Concreto como um componente da estrutura socioideológica. Para o referido autor “o signo e sua função social estão fundidos de modo inseparável.”

que moldam a paisagem discursiva contemporânea, oferecendo um olhar sobre a intersecção entre religião, linguagem e política no contexto atual.

## 1. O Estado laico em um governo “cristão”

A ascensão do conservadorismo no Brasil não foi apenas resultado das escolhas eleitorais dos cidadãos, mas também de um processo social mais amplo, conforme apresenta Almeida (2019a), com quem concordamos. Ao tecer o ensaio “Deus acima de todos”, para a obra “Democracia em risco?” que objetivava pensar o Brasil no cronotopo de 2019, o autor argumenta que a campanha eleitoral de Bolsonaro foi uma espécie de destilação de um processo social mais amplo que está em andamento no país e no mundo que é a ascensão de partidos da extrema direita (NOURBAKHSH et al, 2023; BELLO, 2019; PINHEIRO-MACHADO, VARGAS-MAIA, 2023). Esse processo começou a se desenrolar durante a crise social que o Brasil enfrentou após as manifestações de junho de 2013. Essas manifestações foram responsáveis por liberar forças sociais que estavam parcialmente desarticuladas e reprimidas sob uma legitimidade discursiva construída pelo campo político à esquerda.

A partir de então, houve uma sinergia crescente entre distintos atores sociais, uma amálgama de valores culturais e uma concentração de forças políticas que, juntos, configuram o que é comumente chamado de “onda conservadora”. O antropólogo argumenta que o Deus ao qual Bolsonaro invoca faz parte dessa onda conservadora:

Ele [esse Deus] não está acima de todas as coisas, mas se articula a algumas linhas de força social que constituem a onda. (...) Nem todos os conservadores são evangélicos; nem todos os evangélicos são conservadores. Entre os religiosos existem progressistas e conservadores, liberais e socialistas, moderados e fundamentalistas. Estão em todos os partidos. Entretanto, a tendência evangélica mais hegemônica é constituída – e, ao mesmo tempo, é constituinte – dessa onda em curso no Brasil (ALMEIDA, 2019a, 39-40).

A campanha presidencial que levou Bolsonaro<sup>6</sup> à chefia do executivo foi rica em citações bíblicas e contou com sinalizações, alianças e apoios estratégicos junto ao segmento evangélico, demograficamente expressivo (ainda que não coeso), “mobilizados por pautas de costumes, pelo medo da ‘ameaça comunista’ e pelo apelo à honestidade das ‘pessoas de bem’, muitos evangélicos votaram no candidato” (ALMEIDA, 2019, p. 37). Apesar de Bolsonaro

<sup>6</sup> À época da campanha, o candidato em questão, compunha o Partido Social Liberal (PSL), formalizando a chapa: “Brasil Acima de tudo, Deus acima de todos”, junto ao Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB), partido do seu vice, o general Mourão. Logo após a vitória na campanha eleitoral em 2018, Bolsonaro rompe com o PSL e, em novembro de 2021, filia-se ao Partido Liberal (PL). Ambos partidos são marcados pelo conservadorismo, reacionarismo e posicionamentos contrários à diversidade humana e às liberdades individuais.

declarar-se católico, Silas Malafaia, pastor da Assembleia de Deus, celebrou o seu casamento com Michele, uma evangélica e,

após a votação do impeachment da presidenta Dilma Rousseff (PT) na Câmara dos Deputados, em 2016, Bolsonaro foi batizado pelo pastor Everaldo, também da Assembleia de Deus, no Rio Jordão, em Israel, mesmo tendo recebido o sacramento católico na infância” (ALMEIDA, 2019a, p. 36).

Ao longo do governo, o então chefe de Estado se mostrou como “um cristão, sem acentuar as cores católicas e sempre sinalizando para os evangélicos que pode ser, parecer ou se tornar evangélico” (ALMEIDA, 2019a, p. 37). Neste sentido, o então presidente expressou a utilidade que alguns segmentos religiosos representaram para ele, no sentido de aglutinar sujeitos que pudessem reproduzir os ideais e ideias retrógrados os quais ele representa. Não é possível afirmar, com certeza, a que cristão o governo de Bolsonaro representa, pois a comunidade cristã brasileira é diversa e composta por diferentes denominações e correntes de pensamento.

Inclusive, é importante destacar que há cristãos que se opuseram ao governo de Bolsonaro e a suas políticas. Um exemplo disso é a chamada "teologia da libertação", que tem suas raízes na América Latina e enfatiza a justiça social e a luta contra a opressão e a desigualdade. A teologia da libertação é baseada no Evangelho e busca uma leitura mais crítica e engajada do texto sagrado, procurando aplicar seus princípios na defesa dos direitos humanos, na solidariedade com os mais pobres e marginalizados e na promoção da paz (BINGEMER, 2017; GUTIÉRREZ, 2000). Essa corrente teológica é frequentemente associada a movimentos sociais progressistas e partidos de esquerda, que têm criticado o governo de Bolsonaro por sua agenda conservadora e liberal na economia. Por exemplo, a Reforma da Previdência, que foi aprovada no início do mandato de Bolsonaro, foi criticada por muitos cristãos que viram nela um ataque aos mais pobres e vulneráveis, que dependem da seguridade social para sobreviver.

Outra questão que causou controvérsia entre os cristãos e o governo Bolsonaro foi a sua política ambiental de governo. Muitos cristãos vêem a preservação da natureza como uma questão fundamental de justiça social e de responsabilidade com as gerações futuras, e criticaram o governo por suas políticas de desmatamento e exploração dos recursos naturais. É importante lembrar que a diversidade de opiniões entre os cristãos é um reflexo da própria diversidade do Evangelho e da pluralidade de interpretações que ele pode suscitar. Portanto, é preciso respeitar as opiniões divergentes e buscar o diálogo e o entendimento mútuo, sempre com base nos princípios de amor, justiça e solidariedade que são centrais para a fé cristã.

Independentemente da variedade de interpretações e de posicionamentos políticos cristãos sobre as políticas adotadas pelo governo do e pelo então presidente Bolsonaro, o fato é que ações e discursos governamentais apontaram para um entrelaçamento entre práticas religiosas e laicas. Este é o caso de orações ritualisticamente proferidas antes de atos formais vinculados às atividades burocrático-formais do então chefe e de seus Ministros do Estado brasileiro.

## 2. Oração de abertura

Almeida (2019a) relembra que, antes de iniciar o discurso da vitória, logo após anunciado o resultado das eleições 2018, Jair Messias Bolsonaro passou a palavra ao senador, pastor e cantor gospel Magno Malta (PR-ES), que enunciou: “Nós começamos essa jornada orando. E o mover de Deus... e ninguém vai explicar isso nunca: os tentáculos da esquerda jamais seriam arrancados sem a mão de Deus. Começamos orando e mais do que justo que agora oremos para agradecer a Deus” (MALTA, 2018).

Em seguida, após todos os presentes darem as mãos, iniciou-se uma típica oração evangélica pentecostal e, ao final, em coro, enunciaram o bordão da campanha: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”. Dentre os vários pronunciamentos efetuados na ocasião, Bolsonaro agradece a Deus por ter sido salvo pelos profissionais da Santa Casa de Misericórdia de Juiz de Fora e do Hospital Albert Einstein em São Paulo<sup>7</sup>. Ele afirma que essa é uma missão divina e que a verdade é libertadora. Bolsonaro promete que seu governo será um defensor da Constituição, da democracia e da liberdade, não apenas em nome de um partido, mas como um juramento a Deus. Ele acredita que a verdade vai libertar o Brasil e que a liberdade vai transformá-lo em uma grande nação. Bolsonaro afirma que a verdade é um farol que guiará seu caminho e continuará iluminando seu governo (ALMEIDA, 2019a).

Nos pronunciamentos do então presidente do Brasil, a palavra verdade é repetida várias vezes. Além disso, a citação bíblica “*Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará*” é transformada em mais um *slogan* da campanha, já que uma e outra vez é mencionado o ataque que sofreu e sua recuperação, o que permite a Bolsonaro expressar sua gratidão aos profissionais de saúde e a Deus, que é visto como o intermediário que possibilitou seu milagroso retorno para cumprir sua suposta missão divina. Ele prossegue enfatizando sua obsessão pela verdade:

---

<sup>7</sup> Esfagueado em Juiz de Fora em 6 de setembro de 2018, ele foi operado por médicos da Santa Casa da cidade mineira (LEIA, 2019).

além das reiteradas ocorrências do termo "verdade", há uma passagem em que a obsessão bolsonarista com a verdade torna-se ainda mais manifesta. Trata-se deste juramento: "Faço de vocês minhas testemunhas de que esse governo será um defensor da Constituição, da democracia e da liberdade. Isso é uma promessa; não de um partido. Não é a palavra vã de homem. É um juramento a Deus". A instituição das "testemunhas", a indicação da "promessa", a denegação da "palavra vã" e a asserção do "juramento a Deus" produzem uma saturação na garantia que se pretende outorgar ao que é proferido. De modo geral, já fomos ensinados a ler o excesso como sintoma da falta. Vimos aqui que, com Bolsonaro, algo semelhante já se processara em sua insistência nas obsessivas demonstrações de coragem e virilidade e em não poucas simulações de humildade (PIOVEZANI; GENTILE, 2020, p. 231-232).

Assim, o discurso do então presidente eleito externa aquilo que ele representa e acredita, uma aglutinação entre a política e a religião, a fim de constituir uma forma de se fazer política, que por meio do discurso é manifesta e externa o autoritarismo, a sua obsessão pelo "mito do homem viril", que tanto marcou os anos duros da ditadura militar – anos, os quais, o próprio presidente faz questão de comemorar e mencionar como sendo uma "revolução para o nosso país" (CARTA CAPITAL, 2021). Outro elemento, importante a ser destacado, é o juramento como sendo:

O remédio contra o flagelo da violação da palavra dada. Sua função consiste em tentar garantir a verdade do que é dito, justamente porque sabemos que a linguagem humana nos permite dizer a verdade, mas também mentir e guardar segredos, porque, diferentemente da linguagem divina, que faz o que diz no próprio ato de dizer, na dos humanos não há correspondência necessária entre palavras e coisas falas e ações. Ele destina-se a impedir a desconfiança e a assegurar a verdade de uma asserção ou de uma promessa (PIOVEZANI; GENTILE, 2020, p. 232).

Neste sentido, segundo os autores citados, o juramento é utilizado como um mecanismo, uma forma de garantir a veracidade do que é dito ou prometido. É importante destacar que a linguagem humana permite que as pessoas mintam e guardem segredos, o que pode gerar desconfiança e violação da palavra dada. No entanto, o juramento, por sua vez, possui a finalidade de garantir a verdade do que é dito ou prometido. Funcionando, assim, como uma forma de comprometimento solene, no qual a pessoa que faz o juramento coloca a sua credibilidade em jogo, o que pode servir como um incentivo para que ela cumpra a sua palavra. Portanto, a o juramento, feito pelo então presidente Bolsonaro, cumpre um papel de convencer o seu eleitorado, em torno de um projeto político específico.

Em consonância com Almeida (2019a), acredita-se que um governante só pode governar de acordo com a forma e com as pessoas que o elegeram. Ou seja, o projeto de governo deve ter vinculação com as forças políticas que o elegeram. Qualquer outra forma de governar seria uma fraude eleitoral. Nesse sentido, o então presidente Bolsonaro construiu ministérios alinhados às visões ideológicas e discursivas dos eleitores que o escolheram. Essa

aliança se manifesta em citações religiosas que permeiam os discursos de posse de seus ministros à época. Um exemplo flagrante seria a seguinte citação: ‘Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará’ (JOÃO, 8:32), pronunciada pelo embaixador Ernesto Araújo, na cerimônia de posse, como então Ministro das Relações Exteriores, em 2019.

Nesta linha de raciocínio, outro caso expressivo, foi o seguinte pronunciamento: “O Estado é laico, mas essa ministra é terrivelmente cristã [...] Acredito nos desígnios de Deus e propósitos de Deus” (BORGES, 2019, s/p), da ministra das Mulheres e Direitos Humanos, Damare Alves, que inspirou o título deste subitem.

Aplaudida repetidamente por centenas de assessores e convidados, com frequentes comentários de ‘aleluia’ e ‘graças a Deus’, Damare, que é evangélica, chorou em diversos momentos de seu discurso (...) a ministra declarou que vai governar com ‘princípios cristãos’, sempre priorizando a família. (BORGES, 2019, s/p).

Souza (2019) argumenta que apreender o Estado Brasileiro como laico implica na separação entre a religião e suas manifestações ideológicas dos atos governamentais. Para ele, “em uma democracia, a pluralidade de crenças e valores é incalculável, justamente por pousar sobre a liberdade. E o Estado deve agir com o máximo de neutralidade e igualdade possível com relação às mais diversas pautas” (s.p.). É neste sentido que se considera a laicidade como princípio crucial para a manutenção da democracia e dos direitos individuais e coletivos. Em complemento a Souza, Fischman afirma que:

assim, o caráter laico do Estado, que lhe permite separar-se e distinguir-se das religiões, oferece à esfera pública e à ordem social a possibilidade de convivência da diversidade e da pluralidade humana. Permite, também, a cada um dos seus, individualmente, a perspectiva da escolha de ser ou não crente, de associar-se ou não a uma ou outra instituição religiosa. E, decidindo por crer, ou tendo o apelo para tal, é a laicidade do Estado que garante, a cada um, a própria possibilidade da liberdade de escolher em que e como crer, enquanto é plenamente cidadão, em busca e no esforço de construção da igualdade (FISCHMANN, 2012, p. 16 - 17).

O dicionário Priberam da Língua Portuguesa (c2022) apresenta, dentre os conceitos do vocábulo laico, “que não sofre influência ou controle por parte da igreja”. Almeida apresenta que “boa parte da argumentação dos atores pró-conservadorismo dos costumes apela para a constatação [...] de que ‘O Estado é laico, mas a sociedade é religiosa’, ou então de que ‘O estado é laico, mas não é ateu’” (2019a, p. 47). Damare foi além ao enunciar que, apesar do Estado ser laico, ela era uma ministra terrivelmente cristã. O mesmo dicionário apresenta “terrível” e “terrivelmente” como vocábulos que gravitam em um campo semântico negativo, filiado ao terror, a algo assustador e medonho:

ter·rí·vel

1. Que infunde terror. 2. Assustador. 3. Medonho. 4. Enorme. 5. Extraordinário.  
6. Funestíssimo. 7. Muito mau.  
ter·ri·vel·men·te  
(terrível + -mente). Advérbio. 1. De modo terrível.  
2. Em grau elevado (ex.: ele é terrivelmente maçador) = MUITO  
(PRIBERAM, c2022).

A associação do vocábulo “terrivelmente” ao cristianismo, no contexto em que foi enunciado, soa como algo negativo, estranho e contraditório e em oposição ao princípio do Estado laico, principalmente quando pronunciado por uma agente do Estado. Porém, esta associação vocabular expressa a posição ideo-cultural assumida pelo Estado no contexto do conservadorismo religioso.

Por meio das breves reflexões que traçamos até o momento, fora possível demonstrar que os discursos proferidos externam os seus vínculos com os ideais reacionários que, por meio da insistente filiação da política e da religião, externam um discurso potente e constroem relações de poder. Neste sentido, “a verdade” que seria responsável em libertar um povo, consolida-se enquanto uma ideologia da conformação, já que os princípios divinos quiseram assim, cabendo aos sujeitos respeitarem, aguardarem e orarem.

## 2.1 “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”: o Estado laico num governo “terrivelmente” cristão

Segundo Brum (2019), a escolha dos ministros pelo então presidente Jair Bolsonaro foi guiada por motivos afetivos, ao invés de levar em consideração competências ou expertises dos candidatos ao cargo. Neste sentido, segundo a autora, a escolha dos ministros no governo Bolsonaro não foi baseada em critérios técnicos ou políticos, mas muitas vezes por meio de vínculos pessoais ou afetivos. Um caso notório, seria a indicação de Ernesto Araújo, ao cargo de Ministro das Relações Exteriores, mesmo que em suas opiniões e atitudes pareçam desprezar a tradição diplomática. O nacionalismo religioso, apresentado em um artigo publicado por Araújo<sup>8</sup>, indica os vínculos entre religião e a ideologia, como diretriz do futuro governo Bolsonaro.

O nacionalismo religioso defendido por Ernesto Araújo pode ser observado em seu discurso de posse, como Ministro das Relações Exteriores, em Brasília, em 2 de janeiro de 2019. Araújo inicia a sua fala cumprimentando as autoridades, a família, amigos e colegas presentes e, logo em seguida, apresenta uma citação bíblica:

[Excerto 41]

<sup>8</sup> Disponível em: <https://newcriterion.com/issues/2019/1/agora-falamos>. Acesso em: 03 fev. 2024.

Gostaria de começar com uma frase que é absolutamente fundamental para entender o que está acontecendo no Brasil. Vou dizê-la de uma maneira diferente do que vocês estão acostumados a ouvir: *Gnosesthe ten aletheian kai he aletheia eleutherosei humas*. Essa convicção íntima e profunda animou o Presidente Jair Bolsonaro na luta extraordinária que ele travou e está travando para reconquistar o Brasil e devolver o Brasil aos brasileiros (ARAÚJO, 2019, s.p.).

A citação bíblica vincula o conhecimento da verdade à libertação: “O Presidente Bolsonaro está libertando o Brasil por meio da verdade. Nós vamos também libertar a Política Externa Brasileira (PEB), vamos libertar o Itamaraty, como o Presidente Bolsonaro prometeu que faríamos, em seu discurso de vitória”. Observa-se que desejo e poder perpassam a construção e a difusão de discursos tidos como verdadeiros em determinada sociedade. Ora, se a verdade não é um fato, mas um elemento constituído, construir um discurso de governabilidade alçado nessa pretensão de se conhecer a verdade implica em construir, discursivamente, um esquema representacional que tome esse discurso como o certo, coerente e justo. O encerramento do discurso do então Ministro Ernesto Araújo apela para a verdade como instrumento de libertação, via amor:

[Excerto 42]

A verdade liberta, mas para chegar à verdade é preciso conhecê-la. E não se trata aqui de um conhecimento racional, pois a verdade não pode ser ensinada, a verdade nesse sentido profundo não pode ser ensinada por dedução analítica. Gnosis é o conhecimento no sentido de uma experiência mais íntima. A verdade é essencial, mas não pode ser ensinada nem aprendida. Mas se é assim, como é que nós vamos conhecer a verdade, que é a chave disso tudo? Para explicar isso eu queria apelar a um brasileiro ilustre, Renato Russo, quando ele diz: “é só o amor, é só o amor que conhece o que é verdade. (...) É só o amor que explica o Brasil. O amor, o amor e a coragem que do amor conduziram os nossos ancestrais a formarem esta nação imensa e complexa. (...) Foram o amor, a coragem e a fé que trouxeram até aqui, através do oceano, através das florestas, pessoas que nos fundaram (...)” (ARAÚJO, 2019, s.p.).

Lendo o discurso de Araújo (2019), constatamos que existem três pontos básicos indicados pelo ministro: i) a verdade liberta, ii) essa verdade não é racional (por isso não pode ser ensinada analiticamente, sentimo-la intimamente) e iii) a verdade só é conhecida pelo amor. Desses três enunciados, pode-se estabelecer o evento social do governo Bolsonaro: em primeiro, o ministro conclama a todos para conhecerem a verdade. Enquanto orientação social mais ampla, ao decretar que o novo presidente inicia um governo que liberta porque é alicerçado na verdade, Araújo (2019) automaticamente se contrapõe polêmicamente, aos governos anteriores. Enquanto modelo responsivo, a verdade de Bolsonaro se contrapõe à mentira daquilo que, até então, era governo. A alternância se dá de forma polêmica pois os outros, os governos anteriores, ecoam alternativamente como polo negativo.

Poder-se-ia, nesse momento, contrapor às palavras de Araújo ao pensamento científico – pois, como asseverou Bakhtin (2011), há em todo enunciado concreto um contexto verbo-ideológico ancorado no tempo e no espaço – mas, argutamente, o ministro apresenta sua segunda premissa, a de que a verdade não é racional, por isso impossível de ser deduzida analiticamente. Ao fugir para um *locus* incapaz de ser apreendido, o ministro encerra sua colocação afirmando que a única forma de entender essa atividade mental guiada por uma orientação social é por meio do amor, ou seja, uma outra forma também irracional.

Ao decretar o amor como *modus operandi* da verdade a ser implementada pelo governo Bolsonaro, Araújo conclama que o povo brasileiro adquira uma forte afeição por tudo aquilo que será realizado, sem qualquer questionamento – afinal, o amor não se explica por dedução analítica e é isento de reflexão crítica. Ou seja, a ideologia, desenvolvida por Araújo e constantemente afirmada por outros ministros, se baseia no discurso cristão, e cria uma realização exterior mais ampla, mais imediata, mas com certa delimitação de interação, pois obriga o interlocutor a acreditar na “verdade” por meio de seu sentimento.

Brum (2019) destaca que a equipe Bolsonaro “vendeu”, aos seus eleitores, o passaporte de volta para o paraíso perdido: “Essa ‘nova direita’ compreende muito bem os anseios de uma parcela dos homens desesperados desse tempo”. Na busca por se filiar aos campos da comunicação discursiva daqueles que o elegeram, (re)produzindo uma visão que satisfizesse aos “anseios” dos seus eleitores, “Bolsonaro prega “transformação”, mas somente se elegeu porque sua proposta de “mudança” trabalha com a ilusão do retorno. E, essa ilusão é bem compreendida no discurso de Araújo. Há realmente um retorno ao processo de criação de significados e uma ressignificação do termo verdade e de sua funcionalidade.

Em uma leitura desse discurso político, o que se constata é que o enunciator trata o discurso da governabilidade anterior, impõe-se como criador de um discurso amoroso que “explica o Brasil”, resgata corajosamente um projeto ancestral e se firma pela verdade trazida pelos fundadores da nação brasileira; verdade essa impossível de ser compreendida ou racionalizada. Seu realizar-se faz-se apenas por meio do amor.

Esse discurso, que se quer fundador, entretanto, apresenta duas falácias básicas até aqui. A primeira se dá com a palavra amor. Se a governabilidade bolsonarista se dá por meio do amor, sua enunciação concreta não poderia ser polêmica, afinal, o amor, como bem conceitua todo dicionário, se dá por afeição e empatia, jamais por embates e polêmicas. A segunda falácia detectada está no cerceamento do pressuposto filosófico que acompanha esse

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 354-376**

discurso. Se existe uma proposta ou um projeto político de governabilidade, ele não precisa ser esclarecido, antes, ele só pode ser alcançado por meio de uma fé cega e de uma crença inabalável naquilo que é apresentado como verdade. Contudo, se há proposta, ela não pode ser construída por meio da fé e da irracionalidade, pois toda construção – mesmo que seja um resgate de uma verdade abafada por discursos opostos – precisa ser apresentada e construída enquanto tal. A simples fé amorosa não garante qualquer projeto, apenas um vazio discursivo cujo preenchimento não se dá em momento algum.

Esse vácuo, inclusive, parece ser um elemento presente em todos os componentes do governo Bolsonaro. Se se avançar no discurso de Ernesto Araújo, não há nada diferente:

[Excerto 43]

O Presidente Bolsonaro disse que nós estamos vivendo o momento de uma nova independência. É isso que os brasileiros profundamente sentimos. E deveríamos senti-lo e vivê-lo, ainda mais aqui no Itamaraty, onde a história está tão presente. Deveríamos deixar fluir por estes salões e corredores a emoção deste novo nascimento da pátria. Precisamos esquecer e lembrar de quem somos, de quem estamos voltando a ser (ARAÚJO, 2019, s.p.).

O pequeno trecho comprova, *ipsis literis*, o já afirmado. Ao se observar a primeira oração do período, há uma informação: “o presidente Bolsonaro disse”. A segunda oração, ao invés de complementar ou se justapor a primeira, afirma que ela é uma “verdade sentida”. Mais que isso, a continuação do discurso comprova que, se alguém não o sente, deveria sentir, quase como obrigação, em especial no Itamaraty. Veja: já anteriormente o ministro afirmou que era necessário acreditar em uma verdade que não seria dedutível, apenas sentida. Já neste momento, o ministro passa da teorização para a realização. Dessa forma, se antes dever-se-ia aceitar, pela via do amor, a verdade imanente ao discurso de Bolsonaro, neste caso o ministro cita o presidente e diz que essa fala é uma verdade que deve ser sentida e acreditada “acima de tudo e de todos”.

Junto à instauração dessa “nova verdade”, Araújo (2019) implanta uma nova visão de Estado: o Estado que crê terrivelmente e de forma exasperadamente cristã e parcial. Para isso, como deixa claro em seu discurso, o presidente Jair Bolsonaro precisará implantar uma nova república.

Essa nova república, guiada pelo eleito e atual Marechal Deodoro da Fonseca, implantar-se-á por meio de um “sentimento verdadeiro” que todos devem procurar por meio da fé. Ou seja, ao repetir a História do Brasil tendo como centro a figura de Bolsonaro, o novo chanceler explicita que todos devem sentir para poder conseguir viver sob esse novo jugo. E, **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 354-376**

mais uma vez, retoma-se a ideia de que a verdade não é algo que deva ser verificável (repetir o marechal em um capitão), conferido ou deduzido de forma racional. Antes, se trata de um caso de fé, de crença, não passível nem de verificação nem de comprovação, tampouco de questionamento.

Por isso, o novo marechal se traveste em atual herói da independência e conclama ser reconhecido pelo Itamaraty e por seus corredores que presentifica a História. A ideia de "herói" é muitas vezes associada a indivíduos que são admirados por suas ações extraordinárias e que são considerados modelos de conduta para outras pessoas. Esses indivíduos geralmente são vistos como líderes que têm a capacidade de inspirar outros e de mudar o mundo ao seu redor.

No contexto do governo de Jair Messias Bolsonaro, muitos de seus apoiadores o veem como um "herói", um "salvador da pátria" que é capaz de lutar contra a corrupção, a criminalidade e a esquerda. Ele é, muitas vezes, retratado como um líder forte que não tem medo de tomar decisões impopulares, e que está disposto a enfrentar os desafios que o país enfrenta.

No entanto, a ideia de Bolsonaro como um "herói" é problemática, especialmente para aqueles que não se alinham ideologicamente ao olavismo<sup>9</sup> e ao bolsonarismo como, por exemplo, os seguidores da ideologia do *white power* (expressão utilizada por grupos e indivíduos que defendem a supremacia branca, ou seja, a ideia de que a raça branca é superior a outras raças e deve ter um poder político, econômico e social superior), porque ele tem uma longa história de declarações polêmicas e de atitudes questionáveis em relação a minorias e a grupos marginalizados. Além disso, alguns questionam se as políticas e decisões de Bolsonaro realmente melhoraram a vida dos brasileiros, especialmente no que diz respeito à saúde pública e à proteção do meio ambiente.

Em relação à ideia de "capitão", que é frequentemente usada para se referir a Bolsonaro, podemos pensar nela como uma referência a sua carreira militar anterior. Para alguns, essa imagem de um líder militar forte e disciplinado pode ser atraente, especialmente

---

<sup>9</sup> Olavo Luiz Pimentel de Carvalho (1947-2022): escritor e polemista brasileiro, atuou como jornalista e astrólogo. Representante intelectual do conservadorismo no Brasil, considerado uma influência na extrema-direita brasileira. Ficou conhecido por sua rejeição ao "politicamente correto", suas teorias conspiratórias e informações incorretas foram amplamente divulgadas em suas publicações. Embora tenha alcançado sucesso de vendas em suas obras como, por exemplo "O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota" (Record, 2013), que segundo a *Amazon* vendeu mais de 150 mil exemplares no Brasil, elas não tiveram impacto no meio acadêmico (SZWAKO; RATTON, 2022).

em um país que enfrenta altos índices de criminalidade e violência. No entanto, é importante lembrar que o papel de um governante é muito diferente do papel de um líder militar. Em um sistema democrático, o líder deve estar disposto a ouvir e responder às vozes de todos os cidadãos, independentemente de suas opiniões políticas ou ideológicas. Alguns críticos argumentam que Bolsonaro não é capaz de fazer isso, e que suas decisões e políticas muitas vezes parecem ser impulsionadas por uma ideologia de direita rígida.

Ao pedir para deixar fluir a nova independência pelos corredores do Itamaraty, podemos inferir ser possível, inclusive, que Araújo exija dos diplomatas o cumprimento de suas tarefas de negociar, informar e representar em favor de uma nova política que pretende, qual a república, apagar a anterior e suas marcas – sejam elas positivas ou não.

Ao negociar não apenas em nome do Estado, mas também de um governo em particular, o diplomata passa a representar o interesse de uma ideologia, criando, assim, aquela verdade acreditada e defendida pelo ministro. Enquanto sujeito que tem a tarefa de informar, o diplomata, ao assumir a presente ordem, acaba por criar condições existentes de uma perspectiva ou uma ideologia.

Sendo assim, em um arguto discurso, montado dentro de um modelo quase escolástico, Araújo tenta, por meio do fato, comprovar que suas afirmações são verdadeiras e que, por merecimento e por justiça, todos (em especial no Itamaraty) deveriam sentir o mesmo, pois, somente por meio desse sentir, essa verdade fluiria.

Apesar de bem montado, o discurso, quando analisado de perto, comprova seu vazio argumentativo. Não há proposta, não há projeto e nem há comprovação de nada. Apenas um sentir que desesquece platonicamente uma suposta verdade estabelecida pelos fundadores da nação (sem se saber exatamente quem sejam esses fundadores, se os portugueses que chegaram aqui em 1500 ou se os patronos políticos de estirpe extremista, nacionalista e de direita) e apagada pelo governo anterior. Dito de outra forma, Araújo retoma, por outras vias, a declaração de Damasceno sem a contraposição básica posta entre a laicidade do Estado e a religiosidade.

A Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos utiliza uma conjunção adversativa para justapor Constituição e Cristianismo em sua fala. O uso dessa justaposição diz mais do que, pretensamente, a ministra acredita ter expressado. O uso da adversativa “mas” em um discurso não implica apenas a contraposição de ideias. Antes, seu uso apresenta

uma mudança diretiva de sentido (DUCROT, 1987). A orientação argumentativa operada pelo “mas” cria uma proposição, na qual o primeiro termo (Estado laico) é terrivelmente suplantado pelo segundo (Cristão).

Essa suplantação da lei pela crença é, argutamente, a mesma proposta apresentada por Araújo em seu discurso. A verdade posta (constituição) deve ser suplantada pela verdade trazida por Bolsonaro. Uma verdade que não se deduz nem se racionaliza, mas se sente por meio do amor incondicional (fê). Contudo, essa tentativa de Araújo em não contrapor Constituição e Cristianismo acontece para propor que as leis e o próprio Estado são partes de um todo maior, o discurso da crença, verdadeiro fundador da governabilidade de Bolsonaro.

Assim, por meio de um desvio cheio de contornos, Araújo muda, qual a ministra Damares, o sentido diretivo da lei brasileira, decretando que a pluralidade não é um caminho existente no governo Bolsonaro, afinal, somente existem duas possibilidades segundo Araújo (2019): a daqueles “que estão conosco e aos que ainda não estão conosco”. Se antes o Estado deveria agir com o máximo de neutralidade e igualdade possível com relação às mais diversas pautas, agora, neste governo de fê, o sentido direto não é mais a neutralidade, antes o engajamento cristão, mesmo que esse seja terrível.

É importante notar, ainda, que esse jogo linguístico criado por Araújo (2019) tem o intuito de afirmar que, apesar de unilateral, não há qualquer desvio de manutenção da democracia e os direitos individuais e coletivos, antes que eles são realocados em novos sentidos, irmanados em um “novo saber” instaurado pelo poder do governo que se inicia. Não à toa, o pronunciamento de Araújo termina fazendo alusão à verdade e a religião:

[Excerto 44]

O Presidente Jair Bolsonaro está aqui, chegou até aqui, e nós com ele, porque diz o que sente. Porque diz a verdade. E isso é o logos. Eu vou terminar falando do princípio e citando novamente São João, a abertura do Evangelho de São João, quando diz “en archê ên ho logos”. O princípio era o logos. A palavra. O verbo. Archê, a última palavra em grego que eu vou dizer aqui hoje, significa princípio, tanto no sentido de início, quanto no sentido, principalmente, de força estruturante, princípio estruturante. A realidade, pelo menos a realidade humana, está estruturada em torno da linguagem, da palavra, do verbo, portanto do logos. Tudo o que temos, tudo de que precisamos, é a palavra. Ela está aprisionada, mas com amor e com coragem havemos de libertá-la. Que Deus abençoe a todos vocês, aos que creem e aos que não creem, aos que estão conosco e aos que ainda não estão conosco. Que Deus abençoe o Presidente Jair Bolsonaro e que Deus abençoe o Brasil. Anuê Jaci! Muito obrigado (ARAÚJO, 2019, s.p.).

A leitura desse excerto 44 reforça a argumentação desenvolvida até o momento. Ao afirmar a chegada de Jair Bolsonaro ao poder por dizer “o que sente”, Araújo (2019) incita que o princípio desse projeto não está no dizer, antes no sentir. E, sentir é verdade, aquela verdade que estava no início (tanto do *logos* quanto da fundação das terras brasileiras).

Assim, ao citar em grego o Evangelho de João, o ministro empossado apenas se vale de um dispositivo de autoridade que disfarça um vazio do projeto apresentado. Cercado de termos gregos, referências latinas, citações bíblicas e de um extremo e desambientado tupi, Araújo comprova apenas que existe, por trás de um discurso embelezador, que se quer verdadeiro, apenas um projeto microcefálico de governo, mas macrocefálico de vontade de verdade.

Dessa forma, o efetivamente dito por Damares e teorizado por Araújo em seus discursos de posse apresenta um papel semântico extremamente importante para se entender sob qual perspectiva caminha o cenário político brasileiro interno e externo. Há, em verdade, todo um movimento polifônico construído por meio da conjunção, mas que explicita a normatividade do novo governo.

Em termos polifônicos Damares (2019), a responsável pelo enunciado, põe em cena um ponto de vista que representa uma voz geral, mas desqualifica essa voz por meio da quebra de expectativa direcionada pelo “mas” e imposta de vez com uma conclusão contrária do que se esperava comumente. Damares (2019) usa uma voz autorizada (a igreja e a fé) para conseguir a credibilidade ao que enuncia. Contudo, apesar desse exercício, a Constituição ainda é um conjunto de leis e ordens que serve de guia para a nação brasileira até o momento, cabendo ao ministro “comprovar” que existe uma verdade anterior a esta Lei em vigor. Dessa forma, a expectativa criada por Damares (2019) em sua fala se solidifica em Araújo (2019), quando este, no interior do seu próprio enunciado, faz habitar outras vozes. A consequência imediata do uso desse tipo de enunciado promove a isenção quanto à responsabilidade do enunciado. Ou seja, Araújo (2019) forja um discurso que evita críticas imediatas ou mesmo sua nulidade.

Há, portanto, relações dialógicas entre os enunciados concretos proferidos por Damares e Araújo, em seus discursos de posse. Há um propósito ideologicamente marcado e demarcado de um projeto político ditatorial que fere a Constituição Brasileira. Em outras palavras, os enunciados proferidos pela Ministra Damares Alves e pelo Ministro Ernesto Araújo em seus discursos de posse compartilham algumas características em comum. Ambos

**Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 354-376**

os ministros fazem declarações que são ideologicamente marcadas e demarcadas por um projeto político específico. Em particular, eles defendem uma visão conservadora e reacionária que muitas vezes entra em conflito com os direitos humanos e as liberdades individuais.

No caso da Ministra Damares Alves, ela se destacou por suas posições conservadoras em relação a questões como aborto, diversidade de gênero e direitos das minorias. Em seus enunciados, ela frequentemente utiliza um discurso religioso e moralista para justificar suas posições políticas. Por exemplo, em uma entrevista em 2019, ela afirmou que "o Brasil vai se levantar como uma nação cristã e conservadora" e que é preciso "combater a ideologia de gênero, que é uma ideologia maligna" (HENRIQUE, 2019).

Já o Ministro Ernesto Araújo tem sido criticado por suas posições antiglobalização e anti-ambientalismo, além de por sua defesa do regime militar que governou o Brasil entre 1964 e 1985. Em seus enunciados, ele frequentemente utiliza um discurso nacionalista e conspiratório para justificar suas posições políticas, proferindo ser a globalização uma religião globalista e que o comunismo tem se infiltrando em todas as esferas da vida (SOUZA; MELO; NOGUEIRA, 2023b).

Em relação às relações dialógicas entre os enunciados dos ministros, é possível identificar algumas conexões. Por exemplo, ambos compartilham uma visão de que há uma conspiração globalista para minar os valores tradicionais e a soberania nacional. Além disso, ambos também compartilham uma retórica de combate aos "inimigos" ideológicos, que muitas vezes são representados por grupos marginalizados ou dissidentes políticos.

Ao longo deste artigo, viu-se que a contraposição entre Constituição e Cristianismo suscita, ainda, uma questão temporal. Ao evocar o Evangelho de João, Araújo (2019) recorre aos versículos iniciais dele para, em grego citar que o princípio de tudo não é a lei, mas a palavra. Assim, o ministro declara que a palavra que advém de Bolsonaro será “de força estruturante, princípio estruturante” e que, “tudo o que temos, tudo de que precisamos, é a palavra”.

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos do diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas); eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. [...] Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo (BAKHTIN, 2011, p. 410).

Orientados pelo pensamento bakhtiniano, não se pretende, neste momento, apresentar conclusões, senão alguns pontos pertinentes que sobressaem à reflexão do e no tempo presente. A partir do instrumental teórico-metodológico da ADD, é possível encontrar, no discurso de posse do ministro Ernesto Araújo, questões valorativas e de usos manipulativos da linguagem para a orientação política externa brasileira sob o governo Bolsonaro. A evidente ausência do diálogo e a plena negação de um estado democrático na formulação da PEB implica reconhecer a produção de um silêncio cujos efeitos merecem investigação maior e mais detalhada.

Ao reformular a composição da PEB, que caminha em direção oposta à dos períodos anteriores, a política internacional, refletida no discurso do ministro Ernesto Araújo, não permite a reunião de setores econômicos de interesse nacional, antes valorizam um processo de desnacionalização, orientado pelos interesses do capital internacional. O discurso de posse intensifica uma mentalidade conservadora que, como ele mesmo declara, encontra-se na origem do Estado brasileiro.

Vale, ainda, destacar que Araújo representa uma tendência no âmbito do Itamaraty que carece de aprofundamento investigativo: um corpo diplomático constituído, predominantemente, por homens, cis, héteros, brancos e oriundos de classe média alta brasileira, o que se contrapõe à organização social do país e à sua pluralidade, efeito herdado de um processo colonizador que adquiriu, na contemporaneidade, a face de um modelo neoliberal conservador.

As reformas institucionais do Ministério do Exterior, acompanhadas da criação de uma academia diplomática - o Instituto Rio Branco, em 1945 -, ajudaram a reescrever a história num rumo mais racional-legal-burocrático, mas não alteraram fortemente o sentido social. Por outros caminhos e simbologias, o elitismo persistiu. Bem assim, a “cultura do cavaleiro” continuou viva no seio do estamento diplomático. Se não na modalidade do guerreiro militar do século XIX (que evocava, inadvertidamente, a *noblesse d’epée* eliasiana), então sob a forma sublimada do homem branco, de família aquinhoada, cultivado e heterossexual (o *aristoi* moderno), a quem as responsabilidades de formulação e representação na política Internacional poderiam ser confiadas (LOPES, 2017, p. 88).

É necessário lembrar, novamente, que as referências do pensamento diplomático brasileiro – e, por consequência, de Ernesto Araújo – foram herdadas do Segundo Reinado, do já ultrapassado século XIX. Assim, guardadas as devidas proporções espaço-temporais, o discurso que analisamos de Araújo (2019) atualiza um conservadorismo extremado a fim de, supostamente, “assegurar a unidade nacional” (RICUPERO, 2017).

É justamente essa política de silenciamento do diferente, de negação do progressismo e de um conservadorismo muito premente que gerou diversos níveis de silenciamento quanto à composição dos interesses nacionais. Isso se nota, inclusive, na fala do ministro:

[Excerto 45]

Eu me lembro desse momento muito marcadamente e eu percebi: olha, **isso aqui não é simplesmente uma repartição pública, isso aqui é uma espécie de um santuário**. É uma espécie de túnel do tempo, onde os heróis estão vivos, os heróis famosos e os heróis anônimos, onde nós convivemos com os descobridores, com Alexandre de Gusmão, José de Anchieta, com D. João VI, com os Imperadores e as princesas, com os bandeirantes e os abolicionistas, com os seringueiros e garimpeiros e tropeiros que construíram essa nação, e até mesmo com o estranho caso de um Barão monarquista que se tornou o grande ídolo da República (ARAÚJO, 2019, s.p., destaques nossos).

A asseveração de Araújo, que idolatra o passado colonial, as figuras quase míticas que não compõem a realidade brasileira e os projetos retrógrados implantam um rompimento entre o Estado e o princípio tutelar público. Ao recriar esse lugar por meio de signos, discursos, objetos, práticas sociais e estratégias organizacionais, o impacto é sentido imediatamente. Já não há mais a inclusão e a busca pela equidade de setores da sociedade historicamente desfavorecidos. Isso pode ser observado no enunciado:

[Excerto 46]

Nós temos tradições, é claro, mas precisamos empregá-las como estímulo para buscar a verdade e a liberdade, como serviço à pátria, como serviço a todos os brasileiros, tanto os mais humildes, quanto os mais afortunados do nosso povo (ARAÚJO, 2019, s.p.).

No fragmento 46, é importante destacar a ênfase que o autor dá à ideia de tradição, sugerindo que essa tradição deve ser vista como um estímulo para buscar a verdade e a liberdade. Isso pode ser interpretado como uma tentativa de resgatar valores e ideais que são considerados importantes para a sociedade brasileira, mas que muitas vezes são negligenciados ou esquecidos. Por outro lado, a afirmação de que a tradição deve ser empregada como um serviço à pátria e a todos os brasileiros pode ser vista como uma tentativa de criar uma conexão entre o passado e o presente, sugerindo que o resgate das tradições pode ser benéfico para toda a sociedade. No entanto, é importante questionar como exatamente essa conexão entre tradição e serviço pode ser estabelecida na prática, especialmente considerando as diferenças sociais e econômicas existentes no país.

Além disso, é possível argumentar que a ideia de "serviço à pátria" pode ser utilizada de maneira equivocada ou mesmo perigosa, especialmente se for interpretada de forma nacionalista ou autoritária. Afinal, o que exatamente significa "servir à pátria"? Quem define

o que é ou não benéfico para a nação como um todo? Como garantir que as políticas e ações empreendidas em nome do "serviço à pátria" não violem os direitos e liberdades individuais?

O trecho do discurso de posse de Ernesto Araújo que enfatiza a importância da tradição pode ser visto como uma tentativa de resgatar valores e ideais que são considerados importantes para a sociedade brasileira. No entanto, é importante questionar como exatamente essa conexão entre tradição e serviço pode ser estabelecida na prática e como garantir que as políticas e ações empreendidas em nome do "serviço à pátria" não violem os direitos e liberdades individuais.

### **Palavras (não)conclusivas**

Ao longo deste artigo, articulamos os Estudos da Linguagem, da Ciência Política e das Relações Internacionais para, filiados ao Círculo de Bakhtin, compreender algumas das influências da cosmovisão religiosa nas construções discursivas da Política Externa Brasileira (PEB). Comungamos da perspectiva bakhtiniana que compreende o enunciado concreto como sendo um evento social e um elemento inseparável da vida linguística e ideológica. Dessa forma, tomamos como principal enunciado concreto o discurso de posse de Ernesto Araújo, como Ministro das Relações exteriores, em janeiro de 2019 e buscamos compreendê-lo em diálogo com o contexto sociopolítico-ideológico mais amplo que o abrigou, como alguns pronunciamentos do então presidente Jair Bolsonaro e fragmentos do discurso de posse da ministra das Mulheres e Direitos Humanos, Damare Alves.

A relação entre política e religião, como expressa nos discursos do então presidente e de seus ministros, reflete a busca por construir uma ideologia que representa os interesses dos setores mais conservadores da sociedade, os quais desempenharam um papel significativo na vitória eleitoral de 2018. É importante ressaltar que essa parcela não constitui o único grupo de apoiadores do projeto político de Bolsonaro, mas desempenhou um papel relevante ao articular um discurso que apelava às massas, especialmente em um contexto no qual a mídia frequentemente deslegitimava nossa já fragilizada democracia, proporcionando uma percepção de "promessa" de mudança.

Neste contexto, é possível observar a articulação de uma narrativa que busca mobilizar a população por meio da exploração de questões religiosas, políticas e sociais. Essa estratégia visa apelar para as aspirações e preocupações de determinados grupos, oferecendo uma

suposta alternativa às insatisfações existentes na sociedade. A simplificação e a polarização presentes nesse discurso têm o objetivo de angariar apoio e fortalecer uma base de sustentação política.

No entanto, é importante enfatizar que a construção de uma ideologia política que se baseia em uma vinculação estreita entre política e religião pode gerar tensões e desafios para a democracia. Ao polarizar questões complexas e explorar sentimentos religiosos para fins políticos, existe o risco de restringir a pluralidade de visões e valores presentes em uma sociedade diversa. Além disso, a simplificação excessiva pode comprometer a discussão fundamentada e a compreensão aprofundada das questões em jogo, prejudicando o diálogo e a busca por soluções equilibradas.

Portanto, é necessário analisar criticamente essa relação entre política e religião, reconhecendo sua influência na formação da opinião pública e no direcionamento das agendas políticas. O estudo desses discursos e estratégias é fundamental para compreender os processos políticos e sociais contemporâneos, bem como para promover um debate informado e plural, que contribua para a consolidação democrática e o respeito aos direitos e diversidade de pensamento em uma sociedade democrática.

## Referências

ALMEIDA, R. Deus acima de todos. *In: SPEKTOR, M. et al. (org.) Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje.* São Paulo: Companhia das Letras, 2019a. p. 35-51.

ALMEIDA, R. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-215, jan./abr. 2019b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/rTCrZ3gHfM5FjHmzd48MLYN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2023.

ARAÚJO, Ernesto. *Transcrição do discurso do Embaixador Ernesto Araújo na cerimônia de posse como Ministro das Relações Exteriores*, em Brasília, 2 de janeiro de 2019. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/15q\\_TwFebmE1sNk1vhGSgeVeQFrILE\\_Ij/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/15q_TwFebmE1sNk1vhGSgeVeQFrILE_Ij/view?usp=sharing). Acesso em: 20 mai. 2020.

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável.* São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso.* São Paulo: Editora 34, 2016.

BELLO, W. *Counterrevolution: The Global Rise of the Far Right*. Halifax, Canada: Fernwood Publishing, 2029.

BINGEMER, M. C. L. *A fonte e o futuro da Teologia da Libertação*. São Paulo: Reflexão, 2017.

BORGES, A. 'O Estado é laico, mas essa ministra é terrivelmente cristã', diz Damares Alves. *UOL*, Brasília, 2 jan. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/01/02/o-estado-e-laico-mas-e-ssa-ministra-e-terrivelmente-crista-diz-damares-alves.htm>. Acesso em: 25 nov. de 2021.

BRAIT, B. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006a. p. 09-32.

BRAIT, B. Uma perspectiva dialógica de teoria, método e análise. *Gragoatá*, Niterói-RJ, n. 20, p. 47-62, jan./jun. 2006b. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33238>. Acesso em: 30 mar. 2022.

BRUM, E. O homem mediano assume o poder: o que significa transformar o ordinário em "mito" e dar a ele o Governo do país?. *El País*, [S.l.], 4 ene. 2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/02/opinion/1546450311\\_448043.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/02/opinion/1546450311_448043.html). Acesso em: 28 jul. 2019.

CARTA CAPITAL. *Bolsonaro pediu troca do termo 'Golpe de 1964' por 'revolução' no Enem, dizem servidores*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-pediu-troca-do-termo-golpe-de-1964-por-r-evolucao-no-enem-dizem-servidores/>

DESTRI, A.; MARCHEZAN, R. Análise dialógica do discurso: uma revisão sistemática integrativa. *Revista da ABRALIN*, [S.l.], v. 20, n. 2, p. 1-25, 2021. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1853>. Acesso em: 12 fev. 2023.

DUCROT, O. *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes, 1987.

FISCHMANN, R. *Estado laico, educação, tolerância e cidadania*. São Paulo: Factash Editora, 2012.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HENRIQUE, L.A. *A nova era apocalíptica: menino veste azul e menina veste rosa*. Maringá: Viseu, 2019.

LEIA a íntegra do discurso de Bolsonaro na cerimônia de posse no Congresso. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/leia-a-integra-do-discurso-de-bolsonaro-na-cerimonia-de-posse-no-congresso.shtml#:~:text=Hoje%2C%20aqui%20estou%2C%20fortalecido%2C,Governar%20com%20voc%C3%AAs>. Acesso em: 22 jun. 2022.

LOPES, D. B. Elitismo e política externa: notas sobre os fundamentos aristocráticos e oligárquicos da política externa brasileira. In: WESTMANN, G. (org.) *Novos olhares sobre a política externa brasileira*. São Paulo: Contexto, 2017. p. 73-91.

NOURBAKSH, S. N. et al. Rise of the Far Right parties in Europe: from Nationalism to Euroscepticism. *Geopolitics Quarterly*, Volume: 18, N. 4, Winter 2023, p. 47-70.

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 354-376

PINHEIRO-MACHADO, R.; VARGAS-MAIA, T. *The Rise of the Radical Right in the Global South*. London: Routledge, 2023.

PIOVEZANI, C.; GENTILE, E. *A linguagem fascista*. São Paulo: Hedra, 2020.

PRIBERAM. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, [S.l.], c2022*. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/>. Acesso em: 15. dez. 2021.

RICUPERO, R. *A diplomacia na construção do Brasil: 1750-2016*. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2017.

SOUZA, L. V. O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988. *Justificando*, [S.l.], 14 fev. 2019. Disponível em: <http://www.justificando.com/2019/02/14/o-principio-da-laicidade-na-constituicao-federal-de-1988/>. Acesso em: 19 ago. 2020.

SOUZA, F. M. *Um estudo dialógico de enunciados concretos do discurso da política externa brasileira (2019)*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2023. 199 f.

SOUZA, F. M.; MELO, F., NOGUEIRA, S.G. *Discurso da política externa brasileira em tempos de Bolsonaro e Araújo*. São Paulo: Mentis Abertas, 2023.

SOUZA, F. M.; MELO, F., NOGUEIRA, S.G. Constituindo as bases para uma análise dialógica do discurso político. *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*, [S.l.], v. 23, n. 1, p. 325–349, 2023a. DOI: 10.21680/1984-3879.2023v23n2ID31902. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/31902>. Acesso em: 5 fev. 2024.

SOUZA, F. M.; MELO, F., NOGUEIRA, S.G. O Globalismo e a religião no discurso do Ministro das Relações Exteriores do Brasil em 2019. *Revista Eletrônica da Estácio Recife*, [S.l.], v. 9, n. 3, 2023b. Disponível em: <https://reer.emnuvens.com.br/reer/article/view/729>. Acesso em: 5 fev. 2024.

SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.) *Dicionário dos Negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, 2022.

VOLÓCHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2017.



# Entrevistas

## ¿QUÉ QUIERE EL FEMINISMO DESCOLONIAL? ENTREVISTA CON YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO<sup>1</sup>

Fernanda Martins<sup>2</sup>Leticia Povala Li<sup>3</sup>

DOI: 10.29327/2282886.8.1-19

### Presentación

La trayectoria de Yuderkys Espinosa Miñoso, con quien tuvimos contacto en esta inspiradora entrevista, nos informa sobre las razones por las que necesitamos imaginar y poner en práctica el feminismo descolonial. Lejos de ser sólo una cuestión “epistémica”, el feminismo descolonial nos advierte sobre los peligros de seguir con el llamado “modelo civilizador”. Aquí se nos pide reflejar sobre cuáles son las consecuencias de mantener el deseo de ser parte de una forma de vida que tiene como principio la destrucción de todas y cada una de las otras formas de vida, basado en el capitalismo brutal, representado por el extractivismo, la deforestación, la explotación y la expoliación de cuerpos-territorios. Este proyecto de civilización y progreso destructivo que tiene sus orígenes en el mundo occidental moderno no puede reclamarse como un derecho.

Las rupturas imaginadas deben ser colectivas y colectivizadas. Provocando descentrarnos, empezando por nosotras mismas, desde nuestras prácticas cotidianas, nuestros afectos y cómo contamos nuestras historias. Romper con la idea de resistencia exclusivamente de los movimientos sociales contemporáneos y aprender atentamente desde formas no antropocéntricas de apelar a la vida, que nos enseñan a través de la memoria, es decir, como nos dice la autora, que *los pueblos y las vidas oprimidas de cualquier tipo incluso no humanas siempre han tenido manera de burlar la dominación, de aminorar el daño, de tratar de apelar a la vida como un principio de buen vivir.*

Espinosa Miñoso nos sitúa ante las heridas coloniales que permanecen abiertas y ardiendo en Abya Yala<sup>4</sup>. Para que podamos comprender la lucha contra la violencia, contra la

---

<sup>1</sup> Yuderkys Espinosa Miñoso, activista y académica nacida en Santo Domingo, República Dominicana, es una de las voces con más fuerza dentro del Feminismo Decolonial. Sus análisis antirracistas y de clase dentro del movimiento son base de debates en la esfera internacional. Miembro fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). E-mail: [espinosayuderkys@gmail.com](mailto:espinosayuderkys@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Criminais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da PUC/RS. Docente na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9444-120X>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4258827931942666>

<sup>3</sup> Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Direito (Centro de Ciências Jurídicas/CCJ). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-0854-2950>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1571533290613709>.

<sup>4</sup> *Abya Yala* significa “Tierra Madura”, “Tierra Viva” o “Tierra Floreciente” en lengua kuna (pueblo originario de Colombia) y es una terminología utilizada como autodenominación del continente en contraposición a América.

vulnerabilización de las vidas, es necesario permear matices más profundos para conectar las diferentes formas de romper con la destrucción y desear una “vida sabrosa”.

Hay que insistir: la *experimentación del mundo* debe ser otra; la *experiencia con el mundo* debe ser otra.

## 1. Caminos hacia el feminismo descolonial

**FM y LPL:** *Estimada Yuderkys Espinosa Miñoso, su trabajo es una fuente de inspiración teórica y práctica, por lo que nos gustaría pensar sobre cómo sus ideas, las prácticas y experiencias de feminismo descolonial nos pueden poner en soporte con los contextos actuales. Empecemos por ponerle cuerpo a esta entrevista: ¿cómo te gustaría presentarte?*

**Yuderkys Espinosa Miñoso (YEM):** Soy Yuderkys Espinosa Miñoso, nací en República Dominicana, en la capital, vengo de los barrios populares, digamos, más viejos de Santo Domingo. Decir que vienes de un barrio popular, para que se entienda en el contexto brasileño, es decir que vengo de un lugar donde las personas son mayormente racializadas, mayormente afrodescendientes, mezcladas también con una gente empobrecida blanca quizás proveniente del campesinado expulsado de sus tierras. De hecho, vengo de una familia mixta, un padre negro, de familia toda negra, y luego mi madre vendría siendo la familia blanca, si es que eso se puede decir en República Dominicana, que fueron campesinos que se quedaron sin tierra, vinieron a la capital, con poco acceso a recursos y pasaron muchas dificultades. Bueno, vengo de una familia digamos, empobrecida, trabajadora, viviendo de lo que se trabajaba. Sin herencia simbólica de alta cultura como se dice.

Llego al feminismo muy joven, estando en la universidad en la cual estudié con crédito educativo, siendo de las pocas que ha llegado a la universidad en mi familia y graduarme con honores, pues tengo la posibilidad de ser tomada por mis profesoras y profesores que comienzan a darme trabajo en ámbitos sociales, sobre todo educación popular e investigación social. He recorrido República Dominicana prácticamente entera visitando comunidades rurales, campesinas, alejadas, ciudades alejadas de la capital, etc. Luego en el 2001 yo migro hacia Argentina con la idea de seguir estudiando, no era algo que inicialmente yo me planteaba como un horizonte de vida o como un proyecto de vida, pero con el tiempo eso se fue dibujando cada vez más, sobre todo porque ese momento, más que por la presión social, era un momento diferente del de hoy, que hay como una presión a que la gente no se quede solamente con la licenciatura o el pregrado y más cuando no vienes de una familia intelectual ni de clase alta o burguesa.

Entonces yo simplemente pues estudie inicialmente para poder insertarme en un mercado de trabajo pero luego, producto de mi inserción política y de mis propios intereses o necesidades, yo comienzo a ver que quería seguir profundizando en la teoría, era algo que me interesaba. En ese momento yo ya comenzaba a escribir pequeños ensayos y reflexiones, cosas que, digamos, para ciertos públicos no tienen valor de verdad para decirlo de alguna manera, lo cual no necesariamente es cierto, pero hablaba más para el activismo y dentro del activismo y eso se fue profundizando como una necesidad en mí.

Entonces vi que esa vocación de estudiar filosofía que de alguna manera yo deseché cuando entré a la universidad, realmente me interesaba. Yo quería estudiar filosofía desde el principio pero producto de venir de clase trabajadora tu y tu familia te preguntan de qué vas a vivir si estudias eso, así que no lo hice, estudié lo que encontré más cercano, psicología. Pero pasado el tiempo me doy cuenta que necesito, que me interesa la teoría y me sigue interesando reflexionar sobre el mundo en el que vivo y sobre la política, mi interés siempre ha sido sobre todo, pensar la política, la política que experimento y de la cual voy siendo testigo en los lugares donde habito o que voy conociendo. Ahí me planteo seguir estudiando y hacer una maestría y me voy a Argentina a hacer la maestría en Ciencias Sociales y Educación, que resultó más Filosofía de la Educación, así que me acercó mucho a lo que yo quería que era el tema del pensamiento más amplio sobre lo social y el pensamiento crítico.

Mi estadía en Argentina se vuelve un tiempo de profundización, de actualización, de profundización de herramientas teóricas-conceptuales y también de una transformación gradual que se va a ir dando a partir de mi experiencia, que tuvo que ver con una vivencia llevada al límite de lo espeluznante con relación al racismo. Si bien yo vengo de una sociedad también muy racista, digamos que mi cuerpo no es el cuerpo que va a recibir el mayor racismo en esta sociedad de la que vengo, hay cuerpos más oscuros que yo que por supuesto van a estar en peor situación.

Cuando yo migro a Argentina, me doy cuenta que yo soy una dominicana y que eso es ser caribeña y que tener este color de piel y ciertos rasgos, ya no eran muy diferenciables para ellos, *negra es negra, no importan las diferentes tonalidades de piel*, y me enfrento digamos, a un profundo racismo dentro de la sociedad de Buenos Aires. En ese momento prácticamente no se veían personas negras en la ciudad. Increíble, estamos hablando del 2001, hace poco tiempo, y lo sé porque llegaron amigas que en ese momento intentaron integrarse y se fueron porque dijeron “*es demasiado blanco para mí*”, no lo pudieron aguantar. Y vivirlo también en el movimiento que fue quizás lo que más me afectó, vivirlo en el mismo movimiento social, en los ambientes feministas y lesbico-feministas más radicales a los que yo pertenecía y que

se decían contrahegemónicos. Verme allí, descubrirme como alguien que era vista como una persona que no era capaz de pensar o de producir verdad o decir algo que valiera la pena o leer bien a una autora o de escribir; esa violencia epistémica fue para mí algo inaudito, para mí era algo que yo no había experimentando en tal magnitud.

Así que eso me va a ir transformando totalmente y va a cambiar mi ruta. Comienzo entonces el proceso que me llevará hasta el día de hoy, empecé con la cuestión de profundizar la crítica al racismo social. En un momento determinado tuve la suerte de encontrarme muy inicialmente cuando comienzan los primeros textos del Giro Decolonial<sup>5</sup>, Aníbal Quijano<sup>6</sup>, María Lugones<sup>7</sup>, Dussel<sup>8</sup>, Santiago Castro Gómez<sup>9</sup> etc, muy tempranamente de tener acceso a esos documentos porque yo andaba buscando literatura que me ayudara a expresar y a explicar lo que yo estaba viviendo allí.

Así que bueno, así llego al Giro Decolonial y comienzo de la mano de la que se va a volver mi maestra, María Lugones, y digamos, termino siendo de las precursoras o de las que inician junto con algunas otras, un puñado de compañeras más, digamos, iniciamos esto que terminó expandiéndose, que se nombra como Feminismo Decolonial.

Hoy día hay diferentes versiones, yo diría que yo y muchas de las cosas que voy a decir en esta entrevista como en otros lugares *donde estoy, es la versión digamos, más cercana a María Lugones*, que fue mi maestra y tuve la oportunidad no solo de leerla y estudiarla sino conocerla de viva voz y ser acompañada por ella en las interpretaciones que hacía de su lectura, y ahí tu te vas dando cuenta la diferencia de cuando lees sola a cuando lees acompañada y acompañada por aquellas que han producido una teoría. Para resumir, yo diría que adonde he llegado y donde estoy hoy, se conjugaron tres cuestiones: (i) por una parte la experiencia personal; (ii) la profundización en herramientas teórico-conceptuales y particularmente todo lo que ha significado el Giro Decolonial, la Teoría Feminista Negra, los

<sup>5</sup> *Giro Decolonial* es un término acuñado en 2005 por Nelson Maldonado-Torres en el contexto del evento *Mapping Decolonial Turn* en Berkeley y se refiere al "movimiento de resistencia teórica y práctica, política y epistemológica a la lógica de la modernidad/colonialidad. La decolonialidad aparece así como el tercer elemento de la modernidad/colonialidad" (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

<sup>6</sup> Aníbal Quijano fue un sociólogo peruano, autor del concepto "colonialidad del poder" (2000) y uno de los miembros del Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C) junto con Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo y otros (BALLESTRIN, 2013).

<sup>7</sup> María Lugones fue una filósofa feminista argentina y una de las principales contribuyentes al feminismo decolonial. En sus investigaciones, a partir del cuestionamiento al concepto de "colonialidad del poder" de Quijano (2000), desarrolló el concepto clave de "colonialidad del género". Algunos de sus textos más conocidos sobre el tema son "Colonialidad y género" (2008) y "Hacia un feminismo decolonial" (2010) [versión en portugués: Rumor a um feminismo decolonial (2014)] (BIDASECA, 2021).

<sup>8</sup> Enrique Dussel fue un filósofo argentino, miembro del Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C) y fundador de "La filosofía de la liberación" (BALLESTRIN, 2013).

<sup>9</sup> Santiago Castro-Gómez es un filósofo colombiano y uno de los fundadores del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, fundado en la década de 1990, cuya disolución dio lugar posteriormente al Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C) (BALLESTRIN, 2013).

Estudios Poscoloniales, el feminismo autónomo; (iii) y todo lo que viene también del contacto con los Movimientos Indígenas en Latinoamérica y el Caribe. Esa sería la tercera pata, que viene tanto por la teoría que se produce desde allí sobre la cuestión de lo común, lo comunitario, lo comunal, como lo que vino directamente en las conversaciones con gente de diferentes pueblos, con intelectuales y defensores de los territorios, que también ha sido una gran oportunidad en mi vida, la posibilidad de poder viajar y poder experimentar mundos que generalmente están ocultos en los discursos oficiales, en la política y en la academia.

## 2. ¿Por qué el feminismo descolonial?

**FM/LPL:** *Una cuestión que creemos que puede ser importante para la gente que va a tomar contacto con tu trabajo es: ¿Hay para ti una distinción entre los estudios postcoloniales, contracoloniales o descoloniales, que sabemos que son matices de experiencias, de construcciones, de muchas referencias de mundos?*

**YEM:** Bueno, la diferencia con lo postcolonial, pues ya eso se ha hablado bastante, lo voy a decir muy rápido, tiene que ver con una cuestión geopolítica que también es histórica por supuesto. Hay una gran diferencia entre los territorios que fueron colonizados en la segunda expansión de la empresa colonial como diría Enrique Dussel<sup>10</sup>, o sea en el siglo XIX y XX, y donde ya la primacía no está en España, en este momento hay una recolonización de territorios que ya habían sido colonizados por España inicialmente, así como de territorios hasta ese momento no colonizados. La crítica postcolonial surge sobre todo desde los intelectuales que experimentaron esa segunda expansión colonial, como sabemos sobre todo ubicados en la India pero también con las experiencias de colonización y descolonización que se dieron en África entre principios y mediados del siglo XX, entonces si vemos la mayoría de los autores que conforman los estudios postcoloniales en su gran mayoría vienen de la experiencia de la India, surgen de allá y logran tener resonancia por su vínculo con la metrópolis, bueno, obviamente también está Said<sup>11</sup> que no viene de la India pero fue muy importante para estos estudios.

Entonces más allá de la cuestión geopolítica tiene que ver con la experiencia histórica, el haber sido colonizados en este segundo momento de expansión colonial donde ya se ha producido la revolución industrial, eso da una impronta en el tipo de análisis que se va a desarrollar, pasado por esa experiencia y si uno ve, la mayoría de estos autores pues

---

<sup>10</sup> Referencia al texto de Enrique Dussel (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo".

<sup>11</sup> Edward Said fue un crítico literario de origen palestina y uno de los cánones del poscolonialismo, que desarrolló la idea de Oriente como una invención de Occidente en su obra "Orientalismo" (2017 [1978]).

prácticamente se centran en la crítica a la Ilustración y aceptan la temporalidad de la filosofía europea que reduce la modernidad a la ilustración.

Lo que vamos a decir dentro del proyecto de investigación modernidad-colonialidad es que la modernidad no empieza con la ilustración sino que empieza ya a partir de 1492, con los procesos que van a implicar la conformación de ese patrón de poder y de ese proyecto civilizatorio que va unido intrínsecamente a la colonialidad. La colonialidad, y voy a repetir lo que dice Quijano sobre esto, se configura como patrón de poder universal pero quizás aquí lo más importante por lo menos en la línea de interpretación que yo sigo junto con otras compañeras que seguimos la línea de María Lugones en sus conversaciones con Quijano, etc, es que: la idea de raza se vuelve sustantiva al proyecto de la modernidad y de la colonialidad, no hay colonialidad sin idea de raza como no hay modernidad sin colonialidad, si se ha dicho que la colonialidad es la cara oculta de la modernidad la idea de raza es lo que formatea, lo que modela, lo que conforma y sustenta esa colonialidad.

Quijano habla de "una clasificación racial mundial del trabajo", y esta idea de raza yo diría es una de las diferencias sustantivas entre lo postcolonial y lo descolonial o decolonial. Los postcoloniales nunca vieron la raza o la racialización como un elemento sustantivo que estuviera en la base del capital, esto no aparece en sus estudios, por lo menos en la literatura que conozco.

Ya hace unos 304 años escuche a Spivak<sup>12</sup> decirse descolonial quizás acercándose a lo que hemos estado diciendo nosotras, quizás se ha topado con lo que estamos diciendo y ha estado en capacidad de ver que ahí hay otros elementos que ellos no incorporaron en sus análisis y que deben ser incorporados. Este límite, insistimos, tiene que ver con la experiencia histórica que han vivido nuestros territorios de Abya Yala, podemos dar cuenta de ello porque está impregnado en nuestra historia, lo hemos visto crecer, surge a partir del momento en que mal nos topamos con esta gente que se nombra europea y como tal superior al resto del mundo.

Entonces sabemos muy bien que es de allí que surge el capitalismo y que se va conformando, no voy a seguir ahondando en eso porque hay muchos textos, yo misma también lo he dicho en muchos lugares para que se entienda, hay mucha gente que incluso lo explica mejor que yo, hay algunos textos de Santiago Castro Gomez donde tienen sendas introducciones a compilaciones que han hecho y que fueron fundantes de la teoría descolonial

---

<sup>12</sup> Gayatri Chakravorty Spivak es una feminista poscolonial de India, crítica del imperialismo, especialmente en relación a la colonización británica en India. Spivak forma parte de la construcción de los "Estudios Subalternos" y es autora de los textos "Pode o subalterno falar?" (2014) e "Quem reivindica alteridade?" (2019), en los que problematiza la idea de autoridad etnográfica y su relación con la alteridad.

y donde se explica eso mucho mejor de lo que yo lo estoy haciendo, de hecho esto lo he aprendido con ellos.

**FM/LPL:** *¿Qué te parecen estas distinciones, porque elegir el Feminismo Decolonial como punto de partida para luchas contrahegemónicas y reproducción de experiencias decoloniales?*

**YEM:** Yo creo que eso ha ido variando en mi propia trayectoria, ha ido variando en la medida que voy caminando y he ido profundizando en esa puerta de crítica que en ese momento se abrió. En un primero momento yo estuve muy centrada igual que lo estuvo prácticamente todo ese giro decolonial, esos primeros autores que se dan a conocer, muy centrada en la crítica epistémica, entonces para mi hacer feminismo decolonial fue aplicar la crítica epistémica que está produciendo el giro decolonial, aplicarla al interior de la teoría y del pensamiento feminista. Tomar el concepto colonialidad, el concepto de eurocentrismo, la idea de raza, la cuestión del blanqueamiento, tomar la crítica a la conformación de los estados nación en América Latina y todo eso aplicarlo al origen, al desarrollo, a los proyectos de liberación que propuso y que se propone el feminismo desde sus inicios hasta lo contemporáneo. Aplicarlo no solamente de manera general, sino pensarlo desde la propia historia, me interesó ir más allá de una historización del origen del feminismo, con la revolución francesa y todas estas narrativas que hablan de los diferentes feminismos, y más bien pensar cómo aplicar la crítica decolonial al feminismo en América Latina, genealogizar el feminismo en América Latina para develar su colonialidad.

Cuando lo hice salió a la luz esa colonialidad intrínseca del feminismo, que no era solamente un problema del feminismo del norte global de los Estados Unidos o de Europa sino que era un problema de los feminismos en general, del feminismo en nuestra América de forma particular. Esto es parte de lo que yo voy a aportar en un texto que se llama "Hacer genealogía de la experiencia. *el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina*"<sup>13</sup>.. Allí propongo una genealogía de la experiencia porque yo lo que hago es tomar mi propia experiencia como feminista como archivo para analizarla. Y al aplicar todos esos conceptos me doy cuenta de lo profundamente comprometido que ha estado el movimiento feminista y la teoría feminista con el proyecto civilizatorio moderno. Incluso su propia idea de liberación es una idea que toma tal cual de la ilustración, es la idea de liberación producida por el ethos moderno y por la filosofía europea, la filosofía kantiana. Si una va a releer a estos autores una se da cuenta cuánto desde tomaron

---

<sup>13</sup> Yuderkys se refiere al texto "Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina" (MIÑOSO, 2019).

las feministas de este pensamiento europeo, son hijas de la ilustración sin lugar a dudas. . Y luego una vez la llegada del feminismo a nuestros países, cómo se produce, quiénes son que acceden y se empapan de las teorías feministas en voga en Europa, Inglaterra y los EEUU desde finales del siglo XIX y ve cómo llegan estas teorías feministas a nuestros contextos, cómo inician estos movimientos, quienes lo lideran, lo organizan, quienes han definido las agendas, cuales son los intereses que han seguido... Una puede darse cuenta de manera muy palpable cuánto ha estado comprometido el feminismo con ese proyecto de liberación que ha sido producido por la modernidad.

Entonces esto que yo nombré como "*la colonialidad de la razón feminista*" en un primer momento, fue mi apuesta principal, y el llamado que hicimos en ese momento a descolonizar el feminismo. Creo que hoy sigue siendo importante, pero ese primer momento de surgimiento y de comenzar a conformar el feminismo descolonial fue clave porque permitió hacer la crítica que habilitaba la posibilidad de encontrar nuevos caminos o de dar cuenta de todo lo el engegucimiento que hemos tenido y la necesidad de repensar no solamente la teoría sino la práctica feminista porque eso también es algo muy importante.

Una de las cuestiones que yo señalo ahí es que cuando hago esta crítica no solamente estoy haciendo una crítica a las teorías feministas sino al pensamiento feminista que sustenta las prácticas políticas del feminismo, toda práctica política por más alejada que esté de la teoría está unida a ella inextricablemente. En ese momento encontramos feminismos que argumentaban que esa crítica no les tocaba porque estaban muy peleados o alejados de la academia feminista en América Latina y el Caribe, nos decían que esa crítica no tenía que ver con ellas porque eso era para los feminismos hegemónicos o para la academia feminista.

Sin embargo, he insistido en señalar que el problema no es solo de la teoría feminista sino también de la política feminista que hemos experimentado. O sea ¿a mí que me van a decir?, yo vengo de una práctica feminista que siempre fue subalterna, que siempre fue contrahegemónica, y vivir y experimentar esa práctica política fue lo que me llevó a hacer esta crítica. Yo no venía de feminismos liberales, institucionales, en el poder, ni nada por el estilo, mi crítica interna descolonial empieza por aquellos espacios que se pensaban los más críticos, los más revolucionarios o contrahegemónicos. Era una crítica incluso a mi propia trayectoria, mi propio paso y experiencia por el feminismo, siendo una infiltrada que venía de abajo, en ese momento allí había muy pocas con mi cuerpo y mi experiencia, o sea, estaba hablando de la trayectoria que incluso yo misma había contribuido, por eso en algunos textos también digo que esto es como una especie de *muerte simbólica que me estoy aplicando a mí misma*. Yo estaba hablando de mí misma, de mi propia práctica, aun cuando siempre fui una

rebelde y siempre tuve muchas diferencias con ciertos problemas que veía en el feminismo, su clasismo, etc, yo era profundamente eurocentrada y seguía una serie de principios de liberación, unas ideas de liberación, que luego voy a ver lo problemático de esas ideas.

### 3. ¿Qué significa hacer feminismo descolonial en la práctica?

**FM/LPL:** *En la práctica, ¿qué significa hacer feminismo descolonial? ¿Como pensar la praxis feminista decolonial como un punto de partida hoy para el pensamiento, para los intereses decoloniales?*

**YEM:** Yo creo que en el día de hoy la práctica feminista descolonial, por lo menos en la que estoy implicada y a la que animo a implicarse a través de procesos formativos, de mis conferencias, a través de lo que escribo, etc., implica dar un paso más allá que no es solamente la crítica sino que tiene que ver con cómo reformulamos los proyectos de mundo, qué significa hacerlo de otra manera, de otro modo, qué pensemos honestamente el tipo de sociedad a la que aspiramos. Si no es la modernidad y su liberación la que queremos, cuál es el tipo de liberación que necesitaríamos y que queremos, y que permita en este caso ampliar incluso ese nosotras a un nosotros y más que un nosotros a un proyecto comunal comunitario donde habitan seres humanos y no humanos, entonces estamos hablando de cómo el feminismo tendría que aspirar a impulsar proyectos de vida en sociedad que abandonen todos esos principios que fueron dados por la modernidad y que fraccionó el mundo entre naturaleza/cultura, entre hombres y mujeres, entre civilizado/incivilizado, entre norte y sur, etc. Eso significa apelar a la necesidad de una memoria, de reconstruir memoria y de mirar que no es tanto hacia adelante donde vamos a encontrar las respuestas sino que hay sociedades que nos podrían dar pistas de cómo podría ser de otra manera, que hay mundos que han existido, que todavía mal perviven pero todavía allí guardan gérmenes vivos, principios de vida que nos muestran cuál es el camino que tenemos que seguir, y ese camino tiene que ser más que "*vamos a la Invención*", es como debemos de esos pasados que fueron mejores que este presente que tenemos hoy y que para el feminismo es una apuesta importante.

El feminismo siempre repite y repite esta idea de una historia lineal donde las mujeres siempre hemos sido todas oprimidas, subordinadas, desvaloradas, a tal punto que parecería que siempre ha habido esta idea de mujer del patriarcado moderno, esa idea de mujer y varón dicotómica, binaria, y centrada en el ser humano, esto es, antropocéntrica, el feminismo ha sido antropocéntrico también, como todas, vamos a decir, las ciencias humanas y sociales. Entonces es, de alguna manera, *urgente recomponer esa historia para comenzar a ver las*

*rupturas y donde están.*

Y este es otro tema importante, el tema de las rupturas, *ver los diferentes mecanismos de resistencia* que hemos tenido que no necesariamente son las resistencias como las ha pensado el feminismo y los movimientos sociales contemporáneos, entender que *los pueblos y las vidas oprimidas de cualquier tipo incluso no humanas siempre han tenido manera de burlar la dominación, de aminorar el daño, de tratar de apelar a la vida como un principio de buen vivir*, entonces ahí te he dicho varias cosas que tienen que ver con lo que me interesa en este momento y que no es solamente una teoría sino que es revertir en actuaciones concretas, cambios concretos en los modos de existencia que tenemos actualmente.

¿Que significa ser feminista hoy? Para mí, bueno no si eso ya sería ser feminista pero si tu me preguntas que es para mí hoy la liberación, es querer vivir fuera de la ciudad, *una vida integrada a una comunidad, poder construir proyectos de buen vivir en comunidad y donde comunidad no es esa super alianza entre mujeres o entre seres humanos, no es antropocéntrica* sino que estamos hablando de proyectos de buen vivir que se hacen día a día y que implican un hacer la vida posible juntxs, un compromiso con todas las formas de existencia en este y en todos los mundos, para decirlo de alguna manera.

#### **4. Tramas de resistencia desde un feminismo descolonial y más allá**

**FM/LPL:** *Podemos intentar pensar 2 puntos si te parece bien: (i) el primero es pensar como, siempre tuvimos modos de resistencia, siempre fue una experiencia de producción de vida, por esto es que estamos vivos, por esto es que se tiene la pulsión de vida comunitaria, siempre haciendo construcciones colectivas que frenan todo proyecto de modernidad y de contemporaneidad. ¿Podemos pensar que estas violaciones, estos modos de violencia están más intensificados, cómo esas resistencias pueden darnos horizontes para pensar esta intensificación de guerra contra la gente en el cotidiano? Esto si pensamos si está o no más intenso. Guerra contra los cuerpos más vulnerables, como una guerra no necesariamente declarada contra la gente que está trabajando en la calle, guerras que no necesariamente son como una guerra declarada entre estados, son cotidianas. (ii) Y si está sucediendo, ¿cómo podemos pensar tramas de resistencia, desde tu aporte, desde la vida comunitaria, de un feminismo descolonial, esta experiencia teórica-práctica, de memoria?*

**YEM:** Si, yo creo que hay un cierto viraje en los movimientos sociales, cierta amplitud de conciencia respecto de esto último que he dicho. Efectivamente al mismo tiempo hay una intensificación en los procesos de destrucción comunitaria, una estacada final a los vínculos intrínsecos a los sistemas de vida, hay mayor pulsión de muerte para decirlo de

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 378-391

alguna manera.

El capitalismo desde hace algunos años es un capitalismo que se está viviendo de una forma brutal, ha sido brutal en muchos momentos pero una podría decir que al mismo tiempo que era brutal había espacios para la esperanza en el modelo y había amplios territorios a nivel global que al ser invisibles y olvidados se mantenían protegidos. Esto ya no es así.

En la medida en que se han ido agotando lo que nombran aquellas vidas sacrificadas en nombre del progreso y el estándar de bienestar moderno, eso que desde su ontología son reducidos a recursos naturales, , en la medida en que el capital y este modelo civilizatorio ha ido agotando en su arrasamiento de los territorios conquistados y a los cuales se había expandido, ha necesitado llegar a aquellos espacios más alejados, aquellos que durante un tiempo quedaron más o menos protegidos. Habían quedado protegidos porque quedaron en manos de comunidades cuyos principios de vida se basan en el resguardo de la vida en relación, el cuidado y la protección de todo lo existente, así que son los lugares óptimos para que hoy el capital se mueva, el mercado se mueve allí para terminar de extraer de ahí lo que queda.

Así que estamos en un momento difícil porque asistimos al fin de proyectos de mundo basados en la complementariedad, que están siendo avasallados. Estos pueblos, han resistido históricamente pero que hoy están en peligro inminente de su desaparición; con ello se pone en peligro la vida en su conjunto en este planeta.

Europa y EEUU en sus últimos reacomodos se ha ido dando cuenta de que estamos ante una crisis de su proyecto civilizatorio, esto que nombran como crisis climática, antropoceno, apocalipsis, grupos ecologistas del norte global hoy se levantan porque ven la posibilidad de que esta sea la última generación que vea el planeta tal como lo conocemos hoy. Sus análisis, sus llamado de atención son tardíos, esto siempre lo supieron y lo alertaron los pueblos extraeuropeos, lo nombraron como proyecto de muerte y lo confrontaron o se alejaron lo más posible de él.

El tema es que ante este mundo agónico creo que occidente sigue sin herramientas para ver cuán profundo es el cambio que tiene que realizarse. Yo diría que no es solamente occidente, nuestros propios territorios, aquellos que fueron vencidos e incorporados, educados por occidente luego de 500 años de evangelización, anaquilación del orden próprio de vida mediante el genocidio y la educación estatal, etc., cuánto hemos incorporado el deseo de este modelo de muerte. Voy a ponerlo en un ejemplo. Pensemos la tecnología -esta cuestión la he planteado en diferentes espacios-: podemos hacer muchas marchas en contra del extractivismo, el cambio climático, contra la megaminería y el cuidado de los ríos, casi todo

el mundo se horroriza de lo que está pasando en Palestina o lo que está pasando en el Congo, em Sudan, en México, Perú, la Amazonía pero ese proyecto de muerte no se va a acabar mientras haya un proyecto civilizatorio que necesita estos minerales para su tecnología, las comunicaciones, su progreso científico, etc, que precisa del petróleo para mover sus autos, sus aviones, sus embarcaciones . O sea, el Congo está siendo masacrado, la Amazonía está siendo desaparecida buscando los minerales que se necesitan para nuestras computadoras, nuestros celulares, etc. Ahora la Inteligencia Artificial, la guindilla de todo ese cóctel endemoniado de muerte que ha hecho la modernidad, y en el que estamos involucrados muchos de nosotros.

Cada vez que pedimos como si fuera un derecho, ser parte de ese proyecto, cada vez que pedimos tener el estándar de vida europeo, cuando nuestro ideal es ser como ellos y tener el nivel de vida de los llamados países industrializados, somos parte de ese proyecto civilizatorio de muerte. Los mismos proyectos de izquierda han contribuido muchísimo a ello al seguir ese programa en nuestros países, al aceptar *esa idea de desarrollo y de progreso basada en la explotación sin igual de todo lo existente*, un proyecto profundamente antropocéntrico.

Entonces si bien está creciendo esta conciencia, yo creo que la profundidad del cambio que se necesita supera el discurso ecologista y del cambio climático, supera los esfuerzos institucionales de gobiernos y de las Naciones Unidas. Hace falta dar un paso atrás y ver salidas por fuera de este modelo civilizatorio. Esto compete a Europa y EEUU, pero también es necesario en nuestros contextos.

La gran pregunta ahí es: ***cuánto estamos dispuestos a abandonar estos estándares de vida de los cuales somos parte, este modelo de bienestar que hemos asumido y que solo se obtiene en base a la destrucción de otros seres.*** No estoy hablando necesariamente de quienes están todavía resistiendo en la amazonía ecuatoriana o en la brasileña o en la peruana, aunque allí también se ha instalado el deseo de tener un celular y tener internet 24 horas, eso ya se ha inoculado en nuestra mirada de mundo, en el mundo que queremos.

Veo una contradicción que se constituye en un reto que tenemos que enfrentar en este momento, esa contradicción se expresa en la manera tradicional en que hemos hecho la política. Pero ya podemos darnos cuenta de que no es suficiente reclamar que se vaya la hidroeléctrica o que se vaya la minera de mi territorio cuando yo sé que eso significa que se va a ir a otro. Esto seguirá así eternamente mientras haya todo un grupo de gente, millones a nivel mundial, dentro del cual yo soy parte, que seguimos consumiendo los productos que dependen de ese modelo extractivista y arrasador. No importa cuanta marcha hacemos, no importa cuantas veces podamos frenar o ahuyentar momentáneamente la explotación el

problema seguirá ahí, no se termina porque se logré evitar aquí o allá, eso es tapar el sol con un dedo porque el modelo seguirá intacto.

Yo creo que en este momento esa es la gran encrucijada, tenemos que entender que esto ya no se trata solamente de una cuestión epistémica, por eso decía que para mí hay 2 momentos: (i) una cuestión es el debate epistémico y transformar la mirada y la comprensión que tenemos del mundo, pero otra (ii) es en qué mundo queremos vivir, de qué forma estamos contribuyendo con nuestras prácticas, con nuestros deseos, con nuestros modos de vida y nuestra idea de vida satisfactoria a este proyecto de muerte.

Recuerdo por ejemplo a la vicepresidenta de Colombia cuando ella decía "*vivir sabroso*", y ella tuvo que explicar que vivir sabroso no es aspirar a ser burgués, a ser consumidores y llevar la vida que tienen los ricos, se trata de otra cosa. Pero no podemos ocultar que hoy incluso en las comunidades más apartadas y más empobrecidas vamos a tener que revertir ese deseo de consumo, ese deseo de acumular, ese deseo de alcanzar la vida de despilfarro y acumulación de la burguesía europea y estadounidense. Porque aun estando empobrecidos y no contribuyendo con la carga de CO2 que aportan los países centrales industrializados, pues si tenemos la oportunidad vamos a imitar esa vida de despilfarro, de dominación sobre otros, de acumulación. Nuestros movimientos sociales muchas veces aspiran a que ese modelo se democratice, se aspira a ser como el amo y tener lo que el tiene. Se habla de derecho a la tecnología, a un carro, a viajar, a irme en un crucero, a tener dinero, acumular dinero. Todo eso al final se puede traducir en derecho a explotación. Eso hay que comenzar a hablarlo y de la manera más honesta porque efectivamente si no hay un cambio a nivel de la práctica, y del tipo de vida que llevamos y que deseamos mejor seamos sinceros y dejemos de pedir que se vayan las madereras, las hidroeléctricas, las petroleras, las mineras, digamos que solo queremos que se vayan a otro lado, o sea que vayan a dañar y explotar el territorio de otros. Sino nos preguntamos por el tipo de mundo que estoy contribuyendo a crear con mi estilo de vida, pues yo creo que simplemente el camino hacia el abismo va a seguir, esto no va a parar.

Una última cosa que te diría es que a pesar de esta mirada que una podría decir que es desalentadora hay gente que dice que soy pesimista, yo no creo que lo sea. Hay mucha gente que estamos pensando que este es el reto y que lo estamos asumiendo. O sea ***hay que cambiar el modelo civilizatorio en su conjunto, y no se trata solamente de una cuestión de acceso sino de transformación real del modelo existente y de la manera en que estamos en él y lo experimentamos.***

## Referencias

- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-112, ago, 2013. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?lang=pt>. Acceso: 31 mar. 2024.
- BIDASECA, Karina. María Lugones. **Mulheres na Filosofia**, v. 7, n. 2, p. 13-28, 2021. Disponible en: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/maria-lugones/>. Acceso: 31 mar. 2024.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 24-33.
- LUGONES. **Colonialidad y género**. *Tabula Rasa*, n. 9, jul./dic., p. 73-101, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- LUGONES, María. **Hacia un feminismo descolonial**. *Hypatia*, vol. 25, N. 4, 2010, Otoño.
- LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acceso: 31 mar. 2024.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina**. *Revista Direito & Práxis*, [S. l.], v. 10, n. 3, p. 2007-2032, 2019. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/43881>. Acceso: 31 mar. 2024.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *In*: LANDER, Edgardo (Coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017 [1978].
- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.
- SPIVAK, Gayatri C. “Quem reivindica alteridade?” *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2019, p. 251-268.

## DESCOLONIZAR AFETOS - CAOS, CONCOMITÂNCIA E MOVIMENTO: UM DIÁLOGO<sup>1</sup> ENTRE FERNANDA MARTINS<sup>2</sup> E GENI NUÑEZ<sup>3</sup>

Fernanda Martins

Geni Nuñez

DOI: 10.29327/2282886.8.1-20

Se, como Lacan diz,

“tudo que o sujeito diz depois do ‘eu sou’ é mentira”  
arrisco aqui algumas verdades provisórias. (G.N.)

**Fernanda Martins (FM)**- *No percurso das suas pesquisas e intensa dedicação ao ativismo, tens estabelecido uma reflexão crítica sobre inúmeros debates que tomam como centro a descolonização. Parece haver um lugar particular para pensá-la, como definição, como "uma desordem, um caos, porque a ordem e a normalidade são características da colonização, de que a descolonização, quando se efetiva, produz justamente a desordem absoluta" (NUÑEZ, 2023, p 17). Poderias nos explicar de que modo a descolonização enquanto desordem e caos, abre espaço para a produção de novas formas de vida ou para reestabelecer um olhar cuidadoso para outros modos de vivência já em curso, que não os impostos pela produção colonial?*

**Geni Nuñez (GN)** - Obrigada por esta troca! Fico muito honrada em fazer parte deste espaço. Então, das inspirações que tenho para essa discussão, assinalo em especial o trabalho de Frantz Fanon, inclusive essa frase sobre a desordem que a descolonização pode trazer é uma paráfrase dele. Junto de Fanon (1968), Mestre Bispo (2015) e Sandra Benites (2015) são também grandes companhias para essa caminhada. Como lembra a parenta Sandra, nossa

---

<sup>1</sup> Adotamos a ideia de diálogo como constitutiva a esse processo de escrita, pensando que as perguntas aqui formuladas, que foram propostas por Fernanda Martins, não são possíveis de arriscarem por si só qualquer autoria individual. Cada palavra e expressão ali implicadas reverberam desde antes as palavras que nos são dadas, fornecidas por tantas outras. E, em especial, o pensamento possível para formular a própria ou qualquer interrogação é desde antes resultado direto e inspirado nas reflexões críticas da própria Geni Nuñez, responsável pelas respostas aqui apresentadas.

<sup>2</sup> Fernanda Martins é feminista e cofundadora do Coletivo Território em Justiça Social, é também professora do Departamento de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Doutora em Ciências Criminais pela PUCRS. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9444-120X>; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4258827931942666>

<sup>3</sup> Geni Nuñez é ativista indígena guarani, psicóloga e escritora. Possui mestrado em Psicologia Social (UFSC) e doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Atualmente cursa pós-doutorado no Instituto de Estudos Avançados na USP. É membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI), membro da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e co-assistente da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY).

entrada e presença como indígenas na universidade não é para sermos simplesmente ornamentais neste espaço, para favorecermos alguma estética de conciliação e de “democracia racial” na academia, mas sobretudo para desordená-la, desorganizá-la. Como diz o parente Anastácio Peralta Kaiowa (2017), em espaços hegemônicos, como a academia, esperam de nós, indígenas, que entremos lá apenas para repetir e replicar o pensamento e o modo de vida colonial, mas nossos saberes também são tecnológicos. A pregação colonizadora não está apenas na igreja, de forma indireta, os cultos também podem ocorrer nas universidades, na indústria cultural, por todo lado. Portanto, uma certa desconfiança com esse ordenamento do mundo é, a meu ver, um passo fundamental para a descolonização. Essa não é uma tarefa fácil, uma vez que desconfiar daquilo que fomos a vida toda orientamos a crer, obedecer, replicar pode ser sentido como uma bagunça, um caos. Aliás, o próprio gesto de desconfiança já pode ser categorizado como um pecado, uma blasfêmia, uma heresia.

Tenho pontuado que a colonização talvez seja menos sobre aquilo que explicitamente se apresenta como da ordem do ódio, da raiva e muito mais sobre o que se anuncia em nome do amor, do bem, da família, da caridade, da salvação. Em minha perspectiva, esse vocabulário tem sido uma das grandes armas da continuidade colonial, justamente porque por ele muitas violências passam despercebidas. Essa sedução que a moral traz busca justamente nos fazer seguir apostando nos mesmos valores coloniais, crentes de que, “no fundo” são bons, que foram apenas desvirtuados de uma razão boa anterior. É esta fé que nos impulsiona a repetir esses mesmos modelos normativos, acreditando que o problema deles estaria apenas em erros de execução individuais, não em sua própria matriz.

Tentarei ilustrar brevemente esta questão em alguns exemplos: quando uma casa de reza de nosso povo é queimada por motivos de racismo religioso, é comum que se diga que os praticantes dessa violência seriam “falsos cristãos” e que estes humanos teriam agido de forma “desumana”. Quando o governo não responsabiliza ninguém por essas violências, dizem que este seria um “desgoverno”; quando a polícia age com brutalidade e violência, afirmam que a polícia “deveria” agir pela segurança da população, que cometeu ali um “excesso”. Em outras palavras, toda a violência praticada por cristãos, pelo Estado e seus governos, pela polícia, pela família, pela igreja são vistas como desvios do que essas instituições deveriam ser realmente. Mantendo, portanto, uma crença de que o que antecede tais violências seria algo bom, bonito, amoroso, saudável. Um convite que faço em meu trabalho é justamente para revisarmos esse tipo de narrativa, considerando como hipótese o fato de que talvez a “falha” e a demora do Estado em garantir os direitos que promete não

sejam exemplos pontuais, mas que esta suposta exceção é, em verdade, a ordem, como pontuam estudiosos como Mbembe (2018).

A desordem da descolonização implicaria também nesta postura de colocarmos sob suspeita essa essencialização positiva acerca do cristianismo, da monogamia, do Estado, da família e as demais instituições que organizam o sistema colonial. Com isso, não quero dizer que todas estas instituições seriam “más”, pois este seria repetir o mesmo movimento moral que critico, o convite é para tentarmos, como diz Nietzsche (1999), ir além do bem e do mal. Criticar esta moral dominante não seria apenas uma tarefa de criticar o mal, o inferno, o ódio, mas constatar que eles são o exterior que constitui toda a propaganda de bem, de céu, de amor.

Aquilo que se impõe como universal vê como ofensa qualquer movimento de questionamento, já que só existiria um único caminho, uma única verdade, uma única vida. Mexer neste cimento pode trazer essa sensação de caos, mas penso que a gente não fica sem chão quando remove o cimento dessas certezas, é o contrário.

Eu gosto da ideia de caos também nesse sentido de uma experimentação sem uma origem e um destino fixos, sem caminhos pré-destinados. Em "Gaia Ciência" Nietzsche (2001) comenta do caos como um jogo, como um espaço possível de invenção e criatividade no qual não teríamos a arrogância de pressupor o resultado. O professor Roberto Machado (2021) dizia que a “morte de Deus” em Nietzsche seria um passo importante para a libertação justamente porque se este Deus seria o único criador e todos os demais seres seriam apenas criaturas, então estas só poderiam ser também criadoras se o matassem, simbolicamente, se o destituíssem deste supremo poder.

Nessa dimensão de criatividade e invenção, o caos e o jogo também podem ser compreendidos como uma brincadeira, como um fazer desprendido de um grande objetivo final. Sobre isso, eu tenho muito carinho por uma das narrativas que nosso povo traz, nela, como comenta o parente guarani mbya Silvones Martins (2015), Nhanderu (uma de nossas entidades criadoras) gostava de brincar com peteca. A brincadeira, o faz-de-conta, criam jogos e roteiros artesanais que nos colocam em cena como co-criadores, como seres que podem criar brincando.

Como lembrava Mestre Bispo (2015), “tudo que é reto mente”. Em algumas igrejas cristãs se nomeia como “desviado” aquele que desobedece a heteronorma pregada e eu fico pensando que, muitas vezes, essa falha, esse fracasso são a coisa mais bonita que poderia nos acontecer.

**FM** - *Nesse sentido, podemos dizer que as reflexões e as práticas que estabelecem potencialidades estão nas experiências contracoloniais? O que isso significa e quais são as possibilidades que encontramos aí?*

**GN** - Em minha pesquisa de doutorado, analisei diversas cartas jesuíticas, nas quais acompanhei relatos dos missionários sobre as práticas de desbatismo que o povo guarani praticava, desde 1600 (Núñez, 2022). Há cenas em que, por meio de rezos em cantos e danças, as lideranças espirituais entravam nas igrejas cristãs e convidavam os parentes a que saíssem dali, que ouvissem o chamado da arte/espiritualidade e se lembrassem de que o deus dos colonizadores não era universal, nem maior nem melhor que nossas cosmogonias. Um dos gestos do desbatismo era justamente a devolução dos nomes em guarani e aqui lembro novamente de Mestre Bispo, quando dizia que o colonialismo nomeia tudo aquilo que quer dominar. Repensarmos essas nomeações, para além de um capricho qualquer, é revisar também os mundos que gostaríamos de viver. É ter a coragem de examinar com rigor as ofertas deste sistema e, ainda que, como dito, sejam anunciadas como bem, amor, respeito, fidelidade, confiança, que possamos ainda sim dizer, deste amor eu não quero, essa salvação eu dispenso, essa confiança eu quebro.

As práticas contracoloniais não ficaram apenas em 1600, seguem até hoje em nossos povos e assim continuarão enquanto não formos todos convertidos, enquanto tivermos a memória e o pertencimento ancestral a nossos modos de vida e espiritualidade. Recentemente estive com uma anciã nhandeva, dona Teresa, ela tem sido uma das lideranças espirituais a revigorar, a retomar um ritual que há décadas estava silenciado. No ritual do Nhemongarai, que é o de nomeação das crianças com nomes sagrados guarani, essas anciãs continuam praticando o desbatismo. Em cada retomada de território que foi invadido pela colonização, nossos povos retomam não apenas a terra, em um sentido literal, mas também retomam o direito ao sonho, à poesia, à alegria. Por isso que concordo com Michel Foucault (2010) quando ele dizia que não é preciso ser triste para ser ativista. É evidente que não podemos esquecer de nomear as violências, as dores, as angústias, mas tão importante quanto elas, é cultivar aquilo que nos brilha os olhos, que nos faz ter gosto de estar aqui e agora. É por este gosto que desmentimos profecias de que esta vida é inferior a uma futura, idealizada e distante. Como diz Cacique Babau Tupinambá, o que mata nossos adversários é o sorriso.

Em minha tese pesquisando branquitude em uma perspectiva guarani, uma das noções que me deparei foi de que um dos significados mais antigos da palavra branco em guarani seria “aquele que tem a mão fechada”. Isso me fez pensar no quanto há, em alguns espaços, uma

atualização do racismo em uma branquitude de elite que quer, esteticamente, ser vista como antirracista, mas que segue sem abrir as mãos, sem devolver os territórios que nos foram tomados, sem fazer nenhum gesto para fortalecer retomadas indígenas. Por isso que, nessa luta por autonomia, como dizia Fanon, não podemos contar com a arbitrariedade da “boa vontade” de quem nos expropriou e expropria, mas nos fortalecermos de tal forma que esta não seja mais uma escolha sobre nós. Aqui, repensar uma luta apenas pelas vias do Estado é fundamental, já que, ainda que nomeiem como democracia, ainda que seja por meio dos votos, até hoje nenhum governo foi favorável a povos indígenas, pelo contrário. Então talvez não seja o caso de apenas pensar em encontrarmos “bons candidatos” que decidam sobre nós, mas lutar para que ninguém o faça. Para que cada povo volte a ter plena autonomia sobre si mesmo.

Fanon (1968) ilustra essa questão em seu livro “Os Condenados da Terra”, quando comenta que “vimos que nos partidos nacionalistas a vontade de derrubar o colonialismo vive em harmonia com outra vontade: a de entender-se amigavelmente com ele”. No campo de uma política institucional, é como se nunca fosse o momento da crítica, como se a hora de realmente termos o mínimo nunca chegasse, enquanto isso, a relação abusiva do Estado permanece, inclusive com políticas públicas como o encarceramento, como a presença violenta da polícia militar mesmo em governos de esquerda e assim por diante. Com isso, não estou dizendo que devemos simplesmente abandonar as lutas internas nessas instituições, mas estou reforçando o convite para termos uma relação de desconfiança com esses vínculos e, mais do que isso, apontando a importância de termos outros caminhos de luta concomitantes e paralelos. Em nosso povo, por exemplo, ao mesmo tempo que demandamos a demarcação pelas vias jurídicas, temos também as autodemarcações, nas quais reafirmamos nossa memória e nossa relação ancestral com o território, para além dos não indígenas concordarem ou não com isso, para além de seus julgamentos, carimbos e ofícios.

Para além da política institucional, eu acredito mesmo é nas políticas do cuidado, do plantio, dos cantos, danças, poesias, de toda a feitura da vida, realizada pelas parteiras, benzedadeiras, rezadeiras, pelas crianças, essa é a política mais vibrante, necessária e poderosa que temos.

*FM - Podemos pensar práticas coloniais também em termos de gênero e dos binarismos que forjam nos nossos imaginários, de modo geral, tais como homem x mulher, natureza x cultura, corpo x mente, amor x amizade etc.? De que modo os "binarismos da colonização" reduzem nossa capacidade de viver política e afetivamente o mundo mais adiante da*

*"monocultura"? Você poderia nos explicar o que entende por "monocultura"? Também, é possível fissurar as hierarquias impostas por essa divisão? Se sim, de que modo?*

GN - Três grandes referências para mim no debate sobre monoculturas são Vandana Shiva (2024), Ailton Krenak (2019) e Mestre Bispo (2018/2015). A Vandana tem uma noção que ela chama de “monoculturas da mente” e que seria justamente esse empobrecimento, estabelecido pela sociedade dominante, da diversidade das formas de ser e estar no mundo. Essa crença teria efeitos na própria monocultura contra terra, que, por sua vez, seria um dos efeitos dessa monocultura da mente. Ailton Krenak (2021), em nosso contexto, também fala sobre monocultura e a descreve como a imposição monolítica de um mundo só. Mestre Bispo diz que a sociedade eurocristã monoteísta não consegue confluir e conviver com a diversidade, porque seu mundo e suas verdades são mono. A partir dessas inspirações, eu proponho o que chamo de sistemas de monocultura, no qual teríamos a monocultura da fé, da imposição do monoteísmo cristão; a monocultura dos afetos, por meio da monogamia; a monocultura da sexualidade, no âmbito do monocissexismo e assim por diante. Embora cada um desses eixos tenha suas especificidades e particularidades, há algo que os une: a impossibilidade de conviver de maneira saudável com a concomitância, com a diversidade, multiplicidade. Por isso digo que a floresta é o antônimo da monocultura, enquanto ela se constitui pela diversidade, as monoculturas se definem pela não concomitância. Para além de uma questão de quantidade, a monocultura não é sobre o “um”, é sobre a afirmação desse “um” mediante a negação, ataque e destruição do que é produzido como o “diferente”, como o “outro” diante dessa norma.

Em minha pesquisa nas cartas jesuíticas, percebi que para os missionários a conversão envolvia uma passagem, uma transição de um polo a outro, ou seja, de selvagem a civilizado, de bárbaro para cristão, de natureza para a cultura, de animal para humano. Para que alguém fosse nomeado como homem ou mulher, era necessário que antes fosse considerado humano, e para ser humano era necessário deixar de ser “criatura” e se tornar cristão. É, portanto, o racismo religioso uma das grandes delimitações do que seria humanidade. Nenhum outro bicho é nomeado como homem ou mulher, apenas o humano, de maneira que o gênero, em nosso território, foi construído como um marco civilizatório, um referencial para desigualdade entre humano e animal. Nesse sentido, homem e mulher não eram, e continuam não sendo, simplesmente descrições biológicas, mas palavras carregadas de um sentido ideológico e político. Os binarismos são inescapáveis desse projeto, já que não se trata apenas de algo neutro em sua dualidade, mas de um sistema de oposições: azul ou rosa, masculino ou

feminino, homem ou mulher. Ainda que haja tentativas de expansão dessas categorias, em geral o que se apresenta é um alargamento da ideia de feminino, uma ressignificação da ideia de masculino, mas raramente se cogita uma desistência dessa chave binária. E aí, volto à questão do reflorestamento do imaginário e da suspeita acerca dos binarismos, pois, para além de pensar em vários femininos e femininos, pode ser interessante também nos perguntarmos: a crença nesses binarismos é mesmo o único caminho? E se não quisermos apostar em nenhum tipo de masculino, em nenhum tipo de feminino, o que aparece para além disso?

Questionar o binarismo não é negar as diferenças, mas libertá-las da simplificação feita pela própria divisão binária. Por isso que relaciono binarismo com monocultura, quando penso que há bilhões de pessoas no mundo, cada uma com sua singularidade, me parece muito inadequado definir o planeta por um resumo tão precário de características. O sonho das monoculturas é o domínio absoluto, o objeto é que todos sigam o mesmo deus, que todos se relacionem da mesma maneira, que todos se comportem e se expressem da mesma forma, mas a gente pode e é mais do que isso, não é?

Para quem acredita que mulher e homem são simplesmente descrições biológicas neutras, há narrativas como “mulher não é sobre usar maquiagem, ser heterossexual ou usar salto” e aí vem a questão: o que é ser mulher então? É ter útero e vagina, diriam alguns. Contrariando essa descrição, na prática percebemos que ter vagina não é o suficiente para ser considerada uma “mulher de verdade”. Se fosse assim, os setores conservadores não diriam que mulher de verdade é a que constitui família, que é apenas a que é submissa ao marido e ao pai. Também não recriminariam a que raspasse os cabelos, a que andasse com roupas de “homem”, afinal, ela já teria vagina, portanto não teria de fazer nada para ser reconhecida como mulher.

Acreditar que mulher descreve simplesmente as genitálias de um corpo é ignorar que as infinitas formas de violências que sofremos acontecem, não apenas porque temos ou não vagina, mas porque desobedecemos o que é ser mulher. E essa desobediência não está em um órgão do corpo, está, sobretudo, na falta de fé nas crenças que inventaram o gênero para criar o pecado. Tampouco basta a alguém que tenha pênis para ser considerado homem, se fosse assim não existiria homofobia, bifobia ou transfobia, não existiria crime, punição, chacota, constrangimento, expulsão, ódio, pois todos, cis heterossexuais ou não, seriam igualmente homens, mas sabemos, não é isso que acontece. Neste território colonizado, homem e mulher são noções definidas pela heterossexualidade, portanto, talvez possamos pensar que não há por trás dessa ideia normativa de mulher algo saudável e bonito e que talvez ser mulher e homem seja justamente esse amontoado de estereótipos cristãos. Neste mito fundador, deus teria “feito o homem para a mulher”, daí vêm as concepções de que a homossexualidade,

lesbianidade, bissexualidade seriam “não naturais”. Daí também deriva a crença da complementaridade monogâmica, de modo que os discursos conservadores dirão que outras conformações sexuais, entre mais duas pessoas, por exemplo, seriam igualmente “não naturais”. Como assinala Michel Foucault (2005/1999), no contexto das normatividades sexuais quando se diz “isso não é natural” o que se diz é “isso não é de deus”.

Ao contrário dessa imposição que afirma as monoculturas dos afetos e da sexualidade, sabemos que há sim possibilidades de concomitância, que uma pessoa não monossexual, por exemplo, não deveria ser constrangida a ter que escolher “homem ou mulher” para amar e desejar; da mesma forma que uma pessoa não binária não deveria ter de escolher se é homem ou mulher. Para além das identidades, nenhuma pessoa deveria ser invadida pelos binarismos, pois a vida frequentemente é mais ampla do que termos de escolher sempre um ou outro polo, por vezes é amor e amizade, azul e rosa, às vezes outra coisa além, aquém. Não pensamos apenas com a mente, nem sentimos apenas com o corpo, pois ambos são ficções mútuas, o sentir-pensar circula por nós, pelo vento, água, pelos seres não humanos que nos compõem no mundo.

As escolhas não são livres, pois para além de uma série de coerções políticas, sociais, econômicas, de gênero, raça, sexualidade, classe social, nosso “corpo” é um feixe de encontros coletivos, comunitários. Reconhecer essa contingência não deve nos impedir de aspirar liberdades, mesmo que parciais e provisórias. Aliás, não penso em liberdade como um grande sim a tudo, gosto de pensar nela também como um espaço para nossos não's, desde que singulares, próprios, autorais, não movidos por uma terceirização.

Digo isso porque, mais do que se apressar em dizer que dá para ser mulher e homem contestando seus destinos coloniais, talvez possamos cogitar que, se ao desobedecer tais normas somos vistos como menos homens e menos mulheres, isso pode ser um elogio.

**FM** - *Ainda, parece haver outro elemento indispensável implicado na reafirmação das práticas coloniais que é a noção de tempo cartesiano, linear, sequencial. Como isso se relaciona com a produção de hierarquias e como descolonizar o tempo pode ser um instrumento contra-hegemônico para produzir novas relações no e para o mundo em que vivemos?*

**GN** - O racismo anti-indígena frequentemente é formulado em torno de uma certa ideia de tempo, por isso as falas racistas dizem que nós somos atrasados, que não evoluímos, que somos infantis, primitivos, selvagens. Nessa passagem e transição, deveríamos deixar de ser

como somos para evoluirmos para um lugar em que tempo seja ordem e progresso. Freud, em Totem e Tabu, diz que povos indígenas seriam a infância do humano, ao passo em que a fase madura, adulta, seria dos ditos civilizados. Essa maturidade e evolução têm seus marcos na branquitude, na monogamia, no cristianismo e embora eu saiba que quando nos comparam a crianças e aos demais bichos, isso é feito com intuito ofensivo, para nós é uma honra sermos associados a esses seres. Há quem pergunte às crianças: “o que você vai ser quando crescer?”, pois não suportam a ideia de que a criança já é alguém, não suportam cogitar que não haverá evolução, crescimento, desenvolvimento, pois o amanhã, o futuro realmente bom estão sempre postos na vida futura, essa sim, seria perfeita. Nessa contraposição, como nos ensina o professor Roberto Machado (2021), vemos que o platonismo inspira profundamente o cristianismo. Para Platão, o tempo seria a imitação, a cópia fajuta da eternidade. Dessa forma, de um lado estariam as coisas verdadeiras, as eternas, fixas e imutáveis e de outro, estariam as coisas inferiores, a vida terrena, que é temporal, que não é fixa nem imutável.

Nessa hierarquia, a vida é desqualificada e todas as relações que, por algum motivo, não obedecem ao critério do “para sempre”, são vistas como fracasso, falha, falsidade. A monogamia, nos parâmetros do Estado, deveria ser caracterizada por um vínculo inquebrantável, indissociável, tanto que a conquista do direito ao divórcio é super recente e ainda hoje segue sendo alvo de ataques e julgamentos morais. Tenho dito que monogamia é menos sobre quantidade de vínculos afetivo-sexuais e mais sobre o tempo, sobre o modo como acontecem. Até porque, a maioria das pessoas monogâmicas nos dias de hoje já teve mais de um vínculo afetivo-sexual, então já não seriam mais, literalmente, mono. O que permanece não é a ideia de ter apenas um vínculo, muitas pessoas têm mais de uma relação afetivo-sexual ao longo da vida, mas seguem se afirmando monogâmicas por não os terem vivido (pelo menos publicamente), ao mesmo tempo. É na possibilidade de concomitância e de convivência que o nó segue atualizado na problemática monogâmica.

Em um sentido mais amplo, também se espera que a sexualidade das pessoas já seja pré-definida e que todes descrevam não apenas seu presente, mas o amanhã, como se fosse possível prever tão acertadamente de modo estaremos em um tempo que ainda não chegou, no campo da sexualidade e para além dela. Até lembro do verso famoso da música que diz, em uma promessa romântica “eu sei que vou te amar por toda minha vida”. Não sabe, não temos como saber de um amanhã que ainda não vivemos, se iremos amar essa pessoa, se será por toda a vida, se será da mesma forma, se será apenas essa pessoa, enfim, há um anseio de previsão e prescrição de futuro que é visto como progresso, evolução, civilização. Nós indígenas não temos o costume de tentar comprar futuros, por isso não há em nossos povos a

acumulação capitalista, que antecipa, por lucro e que com isso fere o tempo e a sazonalidade de cada ser. Como diz nosso parente Ailton Krenak (2020), o amanhã não deveria estar à venda.

**FM** - *Você nos ensina que a "moralidade cristã" se relaciona diretamente com a violência contra as mulheres e dissidências, que machismo e monogamia devem ser pensados conjuntamente para encararmos com cuidado a violência de gênero. Você poderia explicar como essa combinação se opera e de que modo a instituição "família" está implicada nesse arranjo?*

**GN** - Como comentei antes, essas instituições que se dizem do bem, da segurança, do cuidado, são, muitas vezes, o lugar mais perigoso para a vida das pessoas dissidentes. Este é o caso da instituição família, na qual boa parte das violências contra crianças e mulheres ocorre. Acredito que para além de políticas de punição às violências cometidas contra mulheres e crianças, contra populações dissidentes da heterocisnorma, o que precisamos avaliar, identificar e combater, coletivamente, são as ideologias que inspiram essas violências. Enquanto o direito ao próprio corpo for visto como algo sujo, pecaminoso, haverá punições, agressões, constrangimentos, violências contra quem desobedece a essa norma.

O feminicídio, por exemplo, se fosse apenas uma violência machista, seria cometida por quaisquer homens, mas pelos dados de pesquisas como o Anuário de Segurança Pública no Brasil (2023), vemos que a maioria dos autores dessa violência são homens com quem as vítimas tinham vínculo afetivo-sexual. Ou seja, é nesse modo de amar que se tem produzido essa autorização para a violência. Como disse anteriormente, quem acredita em uma boa essência da monogamia, acredita que ela não tem a ver com essas violências, mas quando a própria monogamia é analisada, percebemos que ela é uma grande aliada do machismo. A ideia de que “tudo que é combinado é ético” oculta o fato de que há muitos combinados que são violentos. Até pouco tempo, as mulheres tinham de pedir autorização para os maridos para fazer procedimentos como laqueadura, um exemplo dessa ideia segundo a qual, quando casada, o que a pessoa faz de seu próprio corpo não pode ter o consentimento apenas dela própria, mas de um terceiro. Essa premissa é violenta, não seu descumprimento. A quebra desses pactos é acompanhada, em geral, de muita violência, que é praticada também como ameaça pública para intimidar as demais pessoas, para que vejam o que acontece com quem desobedece a norma. Há, no entanto, uma distribuição desigual dessa violência, já que quando

homens cis hétero quebram o pacto de exclusividade sexual, por exemplo, não costumam correr risco de vida por isso, algo que não ocorre com mulheres e outros grupos dissidentes. Apesar de todas essas imposições de monocultura, vejo que tem crescido um movimento em relação a isso, de fortalecimentos coletivos, de grupos não hegemônicos que têm buscado não um outro modelo, mas um não modelo, o que chamo de artesanaria dos afetos. Acredito que, uma vez sendo afetado por essas questões, uma vez se abrindo de fato a esse debate, é difícil seguir olhando a norma da mesma forma que antes. Isso abre espaço também para vivenciar alegrias e experimentações outras que antes sequer podiam ser cogitadas.

**FM** - *Por fim, de acordo com a cosmogonia que nos apresenta, duas expressões são muito valiosas para pensar caminhos a serem trilhados, tropismo e nomadismo. O que elas significam e como elas podem nos impulsionar a pensar a descolonização dos afetos, entendendo os afetos no sentido de “afetação” (NUÑEZ, 2023, p. 25)?*

**GN** - Nas cartas jesuíticas há registros de um pecado criado pelos missionários, o pecado do nomadismo. Eles diziam que era impossível catequizar e civilizar um povo em movimento. Por isso tenho dito que a tese jurídica do Marco Temporal também é fruto de um longo processo de racismo religioso que deseja nos manter em reduções espaço-temporais. Nesse sentido, a descolonização dos afetos não deve jamais perder de vista que sem a restituição de nossos territórios indígenas, sem o direito à terra, ao alimento, não há descolonização possível. O povo guarani é justamente um povo que se caracteriza pelo movimento, pela caminhada, é nela que encontramos saúde, por ela cultivamos alegria e encantamento por essa vida, por nossos parentes, humanos e não humanos. É com a terra que há o sonho, a alegria, a vida.

Com esse “nomadismo” não temos tanto medo assim daquilo que muda e se transforma, pelo contrário, é a estagnação que nos alarma. Ir em direção ao que nos expande a alegria, a saúde, o gosto pela vida, é o que me faz lembrar do tropismo, que é esse movimento que algumas plantas têm de buscar se direcionarem ao sol. Tem uma maldição bíblica que diz que as pessoas filhas do pecado deveriam viver com “suor do rosto”, associando isso ao sofrimento, ao sacrifício, mas aqui penso: e se esse suor do rosto também vier da brincadeira, da caminhada, do prazer?

*Meu amor não é platônico*

*Se o planeta é a grande caverna, então celebro minhas sombras*

*Se o crepúsculo se mostra para mim dessa maneira, não tenho porque ter a arrogância de acreditar que ele é imperfeito, que crepúsculo real é aquele que não vejo*

*“Há beleza bastante em estar aqui e não em outra parte qualquer”, já dizia Pessoa*

*Aquilo que existe aqui e agora é mais bonito, vivo, cheiroso, gostoso que qualquer coisa que não existe senão em propaganda*

*Não tem ideal de perfeição, nem céu ou vida futura que consiga ofuscar a beleza dessa vida, desse amor*

*A fé naquilo que não se vê pode me ameaçar, pode barganhar, pode fazer o que for, que eu continuo acreditando no que é crível, no que move e se transforma*

*Não preciso desse amor incrível, ideal, distante*

*Não quero um amor platônico, quero um amor terrestre mesmo, bem mundano*

*Não acredito em sobrenatural porque não há nada superior à natureza*

*Em volta da fogueira escuto, conto e vivo nossas histórias*

*Meus amores não são platônicos, Reconhecem minhas sombras.*

*(Geni Nuñez)*

## REFERÊNCIAS

- BENITES, Sandra. **Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.** TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública.** São Paulo: FBSP, 2023
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3ªed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas.** 8 ed. Tradução Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio – O Anti- Édipo: uma introdução à vida não fascista. Em: **Ditos e escritos VI: Repensar a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yusef. **Lugares de origem.** Jandaíra, 2021.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **O amanhã não está à venda.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MACHADO, R. Machado. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz & Terra, 2021.

MARTINS, Silvones. **Brinquedos e Brincadeiras Antigos Dos Guarani De Linha Limeira, Ti Xapecó, SC**. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2ª ed. 2018.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad.: Paulo César de Souza. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: Experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Paidós, 2023.

NUÑEZ, Geni. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. Tese, UFSC, 2022.

PERALTA, Anastácio. A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. **Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados**, 2017. P. 1-19.

SANTOS, Antonio Bispo. (Mestre Bispo). **Somos da terra**. Piseagrama, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo dos. (Mestre Bispo). **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília, INCTI/UnB, 2015.

SHIVA, Vandana. **Terra Viva: minha vida em uma biodiversidade de movimentos**. Tradução de Marina Kater. São Paulo, Ed. Boitempo, 2023.

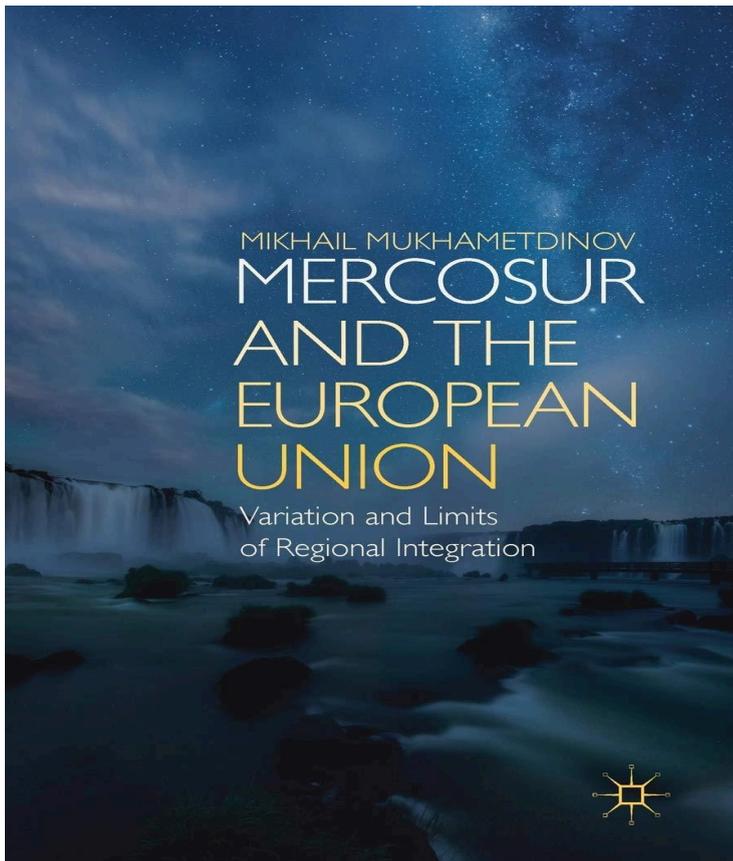


# Resenhas

## MERCOSUR AND THE EUROPEAN UNION: VARIATION AND LIMITS OF REGIONAL INTEGRATION

Autor: Mikhail Mukhametdinov  
London: Palgrave Macmillan, 2019.

Rafael Francisco França<sup>1</sup>  
DOI: 10.29327/2282886.8.1-21



The author is Mikhail Mukhametdinov, an adjunct Spanish and Portuguese professor at the Samara College for the Humanities. He holds a Ph.D. in Political Economy from the University of Sydney and a Master of Arts in Law and Diplomacy from Tufts University. He is a former Visiting Scholar at Harvard and Stanford Universities.

Mikhail Mukhametdinov's book is written for internationalists, lawyers, politicians, and *regionalism* researchers. It brings a strict comparison between

MERCOSUR and the European Union as common markets and, most of all, as regional economic blocs; the author highlights both structures using the *analytic eclecticism* theory in a multidimensional process, which means interacting with several International Relations parameters at the same time, given the complexity of explaining the comparison issues.

The author intends to put the EU as a model for the MERCOSUR as the regional common market itself. In this book, he indicates that MERCOSUR keeps almost every EU's equivalent institution in its framework, although of minor acting importance. Still, at the same time, Mukhametdinov reveals the two blocs' different motivations for interacting with other countries/regions. In addition, he demonstrates the meaning of integration for regional blocs'

<sup>1</sup> Doutorando em Direito pela NOVA School of Law em Lisboa, Portugal e pelo Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (PPGICAL/UNILA).

purposes, indicating the economic disparities among MERCOSUR's member states as an overwhelming obstacle to reliable supranational institutional formation.

Comparing MERCOSUR to the European Union (EU), Mikhail Mukhametdinov seeks to understand how the South American common market remains a significant international player in the subcontinent. Given the asymmetric countries' development in economic (economic interdependence), politico-institutional (state size and interest asymmetries), historic-cultural (cultural diversity), and geostrategic issues (geostrategic motivations), the author asserts that regionalism is under discussion but still firm. However, he also delimited the differences between the EU and MERCOSUR regarding economic and social joint achievements, pointing out the lack of enforcement of MERCOSUR's rules as a strategic failure.

In his book, Mikhail addresses that the MERCOSUR will keep its framework away from the EU structures, which could be used in comparison studies with other world regions. Going through coordination, cooperation, and integration definitions, the author demonstrates the values of these concepts, mainly when it comes to regional common markets' intentions in harmonizing national policies and enforcing them.

Besides that, the author emphasizes the differences between the regional blocs, which must be analyzed from historical and cultural perspectives. Comparing the member states, Mikhail Mukhametdinov shows the disparities regarding their past formation: while in the MERCOSUR, the member states are former European colonies, in the EU, the majority is composed of rich countries with high technological resources at their reach.

The author also discusses the renitent problems faced by the MERCOSUR member states regarding their economic relations with other wealthy countries. This is vital for understanding recent Brazil's opposition to the Uruguay/China bilateral proposed agreement. Given the lack of solid commercial links among MERCOSUR member states and weak transnational trade influxes, some are trying to improve their economic relations out of the bloc agreement. These practices are melting even more the integrational will among the member states, one of Mikhail Mukhametdinov's reasons for MERCOSUR's unsuccessful as a supranational institution.

The book demonstrates the author's right perception in indicating the real integrational issues in the MERCOSUR, comparing them to the European Union level in its structures and institutions. Nonetheless, Mikhail Mukhametdinov's most central goal is the finding through which he indicates the lack of integration among MERCOSUR members, mainly on forming a solid supranational institutionalized regional bloc. The idea of *supranationalism* here is **Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 406-409**

posed as an evolution of *intergovernmental* MERCOSUR measures. However, Mukhametdinov points out that the insufficient advances in MERCOSUR politics for real integration are the reason for the lack of supranationalism common sense spread among the member states.

The core of the discussion is based on International Relations theories. Therefore, the most important author's strength argument is the idea of integrating nations based on satisfying material needs (Neo-Functionalism and Liberal Intergovernmentalism). According to the author, this is the key to MERCOSUR's problem regarding economic integration; it is more complex than a simple customs harmonization. The book also brings the MERCOSUR's missed integrational chances when its member states' similarities are not taken as advantages. In this way, Mikhail points out the cultural proximities, the languages integration, the shared past colonial history, from one side, and the will for expanded political power, economic competitiveness, and negotiation capacity relative to the rest of the world and against the international hegemony in particular, from another, as missed opportunities for MERCOSUR more robust institutional integration (Social-Constructivism and Neorealism).

Interestingly, the author is a researcher in Portuguese and Spanish, the two spoken languages in MERCOSUR. Therefore, his view about the region is based on international academic impressions from outside the two common markets, which enriches the debate over the research problem. Proving this, the book brings comprehensive research about MERCOSUR's *geo-economic strategy* of developing and increasing the economic leverage of integrating its member states against extra-regional actors. Nonetheless, the author emphasizes the predominance of *MERCOSUR de facto* over *MERCOSUR de jure*. That impressive analysis can contribute to understanding the nature of the South American common market conception and evolution.

After defining an analytical framework in the first part, the book assessed the intra-economic interdependence among the member states better to scrutinize the EU and MERCOSUR disparities in commercial exchanges. The author points out these issues as MERCOSUR's failures, addressing that it is not a real common market; at most, MERCOSUR represents an effort to a customs union agreement. Moreover, the book enumerates the institutional economic gaps in goods, services, capital, and labor markets, which can be associated with geographical, physical, demographical, and structural characteristics for increasing MERCOSUR options and chances for real integration. In this point, Mukhametdinov establishes the normative inconsistency and the internalization gap as real villains of MERCOSUR's economic integration. This part concludes by indicating the *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 406-409

minor relevance of the common market willingness to the member states and the greater importance of domestic markets and extra-regional economic relations to them.

The book content is updated considering the discussion on a unitary currency in the MERCOSUR market. The author brings up the advantages and disadvantages of this, which can contribute to maturing the debate on this topic. However, regarding the Argentinian inflation rates, Mukhametdinov needs the latest data from the economic stabilization process in that country.

In conclusion, the author indicates that, beyond the trade in goods, in services, the movement of capital and workers, and the right of establishment, which the European Union demonstrated in good shape, the MERCOSUR have yet to reach the trade of goods at the minimum level. This particular issue is yet to be harmonized partially by each member state. Mukhametdinov states, “[...] the imitation has to be original, and no elements of the European model may be transferred to MERCOSUR blindly”. So, South Americans should trace their track on the integration model to be followed.

The author delimitates the structural factors influencing MERCOSUR and the EU regional integration. The book encloses intergovernmentalism as essential for political integration into common markets (mainly in intra-market relations). Nevertheless, in MERCOSUR, the power influences come from economic interests, which means that the integration rate could be evaluated through the most influential financial groups when they put pressure on the governments in each member state.

The book is well-constructed and in excellent and accessible language, which makes the reading pleasant. Its content is based on the latest discussions about MERCOSUR, valued as the eventual free trade agreement with the European Union is on the stage again.

## References

MUKHAMETDINOV, Mikhail. **MERCOSUR and the European Union: Variation and Limits of Regional Integration**. London: Palgrave Macmillan, 2019. ISBN: 978-3-319-76825-0 (e-book), <https://doi.org/10.1007/978-3-319-76825-0>. 241 pages. US\$160.82.