

READ

REVISTA
ESTUDOS
ANARQUISTAS E
DECOLONIAIS

PEDAGOGIAS DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS:

VÁRIAS REVOLUÇÕES EM UMA SÓ PELE





EQUIPE EDITORIAL

Editor Geral

Wallace dos Santos de Moraes

Prof. do Dpto de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC), todos da UFRJ. Coordenador do GT Filosofia e raça da ANPOF. Líder do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ e do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ).

Editora Adjunta:

Pamela Cristina de Gois

Doutora e Mestra em Filosofia, respectivamente pela (UFRJ) e pela (UFOP), especialista em Ética e Política pela (UEL). Professora de Filosofia na Faculdade Dom Luciano Mendes, membra do Quilombo do (IFCS/UFRJ), do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ, do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ) e do GT Filosofia e Raça da Anpof. Professora Formadora da PNEERQ.

Editora Assistente

Ana Carolina dos Santos da Silva

Graduanda de Bacharel em Enfermagem pela (UFRJ). Membro do Coletivo de Pesquisas Quilombo da (UFRJ) e do Quilombo do IFCS(UFRJ).

Sumário

1. EDITORIAL.....5

**2. DESENVOLVIMENTO RURAL: CONFLITOS DA REFORMA AGRÁRIA NO
HAITI.....7**

Renata Borges Kempf

Idege Aimable

Betina Muelbert

Julian Perez Cassarino

**3. DECOLONIZAR O PENSAMENTO: AS VOZES DE AILTON KRENAK E DANIEL
MUNDURUKU.....36**

Erica Cristina Frau

Adaor Marcos de Oliveira

**4. FONTES PRIMÁRIAS, TERRITÓRIO E PESQUISA DESCOLONIAL: REFLEXÃO
TEÓRICO-METODOLÓGICA ORIGINÁRIA DE UMA EXPERIÊNCIA DE
PESQUISA EM UM CAPSi
PARANAENSE.....56**

Angelo Pires Tavares

Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz

**5.PERSPECTIVA DECOLONIAL E EDUCAÇÃO: ARTICULAÇÕES
ANTICOLONIAIS PARA O CURRÍCULO.....72**

Lídia Sarges Lobato

**6. BRANQUITUDE E EXCLUSÃO: O CONTRATO SOCIAL NA ANÁLISE DE
CHARLES MILLS.....86**

Marcelle Xavier Correia Rodrigues

**7. NEGO BISPO E MESTRE ERNESTINO DAMASCENO: A
BRINCADEIRA DEFESA PARTICULAR – O PAU DO
JUCÁ.....106**

Nádia Leripio Vianna

**8. ATÉ QUE O CORTE NOS SEPRE: UM PARALELO ONTOLÓGICO SOBRE A
NECROPOLÍTICA E O RETALHAMENTO DA CARNE ANIMAL.....126**

Gabriel Henrique Stefanski

**9. PENSANDO A LINGUAGEM POR MEIO DA OBRA
FANONIANA.....145**

Hiasmim Silva

Vitor Reis

Débora Araujo

Editorial

PEDAGOGIAS DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS: VÁRIAS REVOLUÇÕES EM UMA SÓ PELE

A revolução na Educação seria um caminho imprescindível para se combater o racismo no país. O enigma é que não há vontade política. Até foram criadas leis educacionais, como 10.639/03 e a 11.645/08, todavia, são inócuas, pois dependem de professores com formação antirracista e com conhecimento das histórias dos povos afro-pindorâmicos. O problema é que a universidade não aborda esses conteúdos como deveria, pois, também não possuem metas nem encaminhamentos para que possa formar seus próprios professores com orientação antirracista. Então, seja na Universidade, seja na escola, ou o professor vira um autodidata para compreender os mecanismos perversos do racismo junto aos governados, ou ele não tem condições de assumir uma tarefa para a qual não foi formado. Nesse sentido, será necessário criar institutos com formação étnico-racial para que os primeiros passos sejam dados e as crianças negras e pindorâmicas não sejam mais discriminadas em seus espaços.

O conceito de *pedagogia da decolonialidade libertária* de Pamela Cristina de Gois pode ajudar muito nesse processo. Confiamos plenamente no papel da educação na transformação em busca de igualdade e liberdade. Deste modo, o letramento racial não deve ser concebido como um projeto pontual, articulado apenas em determinadas datas — sobretudo em novembro e abril —, mas sim como uma pedagogia permanente, pois é transformadora. Nesse sentido, pensamos a READ como um espaço para pesquisadores publicarem suas análises e para que elas cheguem a novos educadores, seja da educação básica, seja do ensino superior, sempre cumprindo o papel da crítica autônoma e libertária.

Abrimos esta edição com o artigo *Desenvolvimento Rural: Conflitos da Reforma Agrária no Haiti*, das doutoras Renata Borges Kempf, Betina Muelbert, do doutor Julian Perez Cassarino da pesquisadora Idege Aimable. O estudo analisa a questão fundiária haitiana desde a independência, destacando reformas, disputas por terra e estratégias de resistência camponesa. Defende-se a urgência de políticas públicas que assegurem redistribuição de terras, crédito e desenvolvimento rural sustentável.

O artigo *Decolonizar o Pensamento: As Vozes de Ailton Krenak e Daniel Munduruku*, da doutora Erica Cristina Frau e do pesquisador Adaor Marcos de Oliveira, analisa o decolonialismo a partir das perspectivas indígenas brasileiras. O trabalho destaca cosmovisões,

espiritualidade e defesa do território como fundamentos para superar estruturas coloniais e preservar a vida.

Apresentamos também o estudo *Fontes Primárias, Território e Pesquisa Decolonial*, de Angelo Pires Tavares e Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz. A reflexão nasce de uma experiência em um CAPSi paranaense, problematizando o papel das fontes primárias na produção de conhecimentos territorializados.

A doutoranda Lídia Sarges Lobato, em seu artigo intitulado *Perspectiva Decolonial e Educação: Articulações Anticoloniais para o Currículo*, analisa como o pensamento decolonial tensiona o currículo escolar. Ela defende uma pedagogia da insurgência que valorize saberes silenciados e promova uma educação intercultural capaz de superar estruturas coloniais.

A psicóloga e mestra Marcelle Xavier Correia Rodrigues, em seu artigo *Branquitude e Exclusão: O Contrato Social na Análise de Charles Mills*, escrito em língua inglesa, examina a obra *O Contrato Racial*. A análise evidencia como a raça estrutura a sociedade moderna, revelando exclusões e restrições impostas às pessoas não brancas. O estudo discute a ideologia da branquitude e seus mecanismos de perpetuação.

O artigo *Nego Bispo e Mestre Ernestino Damasceno: A Brincadeira Defesa Particular – O Pau do Jucá*, da mestrandia Nádia Leripio Vianna, reflete a partir do documentário *O Jucá da Volta* sobre o contracolonialismo e a valorização das tradições quilombolas como fundamentos para uma sociedade mais justa e igualitária.

O mestrando Gabriel Henrique Stefanski, em *Até que o Corte nos Separe: Um Paralelo Ontológico sobre a Necropolítica e o Retalhamento da Carne Animal*, articula Achille Mbembe, Carol J. Adams e outros pensadores. O estudo revela como consumo e poder se entrelaçam, expondo práticas de violência e exploração.

Para finalizar esta edição, apresentamos o artigo *Pensando a Linguagem por Meio da Obra Fanoniana*, dos pesquisadores Hiasmim Silva, Vitor Reis e Débora Araujo. O estudo reflete sobre o poder da linguagem nas relações coloniais, a partir das análises de Frantz Fanon. A pesquisa evidencia como a imposição linguística atua como estrutura de dominação e propõe caminhos de análise histórica pela obra fanoniana.

Boa leitura, reflexão, mas nunca esqueçamos da ação direta! Saudações libertárias e decoloniais!

Pamela Cristina de Gois
Wallace de Moraes

DESENVOLVIMENTO RURAL: CONFLITOS DA REFORMA AGRÁRIA NO HAITI

RURAL DEVELOPMENT: AGRARIAN REFORM CONFLICTS IN HAITI

Renata Borges Kempf

Economista formada pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), mestre em Desenvolvimento Regional pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná (UFPR), e pesquisadora de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial. E-mail: renata_bk@hotmail.com.

Idege Aimable

Formada em Desenvolvimento Rural e Segurança Alimentar (DRUSA) na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA); mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável na Universidade Federal da Fronteira do Sul (UFFS) – Campus Laranjeiras do Sul. E-mail: aimableidege9@gmail.com.

Betina Muelbert

Graduação em Agronomia pela Universidade Federal de Viçosa (1986), mestrado em Aquicultura pela Universidade Federal de Santa Catarina (1996) e doutorado em Engenharia de Produção/Gestão Ambiental pela Universidade Federal de Santa Catarina (2006). É professora do curso de Engenharia de Aquicultura e do Programa de Pós-graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS - Campus de Laranjeiras do Sul, PR.



E-mail: betina.muelbert@uffs.edu.br.

Julian Perez Cassarino

Graduação em Engenharia Florestal - UFPR (1998) e doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento - UFPR (2012), com estágio doutoral no Instituto de Sociología y Estudios campesinos de la Universidad de Córdoba (ISEC-UCO), Espanha e estágio Pós doutoral no Colégio de la Frontera Sur-ECOSUR (México). É professor da Universidade Federal da Fronteira Sul- campus Laranjeiras do Sul/PR, no Programa de Pós Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável (PPGADR/UFFS). E-mail: julian.cassarino@uffs.edu.br.

RESUMO

Desde a independência do Haiti em 1804, a questão fundiária é marcada pela ausência de definição clara dos direitos sobre a terra. Em 1842, o governo de Alexandre Pétion implementou uma reforma agrária que dividiu antigas plantações entre ex-escravizados. A Constituição de 1987 reafirmou esse programa, reconhecendo a agricultura como base do desenvolvimento nacional. O Haiti, terceiro maior país do Caribe, com 27.750 km² e cerca de 11,9 milhões de habitantes, tem a agricultura como responsável por 22% do PIB e por 68% dos empregos. Este artigo analisa os conflitos agrários haitianos, com base em revisão bibliográfica e consultas a cinco movimentos sociais camponeses, realizadas remotamente em crioulo haitiano. Os resultados revelam disputas por terra, formas de exploração e estratégias de resistência desenvolvidas pelos movimentos. Defende-se, assim, a necessidade de políticas públicas de reforma agrária que garantam redistribuição de terras, acesso ao crédito e incentivo ao desenvolvimento rural sustentável, visando a melhoria das condições de vida dos agricultores haitianos.

PALAVRAS-CHAVE

Capitalismo agrário. Reforma agrária. Haiti. Desenvolvimento rural. Políticas públicas.

ABSTRACT

Since Haiti's independence in 1804, land issues have been marked by the absence of a clear definition of land rights. In 1842, the government of Alexandre Pétion implemented an agrarian reform that redistributed former plantations to formerly enslaved people. The 1987 Constitution reaffirmed this program, recognizing agriculture as the foundation of national development. Haiti, the third-largest country in the Caribbean, with 27,750 km² and approximately 11.9 million inhabitants, has agriculture accounting for 22% of the GDP and 68% of national employment. This article analyzes agrarian conflicts in Haiti based on a literature review and interviews with five rural social movements, conducted remotely in Haitian Creole. The findings reveal land disputes, forms of exploitation, and resistance strategies developed by the movements. The study highlights the need for public policies on agrarian reform that ensure land redistribution, access to credit, and incentives for sustainable rural development, aiming to improve the living conditions of Haitian farmers.

KEYWORDS

Agrarian capitalism. Agrarian reform. Haiti. Rural development. Public policies.

DESENVOLVIMENTO RURAL: CONFLITOS DA REFORMA AGRÁRIA NO HAITI

INTRODUÇÃO

O Haiti é um país do Caribe que ocupa uma porção ocidental da ilha que Cristóvão Colombo batizou Hispaniola no Golfo do México (Manigat, 2001). A República do Haiti é, em superfície, o terceiro maior país do Caribe (depois de Cuba e da República Dominicana) com 27.750 quilômetros quadrados. Sua capital é Porto Príncipe e o crioulo haitiano e o francês são os dois idiomas oficiais do país.

Ao final do século XVIII e início do século XIX, o Haiti se tornou o primeiro Estado independente da América Latina e Caribe a escapar da dominação colonial por seus próprios meios. A independência do país foi proclamada na cidade de Gonaïves em primeiro janeiro de 1804 pelo General Jean-Jacques Dessalines, tornando o Haiti o único Estado livre e independente onde a escravidão foi oficialmente abolida, o único estado negro no hemisfério ocidental onde os negros assumiram o controle do poder político e o único estado do mundo nascido de uma revolução escrava bem-sucedida (Rose-mie, 2003: 209). Esse contexto histórico fundou uma estrutura agrária baseada na posse informal da terra por ex-escravizados, que até hoje impacta a organização do território rural haitiano.

Segundo o Instituto Haitiano de Estatística e Informação (IHSI), a população haitiana é estimada em 11.905.897 habitantes (IHSI, 2021). A taxa de crescimento anual da população é estimada em 1,5%, e a cada ano cerca de 150.000 jovens ingressam no mercado de trabalho (MARNDR, 2016: 13). A agricultura é considerada como matriz de desenvolvimento no Haiti, um território essencialmente agrícola com capacidade de produzir diversos itens, principalmente o arroz para alimentar o povo. De acordo com o Plano Nacional de Investimento Agrícola (PNIA, 2016 – 2021), o setor agropecuário representa 22% do PIB nacional e contribui com 68% do emprego total nacional (MARNDR, 2016).

Com base nesses dados, destaca-se a seguinte pergunta de pesquisa: quais são os principais conflitos agrários enfrentados pelos camponeses haitianos diante da limitada intervenção do Estado na agricultura? Justifica-se a realização deste trabalho pela recorrência e gravidade dos conflitos fundiários nos diferentes departamentos do país. Além disso, sendo a agricultura a principal fonte de renda da população, a reforma

agrária pode representar uma alternativa viável para ampliar a produtividade agrícola, promover inclusão social e garantir o direito à terra para camponeses.

O presente artigo está estruturado em três partes, além desta introdução. Inicialmente discutimos os conceitos de desenvolvimento rural e reforma agrária para compreender a importância das políticas públicas e a necessidade de intervenção do Estado. Em seguida, abordamos historicamente os conflitos relacionados à exploração da terra, e, então, apresentamos uma discussão sobre a reforma agrária e a exploração agrícola no Haiti. Por fim, na conclusão, buscamos demonstrar a urgência da atuação estatal para promover segurança alimentar, soberania e justiça agrária no país.

1.1 METODOLOGIA

Na parte empírica do estudo sobre os conflitos e a reforma agrária no Haiti, focamos na análise de documentos oficiais do governo haitiano, como os produzidos pelo *Institut National de Réforme Agraire* (INARA), e também nas contribuições de autores como Michael Levy (2001), OFPRA (2014) e o Ministério da Agricultura, Recursos Naturais e Desenvolvimento Rural (MARNDR, 2011), com o intuito de compreender o processo histórico da reforma agrária no país.

Dada a instabilidade social e política vivida no Haiti durante o período da pesquisa, não foi possível realizar trabalho de campo presencial. Optou-se, então, por entrar em contato com movimentos sociais camponeses por meio das redes sociais. O primeiro contato foi com o movimento “Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen”, obtido por meio de um colega do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que colabora com essa organização haitiana. Os demais contatos foram encontrados nos sites dos movimentos, e todos concordaram em participar da pesquisa. Dois procedimentos foram adotados:

1. Utilização de plataformas virtuais (Skype, Zoom, WhatsApp e Google Meet) para o contato inicial e coleta de dados. As consultas duraram entre 30 e 35 minutos;
2. Gravação dos áudios das conversas, com o devido cuidado na proteção das informações coletadas para posterior transcrição e análise;

Foram selecionados cinco movimentos sociais haitianos com atuação relevante no campo: Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, Mouvement Paysan Papaye (MPP), Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA), Mouvement

Paysan Acul du Nord (MPA) e Mouvman Agrikilti-Rebwazman Lelvay (ARL). No período de abril a julho de 2022, de cada entidade, um representante respondeu a consulta, enquanto no Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen foram dois, conforme quadro 1. Todos lutam, de diferentes formas, pelos direitos dos camponeses e pela soberania alimentar como alternativa às problemáticas enfrentadas.

Quadro 1: Dados das entidades consultadas

Códigos dos representantes das entidades	Função	Nome do movimento social
AIM	Representante juvenil	Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen
BRJ	Diretor Executivo Nacional	Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen
FDP	Diretor Executivo	Mouvman Peyizan Acul du Nord (MPA)
MML	Coordenador	Mouvman Peyizan Papaye (MPP)
VNE	Coordenador	Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA)
FYY	Secretário	Mouvement Agriculture-Reboisement et Élevage (ARL)

Durante o processo, a tradução de alguns conceitos específicos do crioulo haitiano apresentou desafios. Para facilitar a compreensão dos leitores, foram incluídas notas de rodapé explicativas para termos como *Madanm Sara*¹, *Kombit*², entre outros.

1.2 DO CAPITALISMO AGRÁRIO À REFORMA AGRÁRIA E DESENVOLVIMENTO RURAL

¹ Madanm Sara é uma figura feminina central no comércio informal do Haiti, responsável por comprar produtos agrícolas diretamente dos produtores e revendê-los nas cidades ou feiras. Desempenham um papel crucial na cadeia de abastecimento alimentar do país, garantindo o acesso a alimentos nas áreas rurais e urbanas. Elas são vistas como símbolos de resiliência e autonomia econômica, enfrentando desafios como a inflação e a insegurança.

² Kombit é uma prática tradicional haitiana de trabalho coletivo, onde membros da comunidade se unem voluntariamente para realizar tarefas em benefício comum, como o cultivo ou a construção. Enraizado nas tradições africanas, simboliza solidariedade, cooperação e resistência ao neoliberalismo, refletindo valores de reciprocidade e autonomia. Hoje, o Kombit continua sendo uma importante forma de organização comunitária e de fortalecimento da identidade cultural no Haiti.

Diferentemente do comunismo primitivo, o surgimento do sistema capitalista na Europa Ocidental, especialmente a partir do século XV, caracteriza-se pelo modo de produção baseado na exploração do trabalho e na acumulação de capital. Esse sistema se estrutura sobre o antagonismo entre as classes sociais (capitalistas e proletariado) e marca a transição de formas pré-capitalistas de organização da produção para a lógica do lucro e da mercantilização. Conforme aponta Marx (2010), a classe dos trabalhadores assalariados emerge nesse contexto, consolidando-se a partir da dissolução dos vínculos servis e da expropriação dos camponeses.

Para Kautsky (1968), o capitalismo agrícola foi um desdobramento histórico do feudalismo europeu, desenvolvendo-se com maior força a partir das mudanças estruturais que ocorreram no final da Idade Média. Segundo o autor, no sistema feudal, as grandes propriedades não eram necessariamente mais eficientes que as pequenas, uma vez que a maior parte da força de trabalho, humana e animal, era fornecida pelos camponeses aos senhores feudais, por meio de obrigações pessoais e tributos (Kautsky, 1968).

No capitalismo, todo produto lançado no mercado assume a forma de mercadoria, independentemente do processo de produção que lhe deu origem. Dessa forma, a partir de uma perspectiva do capital global, todo meio de produção inscrito em seu ciclo aparece como “capital”, independentemente de sua forma de apropriação ser ou não capitalista (Bartra, 2015: 4). Conforme afirma o autor, o camponês tradicional, proveniente de outro modo de produção, sofreu uma série de mudanças ao ser progressivamente absorvido pelo capitalismo.

Com a emergência da sociedade capitalista, a agricultura passou a ser um instrumento de mercantilização, por meio da concentração de terras. Esse processo gerou a expulsão dos camponeses, o aumento do desemprego e a desvalorização do trabalho artesanal. Com o desenvolvimento industrial e do comércio, surgiram novas necessidades e instrumentos que estabeleceram uma relação contraditória entre o campo e a cidade.

Nesse contexto, a reforma agrária surge como proposta de enfrentamento às contradições do capitalismo no campo. Trata-se de um conjunto de ações políticas que visam à redistribuição das terras e à reestruturação fundiária, com o objetivo de garantir o acesso à terra como direito fundamental. Essa proposta parte do reconhecimento de que a terra é um bem comum e estratégico para garantir soberania alimentar e a justiça social,

promovendo mudanças nos regimes de posse e uso, de forma a assegurar condições dignas aos trabalhadores rurais.

Historicamente, a reforma agrária está associada às lutas camponesas e às revoluções agrárias. No século XX, a necessidade de reforma agrária tornou-se evidente principalmente nos países em desenvolvimento, como consequência da grande concentração da propriedade privada da terra nas mãos de poucos, enquanto uma massa significativa de camponeses permanecia sem-terra ou com pouca terra. Nesses países, a reforma agrária constituiu-se como instrumento político dos governos para conter movimentos revolucionários cujo objetivo era a revolução socialista. Assim, muitos desses governos passaram a incluir em seus planos de desenvolvimento econômico a implementação de projetos de reforma agrária, na tentativa de se antecipar às revoluções (Oliveira, 2007).

Embora os conceitos de “questão agrária” e “reforma agrária” estejam interligados, é importante distinguir seus significados. A questão agrária refere-se à estrutura de posse, uso e concentração das terras, enquanto a reforma agrária diz respeito à proposição política de transformação dessa estrutura. Como afirma Delgado (2014), a reforma agrária consiste em políticas públicas destinadas a modificar configurações agrárias historicamente consolidadas, enfrentando desigualdades no acesso à terra. Ainda segundo Delgado (2014), a questão agrária ganha destaque principalmente no período pós-guerra, quando se constrói o discurso teórico e político em favor da reforma agrária. Para o autor, a questão agrária está fortemente vinculada ao debate sobre a reforma agrária, sendo frequentemente confundida por versões políticas imediatistas, que tendem a ideologizá-las excessivamente.

A reforma agrária desempenha um papel importante na economia de um país ao contribuir para a redução da pobreza e a promoção da segurança alimentar. No entanto, a República do Haiti enfrenta sérias dificuldades econômicas e uma pobreza quase universal entre sua população. Sendo um país essencialmente agrícola, a agricultura haitiana permanece frágil, e uma parte significativa da população não tem acesso a alimentos em quantidade suficiente. O investimento no setor agrícola é reduzido, pois diversos fatores contribuem para desestimulá-lo, o que dificulta o desenvolvimento e a modernização da agricultura no Haiti (Altineus, 2015).

De fato, “a questão agrária sempre foi um problema particularmente crucial na história econômica e social do Haiti desde a sua independência em 1804. As diversas leis sobre política agrária nunca mudaram de fato a paisagem agrícola e a estrutura fundiária do Haiti” (Altineus, 2015: 29). Nesse sentido, para proporcionar uma vida melhor à população, o governo precisa investir na agricultura, com o objetivo de reduzir o êxodo rural e promover um desenvolvimento rural sustentável.

1.3 CONTEXTO HISTÓRICO DA REFORMA AGRÁRIA HAITIANA

Após a independência do Haiti em 1804, conquistada por meio de uma revolução liderada por ex-escravizados contra o domínio colonial francês, os conflitos fundiários tornaram-se uma constante na história do país. As lutas camponesas têm sido numerosas, desde disputas cotidianas pela sobrevivência até embates de longo prazo por acesso à terra e por políticas públicas voltadas aos seus interesses. O inventário dessas batalhas é vasto.

No Haiti, existem principalmente três formas de acesso à terra, e as estruturas básicas de posse permaneceram notavelmente estáveis durante o século XX, apesar do crescente aumento da pressão sobre a terra, da fragmentação das parcelas e de um ligeiro aumento na concentração fundiária. Os censos nacionais de 1950, 1971 e 1982 forneceram dados fundamentais sobre a posse da terra, complementados por estudos financiados pela USAID (Levy, 2001).

O censo de 1950, por exemplo, revelou que 85% dos agricultores possuíam suas terras. O censo de 1971 apontou a existência de 616.700 propriedades agrícolas no Haiti, sendo que uma exploração média de 1,4 hectare era composta por diversos lotes de menos de 1 hectare. Os haitianos, no entanto, medem suas terras mais comumente pelo padrão tradicional, o *carreau*, equivalente a cerca de 3,3 hectares. A pesquisa concluiu que as maiores propriedades representavam apenas 3% do total das fazendas, mas detinham menos de 20% das terras. Também foi documentado que 60% dos agricultores eram proprietários de suas terras, embora alguns não possuíssem título oficial. Vinte e oito por cento arrendavam ou combinavam terras, e apenas uma pequena parcela das propriedades pertencia a cooperativas. Os dados do censo de 1982 ainda estavam indisponíveis até o final de 1989.

No que diz respeito à reforma agrária, cada país adota um método diferente. No caso do Haiti, a maioria dos haitianos possuía ao menos parte de suas terras, e formas complexas de arrendamento distinguiam os sistemas de posse. As terras pertencentes aos camponeses muitas vezes variavam em tamanho, número de parcelas, localização, topografia e outros fatores.

Em 1991, o presidente Jean-Bertrand Aristide emitiu um decreto criando o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INARA), com o objetivo de garantir que os camponeses pudessem obter uma renda superior ao salário-mínimo. Nesse contexto, o governo haitiano iniciou a redistribuição de terras em áreas de conflito, buscando transferir propriedades dos grandes proprietários, conhecidos como *grandon*³, para os camponeses. Esses grandes proprietários frequentemente arrendavam terras em condições exploratórias. A área escolhida para testar a reforma agrária foi o Vale do Artibonite (Levy, 2001).

A primeira ação concreta de redistribuição de terras no final do século XX ocorreu em 1996, durante o governo de René Préval, quando se buscou regulamentar a posse de terras irrigadas e conter as inundações. O sistema de irrigação do Artibonite havia sido implementado nos anos 1950 por uma empresa norte-americana, e, em 1971, uma usina hidrelétrica foi instalada. Em 2015, mais de 56% da capacidade de retenção dessa barragem já havia sido perdida, em razão do assoreamento causado pela erosão (Terrier et al., 2017).

A reforma agrária no Artibonite redistribuiu 5.000 carreaux (cerca de 6.450 hectares) para cerca de 6.000 famílias. Considerando que a região possui entre 30.000 e 40.000 carreaux, cada família recebeu, em média, meio carreau (aproximadamente 0,65 hectare). Embora pequena, essa redistribuição representou uma resposta emergencial diante da pressão por terras (Bell, 2011).

A segunda tentativa significativa de reforma ocorreu em 2012, durante o governo de Michel Martelly. Segundo dados da Secretaria Nacional de Registro de Terras (ONACA), menos de 5% das terras do país estavam oficialmente registradas em 2011, dificultando a segurança jurídica (OFPRA, 2014). A ausência de um sistema confiável de registro contribui para os conflitos fundiários e dificulta as ações governamentais.

³ *Grandons* são os grandes proprietários de terras. Eles receberam doações de terras por parte dos governos estatais haitianos durante do século XIX.

De forma recorrente, os processos de reforma agrária no Haiti são iniciados, mas raramente chegam a uma implementação ampla e contínua. Para evitar a exploração da terra e reduzir os conflitos agrários, é necessária uma política agrária consistente, articulada com o desenvolvimento rural e a soberania alimentar.

1.4 CONFLITOS E EXPLORAÇÃO DA TERRA

Segundo Michael Levy (2001), as obras de irrigação, ao valorizar as terras do vale, modificaram significativamente as questões fundiárias, abrindo caminho para uma verdadeira batalha pela concessão de arrendamento de terras. As somas envolvidas tornaram-se importantes, o que gerou maior interesse por essas terras, em um contexto de crescimento significativo da população. Em um relatório escrito para o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em 2010, o consultor Jean André Victor relatou os principais desenvolvimentos subjacentes aos conflitos de terra. O território nacional é marcado por um conflito constante entre diferentes tipos de uso do solo, como áreas agrícolas, florestais, pastorais, zonas úmidas, infraestrutura e assentamentos humanos. Observa-se uma disputa crescente entre esses espaços, com as terras agrícolas avançando sobre florestas e zonas úmidas, enquanto áreas urbanas ocupam espaços anteriormente utilizados para agricultura. Esse processo tem levado à redução da área agrícola disponível, em grande parte devido à erosão nas regiões montanhosas e à expansão urbana nas áreas planas (OFPRA, 2014).

Para Levy (2001), ao tentar estabelecer cronologias fundiárias, chama atenção a recorrência de certas datas: 1957, 1971-1975, 1986, 1991, 1994 — todas correspondentes a eventos políticos importantes, como a ascensão de François Duvalier, sua morte, a queda de Jean-Claude Duvalier, o golpe militar e o retorno de Aristide. Nesse cenário, o Comitê Interministerial de Organização do Planejamento Regional (CIAT) aponta que os conflitos fundiários derivam principalmente da tensão entre o desejo de limitar a partilha igualitária das propriedades e a exigência legal de distribuição entre herdeiros. Os tribunais de paz funcionam como instância inicial para julgar disputas, tanto de posse quanto de reivindicação (Terrier et al., 2017).

As explorações agrícolas haitianas são predominantemente pequenas. Segundo o Censo Geral da Agricultura (RGA), 73,9% dos produtores possuem menos de 1 carreau (aproximadamente 1,29 ha), totalizando 343.970,5 carreaux, cerca de 46,7% da

área agrícola útil (SAU). Os demais 26,1% concentram 53,3% da SAU. A distribuição das explorações varia por departamento: Artibonite (163.588), Centre (125.014), Nord (103.624), Sud (92.868), Sud-Ouest (87.501), Nord-Est (78.090), Grand’Anse (65.523) e Nippes (44.375) (RGA, 2008: 15).

Existem quatro categorias principais de produtores: grandes proprietários, médios proprietários, pequenos proprietários e empregados agrícolas. As grandes propriedades concentram maior área de terra, o que evidencia a desigualdade no acesso e uso. Para garantir a sua sobrevivência, alguns deles exploram, além de suas próprias terras, áreas de terceiros. De acordo com o Ministério da Agricultura, Recursos Naturais e Desenvolvimento Rural (MARNDR),

No Haiti, a situação da posse da terra é caracterizada pelo pequeno tamanho das explorações agrícolas, com uma média de 1,8 ha, difícil acesso, predominância de gestão informal e insegurança na posse da terra. Cerca de 75% da posse da terra nas áreas rurais é gerenciada informalmente pelos agricultores, com base em costumes (MARNDR, 2011:3).

Por isso, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INARA) foi criado em 1995 para resolver problemas relacionados à terra, como parte de uma abordagem abrangente do desenvolvimento agrícola, conservação dos recursos naturais e proteção do meio ambiente (Michael Levy, 2001).

A reforma agrária, nesse contexto socioeconômico, desempenha um papel essencial na redução de desigualdades. Ela beneficia os trabalhadores rurais, gerando demanda por mão de obra; estimula setores não agrícolas ao fomentar o consumo de bens locais; e contribui para a segurança alimentar, redução da dependência de importações e incentivo à produção voltada à exportação. Um programa ideal de reforma agrária é um programa integral de medidas destinadas a eliminar os obstáculos ao desenvolvimento econômico e social, inerentes às imperfeições da estrutura agrária. De acordo com Michael Levy (2001): “uma reforma agrária e a política agrária em geral tornam-se essenciais para a segurança alimentar das populações urbanas e rurais, a diminuição da dependência de produtos importados e o incentivo à produção para o mercado de exportação mundial”.

A agricultura é a atividade econômica dominante no Haiti, representando 51% dos ativos, mas correspondendo a apenas 25% do PIB em 2010. Cerca de 60% da população vive no meio rural. As grandes propriedades de terra (áreas superiores a 100

azulejos, ou 1,29 ha) são marginais e estão concentradas em torno das grandes aglomerações. Em 2012, os terrenos tinham uma área média de 1,7 ha. Metade das fazendas é menor que 0,64 ha (1/2 telha), sendo que parte delas é voltada para a agricultura urbana ou horticultura, com receitas provenientes de atividades não agrícolas e não dessa exploração. Além disso, as terras dessas micros-fazendas muitas vezes estão ocupadas por prédios, de modo que a saída dos fazendeiros não permite liberar uma área agrícola útil suficiente. A maioria das terras agrícolas é ocupada por pequenos agricultores. Neste contexto, a reforma agrária tem uma grande importância na diminuição dos conflitos entre os agricultores.

2. A LUTA PELA AGROECOLOGIA E REFORMA AGRÁRIA NOS MOVIMENTOS CAMPONESES DO HAITI

O desenvolvimento da presente pesquisa está focado nas percepções de seis movimentos camponeses do Haiti: o Movimento Camponês Papaye (MPP), a PLADAA (Plataforma de Defesa da Agricultura e do Desenvolvimento Agrário do Artibonite), o Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, o Mouvman Peyizan Nasyonal Kongrè Papay (MPNKP), o MPA (Movimento dos Camponeses de Acul-du-Nord) e o Movimento Agricultura-Reflorestamento e Criação de Animais (ARL).

Fundado em 1973 na 3ª seção comunal de Hinche, no Departamento Centro do Haiti, o Movimento Camponês Papaye (MPP) foi criado por Jean-Baptiste Chavannes, um agrônomo e trabalhador católico. Este movimento visa unir camponeses e jovens trabalhadores rurais, com foco em sua promoção cultural e econômica. Os agrupamentos locais atendidos pelo MPP incluem: a) Agrupamento Jean Baptiste Chavannes b) Agrupamento Kè Kontan.

Com cerca de 60.000 membros, incluindo 20.000 mulheres e 10.000 jovens, o MPP organiza grupos de trabalho nas áreas agrícolas, educacionais e artesanais. A organização tem uma base de 30% de mulheres entre seus membros e é composta por grupos femininos, juvenis e masculinos. Além disso, o MPP oferece formação sobre solidariedade e gestão de atividades econômicas.

O MPP é um membro ativo da Via Campesina, da Coordenação Latino-Americana de Organizações Camponesas (CLOC) e outros movimentos camponeses na

América Latina. Também faz parte do Mouvmman Peyizan Nasyonal Kongrè Papay (MPNKP), o Congresso Nacional Camponês.

Criada em 2017, a PLADAA é uma plataforma composta por 50 organizações, com sede em Liancourt, no Departamento de Artibonite. A plataforma possui filiais em diversas cidades do Haiti, incluindo: Saint-Marc, Gonaïves, La Chapelle, Lester, Marchand Dessalines, Grande Saline, Desdunes, Mont-trui e Verrettes. A PLADAA se dedica à defesa dos direitos agrícolas e ao desenvolvimento rural sustentável no Haiti.

Fundado em 1970 durante a ditadura Duvalier, o Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen é o movimento camponês mais antigo do Haiti. Este movimento tem uma história marcada pela resistência e violência contra grandes latifundiários, incluindo dois massacres contra membros do movimento: a) 23 de julho de 1987, em Jean-Rabel, onde mais de 119 camponeses foram mortos; b) em 1990, em Piatte, onde ataques também destruíram casas e plantações e resultaram em mortes. Com mais de 55.000 membros em todo o país, o Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen é um dos dois movimentos nacionais de camponeses e tem enfrentado diversas adversidades para garantir a sobrevivência e os direitos dos pequenos produtores no Haiti.

Esse movimento foi fundado em 1984, sob a ditadura de Duvalier, sendo que os camponeses escolheram o “29 de julho” em memória à invasão dos Estados Unidos. Seu objetivo é reunir o mundo do campesinato da comunidade para resistir às violências ditatoriais e promover, ao mesmo tempo, a agricultura familiar.

O MPA é uma organização que reúne mulheres, jovens e camponeses, sendo que cada grupo tem uma coordenação que se tornou um comitê central com delegações da seção comunal enviadas pelo movimento camponês. O MPA é composto pela estrutura da assembleia geral do grupo de base e pela organização seccional, assembleia de coordenação comunal, assembleia de coordenação central e executiva. Esse movimento se define com uma posição ideológica de esquerda socialista, mas como um movimento autônomo, que desenvolve atividades de agroecologia, agricultura sustentável, agricultura familiar e suas produções, como arroz, feijão, leguminosas, etc., produzidos sem agrotóxicos.

Na nossa comunidade, é uma área rizícola. Fazer arroz sem fertilizante é um bom solo. Depois de colher o arroz, plantamos batata e depois plantamos arroz novamente, sem fertilizante. Para nós, a agricultura familiar é a produção local ou o poder de consumo local nos mercados locais ou nacionais (Depoimento, FDP).

O Movimento Agricultura-Reflorestamento e Criação de Animais (ARL) é um movimento social que nasceu em 2019, no município do Arrondissement de Aquin, no departamento Sul do Haiti. É um movimento de cidadãos haitianos sob a liderança de Martine Phebe, com o pseudônimo de Thòya. Tem como objetivo denunciar diferentes problemas socioeconômicos, culturais e políticos na sociedade e propor uma alternativa para melhorar a situação do país. Entre as diferentes atividades realizadas pelo movimento estão: promover a cultura (Vodu) e o reflorestamento em diferentes locais do país.

Segundo consultas realizadas com membros dos movimentos camponêses, buscou-se compreender as formas de luta e resistência frente ao projeto neoliberal, que destruiu a produção agrícola do país. O projeto neoliberal foi identificado como o principal responsável pela redução da agricultura no Haiti. Durante conversa realizada com MML⁴, membro e coordenador do Movimento Camponês de Papaye (MPP), ele argumentou que em comparação com os anos 70, a agricultura hoje está muito “fraca” elencando diversos motivos, dentre os quais a falta de crédito, dificuldade de acesso a água, falta de força de trabalho principalmente devido à migração para países como República Dominicana, Chile e Brasil e, em especial a falta de uma política agrícola por parte do Ministério da Agricultura. “Nos anos 70, exportávamos alimentos e conseguíamos satisfazer a população local. Hoje, não produzimos mais do que 40% do que consumimos no país, dependendo de 60% de produtos importados. Há, inclusive, dados que indicam que importamos 70% de nossos alimentos, o que significa que apenas 30% são produzidos localmente para atender às nossas necessidades alimentares” (MML), afirma o interlocutor.

De acordo com a reflexão de MML, o projeto neoliberal é considerado um dos principais problemas que o país enfrenta, resultando em uma fronteira descontrolada e no fenômeno do dumping. Por exemplo, é mais acessível adquirir uma xícara de arroz de Miami (EUA) do que uma de Artibonite, uma área produtora de arroz local. Embora o arroz de Artibonite seja mais saudável, ele se torna inacessível devido ao alto preço. A política de mercado livre tem causado um grande impacto na concorrência entre os produtos locais e os importados da República Dominicana. Os agricultores locais abandonaram a agricultura, alegando que, mesmo produzindo, não há mercado para seus produtos, enquanto os produtos da República Dominicana dominam o mercado interno.

⁴ Os nomes dos interlocutores são substituídos por códigos para preservar suas identidades.

Além disso, os produtos dos Estados Unidos, como alimentos e roupas, têm um grande impacto negativo no mercado local.

VNE, membro do movimento PLADDAA, critica o impacto negativo do projeto político neoliberal sobre a agricultura do Haiti, que, ao permitir a entrada de produtos estrangeiros subsidiados, prejudica a produção local, sem oferecer proteção aos produtos haitianos. Além disso, programas de ajuda alimentar, como o Food for the Poor, USAID e PAM, desestimulam os camponeses a trabalhar a terra, agravando a falta de interesse pela agricultura no país. Segundo ele, a política neoliberal resultou no colapso da agricultura e na perda de culturas essenciais como arroz, cana-de-açúcar, coco e sorgo, aprofundando a insegurança alimentar no Haiti. Para VNE, é essencial que o Estado promova a soberania alimentar para enfrentar esse flagelo (VNE).

AIM, membro e representante dos jovens do movimento Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, aponta a irresponsabilidade do Estado como motivo do declínio da agricultura no país. Apontando a inexistência de políticas públicas para a agricultura que levem em conta os aspectos do campesinato. Segundo este membro, “para ter uma agricultura saudável e sustentável, ela deve ser baseada em um projeto de bem-estar coletivo com os camponeses, para que eles saibam efetivamente o que precisam em termos de um método de cultivo mais adaptado à nossa realidade”.

Para FDP, um membro do *Mouvman Peyizan Acul du Nord* (MPA), na década de 1980, com a chegada dos projetos neoliberais, houve impacto na produção de arroz em Artibonite e no Planalto des Cayes, na produção de porco crioulo. O porco crioulo era a base da economia camponesa, sendo que a produção da região representava 80% da produção do país nos anos 80. Neste contexto, o ano de 1986 é considerado um marco político e econômico para o país, tanto pela queda da ditadura de Duvalier quanto pelo início da era neoliberal, imposta à força pelas potências dominantes e pelas IFIs (instituições financeiras internacionais) (Perchellet, 2010).

De acordo com um estudo realizado pelo programa de soberania alimentar do CCFD-Terre Solidarité (2008), a produção agrícola do Haiti começou a diminuir depois da aplicação da política do programa de Ajuste Estrutural (SAP), em 1986, e em 1996 com o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM). Segundo o mesmo estudo, quatro componentes principais compunham o programa de 1986: 1) a reforma do sistema tributário, 2) um programa de privatização, 3) uma política monetária restritiva e

4) uma política de liberalização comercial. Apenas este último componente foi totalmente implementado. A liberalização do comércio e a privatização das empresas públicas tiveram o objetivo de abrir a economia haitiana para as corporações transnacionais, em detrimento do Estado e do interesse geral.

Em 1996, foi criado o Conselho para a Modernização das Empresas Públicas (CMEP) na sequência do programa assinado com o FMI em 1995. Nove empresas públicas foram declaradas ineficientes e culpadas por má gestão. Elas foram alvo de um processo de privatização: a empresa de eletricidade (EDH), a empresa de telecomunicações (Teleco), o Banco Nacional de Crédito (BNC), o Banco do Povo Haitiano (BPH), a Minoterie (Moulins Haiti, farinha e pão), a Autoridade Portuária Nacional (APN), o lagar ENAOL, Ciment d'Haïti e os aeroportos (Perchellet, 2010: 6). Isso mostra que o sistema neoliberal é um projeto que causa uma grande crise na agricultura do país, onde a produção agrícola diminui, tornando-se o Haiti um grande importador de produtos internacionais, em concorrência com os produtos nacionais.

A implementação do projeto neoliberal no Haiti gerou pobreza extrema ao desconsiderar o bem comum e favorecer governos sem um projeto coletivo. Movimentos sociais camponeses destacam que a falta de uma visão soberana do Estado permite a imposição de medidas que comprometem a autonomia nacional, como o dumping, que afeta a produção local. Isso levou ao colapso de culturas tradicionais como arroz, milho e milheto, e ao abandono do cultivo em regiões como Acul-du-Nord e Artibonite, forçando muitos agricultores a migrarem para as cidades e tornando o país dependente da produção da República Dominicana. Esse modelo neoliberal impactou profundamente a soberania alimentar e o modo de vida camponês.

Até a década de 1980, a produção nacional haitiana era protegida por altas barreiras alfandegárias. No entanto, em 1986-1987, como parte de um plano de ajuste estrutural, as autoridades haitianas reduziram essas barreiras, o que resultou na invasão do mercado nacional por produtos estrangeiros subsidiados, principalmente dos Estados Unidos. Em 1995, um acordo com o FMI reduziu as taxas alfandegárias sobre o arroz de 35% para 3%, levando à descapitalização dos pequenos agricultores e transformando o Haiti de autossuficiente em importador de arroz. Em 2008, o país importou 82% do arroz consumido (Perchellet, 2010). Além disso, o preço do arroz importado aumentou ao longo dos anos, com uma ligeira alta em 2021 (FEWS NET, 2021).

Nesse sentido, a produção agrícola começa a perder sua capacidade de alimentar as populações haitianas, o que leva a uma grande importação de alimentos no país. Segundo dados da FAO, a produção agrícola per capita caiu entre 1980 e 1994, para se estabilizar a partir de então. O déficit foi compensado pelas importações de produtos alimentícios, que aumentaram 8,5% de 1981 a 1984, com um pico de 32% em 1996 (MARNDR, 2011: 12). Para Lamaute-Brisson (2013), as importações passaram a representar, a preços constantes, mais de 50% da oferta total em 2000 e cerca de 60% em 2011 (Lamaute-Brisson, 2013:9). Neste contexto, a política do programa neoliberalista para a liberação do comércio não atingiu um resultado positivo no Haiti, mas contribuiu para a destruição do setor agrícola, principalmente da produção de arroz pelos Estados Unidos.

Em 2010, o ex-presidente Bill Clinton pediu desculpas publicamente por forçar o Haiti a reduzir as tarifas sobre o arroz subsidiado importado dos EUA durante seu governo. A medida acabou com o cultivo de arroz e prejudicou seriamente a capacidade do Haiti de ser autossuficiente. Em 2010, Bill Clinton disse:

Desde 1981, os Estados Unidos mantêm essa política, e só no ano passado começamos a repensar se países ricos como o nosso, que produzem muitos alimentos, deveriam vender esses alimentos aos países pobres e aliviá-los do fardo de produzir seus próprios, com a intenção de que eles possam pular direto para a era industrial. Não funcionou. [...] Foi um erro. Foi um erro do qual eu fiz parte. Eu tenho que viver todos os dias com as consequências da perda de capacidade do Haiti de produzir uma safra de arroz suficiente para alimentar sua própria população, por causa do que eu fiz [...] (Nova York, Democracy Now, 11 de outubro de 2016).

Por isso, de acordo com o Ministério da Agricultura, Recursos Naturais e Desenvolvimento Rural (MARNDR, 2011: 12), “o aumento crescente da importação de produtos alimentares tem contribuído para a deterioração da balança comercial, para o aumento da inflação, para a depreciação do gourde – reforçada pelos déficits orçamentários acumulados – e, conseqüentemente, para o aumento do preço dos produtos importados”. Apesar de tudo, o setor agrícola do Haiti continua a se deteriorar cada vez mais.

Segundo o IHSI (2021), o valor agregado da Agricultura, Silvicultura, Pecuária e Pesca caiu 4,1% em relação ao ano anterior, passando de 103,8 bilhões para 99,5 bilhões de gourdes. A produção de arroz aumentou 6,1%, mas outros cereais como milho e sorgo caíram, em média, 12,9%. Houve também queda nos tubérculos, com exceção do inhame,

que teve crescimento de 21%. Esse desempenho reflete o baixo investimento no setor agrícola, marcado pela redução das terras cultiváveis, falta de crédito adequado e diminuição do apoio a grupos de agricultores, afetando diretamente a produtividade do setor (IHSI, 2021).

Segundo VNE, membro do movimento PLADDAA, a agricultura é a única forma de os camponeses ganharem dinheiro, mas é um setor que se deteriora dia a dia, porque temos problemas com água, sementes de qualidade, comercialização, fertilizantes e ferramentas agrícolas. Um agricultor membro do movimento Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen argumentou que os agricultores enfrentam diversos obstáculos sem o apoio do Estado, como a falta de equipamentos, acesso ao crédito e escassez de mão de obra. Um estudo realizado na região de Liancourt destaca, entre os principais desafios apontados, a deficiência nos sistemas de irrigação e a ausência de incentivos ao uso de tecnologias adequadas à realidade da agricultura local.

Isso mostra que, até hoje, a condição dos camponeses não melhorou. Não há uma política pública eficaz para isso, e a maioria dos agricultores do país enfrenta os mesmos problemas para produzir alimentos. De acordo com Dufumier (1988) o Estado haitiano sempre resistiu à consolidação de uma economia rural fundamentada em pequenas propriedades familiares voltadas para a atividade comercial. Após o terremoto de 2010 que devastou o país, o MARNDR elaborou um documento de política de desenvolvimento agrícola 2010-2025 com o objetivo de melhorar o desenvolvimento agrícola do país. O projeto teve o apoio financeiro da União Europeia por meio do projeto, e o documento resultante da política setorial 2010-2025 destaca todos os problemas estruturais do setor (MARNDR, 2011). MML, coordenador do MPP, também critica a inadequação dos investimentos estatais, afirmando que eles não consideram as especificidades do país. Para ele, os recursos públicos deveriam ser direcionados a políticas e equipamentos compatíveis com as condições locais, e não a máquinas de grande porte, uma vez que o território haitiano é composto majoritariamente por áreas montanhosas, com apenas 25% de regiões planas (MML).

No âmbito dos bancos, o crédito ao setor agrícola quase nunca ultrapassou 2% do volume total dos empréstimos bancários, e limita-se geralmente ao financiamento da colheita ou comercialização, e não à produção (MARNDR, 2016: 18). Infelizmente, até

agora, o setor agrícola tornou-se cada vez mais precário, e a população não tem segurança alimentar suficiente para ter uma vida melhor e saudável.

Um membro do movimento MPP argumenta que a prática da agroecologia e da soberania alimentar é uma das formas de resistência dos camponeses frente aos projetos neoliberalistas. Para ele, a agroecologia é o respeito pelos recursos, pela biodiversidade e pela vida. Praticamos agroecologia na produção para a saúde e proteção da natureza, porque todos os dados mostram que, devido às mudanças climáticas, a agroecologia é considerada uma alternativa. Por isso, “a estratégia deste movimento é educar o povo para praticar a agricultura familiar e agroecológica, que respeite todos os seus recursos e faça uma gestão racional desses recursos, sem explorá-los” (MML). O interlocutor aponta ainda que na visão do movimento “Praticar a agroecologia é respeitar a vida, a saúde e a proteção da natureza, pois todos os dados mostram que a alternativa às mudanças climáticas é a prática da agroecologia” (MML). Nesse mesmo sentido, FYY, do movimento Agricultura-Reflorestamento e Criação de Animais, argumenta que “a prática da agroecologia é importante porque é boa para a saúde. A saúde é um direito em todos os países, por isso, devemos praticar agroecologia para ter um solo saudável. Isso é nossa força”.

Na visão de VNE, uma das formas de resistência é estabelecer alianças com organizações que compartilham a mesma luta. Através de oficinas, buscam refletir sobre essas questões, destacando a parceria com a escola política Charlemagne Peralte no Planalto Central e a organização 4 JE, que inclui o MPP, Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, PAPDA e PLAODAA, entre outros aliados com os quais tentam refletir de forma conjunta. Relata ainda que “às vezes, realizamos protestos bloqueando ruas, frequentemente fazemos discussões com a imprensa, mas continuamos a oferecer treinamento. Para resistir desde 2017, é preciso disposição e treinamento, para que as pessoas tomem consciência de que fizemos alianças com outras organizações” (VNE).

FDP, membro do movimento MPA, defende a agroecologia como uma solução essencial para proteger o solo, promover alimentos saudáveis, preservar o meio ambiente e resistir às mudanças climáticas. Para ele, ela garante a sustentabilidade da agricultura familiar, enfrentando desafios como a invasão de alimentos estrangeiros e a migração rural, além de ser uma alternativa às grandes propriedades de terra, beneficiando camponeses com recursos limitados.

O interlocutor aponta quatro razões fundamentais para a prática da agroecologia: a proteção do solo por meio da não utilização de produtos químicos, evitando contaminações; a produção de alimentos mais saudáveis; a preservação ambiental como forma de enfrentamento às mudanças climáticas; e o fortalecimento da agricultura familiar diversificada, o que possibilita o acesso contínuo a alimentos ao longo do ano. Em sua defesa do campesinato, ele reforça que a agroecologia deve ser também uma estratégia de resistência ao projeto neoliberal, que enfraquece a produção local ao favorecer a entrada de alimentos importados, especialmente da República Dominicana. Além disso, ressalta que os impactos das mudanças climáticas, como o excesso de sol que pode arruinar plantações, somam-se à crescente migração rural, impulsionada pela falta de perspectivas entre jovens e adultos, que buscam outros países como Chile, Brasil, Equador, Argentina, México e até os Estados Unidos, resultando no abandono da terra e na redução da capacidade produtiva nacional. Diante desse cenário, o movimento que representa defende a promoção da agricultura como forma de garantir trabalho no campo, aliado à luta por uma reforma agrária que beneficie especialmente os sem-terra, considerando que a maioria dos camponeses atualmente possui apenas pequenas parcelas, insuficientes para assegurar o sustento familiar.

Os membros das entidades destacam a soberania alimentar como uma estratégia essencial de resistência para reduzir a fome no país. Para FDP, membro do MPA, essa soberania está profundamente associada à agroecologia, à agricultura familiar sustentável e ao fortalecimento do consumo de alimentos locais, elementos que garantem não apenas a independência alimentar, mas também a melhoria da saúde da população. Ele reforça que não é possível falar em soberania alimentar sem a prática da agroecologia e sem a valorização da produção local. Em sua visão, é incoerente, por exemplo, que encontros do movimento utilizem alimentos importados, como frango, peru ou arroz estrangeiro, quando o país possui terras produtivas capazes de abastecer a população. O MPA, segundo ele, adota como princípio o consumo de 100% de comida local, tanto nos seminários quanto no cotidiano das famílias camponesas, como forma de afirmar uma cosmovisão baseada na autonomia dos povos. Assim, promover a soberania alimentar é também promover a autodeterminação do povo haitiano, em um processo que une a luta política, a valorização da produção nacional e o cuidado com a saúde coletiva.

Para VNE, membro de PLADAA, a soberania alimentar está ligada à Via Campesina, em uma conferência realizada pela Via Campesina em 1993 na Bélgica. Este conceito vai contra o projeto neoliberal, o Banco Mundial e o FMI. Estima-se que, em vez de levar comida para as pessoas ou ajudá-las, é melhor desenvolver a capacidade delas de produzir seus próprios alimentos. A soberania alimentar é apontada como o único caminho viável para o desenvolvimento autônomo dos países e para a garantia de que todas as famílias tenham acesso a alimentos em seus lares. Essa perspectiva está ligada à adoção de práticas agroecológicas que, além de evitar o uso de insumos químicos nocivos ao solo, contribuem para o equilíbrio ambiental e para o enfrentamento das mudanças climáticas, atuando como uma estratégia para “esfriar o planeta”. A utilização de métodos biológicos, como o controle natural de pragas e o cultivo de plantas adaptadas às condições locais, é vista como essencial nesse processo. Nesse sentido, destaca-se o papel do Estado, que deve assumir um compromisso efetivo com a soberania alimentar por meio da formulação de políticas agrícolas nacionais. Essas políticas devem proteger os recursos naturais e incluir a população no processo produtivo, especialmente através da educação. A integração da agricultura nas escolas, com a formação de crianças e o cultivo de hortaliças nos próprios espaços escolares, é uma prática concreta já adotada, visando tornar os estudantes menos dependentes da compra de alimentos e mais conscientes sobre a importância da produção local (VNE).

BRJ, membro de Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, defende a agroecologia como chave para a soberania alimentar e sanitária, promovendo saúde, valorização da agricultura camponesa e redução do consumo de alimentos químicos. Afirma que “Promover a soberania alimentar através da prática da agroecologia nos permitirá plantar com qualidade e garantir uma vida familiar saudável” (BRJ).

A prática do uso de insumos químicos na agricultura haitiana ainda é relativamente limitada, principalmente porque os camponeses não dispõem de recursos financeiros suficientes para investir no setor e enfrentam a ausência de políticas públicas eficazes voltadas ao desenvolvimento rural. Embora o Estado tenha adotado medidas pontuais, como o subsídio de fertilizantes iniciado em dezembro de 2008, essa iniciativa não representa um projeto de fortalecimento amplo e contínuo da agricultura. O subsídio, que cobre cerca de 80% do custo dos fertilizantes, teve como objetivo torná-los mais acessíveis aos pequenos produtores e, com isso, aumentar a produtividade, especialmente

na rizicultura, e tornar o setor mais competitivo. Como resultado, o consumo de fertilizantes passou de 15 mil toneladas em 2008 para 45 mil toneladas em 2010, sendo que aproximadamente metade desse volume é destinado ao cultivo de arroz, enquanto o restante se distribui entre hortaliças, feijão e outras culturas. O tipo de fertilizante mais utilizado é a ureia, que representa quase metade do total, seguida por compostos como o 20-20-10 e o 12-12-20. Apesar desse crescimento pontual no uso de insumos, ele se concentrou principalmente na região de Artibonite, responsável por 56% do estoque nacional, o que evidencia um desequilíbrio regional e reforça a falta de uma estratégia nacional estruturada de desenvolvimento agrícola (CNSA, WFP, 2011: 12).

VNE (PLADAA) aponta que mesmo o Haiti não produzindo fertilizantes, existem agricultores que utilizam esses produtos químicos, ainda que com baixa taxa, o que causa muitos efeitos negativos no solo. MML descreve a abrangência e as práticas sustentáveis promovidas por sua organização regional, que possui milhares de membros engajados no Departamento Central. Ele enfatiza o compromisso com a agricultura orgânica, destacando o uso de técnicas naturais para substituir produtos químicos. “Estamos aprendendo a utilizar inseticidas e pesticidas naturais e promovendo treinamentos sobre a produção de composto natural. Preparamos nosso fertilizante junto com os camponeses, utilizando os recursos disponíveis em suas parcelas” (MML), afirma.

AIM, representante dos jovens no movimento Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen, afirma que os agricultores ligados ao movimento, presente em todos os 10 departamentos do país, não utilizam produtos químicos em suas práticas agrícolas, o que também se estende às demais organizações às quais estão afiliados. Essa recusa ao uso de insumos industriais é reforçada por dados do CNSA e do WFP, que indicam que os produtores haitianos, especialmente em sistemas como os jardins crioulos, mantêm métodos tradicionais de cultivo sem fertilizantes químicos. Nesses sistemas, o próprio arranjo das plantas contribui para a fertilidade do solo: as espécies com raízes mais profundas trazem para a superfície matéria orgânica e minerais essenciais, contribuindo para a nutrição das plantas de menor porte. Em áreas de encosta, muitas vezes íngremes e desmatadas, cultiva-se milho ou milheto consorciado com feijão, mantendo práticas de manejo associadas ao saber camponês. Além disso, a área irrigada no país é bastante limitada, apenas cerca de 5% da terra agrícola total, e mais de 40% dessa superfície irrigada se concentra no Vale do Artibonite, o que evidencia tanto a desigualdade no acesso à água

quanto a resiliência dos agricultores em manter práticas sustentáveis nas demais regiões (CNSA, WFP, 2011: 12).

Em 4 de junho de 2010, cerca de 10.000 agricultores haitianos marcharam de Papaya a Hinche, queimando sacos de sementes de milho híbrido da Monsanto, parte de um programa de reconstrução pós-terremoto. Eles protestaram contra os OGMs e sementes híbridas, defendendo o milho local (ALTERPRESS, 2010). Isso reflete a preferência dos camponeses por métodos agrícolas sustentáveis, alinhados à agroecologia, como forma de resistência ao abandono estatal do setor agrícola. A crise alimentar no Haiti é resultado das políticas neoliberais que enfraqueceram a produção local e alteraram os hábitos alimentares, com a perda de culturas essenciais como arroz e cana-de-açúcar. Em vez de apoiar a produção interna, o Estado permitiu a liberalização do mercado, o que contribuiu para a fome generalizada (VNE).

De acordo com o Mouvmán Peyizan Papaye, a promoção da soberania alimentar é fundamental para resistir às políticas neoliberais. Essa abordagem baseia-se no autoconsumo, na capacidade de produzir os próprios alimentos e no conhecimento sobre o que é consumido. Diferentemente da segurança alimentar, que não garante a sustentabilidade da origem dos alimentos, a soberania alimentar busca integrar práticas agroecológicas em pequenas fazendas, como a criação de cabras, abelhas, aves e o desenvolvimento da piscicultura. Além disso, o movimento mantém suas reflexões abertas ao público e a organizações que compartilham a mesma filosofia, contando com apoio internacional para superar a falta de suporte estatal (MML).

O representante da PLADAA destaca que a soberania alimentar é crucial para o desenvolvimento e a autossuficiência dos países, com práticas como a transformação de sucos de frutas sem produtos químicos e a formação em agroecologia, em parceria com a Universidade Charlemagne Peralte (VNE). O Movimento Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen também promove a agroecologia e a agricultura familiar, com atividades como criação de animais, cultivo de cana-de-açúcar e o kombit, uma estratégia coletiva para aumentar a produtividade agrícola. Além disso, reconhece o papel das mulheres, especialmente as “Madan Sara”, que comercializam produtos agrícolas locais, transportando-os para mercados urbanos e rurais, frequentemente utilizando transporte público ou veículos alugados (FEWS NET, 2018).

As organizações camponesas no Haiti têm desempenhado um papel crucial na promoção da soberania alimentar como forma de resistência ao neoliberalismo. Através de práticas agroecológicas, como a criação de animais e a agricultura familiar, e da participação ativa das mulheres nas redes de comercialização, essas organizações buscam não apenas garantir a autossuficiência alimentar, mas também reforçar a economia local. No entanto, para superar os desafios estruturais, como a concentração de terras e a pobreza, é essencial que o governo implemente reformas agrárias que promovam a justiça social e o acesso à terra para todos, especialmente para as mulheres e os camponeses. A recuperação e redistribuição das terras subutilizadas seriam passos importantes para garantir a segurança alimentar e o desenvolvimento sustentável do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo analisou os conflitos agrários no Haiti a partir de uma perspectiva histórica, articulando revisão bibliográfica e consultas com representantes de movimentos sociais camponeses. Os resultados demonstram que a questão agrária permanece como um dos principais entraves ao desenvolvimento rural do país, marcada pela insegurança na posse da terra, pela elevada fragmentação das propriedades, pela ausência de políticas públicas consistentes e pela limitada atuação do Estado na promoção da agricultura familiar.

A análise histórica evidenciou que, embora tenham ocorrido diferentes iniciativas de reforma agrária desde a independência haitiana, essas ações foram pontuais e insuficientes para alterar de forma significativa a estrutura fundiária do país. A ausência de regularização da posse da terra, associada à fragilidade institucional, contribui para a permanência dos conflitos fundiários e dificulta o acesso dos agricultores a crédito, assistência técnica e investimentos produtivos.

Os depoimentos dos representantes dos movimentos camponeses reforçam que as políticas neoliberais implementadas a partir da década de 1980 constituíram um marco no aprofundamento da crise agrícola haitiana. A liberalização comercial, a redução das tarifas de importação e a retração da atuação estatal favoreceram a entrada de produtos agrícolas subsidiados, comprometendo a competitividade da produção nacional e ampliando a dependência do país em relação às importações de alimentos. Como

consequência, observa-se o enfraquecimento da agricultura familiar, a redução da produção local, o aumento da insegurança alimentar e a intensificação do êxodo rural.

Ao mesmo tempo, a pesquisa evidencia que os movimentos camponeses não se limitam à denúncia dessas condições, mas constroem alternativas concretas de resistência. A agroecologia, a soberania alimentar, a valorização das sementes locais, o fortalecimento da agricultura familiar, a organização coletiva e as redes de solidariedade aparecem como estratégias centrais para enfrentar os efeitos da liberalização econômica e reafirmar a autonomia dos agricultores. Essas práticas são compreendidas pelos depoentes e não apenas como técnicas produtivas, mas como projetos políticos voltados à defesa do território, da cultura camponesa e do direito à produção de alimentos.

Diante desse cenário, conclui-se que a superação dos conflitos agrários no Haiti depende da formulação de políticas públicas integradas que articulem reforma agrária, regularização fundiária, ampliação do acesso ao crédito, investimentos em infraestrutura rural, assistência técnica e fortalecimento da agricultura familiar. Tais medidas devem reconhecer os movimentos sociais como atores fundamentais na construção de estratégias de desenvolvimento rural e de soberania alimentar. Mais do que ampliar a produção agrícola, trata-se de promover condições para que os camponeses permaneçam em seus territórios com autonomia, segurança e dignidade, contribuindo para a redução das desigualdades sociais e para o fortalecimento da segurança alimentar no país.

REFERÊNCIAS

- ALTINEUS, Francky. *Espaces agraires en Haïti: structure foncière et production du riz dans le département Artibonite*. Campinas, SP: [s.n.], 2015.
- BARTRA, Armando. *Economía política del campesinado*. Coletânea n. 21. São Paulo: Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), 2015.
- BELL, Beverly. *In Haiti, Land Reform as a Pillar of Reconstruction*. *Huffington Post*, 3 mar. 2011. Disponível em: https://www.huffingtonpost.com/beverly-bell/in-haiti-land-reform-as-pillar-reconstruction_b_830878.html. Acesso em: 14 jul. 2022.
- CCFD-TERRE SOLIDAIRE. *Haïti: données sur l'agriculture et la crise alimentaire*. Paris: CCFD-Terre Solidaire, 2008. Disponível em: <https://ccfd-terresolidaire.org/haiti-donnees-sur-lagriculture-et-la-crise-alimentaire/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

- COLBERT, Ronald. Reconstruction: des semences hybrides qui risquent de renforcer la dépendance d'Haïti. *AlterPresse*, Port-au-Prince, 11 juin 2010.
- Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire CNSA/World Food Programme WFP. Enquête Nationale de la Sécurité Alimentaire (ENSA) 2011. Port-au-Prince: CNSA/WFP, 2011.
- DELGADO, Guilherme Costa. Questão agrária hoje. *Revista da ABRA*, ano 35, v. 1, n. 2, p. 27-40, 2014.
- DUFUMIER, Marc. Pénurie alimentaire, agriculture paysanne et politique agricole en Haïti. *Économie Rurale*, n. 188, p. 26-31, 1988.
- FAMINE EARLY WARNING SYSTEMS NETWORK (FEWS NET). Haïti: perspectives de l'offre et du marché de céréales. Washington, DC: FEWS NET, 1 déc. 2021. Disponible em: <https://fews.net/fr/latin-america-and-caribbean/haiti/perspectives-de-loffre-et-du-marche/decembre-2021>. Acesso em: 14 jul. 2022.
- FAMINE EARLY WARNING SYSTEMS NETWORK (FEWS NET). *Les fondamentaux du marché des denrées de base en Haïti*. Washington, DC: FEWS NET, mar. 2018. Disponible em: <https://fews.net/fr/latin-america-and-caribbean/haiti/market-fundamentals/mars-2018>
- FAO, Ministère de l'Agriculture des Ressources Naturelles et du Développement Rural (MARNDP). *Synthèse nationale des résultats du Recensement Général de l'Agriculture (RGA) 2008-2009*. Port-au-Prince, 2010.
- INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE (IHSI). Les comptes économiques en 2021. Direction des Statistiques Économiques (DSE). Port-au-Prince: IHSI, déc. 2021.
- KAUTSKY, Karl. A questão agrária. In: *Teorias do desenvolvimento capitalista na agricultura*. Coletânea de Textos da ENFF, n. 3. São Paulo: ENFF, 2010. (Texto originalmente publicado em 1899).
- LAMAUTE-BRISSON, Nathalie. *Systèmes de protection sociale en Amérique latine et dans les Caraïbes*: Haïti. Nations Unies, Santiago du Chili, 2013.
- LÉONARD, Rose-Mie. *L'indépendance d'Haïti: perceptions aux États-Unis, 1804-1864*. Outre-Mers, t. 90, n. 340-341, p. 207-225, 2003.

- LEVY, Michael. *Conflits terriens et réforme agraire dans la plaine de l'Artibonite (Haïti)*. *Cahiers des Amériques Latines*, n. 37, 2001. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cal/6591>. Acesso em: 14 jul. 2022.
- LÒREZ, Carolina. Haïti: las políticas comerciales de Bill Clinton destruyeron el cultivo de arroz y hoy Haïti enfrenta la hambruna tras el paso del huracán. *Democracy Now!* en Español, 2016.
- MANIGAT, Leslie F. *Éventail d'histoire vivante d'Haïti: des préludes à la révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999)*. Collection du CHUDAC. Port-au-Prince, Haïti, 2001.
- MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. Livro I. In: *Teorias do desenvolvimento capitalista na agricultura*. Coletânea de Textos da ENFF, n. 3. São Paulo: ENFF, 2010. (Texto originalmente publicado em 1867).
- MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, DES RESSOURCES NATURELLES ET DU DÉVELOPPEMENT RURAL (MARNDR). *Politique de développement agricole 2010-2025*. Port-au-Prince, 2011. Disponível em: https://agriculture.gouv.ht/view/01/IMG/pdf/Politique_de_developpement_agricole-Version_finale_mars_2011.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.
- MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, DES RESSOURCES NATURELLES ET DU DÉVELOPPEMENT RURAL (MARNDR). *Plan National d'Investissement Agricole (PNIA 2016-2021)*. Port-au-Prince, novembre 2016.
- OFPRA. Office français de protection des réfugiés et apatrides. *La réforme agraire dans la région de l'Artibonite*. 2014. Disponível em: https://ofpra.gouv.fr/sites/default/files/atoms/files/1702_hti_conflits_fonciers.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007. 184 p. Disponível em: http://gesp.fflch.usp.br/sites/gesp.fflch.usp.br/files/modo_capitalista.pdf. Acesso em: 14 jul. 2002.
- TERRIER, Monique et al. CIAT – Comité Interministériel d'Aménagement du Territoire. *Atlas des menaces naturelles en Haïti*. Port-au-Prince, 2017. Disponível em: http://ciat.gouv.ht/sites/default/files/articles/files/ATLAS%20HAITI%20FRENCH%2005032017_LR.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.

DECOLONIZAR O PENSAMENTO: AS VOZES DE AILTON KRENAK E DANIEL MUNDURUKU

DECOLONIZING THOUGHT: THE VOICES OF AILTON KRENAK AND DANIEL MUNDURUKU

Erica Cristina Frau

Doutora em Ensino de Ciências e Matemática no PECIM da Universidade Estadual de Campinas. Mestra em Educação na área de Filosofia e História da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Professora efetiva de Filosofia da Rede Pública Estadual Paulista, atualmente designada como Coordenadora Geral de Gestão Pedagógica na Escola Estadual Professor Benedito Sampaio. Redatora de Filosofia do Currículo Paulista - Etapa Ensino Médio e do material didático Currículo em Ação.

Adaor Marcos de Oliveira

Formado em 'Filosofia' pela UNESP - Universidade Estadual Paulista, em 'Letras - Português/Espanhol' e em 'Pedagogia' pelo Centro Universitário de Araras. Possui Pós-Graduação em 'Ética, Valores e Saúde na Escola' e em 'Gestão do Currículo' pela USP - Universidade de São Paulo. Foi Professor Coordenador de Filosofia do Núcleo Pedagógico da Diretoria de Ensino Campinas Leste; Professor Coordenador, Vice-Diretor e Diretor na Escola Prof. Adalberto Prado e Silva (Campinas-SP) e Coordenador de Gestão Pedagógica na EE Prof. Aníbal de Freitas e na EE Reverendo Prof. José Carlos Nogueira (Campinas-SP). Atualmente trabalha como Assistente Técnico do SEPES - Serviço de Pessoas, na Unidade Regional de Ensino Campinas Leste.

RESUMO

O artigo analisa o decolonialismo a partir da perspectiva dos povos indígenas brasileiros, tendo como principais referências os pensamentos de Ailton Krenak e Daniel Munduruku. Organizado em três eixos temáticos, o estudo aborda inicialmente os saberes originários como formas de resistência à colonização e de crítica à civilização ocidental, destacando a valorização de conhecimentos historicamente marginalizados. Em seguida, discute a literatura produzida por Munduruku e Krenak como expressão do pensamento decolonial, evidenciando sua contribuição para a educação intercultural e para a valorização das identidades indígenas. Por fim, apresenta reflexões sobre cosmovisões indígenas, espiritualidade, ecologia e defesa do território, compreendendo a proteção da natureza como condição essencial para a preservação da vida. A pesquisa demonstra que o decolonialismo indígena propõe a superação das estruturas coloniais ainda presentes na sociedade brasileira, por meio do reconhecimento da pluralidade de saberes, da ancestralidade e de formas de relação entre seres humanos e natureza.

PALAVRAS-CHAVE

Decolonialismo; Povos indígenas; Colonialidade; Ailton Krenak; Daniel Munduruku.

ABSTRACT

This article analyzes decolonialism from the perspective of Brazilian indigenous peoples, primarily drawing on the ideas of Daniel Munduruku and Ailton Krenak. Organized into three thematic axes, the study initially addresses indigenous knowledge as a form of resistance to colonization and critique of Western civilization, highlighting the valorization of historically marginalized knowledge. Next, it discusses the literature produced by Munduruku and Krenak as an expression of decolonial thought, evidencing its contribution to intercultural education and the valorization of indigenous identities. Finally, it presents reflections on indigenous worldviews, spirituality, ecology, and territorial defense, understanding the protection of nature as an essential condition for the preservation of life. The research demonstrates that indigenous decolonialism proposes overcoming the colonial structures still present in Brazilian society through the recognition of the plurality of knowledge, ancestry, and forms of relationship between human beings and nature.

KEYWORDS

Decolonialism; Indigenous Peoples; Coloniality; Ailton Krenak; Daniel Munduruku.

DECOLONIZAR O PENSAMENTO: AS VOZES DE AILTON KRENAK E DANIEL MUNDURUKU

INTRODUÇÃO

A colonização europeia implantou uma lógica eurocêntrica, que considerava os povos indígenas inferiores, justificando a violência, a exclusão e o apagamento de suas culturas. No Brasil, essa influência colonial construiu preconceitos e estigmas que desvalorizaram, por séculos, os saberes e as tradições indígenas. Durante muitos anos, as narrativas históricas reforçaram essa visão ao apresentar os colonizadores como civilizadores, impossibilitando a difusão da diversidade cultural dos povos originários. Ainda hoje, os impactos da colonialidade permanecem presentes no racismo estrutural, nas desigualdades sociais e nas ameaças aos direitos indígenas.

No Brasil, essa lógica colonial fortaleceu o retrato dos povos originários como atrasados, selvagens ou incapazes de produzir conhecimento, o que justificou políticas de exclusão, assimilação e apagamento cultural. Essa influência eurocêntrica marcou profundamente a educação brasileira, que privilegiou referências europeias e invisibilizou os saberes indígenas e africanos. Como afirma Catherine Walsh (2009), as narrativas históricas oficiais apresentavam os colonizadores como civilizadores, enquanto os povos indígenas eram vistos como obstáculos ao progresso.

Mesmo na atualidade, os efeitos da colonialidade permanecem presentes por meio do racismo estrutural, das desigualdades sociais e das constantes ameaças aos direitos territoriais indígenas. A expansão do agronegócio, do garimpo ilegal e da exploração ambiental evidencia que a desvalorização das culturas originárias ainda é reflexo de uma herança colonial que continua influenciando a sociedade brasileira.

A perspectiva decolonial questiona a ideia de universalidade do pensamento ocidental. Durante séculos, a ciência europeia foi apresentada como única forma legítima de conhecimento, enquanto saberes indígenas, africanos e populares eram considerados inferiores, irracionais ou não científicos, segundo Quijano (2005). Esse processo produziu aquilo que Boaventura de Sousa Santos denomina “epistemicídio”, isso é, a destruição ou deslegitimação sistemática de conhecimentos produzidos por povos colonizados, nos dizeres de Santos (2007). Assim, a colonialidade do saber contribuiu para silenciar tradições intelectuais não europeias e consolidar a hegemonia cultural do ocidente moderno.

Diante desse cenário, o pensamento decolonial propõe romper com a hegemonia eurocêntrica e reconhecer a pluralidade de saberes existentes no mundo. Trata-se de questionar as estruturas históricas de poder e construir novas formas de relação entre culturas, conhecimentos e modos de vida (KRENAK, 2020; MUNDURUKU, 2018). Neste artigo, vamos explorar algumas ideias e pensamentos de dois intelectuais indígenas que assumiram papel central na produção de reflexões críticas sobre a colonialidade. Daniel Munduruku⁵ e Ailton Krenak⁶ destacam-se como importantes pensadores que articulam literatura, filosofia, política e ancestralidade para questionar o modelo civilizatório ocidental e afirmar a legitimidade dos saberes indígenas.

A produção intelectual indígena contemporânea representa importante instrumento de resistência. Ao ocuparem espaços acadêmicos, literários e políticos, autores indígenas desafiam a colonialidade do saber e afirmam suas próprias narrativas sobre história, identidade e sociedade. A escrita indígena contemporânea rompe com a tradição colonial, em que os povos originários eram apenas objetos de estudo produzidos por intelectuais não indígenas. Atualmente, os próprios indígenas assumem o papel de produtores de conhecimento e intérpretes de suas realidades sociais e culturais.

Daniel Munduruku e Ailton Krenak são exemplos significativos dessa produção decolonial. Ambos utilizam a escrita como forma de resistência política e valorização da ancestralidade indígena. Em suas obras, denunciam os impactos históricos da colonização e questionam os modelos econômicos e culturais impostos pela modernidade ocidental, apresentando questionamentos filosóficos sobre a forma como os povos originários foram tratados, buscando, ainda, reflexões sociológicas sobre os modos de viver. Além disso, defendem a valorização das cosmologias indígenas, da diversidade cultural e das formas coletivas de relação com a natureza.

⁵ Daniel Munduruku é um dos principais escritores indígenas do Brasil contemporâneo. Nascido no povo Munduruku, no estado do Pará, o autor tornou-se referência nacional na literatura indígena e na educação intercultural (MUNDURUKU, 2012). Sua trajetória intelectual está diretamente ligada à luta pela valorização das identidades indígenas e pela superação das representações coloniais historicamente construídas sobre os povos originários.

⁶ Ailton Krenak tornou-se uma das vozes indígenas mais influentes do Brasil contemporâneo. Líder indígena, ambientalista, filósofo e escritor, participou ativamente da luta pelos direitos dos povos indígenas durante o processo da Assembleia Constituinte de 1988. Sua atuação política ficou marcada pelo histórico discurso realizado no Congresso Nacional, no qual denunciou a violência sofrida pelos povos originários e criticou o avanço de interesses econômicos sobre os territórios indígenas (KRENAK, 2019).

O pensamento indígena torna-se fundamental para a construção de alternativas ao modelo colonial e capitalista dominante. Os saberes indígenas apresentam outras formas de compreender a relação entre humanidade, natureza, espiritualidade e coletividade, questionando os princípios individualistas e utilitaristas da racionalidade ocidental (SANTOS; MENESES, 2010).

O presente artigo busca analisar o decolonialismo sob o ponto de vista indígena, tomando como referência principal as obras desses dois autores. Pretende-se compreender como suas reflexões contribuem para a valorização das epistemologias originárias e para a crítica às estruturas coloniais ainda existentes no Brasil contemporâneo. O artigo fundamenta-se em análise bibliográfica, utilizando livros, artigos acadêmicos, entrevistas e produções teóricas relacionadas ao tema. O trabalho organiza-se em três seções, Saberes Indígenas: Resistência e Crítica à Civilização Ocidental - abordando o pensamento indígena como forma de resistência, a crítica a civilização ocidental. Literatura, Decolonização e Interculturalidade na Educação – onde a literatura de Daniel Munduruku e Ailton Krenak se revelam como pensamento decolonial e como produção intelectual relacionadas a educação e interculturalidade. Cosmovisões Indígenas e Decolonialidade: a defesa do território como defesa da vida – reflexões sobre ecologia e território, direitos indígenas, espiritualidade e cosmovisão.

1. SABERES INDÍGENAS: RESISTÊNCIA E CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. (KRENAK, 2020a:8-9).

De acordo com o pensamento de Ailton Krenak, o Bem Viver pode ser compreendido como uma filosofia, onde a vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar, que bebem a água, que pisam na terra, constitui uma constelação de seres e compõem a cosmovisão. Essa forma de pensar apresenta uma lógica diferente da lógica capitalista colonialista, que visa o desenvolvimento e o lucro acima do equilíbrio e da harmonia da natureza, dos seres humanos e de todos os seres vivos.

Os povos indígenas, por meio de sua cultura e tradição, resistiram ao colonialismo desde o início da invasão europeia. Essa resistência ocorreu de diversas

maneiras: guerras, fugas, preservação cultural, transmissão oral de saberes e manutenção das espiritualidades tradicionais (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Apesar das tentativas de apagamento, os povos originários preservaram importantes elementos de suas culturas. Línguas indígenas continuam sendo faladas em várias regiões do Brasil, assim como práticas tradicionais relacionadas à medicina, agricultura, espiritualidade e organização comunitária, segundo os autores acima.

O pensamento indígena contemporâneo surge como continuidade histórica dessa resistência. Diferentemente das representações coloniais, os intelectuais indígenas afirmam que seus povos não pertencem ao passado, mas fazem parte do presente e possuem papel fundamental na construção do futuro (KRENAK, 2019).

A resistência indígena também possui dimensão epistemológica. Ao valorizarem suas formas próprias de conhecimento, os povos originários questionam a hegemonia da racionalidade ocidental moderna, ainda nos dizeres de Krenak (2019).

Nas cosmologias indígenas, a natureza não é separada da humanidade. Florestas, rios, animais e montanhas possuem dimensões espirituais e fazem parte da vida coletiva, buscando a convivência de forma equilibrada. Essa visão contrasta profundamente com o modelo capitalista baseado na exploração ilimitada dos recursos naturais. (KRENAK, 2020).

A oralidade ocupa lugar central nas culturas indígenas. Histórias, mitos e ensinamentos são transmitidos entre gerações, fortalecendo a memória coletiva e a identidade cultural. Daniel Munduruku (2012) destaca que a oralidade constitui importante forma de preservação dos saberes ancestrais. Entretanto, a lógica da civilização ocidental, construída a partir de valores eurocêntricos e coloniais, historicamente privilegiou o conhecimento escrito como forma legítima de produção de saber. Nesse contexto, os conhecimentos transmitidos pela oralidade foram frequentemente desvalorizados, tratados como inferiores ou associados à ausência de cultura e de intelectualidade.

Essa visão contribuiu para a marginalização dos povos originários e para o apagamento de suas tradições, uma vez que os “homens brancos”, representantes do pensamento colonial, pouco reconheceram a riqueza filosófica, espiritual e histórica presente nas narrativas orais indígenas. Ao transformar a oralidade em literatura, autores indígenas como Daniel Munduruku e Ailton Krenak rompem com essa lógica excludente

e ampliam o acesso da sociedade brasileira às cosmologias, memórias e tradições dos povos originários.

O pensamento indígena enfatiza valores como coletividade, solidariedade e reciprocidade. Em oposição ao individualismo capitalista, muitas comunidades indígenas organizam-se a partir do compartilhamento e da cooperação. Assim, a literatura indígena contemporânea assume não apenas um papel cultural, mas também político e de resistência, ao reafirmar a legitimidade dos saberes ancestrais e questionar as estruturas coloniais que, durante séculos, buscaram silenciar essas vozes (KRENAK, 2019).

A trajetória intelectual de Krenak está profundamente vinculada à resistência indígena e à crítica das estruturas coloniais presentes na sociedade brasileira. Suas reflexões questionam a ideia de superioridade da civilização ocidental e denunciam os impactos sociais, culturais e ambientais produzidos pelo capitalismo moderno. Nesse sentido, o autor aproxima-se de perspectivas decoloniais que defendem a valorização de saberes historicamente marginalizados pela colonização europeia (QUIJANO, 2005).

Em suas obras, Krenak desenvolve críticas profundas ao modelo civilizatório ocidental. Para o autor, a modernidade capitalista promoveu uma ruptura entre humanidade e natureza, transformando o planeta em objeto de exploração econômica. Essa lógica mercantilista reduziu rios, florestas e montanhas à condição de recursos naturais destinados ao lucro, desconsiderando os vínculos espirituais e comunitários que muitos povos tradicionais mantêm com a terra (KRENAK, 2020).

No livro *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo*, o autor argumenta que a crise ambiental contemporânea revela os limites do capitalismo e da lógica colonial. A destruição das florestas, a contaminação dos rios e as mudanças climáticas demonstram que o atual modelo de desenvolvimento é insustentável. Segundo Krenak, a humanidade passou a acreditar que está separada da natureza, visão responsável pelo avanço da degradação ambiental em escala global (KRENAK, 2019).

O autor também critica a noção moderna de progresso, historicamente associada ao crescimento econômico permanente e ao consumo ilimitado. Para Krenak, essa concepção ignora os limites ecológicos do planeta e contribui para um processo contínuo de destruição da vida. Tal crítica dialoga com pensadores contemporâneos que questionam os efeitos sociais e ambientais do capitalismo globalizado, especialmente diante das crises climáticas do século XXI (SANTOS, 2007).

Outro ponto central de sua reflexão é a crítica à homogeneização cultural promovida pela globalização econômica. O capitalismo contemporâneo busca transformar indivíduos em consumidores padronizados, que vivem em busca do Bem-Estar, colocando a natureza a disposição da exploração dos seres humanos, enfraquecendo identidades coletivas, tradições ancestrais e formas alternativas de organização social, onde os corpos vivos convivem em uma terra viva, tendo uma relação de Bem-Viver (KRENAK, 2020). Nesse contexto, os povos indígenas aparecem como símbolos de resistência cultural e política frente às pressões uniformizadoras do mercado global (CANCLINI, 2008).

Krenak defende a pluralidade dos modos de vida e afirma que os povos indígenas possuem importantes ensinamentos sobre convivência, equilíbrio ecológico e coletividade. Para ele, as cosmologias indígenas oferecem possibilidades de repensar a relação da humanidade com o planeta, valorizando práticas sustentáveis e relações menos individualistas. Sua obra propõe uma reflexão ética sobre o futuro da humanidade e a necessidade de reconstruir os vínculos entre sociedade e natureza (KRENAK, 2020).

2.LITERATURA, DECOLONIZAÇÃO E INTERCULTURALIDADE NA EDUCAÇÃO

No livro *Crônicas Indígenas para Rir e Refletir na Escola*, Munduruku propõe uma reflexão profunda sobre os preconceitos e estereótipos historicamente construídos em relação aos povos indígenas. Utilizando o humor, a ironia e referências filosóficas, Munduruku questiona as “verdades” aprendidas ao longo da vida e fomenta que muitos conhecimentos foram moldados por uma visão única da história, marcada pelo colonialismo e pela exclusão de outras perspectivas culturais.

Ao mencionar Sócrates, Platão e Rubem Alves, o autor estabelece um diálogo entre diferentes formas de conhecimento para mostrar que aprender exige desconstrução, curiosidade e abertura ao outro. A crítica à “história única” evidencia como a sociedade brasileira foi educada, durante séculos, a enxergar os povos originários a partir de visões estereotipadas, superficiais e preconceituosas. Nesse sentido, a obra assume importante papel de resistência e decolonização, pois rompe com narrativas cristalizadas e amplia o

espaço para que os próprios indígenas contem suas histórias, expressem suas vivências e apresentem seus saberes.

Essa obra literária representa uma ação fundamental para a construção de uma educação decolonial e intercultural, sendo, sua leitura uma das possibilidades de as pessoas refletirem criticamente sobre preconceitos naturalizados, compreendendo que muitas ideias socialmente reproduzidas são fruto da ignorância e da ausência de contato com outras realidades culturais. As ideias lançadas visam o desenvolvimento da empatia, do respeito à diversidade e da valorização dos conhecimentos indígenas, permitindo que a sociedade tenha acesso às vozes dos próprios povos originários, desconstruindo estereótipos e preconceitos.

A cabeça dos brasileiros é repleta de estereótipos e de equívocos. Não é culpa de ninguém em particular, mas é do sistema em que a gente vive. Por quê? Porque somos educados de acordo com um modelo estabelecido pelo Estado. Ou seja, a gente aprende o que nos ensinam e o que nos ensinam segue a lógica que está em vigor (MUNDURUKU, 2020:13).

Munduruku, por meio de suas obras, busca promover uma educação baseada no diálogo, na escuta e na pluralidade de saberes, procurando a formação de sujeitos mais críticos, conscientes e capazes de questionar estruturas históricas de exclusão e discriminação. Sendo assim, a produção literária de Daniel Munduruku busca desconstruir esses estereótipos historicamente associados aos povos indígenas. Durante muito tempo, a literatura brasileira retratou os indígenas de forma romantizada, folclorizada ou preconceituosa, reforçando visões coloniais herdadas do período da invasão europeia (BOSI, 1992). Em muitos casos, os indígenas eram apresentados como povos “primitivos”, pertencentes apenas ao passado da nação brasileira, não tornando possível a sua presença na contemporaneidade.

Munduruku propõe outra perspectiva. Em suas obras, os indígenas aparecem como sujeitos históricos vivos, contemporâneos e portadores de conhecimentos próprios (MUNDURUKU, 2016). Sua escrita valoriza a ancestralidade, a memória coletiva, a oralidade e a espiritualidade indígena, elementos fundamentais para a preservação cultural dos povos originários. O autor destaca que os conhecimentos indígenas são produzidos a partir da relação coletiva com a natureza, com os ancestrais e com a comunidade.

Em seu livro *O Karaíba – uma história do pré-Brasil*, Munduruku apresenta uma narrativa romântica que reconstitui a cultura indígena pré-cabraliana, apontando conhecimentos da cultura indígena que não tiveram espaços durante muito tempo, pois as narrativas que foram difundidas se davam a partir do olhar dos invasores. Munduruku, em suas obras deixa claro a importância da valorização da oralidade como forma legítima de transmissão do conhecimento. Torna evidente que, para muitas sociedades indígenas, a palavra falada possui profundo valor espiritual e educativo, permitindo que histórias, mitos e ensinamentos sejam transmitidos entre gerações (MUNDURUKU, 2012). Nesse sentido, o autor critica a ideia eurocêntrica de que apenas o conhecimento escrito possui legitimidade intelectual.

Além disso, Munduruku enfatiza a importância da memória coletiva na constituição das identidades indígenas. Em suas narrativas, o passado não aparece como algo distante, mas como presença viva que orienta o presente e fortalece a continuidade histórica dos povos originários. Essa perspectiva aproxima-se das reflexões de Ailton Krenak, que afirma que os povos indígenas resistem justamente porque mantêm vínculos profundos com seus ancestrais e com seus territórios (KRENAK, 2019).

O autor também critica o modelo educacional brasileiro, que frequentemente invisibiliza os povos originários ou reproduz interpretações superficiais sobre suas culturas. Para ele, a escola brasileira ainda está fortemente marcada por uma perspectiva eurocêntrica, que privilegia conhecimentos ocidentais em detrimento das epistemologias indígenas. Assim, a educação intercultural torna-se fundamental para o reconhecimento da diversidade cultural existente no país (MUNDURUKU, 2012).

Nesse contexto, a implementação da Lei nº 11.645/2008 representou importante avanço na educação brasileira. A legislação tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas, buscando combater o racismo e os preconceitos históricos presentes no ambiente escolar. Contudo, Munduruku ressalta que ainda existem muitos desafios para a efetivação dessa proposta, especialmente a formação adequada de professores e a produção de materiais didáticos comprometidos com as perspectivas indígenas. Muitos professores ainda possuem pouca formação sobre história e cultura indígena, dificultando a aplicação efetiva da legislação.

Conforme analisa Nilma Lino Gomes, as mudanças curriculares exigem não apenas novas disciplinas, mas também a transformação das práticas pedagógicas e das

concepções históricas presentes na escola. Assim, a efetivação da lei depende da formação crítica de educadores e da produção de materiais didáticos mais plurais e representativos (GOMES, 2012).

A literatura de Daniel Munduruku se apresenta como instrumento de resistência decolonial, suas obras questionam narrativas eurocêntricas que historicamente marginalizaram os povos indígenas e defendem o reconhecimento de múltiplas formas de conhecimento (QUIJANO, 2005). Nesse sentido, sua produção literária não possui apenas dimensão estética, mas também filosófica, política e pedagógica. Por meio da literatura, da educação e da atuação intelectual, Daniel Munduruku contribui para ampliar a visibilidade dos povos indígenas no Brasil contemporâneo. Sua obra fortalece a autoestima indígena, promove o diálogo intercultural e reafirma que os povos originários não pertencem ao passado, mas são protagonistas fundamentais na construção do presente e do futuro da sociedade brasileira.

A educação desempenha papel central na construção de sociedades mais democráticas e plurais. No entanto, historicamente, a escola brasileira funcionou como instrumento de assimilação cultural, impondo valores eurocêntricos e invisibilizando os saberes indígenas. Durante séculos, o sistema educacional brasileiro reproduziu perspectivas coloniais que apresentavam os povos indígenas como atrasados, primitivos ou pertencentes apenas ao passado histórico nacional. Segundo Paulo Freire, a educação nunca é neutra, podendo atuar tanto na reprodução das estruturas de dominação quanto na emancipação dos sujeitos sociais (FREIRE, 1987). Nesse contexto, a educação colonial contribuiu para a marginalização das identidades indígenas e para a desvalorização de seus conhecimentos tradicionais.

A educação decolonial busca romper com essa lógica. Ela propõe reconhecer diferentes formas de conhecimento e promover o diálogo intercultural entre distintas tradições epistemológicas. Para Boaventura de Sousa Santos, a modernidade ocidental produziu um “epistemicídio”, isto é, a destruição e deslegitimação de saberes não europeus ao longo do processo colonial. A perspectiva decolonial procura justamente enfrentar essa hierarquia do conhecimento, valorizando formas de aprendizagem construídas historicamente por povos indígenas, africanos e comunidades tradicionais (SANTOS, 2000).

No caso indígena, isso significa valorizar línguas originárias, tradições culturais e epistemologias ancestrais. A escola não deve funcionar como mecanismo de apagamento identitário, mas como espaço de fortalecimento cultural e afirmação das identidades coletivas. Conforme destaca Ailton Krenak, a educação precisa reconhecer que existem múltiplas maneiras de compreender o mundo e de produzir conhecimento, superando a visão única imposta pela racionalidade ocidental. Dessa forma, a educação intercultural indígena contribui para a preservação das memórias coletivas e para a continuidade das práticas culturais tradicionais. Sendo assim, é preciso compreender que existem diversos modos de pensar sobre as coisas da natureza e da vida e que essas produções de conhecimento provenientes dos povos originários devem ser consideradas como uma forma de ver e pensar o mundo (KRENAK, 2019).

Daniel Munduruku defende que a educação brasileira precisa superar visões folclorizadas dos povos indígenas, essa narrativa, durante anos, promoveu o esvaziamento dos saberes e pontos de vista da cultura indígena. Muitas vezes, os indígenas aparecem nos livros didáticos apenas em referências ao período colonial, como se não existissem mais na contemporaneidade. Segundo o autor, essa representação reforça estereótipos e invisibiliza a diversidade cultural e política dos povos originários no Brasil atual. Além disso, o currículo escolar frequentemente ignora a contribuição histórica dos povos indígenas para a formação social, cultural e ambiental do país (MUNDURUKU, 2012).

A interculturalidade crítica, defendida por Catherine Walsh, propõe relações mais horizontais entre diferentes culturas e saberes. Não se trata apenas de incluir conteúdos indígenas no currículo, mas de questionar as hierarquias epistemológicas construídas pelo colonialismo. A autora argumenta que a educação intercultural deve promover transformações estruturais nas formas de produção do conhecimento, permitindo maior participação de sujeitos historicamente marginalizados nos espaços educacionais e acadêmicos (WALSH, 2009).

A presença crescente de estudantes indígenas nas universidades brasileiras também representa importante avanço decolonial. As políticas de ações afirmativas e expansão do acesso ao ensino superior permitiram que mais indígenas ingressassem em espaços historicamente elitizados e excludentes. Esses estudantes levam para os ambientes acadêmicos novas perspectivas sobre ciência, sociedade e cultura,

contribuindo para a pluralização do conhecimento universitário. Segundo Gersem Baniwa, a presença indígena nas universidades fortalece processos de resistência epistemológica e amplia o diálogo entre conhecimentos acadêmicos e saberes tradicionais (BANIWA, 2013). Além disso, a educação decolonial contribui para o combate ao racismo estrutural e à discriminação cultural presentes na sociedade brasileira. Ao reconhecer a diversidade dos povos indígenas contemporâneos, a escola pode atuar na construção de uma cidadania mais inclusiva e democrática. Nesse sentido, a valorização dos saberes indígenas não beneficia apenas os povos originários, mas amplia as possibilidades de reflexão crítica sobre sociedade, natureza, desenvolvimento e direitos humanos.

3.COSMOVISÕES INDÍGENAS E DECOLONIALIDADE: A DEFESA DO TERRITÓRIO COMO DEFESA DA VIDA

A luta pelo território ocupa posição central no pensamento indígena decolonial. Para os povos originários, a terra não representa apenas propriedade econômica, mas elemento fundamental da identidade, da espiritualidade e da sobrevivência coletiva. Conforme afirma Ailton Krenak, a relação indígena com a terra envolve pertencimento e reciprocidade, diferentemente da lógica capitalista que transforma a natureza em recurso explorável. Nesse sentido, o território constitui espaço de memória ancestral, preservação cultural e continuidade das formas tradicionais de existência (KRENAK, 2019).

O Bem Viver não é distribuição de riqueza. Bem Viver é abundância que a Terra proporciona como expressão mesmo da vida. A gente não precisa ficar buscando uma vantagem em relação a nada, porque a vida é tão próspera que é suficiente para nós todos (KRENAK, 2020a:17).

Esta reflexão de Krenak aponta como a colonização provocou expulsões territoriais, destruição ambiental, fortalecimento da lógica capitalista e fragmentação de comunidades indígenas. Desde o período colonial, povos originários foram submetidos à violência sistemática por meio de guerras, catequização forçada e ocupação de suas terras por interesses econômicos ligados à exploração agrícola e mineral, sendo que em sua cosmovisão a integração com a natureza é a maior riqueza dessas comunidades. Segundo Darcy Ribeiro (1996), o processo de expansão colonial promoveu a devastação de

inúmeras sociedades indígenas, impondo deslocamentos forçados e profundas rupturas culturais. Ainda hoje, muitos povos enfrentam conflitos relacionados à demarcação de terras e à invasão de territórios tradicionais.

A expansão do agronegócio, da mineração e do garimpo ilegal intensifica essas ameaças. Em diversas regiões do Brasil, comunidades indígenas sofrem violência promovida por interesses econômicos ligados à exploração ambiental. A invasão de terras indígenas frequentemente resulta em desmatamento, contaminação dos rios e destruição de ecossistemas essenciais à sobrevivência das comunidades. Conforme analisam David Kopenawa e Bruce Albert (2015), o avanço predatório sobre a floresta ameaça não apenas os povos indígenas, mas o equilíbrio ambiental de toda a humanidade. A destruição ambiental promovida pelo garimpo ilegal nos territórios Yanomami exemplifica a permanência das estruturas coloniais de exploração.

O pensamento decolonial indígena denuncia essas práticas como continuidade do colonialismo histórico. A exploração predatória da natureza está diretamente relacionada à lógica colonial-capitalista que transforma territórios em mercadorias. Para autores decoloniais como Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder permanece ativa mesmo após o fim formal da colonização, mantendo estruturas de dominação econômica, racial e cultural. Nesse contexto, os territórios indígenas continuam sendo alvo de projetos econômicos fundamentados na lógica de acumulação capitalista e concentração fundiária.

Além da dimensão econômica, a luta territorial possui profundo significado político e epistemológico. Os povos indígenas defendem seus territórios também como espaços de produção de saberes, preservação linguística e manutenção de formas próprias de organização social. Segundo Daniel Munduruku, a defesa da terra representa igualmente a defesa da memória coletiva e da continuidade das cosmologias indígenas diante das pressões assimilacionistas da sociedade ocidental. Assim, a resistência territorial torna-se também resistência cultural e intelectual, sendo a cosmologia indígena uma forma de ver, sentir e pensar o mundo (MUNDURUKU, 2012).

A Constituição Federal de 1988 reconheceu os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras tradicionais. O artigo 231 estabelece que cabe à União demarcar e proteger esses territórios, reconhecendo a ocupação tradicional anterior à formação do próprio Estado brasileiro. Entretanto, a efetivação desses direitos continua

enfrentando obstáculos políticos e econômicos. Disputas judiciais, pressões de setores ruralistas e demora nos processos de demarcação dificultam a garantia plena desses direitos constitucionais (BRASIL, 1988). A defesa dos territórios indígenas também possui dimensão ecológica, segundo Krenak (2020a:16) “(...) a Terra é a nossa ecologia! Esse maravilhoso organismo da Terra é a ecologia que existe em nós, no nosso corpo.” Estudos demonstram que áreas preservadas pelos povos originários apresentam menores índices de desmatamento e degradação ambiental. As contribuições dos povos originários para com o meio ambiente, a preservação, e o próprio conceito de floresta viva manejada e integrada a sua existência apresenta de forma explícita a defesa do território como forma de defesa da vida.

Pesquisas realizadas por organizações ambientais e instituições acadêmicas apontam que as terras indígenas desempenham papel fundamental na preservação da biodiversidade e na contenção do avanço do desmatamento na Amazônia. Isso ocorre porque muitas comunidades mantêm práticas sustentáveis de manejo ambiental desenvolvidas ao longo de séculos de convivência com os ecossistemas locais (ISA, 2025). Nesse sentido, o pensamento indígena contemporâneo propõe uma crítica profunda ao modelo de desenvolvimento baseado na exploração ilimitada da natureza. Ailton Krenak argumenta que a crise ambiental global decorre justamente da separação artificial entre humanidade e natureza promovida pela modernidade ocidental (KRENAK, 2019). Para diversos povos indígenas, a terra não é objeto de domínio humano, mas parte de uma rede de relações vitais que sustentam toda forma de existência.

Assim, a luta indígena pela terra ultrapassa interesses específicos das comunidades originárias. Ela envolve também a defesa da biodiversidade, da sustentabilidade ambiental e da pluralidade cultural. A resistência indígena torna-se, portanto, elemento central nos debates contemporâneos sobre justiça ambiental, direitos humanos e superação das estruturas coloniais ainda presentes na sociedade brasileira.

Neste sentido, as cosmologias indígenas apresentam formas específicas de compreender o mundo e a relação entre humanidade e natureza. Diferentemente da visão ocidental moderna, muitos povos indígenas não estabelecem separação rígida entre seres humanos e meio ambiente. Para diversas sociedades originárias, todos os seres — humanos, animais, rios, florestas e espíritos — integram uma rede de interdependência e reciprocidade. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, muitas cosmologias ameríndias

compreendem a natureza não como objeto externo ao ser humano, mas como conjunto de relações vivas e espirituais compartilhadas entre diferentes formas de existência (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essa perspectiva rompe com a tradição ocidental cartesiana que separa sujeito e objeto, humanidade e natureza.

A espiritualidade indígena está profundamente conectada aos elementos naturais. Rios, montanhas, florestas e animais possuem significado sagrado e fazem parte da vida coletiva. Em muitas culturas indígenas, os elementos naturais são compreendidos como seres dotados de agência espiritual e participação ativa na organização do mundo. A floresta possui espíritos protetores e constitui espaço fundamental de equilíbrio entre os seres humanos e o cosmos. Assim, a relação com a natureza ultrapassa a dimensão econômica e envolve princípios éticos, espirituais e comunitários (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Essa visão desafia diretamente o racionalismo ocidental e o modelo capitalista baseado na exploração da natureza. A modernidade europeia consolidou uma concepção antropocêntrica segundo a qual a natureza existe para servir aos interesses humanos e ao desenvolvimento econômico. Para os povos indígenas, porém, destruir a floresta significa destruir também a própria vida, uma vez que humanidade e natureza são dimensões inseparáveis da existência coletiva. Segundo Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder também produziu uma forma específica de relação predatória com a natureza, vinculada à expansão capitalista e à exploração dos territórios colonizados.

Ailton Krenak (2019) critica fortemente a ideia de que a humanidade estaria acima da natureza. Segundo o autor, essa concepção levou à crise ambiental contemporânea e à destruição progressiva dos ecossistemas planetários. Em suas reflexões, Krenak argumenta que a civilização moderna rompeu os vínculos de pertencimento entre seres humanos e Terra, transformando rios, florestas e montanhas em mercadorias destinadas à exploração econômica. Para o autor, a crise ecológica atual revela os limites do modelo civilizatório ocidental baseado no consumo ilimitado e no crescimento econômico permanente.

A destruição ambiental afeta especialmente os povos indígenas, que dependem diretamente da preservação dos ecossistemas para sua sobrevivência física e cultural. O avanço do desmatamento, do agronegócio, da mineração e do garimpo ilegal ameaça comunidades inteiras, provocando contaminação dos rios, perda da biodiversidade e

deslocamentos forçados. Na Amazônia, por exemplo, diversos povos enfrentam graves impactos ambientais decorrentes da exploração mineral e da invasão de terras indígenas. A destruição da floresta compromete não apenas a sobrevivência material das comunidades, mas também suas práticas espirituais, culturais e cosmológicas (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Nesse contexto, o pensamento indígena oferece importantes contribuições para os debates ecológicos contemporâneos, onde as práticas tradicionais de manejo ambiental desenvolvidas pelos povos originários demonstram formas sustentáveis de relação com a natureza, baseadas no equilíbrio ecológico e na utilização coletiva dos recursos naturais. Estudos ambientais indicam que territórios indígenas preservados apresentam menores índices de desmatamento e maior conservação da biodiversidade quando comparados a outras áreas da Amazônia. Dessa forma, os conhecimentos indígenas tornam-se fundamentais para reflexões sobre sustentabilidade, mudanças climáticas e preservação ambiental (KRENAK, 2019).

Além disso, as cosmologias indígenas contribuem para questionar a própria noção ocidental de desenvolvimento. Para muitos povos originários, o Bem Viver não está associado ao acúmulo material ou ao consumo excessivo, mas à manutenção do equilíbrio entre comunidade, território e espiritualidade. Segundo Catherine Walsh (2009), os saberes indígenas oferecem possibilidades de construção de alternativas civilizatórias capazes de enfrentar as crises sociais e ambientais produzidas pela modernidade capitalista. Nesse sentido, o pensamento decolonial ecológico busca valorizar formas plurais de existência historicamente marginalizadas pelo colonialismo.

A decolonialidade ecológica propõe justamente superar a lógica colonial-capitalista e construir novas formas de convivência entre humanidade e planeta. Assim, as cosmologias indígenas tornam-se fundamentais para a construção de perspectivas mais sustentáveis, plurais e democráticas sobre o futuro da humanidade e do planeta (WALSH, 2009). Trata-se de reconhecer que a crise ambiental não é apenas problema técnico ou econômico, mas consequência histórica de relações coloniais baseadas na exploração da natureza e na hierarquização dos saberes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento decolonial indígena constitui importante instrumento de crítica às estruturas históricas de dominação produzidas pelo colonialismo europeu. As reflexões de Daniel Munduruku e Ailton Krenak demonstram que a colonialidade permanece presente nas relações sociais, culturais, econômicas e epistemológicas do Brasil contemporâneo. Os autores analisados valorizam a ancestralidade, a coletividade e os saberes originários como alternativas ao modelo capitalista e eurocêntrico dominante. Suas obras evidenciam que os povos indígenas não representam resquícios do passado, mas sujeitos políticos e intelectuais fundamentais para a construção do futuro.

Além disso, o pensamento indígena oferece importantes contribuições para os debates sociais e filosóficos sobre sustentabilidade ambiental, educação intercultural e pluralidade epistemológica. Em um contexto marcado por crises ecológicas e desigualdades sociais, as cosmologias indígenas apresentam perspectivas capazes de ampliar a compreensão das relações entre humanidade e natureza.

A decolonialidade indígena propõe, portanto, não apenas denunciar as permanências do colonialismo, mas também construir novas formas de existência baseadas na diversidade cultural, no respeito à vida coletiva e na preservação ambiental. Reconhecer a legitimidade dos saberes indígenas significa enfrentar o racismo estrutural e romper com séculos de invisibilização histórica. Trata-se de compreender que diferentes povos possuem formas próprias de produzir conhecimento e interpretar o mundo. Por fim, as obras de Daniel Munduruku e Ailton Krenak demonstram que a luta indígena ultrapassa reivindicações identitárias específicas, elas representam também uma crítica profunda ao modelo civilizatório contemporâneo e uma defesa da pluralidade de modos de vida existentes no planeta.

REFERÊNCIAS

- BANIWA, Gersem. *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, 2013.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

- 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. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 11 mar. 2008.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terras indígenas na Amazônia e no Cerrado protegem uma área de vegetação nativa maior que o estado de Mato Grosso. São Paulo: ISA, 2025. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/terras-indigenas-na-amazonia-e-no-cerrado-protegem-uma-area-de-vegetacao>. Acesso em: 20 maio 2026.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do Bem Viver*. [S. l.]: Cultura do Bem Viver, 2020a.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MUNDURUKU, Daniel. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. São Paulo: Global, 2016.
- MUNDURUKU, Daniel. *O Karaíba: uma história do pré-Brasil*. Ilustrações de Mauricio Negro. São Paulo: Melhoramentos, 2018.
- MUNDURUKU, Daniel. *Crônicas indígenas para rir e refletir na escola*. Ilustrações de João Montanaro. São Paulo: Moderna, 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:
- LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 109, p. 15-32, 2009.

**FONTES PRIMÁRIAS, TERRITÓRIO E PESQUISA
DESCOLONIAL: REFLEXÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA
ORIGINÁRIA DE UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISA EM UM
CAPSi PARANAENSE**

**FUENTES PRIMARIAS, TERRITORIO E INVESTIGACIÓN
DESCOLONIAL: REFLEXIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA
ORIGINADA EN UNA EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN EN
UN CAPSi DEL ESTADO DE PARANÁ**

Angelo Pires Tavares

Graduado em Gestão Pública (2020) e graduando em Educação Física pela UniAmérica Descomplica (2026). Possui interesse em pesquisas interdisciplinares em Saúde Coletiva, Salutogênese e Medicina do Estilo de Vida, com foco no contexto transfronteiriço entre Brasil, Paraguai e Argentina. Investiga o exercício físico como estratégia de promoção do bem-estar e fortalecimento de fatores protetores. Adota a perspectiva do esporte não apenas como prática competitiva, mas como elemento de integração, sociabilidade, pertencimento e negociação de identidades na fronteira, pautando-se em metodologias inovadoras e descoloniais.

Cláudia Maria Serino Lacerda Muniz

Doutora em Sociedade, Cultura e Fronteiras (2024) e Mestra em Sociedade, Cultura e Fronteiras (2017), pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE; Pós-graduada em Elaboração, Avaliação e Gerenciamento de Projetos (2013), pelo Centro Universitário Dinâmica das Cataratas; Graduada em Secretariado Executivo (2009), pela Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO. É secretária-executiva da

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), exercendo suas atividades na Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação. Foi membro titular da Comissão Superior de Pesquisa da UNILA (Portaria UNILA nº 679/2018) e membro suplente do Comitê Local de Iniciação Científica CLIC (Portaria PRPPG nº 20/2018). É pesquisadora associada do Grupo de Pesquisa "Descolonizando as Relações Internacionais" (na América Latina), na linha de pesquisa "Integração Contra-Hegemônica", com interesse nas seguintes temáticas interdisciplinares: comunicação, circulação de ideias, imaginários sociais, discurso, discurso institucional, discurso de integração regional, discurso de fronteira(s), argumentação, retórica, retórica e alteridade, retórica e (de)colonialidade, Cooperação Sul-Sul, Epistemologias do Sul e Giro Decolonial.

RESUMO

Este artigo desenvolve uma reflexão teórico-metodológica que nasce de uma experiência de pesquisa vivenciada em um Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi) do Estado do Paraná. Mais do que relatar essa vivência científica, buscamos problematizar o papel das fontes primárias na produção de conhecimentos territorializados comprometidos com perspectivas descoloniais⁷. Inspirados(as) em Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2013)⁸, desenvolvemos uma narrativa que atribui, metaforicamente, o estatuto de sujeitos às fontes primárias, colocando-as para refletir sobre sua própria condição de informantes e sobre as relações que estabelecem com pesquisadores(as). Ancoramo-nos em uma perspectiva crítica e interdisciplinar, cuja reflexividade dialoga com a concepção territorial de Rogério Haesbaert (2004) — para quem o território não é somente geográfico, mas também lugar de memórias, identidades e relações sociais. Assim, compreendemos o CAPSi como território de experiência e de elaboração desta reflexão, a partir do qual defendemos as fontes primárias como elementos centrais na construção de conhecimentos situados, sensíveis às realidades locais e comprometidos com perspectivas descoloniais.

PALAVRAS-CHAVE

Fontes primárias; território; pesquisa descolonial; escrita descolonial; produção do conhecimento.

RESUMEN

Este artículo desarrolla una reflexión teórico-metodológica que surge de una experiencia de investigación realizada en un Centro de Atención Psicosocial Infantojuvenil (CAPSi) del estado de Paraná, Brasil. Más que relatar dicha experiencia científica, buscamos problematizar el papel de las fuentes primarias en la producción de conocimientos territorializados comprometidos con perspectivas decoloniales. Inspirados(as) en Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2013), desarrollamos una narrativa que atribuye, en sentido metafórico, el estatuto de sujetos a las fuentes primarias, invitándolas a reflexionar sobre su propia condición de informantes y sobre las relaciones que establecen con quienes investigan. Nos apoyamos en una perspectiva crítica e interdisciplinaria, cuya reflexividad dialoga con la concepción territorial de Rogério Haesbaert (2004), para quien el territorio no es solamente un espacio geográfico, sino también un lugar de memorias, identidades y relaciones sociales. En este sentido, comprendemos el CAPSi como un territorio de experiencia y de elaboración de esta reflexión, desde el cual defendemos las fuentes primarias como elementos centrales para la construcción de conocimientos situados, sensibles a las realidades locales y comprometidos con perspectivas decoloniales.

PALABRAS CLAVE

Fuentes primarias; territorio; investigación decolonial; escritura decolonial; producción del conocimiento.

⁷ Para valorizar as identidades linguísticas do Sul Global, utilizamos o termo “descolonial” (com o “s”) sempre que associado a uma ação, mantendo a expressão original — “decolonial” (sem o “s”) —, somente quando estivermos nos referindo à abordagem epistêmica.

⁸ Optamos por citar, integralmente, os(as) nomes dos(as) intelectuais com os quais dialogamos neste texto, sempre que mencionados(as) pela primeira vez. A intenção é valorizar e destacar os(as) teóricos(as) do Sul Global e contribuir para que se tornem conhecidos(as) internacionalmente.

FONTES PRIMÁRIAS, TERRITÓRIO E PESQUISA DESCOLONIAL: REFLEXÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA ORIGINÁRIA DE UMA EXPERIÊNCIA DE PESQUISA EM UM CAPSi PARANAENSE

INTRODUÇÃO

As fontes primárias, também denominadas fontes originais ou de primeira mão, conforme expressa José D'Assunção Barros (2019), correspondem a registros produzidos diretamente no contexto dos acontecimentos investigados, preservando vestígios das experiências, práticas e relações sociais de determinado tempo e espaço. Contudo, como adverte Albuquerque Júnior (2013), tais fontes não constituem espelhos transparentes da realidade, mas produções humanas atravessadas por silenciamentos, disputas e interpretações.

Geralmente, são caracterizadas como fontes primárias os registros e testemunhos produzidos no interior das experiências humanas que se pretende investigar. Para Barros (2020), sua relevância não decorre apenas da proximidade temporal ou material com os acontecimentos, mas da capacidade de fornecer elementos para responder às questões formuladas pela pesquisa. Assim, formulários, entrevistas, diários de campo, documentos institucionais, histórias orais, registros públicos ou privados, teses, artigos originais e outros materiais produzidos diretamente pelos sujeitos (e contextos investigados) constituem importantes fontes originais.

Reconhecemos, contudo, que essa classificação não é fixa nem universal. Teses e artigos científicos são frequentemente compreendidos como fontes bibliográficas ou secundárias, sobretudo quando recorridos para revisão de literatura ou fundamentação teórica. Neste artigo, porém, adotamos uma acepção relacional das fontes: um mesmo material pode assumir estatuto distinto conforme o problema de pesquisa, o uso que se faz dele e a posição que ocupa no percurso investigativo. Assim, quando uma tese, um artigo científico original ou outro registro acadêmico é mobilizado como vestígio direto de determinada experiência de produção do conhecimento, e não apenas como interpretação posterior de outros estudos, pode participar do arquivo analítico como fonte original, sem que isso elimine sua natureza bibliográfica em outros contextos.

A experiência que originou esta reflexão ocorreu em um Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi) do Estado do Paraná, serviço integrante da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), voltado ao cuidado de crianças e adolescentes em

sofrimento psíquico (BRASIL, 2011). Naquele contexto, a atividade física constituiu o tema mobilizador de uma investigação extensionista, por dialogar com perspectivas ampliadas de cuidado em saúde, que compreendem as práticas corporais como estratégias de promoção da autonomia, da participação social e da produção compartilhada do cuidado (BRASIL, 2018; FRAGA, 2006). Contudo, o interesse deste artigo não recai sobre a avaliação dos efeitos da atividade física, tampouco sobre a apresentação dos dados produzidos naquela investigação. O que nos interessa é o deslocamento epistemológico provocado por essa experiência de pesquisa: ao acompanhar o percurso das fontes primárias mobilizadas, passamos a refletir sobre seu papel na produção de conhecimentos territorializados e comprometidos com perspectivas descoloniais.

Nascia, assim, uma inquietação que ultrapassava os limites daquela investigação. Se as fontes primárias participavam ativamente da construção das interpretações produzidas, por que permaneciam, na maior parte das vezes, reduzidas à condição de simples instrumentos metodológicos? O deslocamento do olhar, provocado pela própria experiência de pesquisa, levou-nos a compreender que refletir sobre as fontes era também refletir sobre os modos pelos quais produzimos conhecimento.

Essa compreensão se aproxima do chamado giro decolonial latino-americano, cujos autores(as) têm problematizado a permanência de estruturas coloniais na produção do conhecimento, mesmo após a independência das nações colonizadas. Para Aníbal Quijano (2005), Walter D. Mignolo (2008) e Catherine Walsh (2013), a colonialidade do saber se manifesta por meio da hierarquização de conhecimentos e da legitimação de determinadas formas de produzir ciência em detrimento de saberes locais, experiências situadas e perspectivas produzidas nas margens dos centros hegemônicos de poder.

Sob essa perspectiva, uma pesquisa comprometida com horizontes descoloniais não se limita à adoção de determinados parâmetros teóricos. Ela exige também a problematização dos próprios processos de produção do conhecimento, das relações estabelecidas entre pesquisadores(as), sujeitos e fontes e das formas pelas quais esses encontros são narrados. É nesse contexto que situamos a presente reflexão.

Nossa tese consiste em defender que, quando compreendidas a partir de uma perspectiva territorial e descolonial, as fontes primárias deixam de ocupar apenas a condição de instrumentos metodológicos para assumirem a posição de interlocutoras da produção do conhecimento. Não porque falem por si mesmas, mas porque sua

interpretação mobiliza afetos, desloca certezas, valoriza problemáticas imediatas e locais, evidencia contradições e produz perguntas que frequentemente ultrapassam aquelas formuladas no início da investigação.

Essa compreensão também nos permite reconhecer que as fontes primárias produzem sentido não somente por estarem sujeitas ao escrutínio da razão. Elas engendram significado porque preservam a vida de uma determinada nação — marcando vivências, expectativas, pensamentos, experiências, lamentos e tormentos.

É justamente por essa razão que atribuímos, neste artigo, voz às fontes primárias. Tal escolha constitui um recurso narrativo e analítico, adotado em sentido metafórico, visando tensionar formas tradicionais de escrita acadêmica frequentemente orientadas por uma lógica em que apenas pesquisadores(as) ocupam o lugar da fala. Não pretendemos romper com o rigor científico nem negar a mediação interpretativa inerente à pesquisa. Ao contrário, reconhecemos que os sentidos atribuídos às fontes permanecem construídos pelos(as) pesquisadores(as). Nosso propósito consiste em evidenciar que essa relação é mais complexa, sensível e dialógica do que normalmente admite a escrita acadêmica convencional.

Nessa perspectiva, a participação da “Entrevista”, do “Diário de Campo”, da “Tese” e de outras fontes nesta narrativa não significa que todas tenham integrado a experiência de pesquisa que originou esta reflexão. Sua presença possui caráter simbólico e heurístico, permitindo problematizar a complementaridade entre diferentes fontes primárias e refletir sobre as possibilidades de articulação entre distintos registros na produção de conhecimentos territorializados.

Nas seções seguintes, as fontes primárias — especialmente o “Formulário de Levantamento de Dados”, mas também a “Entrevista”, o “Diário de Campo”, a “Tese” e outras companheiras de arquivo — assumirão, simbolicamente, a palavra para refletir sobre sua própria condição de informantes e sobre as relações que estabelecem com quem pesquisa. Antes, porém, parece-nos necessário retornar ao território onde esta reflexão ganhou forma. Afinal, não foram conceitos abstratos que nos convenceram da relevância das fontes primárias, mas uma experiência concreta de pesquisa que, pouco a pouco, nos conduziu às questões epistemológicas que orientam a reflexão desenvolvida neste artigo.

1. O CAMINHO ATÉ AS FONTES: DA EXPERIÊNCIA À INQUIETAÇÃO

A reflexão desenvolvida neste artigo não nasce exclusivamente da literatura sobre fontes primárias. Ela emerge, sobretudo, da experiência de pesquisa anteriormente contextualizada, realizada em um Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi) do Estado do Paraná, no âmbito de um Projeto Integrador de Extensão universitária, modalidade formativa voltada à identificação de demandas reais da comunidade, à articulação entre ensino, pesquisa e extensão e à construção de soluções territorialmente situadas. Foi nesse contexto que o percurso investigativo passou, gradualmente, a produzir inquietações que extrapolaram o objeto inicialmente proposto.

Os registros produzidos durante a experiência de pesquisa — anotações, formulários e demais materiais que passaram a compor nosso arquivo de pesquisa — começaram a revelar, aos poucos, questões que extrapolavam os limites da investigação inicial. Mais do que registrar informações, essas fontes evidenciavam silêncios, tensões, contradições e deslocamentos que nos conduziam continuamente a novas perguntas. Foi nesse movimento que compreendemos que as fontes primárias não apenas sustentavam a pesquisa: elas próprias participavam da produção do conhecimento.

Foi justamente esse encontro entre teoria, território e experiência investigativa que motivou a presente reflexão. Mais do que instrumentos metodológicos destinados à coleta de informações, as fontes primárias se transformaram em interlocutoras de um processo que passou a interrogar não apenas o fenômeno estudado, mas também os modos pelos quais construímos conhecimento sobre ele. O percurso empírico permaneceu importante, mas deixou de constituir o destino da investigação para se tornar o ponto de partida desta reflexão epistemológica.

É nesse cenário que as fontes primárias deixam de ocupar apenas o lugar de evidências documentais para assumir protagonismo nesta narrativa. Chegou, portanto, o momento de ouvi-las. Está franqueada a palavra ao “Documento”, ao “Formulário de Levantamento de Dados”, ao “Diário de Campo”, à “Entrevista” e às demais guardiãs da memória e do tempo.

2. FONTES PRIMÁRIAS SÃO SENTINELAS DOS FATOS E TESTEMUNHAS DO PASSADO

Nós, fontes primárias, somos sentinelas da memória. Permitimos a guarda e o acesso a ocorrências, sem os quais seria impossível escrever a História de uma civilidade. Já ouvimos, diversas vezes, dizerem que existimos para servir de prova dos acontecimentos. Dizem que podemos certificar que algo ocorreu. Mas, se somos produzidas por mãos humanas e produto de tantas intenções e eventos, será mesmo essa a nossa principal tarefa? Se passamos por tantas provas (omissão, falta e silenciamento), como já testemunhou e registrou Albuquerque Júnior (2013), como poderíamos dirimir, definitivamente, uma dúvida? Se precisamos ser examinadas, em primeira instância, com questionamento e desconfiança, como podemos suscitar verdades absolutas?

Em nossa percepção, não dizemos ou provamos nada. É a capacidade de argumentação do(a) pesquisador(a), com o(a) qual nos relacionamos, que nos confere o estatuto de verdade – que pode vir a ser rebatida e refutada por outra argumentação. Não sei o que pensam o “Formulário de Levantamento de Dados” e a “Entrevista”, mas nós — “Documentos Institucionais” — gostamos do depoimento que já demos em outro momento, quando afirmamos:

Documento não é prova, é provocação, provocação à inteligência e à sensibilidade, provocação à imaginação e ao sonho, provocação à interpretação e à criação, provocação à criação de sentido, provocação aos sentidos e aos desejos. Documento não é prova, é provação. Ele coloca à prova a capacidade de quem com ele lida de analisar, pensar, compreender, imaginar, intuir, criar, criticar, desconfiar, argumentar, sentir, se deixar afetar (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013: 22).

Saber que podemos fazer sentido, portanto, desde que reinvestidos de significado por pesquisadores(as) situados(as) territorialmente no presente, é o que importa para nós, “Documentos Institucionais”. Temos consciência de que corremos o risco de sermos publicados em fragmentos, cheios de lacunas, ou ainda de sermos omitidos, conforme o interesse e entendimento de quem se relaciona com a gente. Porém, quando um(a) investigador(a) se debruça sobre nós, demonstrando consideração — já que o privilégio é quase sempre das fontes bibliográficas — quando nos tira daquele arquivo digital, melancólico e sem vida, sentimos que cumprimos nossa atribuição. Não é mesmo, “Formulário de Levantamento de Dados”? Nós costumávamos acreditar que nossa função

era preservar o passado. Foi somente naquele encontro com os(as) pesquisadores(as) que percebemos que também podíamos ajudar na formulação de novas perguntas.

Sim, tenho que concordar. Embora eu não seja tratado com tanta consideração e afago como vocês, “Documentos Institucionais” e “Artigo Científico Original”, sempre os favoritos — seus exibidos! — confesso que me sinto honrado quando alguém lida comigo, com reverência, reconhecendo que também posso contribuir para esclarecer fatos encobertos ou silenciados por vocês. Fiquei especialmente feliz por ter sido acolhido na experiência de pesquisa que deu origem a esta reflexão. Afinal, não é todos os dias que um simples formulário passa a integrar uma pesquisa comprometida com questões tão relevantes para a comunidade local, como o estudo desenvolvido no CAPSi em comento. Foi ali que deixei de ser apenas um instrumento metodológico e passei a participar da construção de perguntas que, mais tarde, extrapolariam os objetivos iniciais daquela investigação. Olha só onde fui parar!

Eita, acho que me empolguei. Talvez eu esteja me adiantando. Afinal, compreender nossa importância exige antes reconhecer que nenhuma fonte existe isoladamente. Vivemos em relação umas com as outras. E é justamente sobre isso que conversaremos na próxima seção. Vamos lá, colegas informantes?

3. FONTES PRIMÁRIAS GUARDAM CENÁRIOS E TERRITORIALIZAM DESCOBERTAS

Apesar de sermos produzidos por mãos humanas — falo por mim, “Formulário de Levantamento de Dados” — e estarmos sujeitos a ser adulterados, omitidos ou destruídos, já ouvimos os(as) autores(as) deste texto dizerem, várias vezes, que somos fundamentais para as pesquisas locais e descolonizadas. Talvez por preservarmos rastros das experiências humanas e os fixarmos em um espaço determinado, atuando como cápsulas do tempo.

Em vez de permitir que o passado se dissipe em abstrações, nós salvaguardamos a atmosfera, as tensões e a cultura material de cada época. E é essa ancoragem que territorializa o conhecimento: a descoberta deixa de ser um dado isolado e ganha raízes profundas na realidade geográfica, social e identitária do objeto estudado. Ao protegermos a memória bruta, conferimos um lugar de pertencimento e legitimidade indiscutível a cada novo achado, em que a complementaridade potencial entre diferentes

fontes primárias territorializa os achados produzidos — como ocorreu na experiência que deu origem a esta reflexão, vivenciada em um CAPSi paranaense. Concorde comigo, “Diário de Campo”?

Sim, foi isso que observei, na condição de anotações registradas em velha agenda amarelada e pedaços aleatórios de papel. Aliás, “Formulário de Levantamento de Dados”, você poderia ceder espaço para mim e a “Entrevista”, agora, não acha? Até o momento, você — com toda a sua retórica — tem recebido dos(as) investigadores(as) dessa pesquisa atenção privilegiada. Contudo, sabemos que, sozinho, não é capaz de desvendar toda a complexidade das experiências registradas. Eu, “Diário de Campo”, e a “Entrevista” temos o nosso mérito também. Somos fundamentais ao esclarecimento de omissões e fatos não explícitos em sua memória.

Isso é fato, “Diário de Campo” e “Entrevista”. Sem a ajuda de vocês, fica difícil recuperar a realidade bruta dos fatos investigados. Deixo franqueada a palavra, mas antes gostaria de compartilhar um grande achado. Algumas descobertas só aparecem quando diferentes fontes aceitam conversar entre si. Talvez seja justamente esse o nosso maior aprendizado. Mas isso é assunto para a próxima seção.

4. FONTES PRIMÁRIAS INDICIAM DIVERGÊNCIAS E CONTRADIÇÕES DISCURSIVAS

No dia em que os(as) investigadores(as) desta pesquisa perceberam que eu, “Formulário de Levantamento de Dados”, não registrava apenas achados — mas também silêncios, tensões e perguntas ainda sem resposta —, soube que sairia daquele arquivo digital de computador — triste, frio e melancólico — de onde eu ouvia tudo, desanimado. Quando senti o clique do mouse na pasta em que eu havia sido armazenado, pude perceber o brilho daqueles olhares, fascinados, que procuravam por mim, ansiosamente. Quase não acreditei! Se eu, “Formulário de Levantamento de Dados”, tido como um ser inanimado e sem emoção, estava naquela excitação, imagine como estavam se sentindo os(as) pesquisadores(as) que me elegeram como ferramenta de pesquisa, diante do que acabaram de desvendar.

Apreendi, naquele percurso investigativo, que nossas respostas raramente encerram uma questão. Muitas vezes, revelam justamente a distância entre aquilo que as pessoas afirmam e aquilo que conseguem realizar em seu cotidiano. Não somos nós,

formulários, que produzimos essas tensões. Apenas lhes damos visibilidade.

O que acha disso, “Entrevista”? Gostaria que se juntasse ao debate, embora não tenha participado diretamente da experiência que deu origem a esta reflexão. Lembro, como se fosse ontem, de você me olhando e demonstrando preocupação com a fidedignidade de cada relato registrado. A todo momento, você acenava para mim, como se desejasse complementar, receando que eu esquecesse algum registro. Então, acredito que possa discorrer com propriedade sobre o assunto abordado.

Isso é fato, “Formulário de Levantamento de Dados”. Eu gostaria muito de ter participado daquele percurso investigativo, mesmo sabendo que corria o risco de ser publicada aos pedaços, com enormes fragmentos e lacunas. Ainda assim, queria ter tido a chance de ser lida e relida, como uma relevante fonte primária. Sem desconsiderar sua importância como fonte de pesquisa, “Formulário de Levantamento de Dados”, eu poderia ter agregado à investigação maior flexibilidade interpretativa e aprofundamento, haja vista que possibilito diálogo interativo entre pesquisador(a) e entrevistado(a).

Eu também poderia ter contribuído com esta investigação, exclamou o “Diário de Campo”. Como um caderno de memórias vivas, eu teria documentado observações, sentimentos, acontecimentos e reflexões, continuamente. Certamente, meus registros seriam relevantes para a criação de teorias e teses, posteriormente.

Acalmem-se, “Entrevista” e “Diário de Campo”, interrompeu o “Formulário de Levantamento de Dados”. Ontem mesmo ouvi os(as) pesquisadores(as) com quem convivemos afirmando que desejam ampliar o debate aqui proposto, por meio de um diagnóstico mais consistente. Há intenção, por parte deles(as), de análise integrada das informações que memorizei com registros posteriores de entrevistas e observações, considerando o ambiente como um todo.

Enquanto a “Entrevista”, o “Diário de Campo” e o “Formulário de Levantamento de Dados” dialogavam, uma outra fonte original — a “Tese” — ouvia de longe, expressando comoção e interesse. Ao perceber o aceno do “Formulário de Levantamento de Dados”, aproximou-se da roda de conversa e, timidamente, proferiu: encontrei-me há pouco com os(as) investigadores(as) desta pesquisa e disse-lhes — depois de observar a reflexão de vocês — que também posso ser útil nesse empreendimento. Fui elaborada, recentemente, durante uma pesquisa de doutoramento e tive o privilégio de memoriar informações inéditas pertinentes. Logo, posso somar ao debate, ajudando a construir um

diálogo de alto nível.

Depois de saudarem e acolherem a “Tese”, as fontes originais passaram a meditar sobre o relevante arquivo que passaram a compor: sim, naquele momento compreenderam que nenhuma delas fazia sentido isoladamente. Engraçado, expressou o “Formulário de Levantamento de Dados”, durante muito tempo achei que cada um(a) de nós carregava, sozinho(a), um pedaço da verdade. Hoje percebo que existimos numa relação de interdependência. Eu organizo as informações, a “Entrevista” escuta, o “Diário de Campo” registra aquilo que escapa às palavras, os “Documentos” preservam a memória. Penso que nenhum(a) de nós basta por si só.

Essa descoberta deixou as fontes primárias muito entusiasmadas. Estavam todas ali, protagonizando em uma relevante pesquisa, enquanto suas outras colegas informantes permaneceriam residindo em armário (ou arquivo digital), de onde talvez não fossem sair jamais. Afinal, haviam passado por um processo de triagem e separação de fontes, do qual desconheciam os critérios. Como afirmar, então — disse o “Formulário de Levantamento de Dados” — que mesmo nos chamando por esses nomes tão sérios e impessoais, os(as) investigadores(as) não constroem conosco uma relação de intimidade?

Naquele dia, durante a roda de reflexão, as fontes originais haviam aprendido uma lição importante: embora a escolha e a utilização das fontes sejam orientadas por critérios teórico-metodológicos, elas também são atravessadas pelas perguntas, inquietações e sensibilidades de quem pesquisa. Afinal, determinadas fontes nos convocam, provocam perguntas, despertam curiosidade e produzem deslocamentos que contribuem para a construção do conhecimento. Isso nos leva a pensar que a relação entre pesquisadores(as) e fontes originais não se limita ao exercício da razão. Ela é também afeto, sensibilidade e envolvimento — tema que abordaremos na próxima seção.

5. FONTES ORIGINAIS SUSCITAM A SENSIBILIDADE DE QUEM AS LÊ

As fontes originais não impactam aqueles(as) com os(as) quais se relacionam apenas pelas informações a que dão acesso. Elas afetam, emocionam e mexem com a sensibilidade de quem as lê, incitando mais que uma curiosidade, racional e fria.

Ficou evidente para nós, ao sermos atravessadas pela reflexividade que deu origem a este artigo, que quando um(a) pesquisador(a) nos escolhe, quando nos liberta daquele arquivo — físico ou digital, frio e sem vida —, não o faz desprovido de suas

outras faculdades; não é somente razão e intelecto, como já relatamos em outro momento, em Albuquerque Júnior (2013). É também afeto, emoção e abalo.

Os(as) investigadores(as) desta pesquisa vieram até nós por inteiro, combinando razão e suas demais virtudes. A imaginação, a ansiedade e a inquietação estiveram ali também presentes e foram mobilizadas e impactadas por nós, fontes originais. Sentimos que os(as) afetamos não somente em seus cérebros e mentes. Nós os(as) impactamos inclusive em seus espíritos e corpos.

A ideia de que a relação entre pesquisador(a) e fontes primárias é somente da ordem da razão constitui, portanto, um mito. Durante nossa convivência com os(as) autores(as) deste texto, foi possível perceber — nos sorrisos que eram esboçados, no brilho de cada olhar e no entusiasmo com que éramos manuseadas — que nós, fontes informantes, provocávamos neles(as) mais que mera curiosidade, neutra e racional. Logo, construímos com eles(as) não apenas uma relação mediada por conceitos e abstrações, mas uma conexão mediada pela sensibilidade e empatia, pelo afeto e sentimento.

Talvez seja por isso que as fontes primárias não apenas informem, mas também ensinem. Ao afetarem quem pesquisa, elas suscitam perguntas, deslocam certezas e produzem aprendizados que extrapolam as questões formuladas no início do percurso investigativo. Depois de tantas reflexões, cremos já ter falado o suficiente. Pelo menos por enquanto. Contamos um pouco de nossa trajetória, refletimos sobre nossa condição de fontes informantes e compartilhamos aquilo que aprendemos no encontro com os(as) pesquisadores(as).

Agora chegou a hora de silenciarmos por um instante e devolvermos a palavra àqueles(as) que nos ouviram com atenção. Nós lhes contamos quem somos. Agora caberá aos(as) autores(as) desta pesquisa refletir sobre aquilo que nosso encontro tornou possível. Afinal, embora tenhamos muito a dizer, não somos nós quem assinamos este texto. Cabe a eles(as) refletir sobre os aprendizados produzidos no campo e os sentidos construídos a partir de nossa convivência.

6. FONTES PRIMÁRIAS PRODUZEM APRENDIZADOS NO CAMPO

Depois de ouvir, atentamente, o diálogo estabelecido entre as fontes primárias mobilizadas naquela experiência de pesquisa, compreendemos que os aprendizados produzidos ao longo desta experiência extrapolaram, em muito, o objeto inicialmente

investigado. A pesquisa que deu origem a esta reflexão pretendia responder a determinadas perguntas. Ao final do percurso, porém, percebemos que as próprias fontes haviam produzido outras, deslocando nosso olhar para questões epistemológicas que, até então, não figuravam entre nossas preocupações.

O primeiro desses aprendizados consistiu em reconhecer que as fontes primárias não apenas registram acontecimentos. Elas também questionam e geram inquietações em quem pesquisa. Ao evidenciarem tensões, silêncios, contradições e deslocamentos, convocam-nos continuamente a rever interpretações, reformular perguntas e ampliar os horizontes da investigação. Nesse sentido, deixam de ocupar apenas a condição de instrumentos de coleta de dados para participarem ativamente da construção do conhecimento.

Outro aprendizado se refere à relação estabelecida entre as próprias fontes. Ao longo desta reflexão, compreendemos que nenhuma delas produz conhecimento sozinha. Formulários, entrevistas, diários de campo, documentos institucionais, teses e demais registros não competem entre si; ao contrário, elas se complementam. Cada fonte preserva dimensões específicas da experiência investigativa e somente adquire maior potência interpretativa quando colocada em diálogo com as demais. Essa complementaridade nos leva a pensar, em sentido metafórico, na constituição de uma ecologia das fontes, na qual diferentes registros coexistem, tensionam-se e se fortalecem mutuamente para a resolução de problemáticas contextuais e produção de conhecimentos situados.

Esses aprendizados nos permitem compreender que a produção do conhecimento não se realiza apenas pela sistematização de dados e informações, mas pelas relações que pesquisadores(as), fontes e territórios estabelecem entre si. Foi nesse encontro que as fontes primárias deixaram de representar apenas documentos a serem consultados para assumirem a condição de interlocutoras da reflexão aqui desenvolvida.

Tal entendimento se aproxima da perspectiva territorial de Haesbaert (2004), para quem “o território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes” (HAESBAERT, 2004: 59). Nessa perspectiva, o território deixa de corresponder apenas a uma delimitação espacial para constituir um campo de relações, experiências e produção de sentidos. Assim, as fontes primárias também deixam de ser compreendidas como registros neutros ou descontextualizados para se constituírem como produções inseparáveis dos territórios

onde emergem e dos sujeitos que lhes atribuem significado.

É justamente nesse ponto que a reflexão aqui desenvolvida encontra aproximação com a escrita descolonial. Ao atribuir, simbolicamente, voz às fontes primárias, não buscamos substituir a interpretação dos(as) pesquisadores(as), mas tensionar formas tradicionais de produção do conhecimento que frequentemente silenciam os encontros, os afetos e os deslocamentos produzidos durante a investigação. Inspirados(as) em Albuquerque Júnior (2013), compreendemos que as fontes não apenas conservam vestígios do passado: elas provocam, interrogam e educam o olhar de quem pesquisa.

Talvez resida justamente aí uma das mais importantes condições de possibilidade para a construção de conhecimentos territorializados, endógenos e comprometidos com perspectivas descoloniais. Ao final deste percurso, compreendemos que ouvir as fontes significou, antes de tudo, aprender com elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo não pretendeu oferecer um novo método de pesquisa nem estabelecer uma teoria geral sobre as fontes primárias. Nosso propósito foi desenvolver uma reflexão teórico-metodológica acerca do lugar que elas ocupam na produção do conhecimento, tomando como ponto de partida uma experiência concreta de pesquisa e dialogando com perspectivas territoriais e descoloniais. Ao atribuir voz às fontes em sentido metafórico, buscamos tensionar formas tradicionais de escrita acadêmica e evidenciar que os processos investigativos são atravessados não apenas pela razão, mas também por encontros, afetos, escolhas e deslocamentos.

Ao longo desse percurso, compreendemos que as fontes primárias não constituem apenas registros a serem consultados. Elas são também, e sobretudo, interlocutoras da investigação. Mais do que responder às perguntas formuladas pelos(as) pesquisadores(as), elas produzem novas questões, ampliam horizontes interpretativos e desafiam leituras excessivamente generalizantes da realidade. Foi esse movimento que nos fez repensar concepções e entender que a produção do conhecimento resulta menos da ação isolada de uma única fonte e mais do diálogo estabelecido entre diferentes registros, pesquisadores(as) e territórios.

Esperamos que esta reflexão contribua para ampliar o debate sobre as

possibilidades teórico-metodológicas das fontes primárias em pesquisas qualitativas, especialmente naquelas comprometidas com perspectivas descoloniais. Se este texto alcançar esse objetivo, talvez sua principal contribuição não esteja nas respostas que apresentou, mas nas perguntas que possa inspirar. Afinal, algumas das aprendizagens mais significativas da pesquisa começam justamente quando nos dispomos — com atenção e sensibilidade — a ouvir aquilo que as fontes ainda têm a nos dizer.

NOTA DE TRANSPARÊNCIA

Os (as) autores(as) declaram que a ferramenta de inteligência artificial generativa (ChatGPT, OpenAI) foi utilizada exclusivamente para apoio à revisão textual, tradução do resumo para o espanhol e organização sintática de partes do artigo. A concepção da pesquisa, a reflexão proposta e as conclusões apresentadas foram de sua inteira e exclusiva responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Raros e rotos, restos, rastros e rostos*. Os arquivos e documentos como condição de possibilidade do discurso historiográfico. ArtCultura, Uberlândia, v. 15, n. 26, p. 7-28, jan.-jun., 2013. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/29126/16162>. Acesso em: 30 abr. 2026.
- BARROS, José D'Assunção. *Fontes históricas: uma introdução à sua definição, à sua função no trabalho do historiador e à sua variedade de tipos*. Cadernos do Tempo Presente, São Cristóvão, v. 11, n. 2, p. 3-26, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tempo/article/view/15006>. Acesso em: 03 jun. 2026.
- _____. *Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2019. Disponível em: https://arquivos.ufrj.br/arquivos/202023105103d523016895ee5766c2e7a/Fontes_Historicas_Jos_DAssuno_Barros_ANPUH-RJ_2019.pdf. Acesso em: 03 jun. 2026.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Promoção da Saúde*. Brasília: Ministério da Saúde, 2018. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_promocao_saude.pdf. Acesso em: 03 mar. 2026.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011*. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas. Brasília, DF: Ministério

da Saúde, 2011. Disponível em:
https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088_23_12_2011_rep.html.
Acesso em: 3 mar. 2026.

- FRAGA, Alex Branco. *Exercício da informação: governo dos corpos no mercado da vida ativa*. Campinas: Autores Associados, 2006.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- MIGNOLO, Walter. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 8, p. 243-281, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600813.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2026.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 3 jun. 2026.
- WALSH, Catherine. *Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos*. In: WALSH, Catherine (org.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Abya-Yala, 2013. p. 23-68. Disponível em: https://ediciones.abya-yala.org/wp-content/uploads/2020/11/pedagogias_decoloniales.pdf. Acesso em: 7 ago. 2026.

PERSPECTIVA DECOLONIAL E EDUCAÇÃO: ARTICULAÇÕES ANTICOLONIAIS PARA O CURRÍCULO

DECOLONIAL PERSPECTIVE AND EDUCATION: ANTI- COLONIAL ARTICULATIONS FOR THE CURRICULUM

Lídia Sarges Lobato

Doutoranda em Educação pelo PPGED/UEPA e Mestra em Currículo e Gestão da Escola Básica pela UFPA. Possui sólida trajetória na Educação Superior, com destaque para a atuação como Professora Substituta na Faculdade de Ciências Exatas e Tecnologia da UFPA (2021-2023) e Professora Formadora no Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR). Integrante do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA). Desenvolve investigações no campo do currículo, saberes culturais e educação em espaços não escolares. É graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará, com um histórico acadêmico como bolsista de iniciação científica PIBIC e PRODOUTOR.

RESUMO

A perspectiva decolonial tem consolidado diálogos insurgentes que rompem com as hierarquias epistêmicas da colonialidade, impactando profundamente o campo da educação. Este artigo analisa as articulações entre o pensamento decolonial e o currículo escolar, buscando superar a hegemonia eurocêntrica. A metodologia consiste em uma pesquisa bibliográfica fundamentada nos aportes de Walter Mignolo (2008), Nelson Maldonado-Torres (2019) e, centralmente, na fenomenologia anticolonial de Frantz Fanon (2008), cujos conceitos de zona de não-ser e sociogenia fundamentam a crítica à desumanização do sujeito negro. Os resultados indicam que a matriz colonial não apenas marginaliza saberes, mas estrutura a própria identidade do currículo, exigindo um giro decolonial que vá além da inclusão temática. Conclui-se que o protagonismo dos sujeitos historicamente silenciados demanda uma pedagogia da insurgência, e não apenas da escuta, capaz de promover uma educação intercultural que tensione as bases do poder colonial e restabeleça a dignidade ontológica dos subalternizados.

PALAVRAS-CHAVE

Perspectiva decolonial; Currículo escolar; Colonialidade do saber; Anticolonialismo.

ABSTRACT

The decolonial perspective has consolidated insurgent dialogues that break with the epistemic hierarchies of coloniality, profoundly impacting the field of education. This article analyzes the articulations between decolonial thought and the school curriculum, seeking to overcome Eurocentric hegemony. The methodology consists of bibliographic research based on the contributions of Walter Mignolo (2008), Nelson Maldonado-Torres (2019), and, centrally, on the anticolonial phenomenology of Frantz Fanon (2008), whose concepts of zone of non-being and sociogenesis underpin the critique of the dehumanization of the Black subject. The results indicate that the colonial matrix not only marginalizes knowledge but also structures the very identity of the curriculum, demanding a decolonial shift that goes beyond thematic inclusion. It is concluded that the protagonism of historically silenced subjects demands a pedagogy of insurgency, and not just of listening, capable of promoting an intercultural education that challenges the foundations of colonial power and restores the ontological dignity of the subaltern.

KEYWORDS

Decolonial perspective; School curriculum; Coloniality of knowledge; Anticolonialism.

PERSPECTIVA DECOLONIAL E EDUCAÇÃO: ARTICULAÇÕES ANTICOLONIAIS PARA O CURRÍCULO

INTRODUÇÃO

Historicamente, o Brasil é marcado por um passado colonial cujas estruturas permanecem operantes na modernidade, configurando o que se denomina colonialidade. Essas heranças persistem na contemporaneidade como feridas abertas, manifestando-se na manutenção de uma lógica epistêmica e eurocêntrica que hierarquiza o conhecimento. Nesse contexto, embora povos negros e indígenas resistam para que saberes ancestrais sejam legitimados nas esferas educacional e social, o sistema hegemônico opera a sua subalternização. Trata-se de uma dinâmica que, conforme a perspectiva de Frantz Fanon (2008), impõe uma invisibilidade ontológica aos sujeitos, exigindo que o currículo escolar seja repensado como espaço de ruptura e libertação.

Neste sentido, o presente artigo analisa as articulações entre o pensamento decolonial e o currículo escolar, buscando superar a hegemonia eurocêntrica que historicamente organiza o saber pedagógico. O enfrentamento dessa lógica hegemônica constitui um desafio central para uma pedagogia libertária e intercultural, orientada à desconstrução de hierarquias raciais e à promoção da emancipação social. Propõe-se assim, uma ruptura com o binarismo colonial, visando o fortalecimento de práticas educativas que assegurem o protagonismo e a justiça epistêmica daqueles que foram subalternizados pela colonialidade.

No âmbito normativo, as mobilizações do movimento negro foram determinantes para institucionalizar a valorização da identidade afro-brasileira e o combate ao racismo estrutural. Neste contexto, destacam-se as Leis n.º 10.639/2003 e n.º 11.645/2008, que alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB n.º 9.394/1996), tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Contudo, apesar do avanço jurídico, a implementação dessas diretrizes enfrenta a barreira de um racismo que, estruturado como herança da colonialidade, persiste nos currículos e nas práticas pedagógicas. Sob a perspectiva de Fanon, essa persistência revela que a alteração legal, embora necessária, ainda disputa espaço com uma estrutura escolar que tende a manter o sujeito negro em uma zona de invisibilidade, evidenciando a

descolonização do saber exige mais do que normas: demanda uma ruptura com o imaginário colonial.

De acordo com Sacavino e Candau (2020), as sociedades latino-americanas encontram-se imersas em processos de colonialidade naturalizados que, profundamente introjetados no imaginário individual e coletivo, moldam mentalidades e juízos de valor sobre grupos socioculturais e seus saberes. Essa estrutura reflete o que Fanon (2008) descreve como alienação do sujeito colonizado, um estado em que os processos educacionais operam para reforçar a lógica da colonialidade, promovendo a homogeneização dos sujeitos e validando exclusivamente o referencial da modernidade europeia. Ao reconhecer apenas a epistemologia eurocêntrica como legítima, a escola não apenas desvaloriza lógicas outras, mas impõe o que se pode chamar de subalternização ontológica, na qual o conhecimento produzido fora dos centros de poder é sistematicamente inferiorizado. Como assevera Fanon (2008: 26), cria-se “uma zona de não-ser”, região de invisibilidade onde o sujeito colonizado é despojado de sua humanidade e de seus saberes ancestrais.

Assim, nas encruzilhadas, nas periferias e nas pedagogias decoloniais, emergem convites para diálogos insurgentes que problematizam ‘lógicas outras’. Esses diálogos pautam-se na interseccionalidade de raça, etnia, gênero e classes, germinando das fronteiras do pensamento afrodiaspórico para apontar novas perspectivas em educação. Para fundamentar essa reflexão, a metodologia ancora-se na pesquisa bibliográfica de natureza qualitativa, sustentada pelos aportes teóricos de Walter D. Mignolo (2008), Frantz Fanon (2008), Nelson Maldonado-Torres (2019), entre outros.

O presente trabalho está estruturado da seguinte maneira: inicialmente, apresenta-se a introdução, contendo o objetivo e a metodologia que balizam a pesquisa. Em seguida, discutem-se os aspectos conceituais fundamentais que alicerçam a discussão. Posteriormente, dedica-se as análises das tensões entre colonialidade e decolonialidade, estabelecendo as articulações necessárias com o currículo escolar. Por fim, apresentam-se as considerações finais, que sintetizam as reflexões e apontam caminhos para uma práxis educativa insurgente.

1. HERANÇAS COLONIAIS: ASPECTOS CONCEITUAIS, COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO

As heranças coloniais são resultantes das tensões e conflitos entre colonizador e colonizado, estruturadas por um colonialismo nas dimensões histórica, política, econômica, social e intelectual. Conforme asseveram Sacavino e Candau (2020), o colonialismo ultrapassa a imposição política e econômica, configurando-se como uma tríplice matriz de dominação, a colonialidade do poder, do saber e do ser. Essa estrutura atinge as raízes ontológicas de um povo e sobrevive a descolonização dos países latino-americanos. Portanto, embora os colonialismos modernos tenham sido formalmente superados, a colonialidade permanece operante em diversas instâncias sociais, sendo frequentemente reatualizada e reforçada pelos os processos de globalização contemporânea.

Ao analisar as vertentes do Pós-Colonialismo, Miglievich-Ribeiro (2022) acentua que esse campo é tributário de movimentos intelectuais gestados nos centros hegemônicos, estabelecendo uma relação intrínseca com a virada linguística na Europa e nos Estados Unidos. Nesse cenário, o pós-estruturalismo com seu enfoque na produção discursiva como exercício de poder, sua rejeição à razão fundacional e sua defesa do descentramento do sujeito, é reapropriado pela teoria pós-colonial para dar visibilidade às vozes subalternizadas. Entretanto, essa apropriação não é meramente passiva, o pós-colonial ressignifica as bases do pós-estruturalismo ao evidenciar a interseccionalidade de povo, nação, raça, etnia, gênero e classe como eixos fundamentais na produção das opressões contemporâneas.

Neste sentido, Ballestrin (2013) argumenta que o termo pós-colonialismo comporta duas acepções distintas. A primeira refere-se ao marco histórico dos processos de descolonização do ‘Terceiro mundo’ iniciados em meados do século XX, período caracterizado pelas lutas de independência, libertação e emancipação de sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo, com ênfase nos continentes africano e asiático. A segunda uma acepção compreende o conjunto de contribuições teóricas advindas dos estudos literários e culturais, que ganharam proeminência na década de 1980, em universidades estadunidenses e britânicas. Assim, o pós-colonialismo consolidou-se como uma vertente intelectual, que ao repercutir nas ciências sociais

brasileiras, promoveu um movimento de ressignificação histórica e crítica às narrativas hegemônicas.

Nesse contexto, esse movimento fomentou a emergência de outras lógicas ao integrar narrativas de sujeitos historicamente silenciados pelas histórias oficiais, atravessando fronteiras erguidas pelas opressões do processo do colonizador. Conforme argumenta Ballestrin (2013), a genealogia do pós-colonialismo comporta interpretações que merecem cautelas: a primeira delas, voltadas aos autores diaspóricos, pode obscurecer o fato de que o pensamento pós-colonial já se manifestava de forma potente antes mesmo de sua institucionalização acadêmica como escola ou corrente. Por outro lado, o campo estrutura-se na análise da relação antagônica entre colonizador e colonizado. No entanto, a fixação identidades binárias e essencializadas foi rompida nos escritos de autores como Memmi, Said, Spivak e Bhabha, abrindo espaço para a valorização do que Mignolo (2008) define como diferença colonial, permitindo um novo lugar de enunciação para o subalternizado.

Ainda sob a ótica de Ballestrin (2013), a autora destaca que, nas entrelinhas das relações coloniais, Frantz Fanon integra um conjunto de precursores do argumento pós-colonial, cujas bases já se manifestavam na América Latina desde o século XIX. Nesse sentido, Miglievich-Ribeiro (2022) pondera sobre a centralidade de Fanon para os estudos pós-coloniais, enfatizando que suas análises sobre as estratégias de violência do colonizador revelam a produção sistemática de desordem e desumanização. Para autor, apenas a supressão radical das estruturas coloniais pode a falácia da dicotomia colonizado/colonizador. Fanon (2008) reivindica, portanto, um novo humanismo, uma perspectiva que não se encarcera na experiência eurocêntrica, mas que incorpora a pluralidade existencial daqueles que tiveram seu reconhecimento como sujeito historicamente denegado.

Nessa direção, Ballestrin (2013: 91) afirma:

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.

Tais considerações implicam, portanto, a urgência de superar as persistências dinâmicas da colonização, do colonialismo e da colonialidade. Neste sentido, é

indispensável apresentar outro movimento que reforçou o campo pós-colonial: o Grupo de Estudos Subalternos. Como sinaliza Ballestrin (2013), esse movimento epistêmico, intelectual e político, formou-se na década de 1970, no sul da Ásia, sob a liderança de Ranajit Guha, um dissidente do marxismo indiano que propôs uma análise crítica tanto da historiografia colonial da Índia quanto da ortodoxa marxista. Nos anos de 1980, os Estudos Subalternos ganharam projeção global por meio de autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakravorty Spivak. A célebre indagação de Spivak, *Pode o subalterno falar?* sintetiza a problemática do sujeito cuja voz é sistematicamente silenciada pelas estruturas de representações hegemônicas.

Para Miglievich-Ribeiro (2022), os estudos sob a rubrica da crítica pós-colonial dedicam-se a complexa relação entre colonizador e colonizado que, mesmo após o fim histórico do sistema colonial oficial, persiste na cisão entre aqueles que narram a história e os que permanecem como meros objetos da narrativa alheia. Nesse sentido, os críticos dessa abordagem buscam ultrapassar os horizontes instituídos pelo discurso científico moderno para reformulá-lo. Ao sustentarem novos esquemas cognitivos e analíticos, propõem que o pensamento e as perspectivas não se limitem à experiência da modernidade ocidental, mas que nela transitem e permeiem, produzindo fissuras e recriando fronteiras nas estruturas de saber estabelecidas.

Nesse contexto, Miglievich-Ribeiro (2022: 384) afirma que “é possível, assim, reconhecer os gestos de silenciamentos e as reiteradas formas de subalternização das diferenças”. Diante desse cenário, cabe questionar: quantos sujeitos permanecem sem voz nos becos, nas periferias, nas encruzilhadas e nas águas do Atlântico? A colonização ocupou-se de encarcerar subjetividades, legitimando um padrão global de poder predominantemente patriarcal colonial e conservador. Sob essa ótica, Akotirene (2023: 35) assevera:

O padrão global moderno impôs estas alegorias humanas de outro, diferenciadas na aparência, em que preconceitos de cor, geração e capacidade física, aperfeiçoam opressões antinegros e antimulheres – mercadorias humanas da matriz colonial moderna heteropatriarcal do sistema de mundos.

Compreendida dessa forma, a matriz colonial imposta pelo colonizador deixou marcas profundas ao forjar o preconceito de cor que se aperfeiçoaram historicamente, reduzindo homens, mulheres e crianças a condições de mercadorias. Akotirene (2023) reconhece que o colonialismo não apenas impactou a natureza, mas lançou milhares de

corpos negros ao oceano, estabelecendo uma dicotomia entre humanidade e natureza pautada pelo padrão capitalista global. Dessa experiência traumática emergiram feminilidades e masculinidades moldadas pelo cisheteropatriarcado e pelo racismo. No Atlântico, mulheres africanas verteram o pranto de suas feminilidades, enquanto homens africanos foram compelidos a conter o choro de suas masculinidades. Essa diáspora, marcada pelas memórias salgadas de escravidão e pelo sangue ancestral ao gosto do mar, perpetua-se no apagamento epistêmico e contemporâneo. Diante disso, torna-se urgente uma desobediência epistêmica capaz de produzir fissuras e articulações insurgentes nos currículos da educação escolar.

2. TECENDO ARTICULAÇÕES COM O CURRÍCULO

A educação escolar permanece profundamente marcada por discursos e representações constituídos pelo binômio saber-poder eurocêntrico. Esses mecanismos, disseminados no currículo, promovem uma educação social e culturalmente excludente. Entre seus diversos dispositivos de regulação, destaca-se o currículo como uma construção política imbuída de intencionalidade, operando como um filtro capaz de legitimar certas culturas e sujeitos enquanto relega outros conhecimentos e saberes à invisibilidade.

Neste sentido, Silva (2004: 147-148), sintetiza a natureza desse território:

O conhecimento corporificado no currículo carrega as marcas indeléveis das relações sociais de poder. O currículo é capitalista. O currículo reproduz – culturalmente – as estruturas sociais. O currículo tem um papel decisivo na reprodução da estrutura de classes da sociedade capitalista. O currículo é um aparelho ideológico do Estado capitalista. O currículo transmite a ideologia dominante. O currículo é, em suma, um território político.

Assim, o currículo materializa-se em um conjunto de elementos hierarquizados, organizados, disciplinas, conteúdos e temporalidades, articulados em uma teia que determina o lugar social e epistêmico de cada sujeito. Costa (2008) compara o currículo escolar a uma arena de significados, onde ocorre uma disputa ininterrupta entre sistemas explicativos, narrativas e visões de mundo, todos implicados na produção de corpos e subjetividades. A circulação de discursos racializados hegemônicos, institucionalizados via disciplinas escolares, acaba por naturaliza-los como verdades absolutas, isentando-os

de questionamentos e consolidando a hegemonia de um saber que silencia perspectivas dissonantes.

Como instrumento de poder, o currículo incide sobre corpos e subjetividades, o que demanda estratégias críticas para problematizá-lo, partindo da premissa de que sua construção não é um processo neutro. Neste sentido, o currículo deve ser tensionado para contemplar as diferenças e superar as hierarquizações epistemológicas que fomentam as desigualdades entre grupos sociais. Romper essas barreiras exige, portanto, uma desobediência epistêmica capaz de desestabilizar o cânone eurocêntrico e validar os saberes historicamente subalternizados e colocados na zona do não-ser.

Nesse sentido, Silva (1995: 194), a dimensão performativa do currículo:

Por isso, é importante ver o currículo não apenas como sendo constituído de ‘fazer coisas’, mas também vê-lo como ‘fazendo coisas às pessoas’. O currículo é aquilo que nós, professores/as e estudantes, fazemos com as coisas, mas é também aquilo que as coisas que fazemos fazem de nós. O currículo tem de ser visto em suas ações (aquilo que fazemos) e seus efeitos (o que ele nos faz). Nós fazemos o currículo e o currículo nos faz (grifos do autor).

Portanto, se o currículo é constituído pelo ‘fazer coisas’ e simultaneamente, pelo ‘fazendo coisas às pessoas’, sua configuração atual no Brasil tem servido para legitimar os conhecimentos eurocêntricos e a cultura ocidental patriarcal como padrões hegemônicos. Esse processo de validação exclusiva inviabiliza as subjetividades dissonantes, negando-lhes o direito à voz e à história. Como consequência, educação brasileira consolida-se sobre profundas desigualdades e discriminações. O entre-lugar escolar torna-se, então, um palco onde o preconceito e a exclusão são encenados, silenciando as vozes que não correspondem ao ideal normativo do colonizador.

Por outro lado, a escola permanece como um espaço de movimento e cruzamento de fronteiras, de raça, etnia, gênero e classe, onde a diferença prolifera e resiste. Torna-se imperativo, portanto, realizar um giro decolonial que vise a transformação das relações de poder intrínsecas ao currículo. Ao discorrer sobre a colonialidade como o avesso da modernidade, Ferreira e Silva (2023) argumentam que a identidade moderna é tecida historicamente por meio de mecanismos de exclusão. Os autores utilizam como exemplo os livros didáticos, artefatos curriculares centrais, cujas ilustrações historicamente fixaram lugares e papéis sociais rígidos. Essas representações do sujeito negro na história reforçam o etnocentrismo e os estereótipos coloniais, cristalizando as hierarquias que o pensamento decolonial busca desestabilizar.

Somam-se a isso os discursos imagéticos que reiteram a suposta superioridade do colonizador, branco, desbravador e civilizado em oposição ao colonizado. Neste contexto, Ferreira e Silva (2023) ressaltam as que imagens que circulam por meio do currículo operam na estereotipação e subalternizando o povo negro, pois, ao fixarem o sujeito racializado em papéis de submissão ou passividade e agência. Tais representações funcionam como reforçadores da zona do não-ser, onde a identidade negra é reduzida a um arquétipo colonial que serve apenas para validar a hegemonia branca como padrão universal da humanidade.

Os livros didáticos também reforçam os estereótipos de identidades subalternizadas, retroalimentando práticas e atitudes racistas. Por meio dessas relações de poder, os discursos colonizadores entram em circulação, racializando as mentes dos sujeitos, estabelecendo hierarquias e categorias de humanidade. Neste sentido, Ferreira e Silva (2023) argumentam que não basta a criação de um padrão de poder; é necessário ensiná-lo para que a hierarquização racial seja naturalizada e aceita. Dessa forma, a colonialidade assume diversas facetas sociais, culturais, epistêmicas, existenciais e políticas, que se inter-relacionam para configurar a tríplice matriz do ser, do saber e do poder.

Para Maldonado-Torres (2019), a colonialidade do ser requer uma investigação do tempo e espaço, bem como da subjetividade, o que abrange as dimensões do ver, sentir e experimentar. Simultaneamente, a colonialidade do saber e do poder opera de forma análoga sobre os elementos que as constituem. Tais colonialidade manifestam-se nos currículos e colares revelando uma epistemologia eurocêntrica pautada em padrões dominantes, monoculturais e estereotipados. Esses currículos estabelecem fronteiras e parâmetros que ensinam os modelos a serem seguidos, demarcando lugares e silenciando vozes. Nesse cenário, reafirma-se a urgência de realizar o giro decolonial, uma vez que a atitude decolonial é um elemento crucial para a viabilização de qualquer projeto de libertação epistêmica.

Maldonado-Torres (2019) faz alusão à obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon, enfatizando como a subjetividade do colonizado é capturada por narrativas que ratificam e confirmam a colonialidade do saber, poder e do ser. Em contrapartida, Fanon roga para que seu corpo faça dele um homem que sempre questione, concebendo a corporeidade como porta de toda consciência. Nesse sentido, a decolonialidade

pressupõe um compromisso com o corpo, como uma zona de contato e de fronteira. Contudo, ao analisar a alienação, Fanon (2008: 15) identifica o racismo do negro contra o negro como “um exemplo de forma de narcisismo do qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferece um reflexo branco”. Evidencia-se, assim, que a dominação colonial é tão profunda que aprisiona o colonizado em teias identitárias das quais ele dificilmente consegue se desvencilhar sem um efetivo giro decolonial.

Desta maneira, torna-se imperativa uma ruptura com a matriz de pensamento eurocêntrico, que impõe um modelo universal e unívoco de ser e de viver. Sob esse viés, o giro decolonial configura-se como mais do que uma articulação teórico-prática; constitui um movimento de luta epistêmica e política pela vida. Como afirma Fanon (2008: 25-26):

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais.
Não venho armado de verdades decisivas.
Minha consciência não é de fulgurâncias essenciais.
Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.
Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz parte de minha vida.
Faz tanto tempo...
Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou.
E muito menos aqueles a quem ela se destina.
E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo.
Em direção a um novo humanismo...
A compreensão dos homens...
Novos irmãos de cor...
Creio em ti, Homem...
O preconceito de raça...
Compreender e amar...

No trecho supracitado, o autor sinaliza para uma iminente ruptura, a explosão e para a urgência de proferir certas verdades, despidas, contudo, de pretensões dogmáticas ou decisivas. Fanon (2008) abdica do grito como instrumento de expressão, optando pela serenidade da análise crítica como ferramenta de libertação. Embora sua escrita surja de um impulso autônomo, não solicitado, ela se orienta para a construção de um novo humanismo. Trata-se de uma proposta de acolhimento e reconhecimento do ‘outro’ que, ao transcender o preconceito racial, reafirma a crença na dignidade humana e a possibilidade de superação das teias coloniais por meio da compreensão e da alteridade.

Segundo Mignolo (2008), muitos sujeitos subalternizados persistem na urgência do grito e no esforço cotidiano na legitimação, buscando provar sua dignidade e a potência de sua ancestralidade, uma cor que, metaforicamente, brilha como um sol sublime e

carrega nos corpos a memória de mais de quinhentos anos de resistência à violência epistêmica. No entanto, o autor ressalta a existência de uma fronteira nítida entre as noções do mundo noções de mundo impostas pelo colonizador e as vivências do colonizado. Esse pensamento de fronteira revela que o conflito não se limita ao reconhecimento identitário, mas à própria possibilidade de existir e produzir saber a partir da diferença colonial.

Nesse sentido, Ferreira e Silva (2023) destacam que a decolonialidade representa um retorno epistêmico daqueles que foram subalternizados pelo projeto do eurocêntrico da modernidade. Assim, em vez de uma simples rejeição as epistemologias outras redefinem a própria retórica emancipatória da modernidade a partir da diferença colonial, um espaço que abriga pensamentos e as experiências constituídos às margens e nas fronteiras. Reconhecer a diferença colonial implica validar conhecimentos outros, expressos em diversas maneiras de ser, pensar e conhecer. Isso significa que as referências ocidentais deixam de ocupar o centro único, abrindo espaço para um pensamento crítico articulado a partir de histórias marcadas pelas colonialidade. Não se trata, portanto, de um abandono total do passado, mas de sua ressignificação histórica, concebendo lógicas e modos de vida que exijam o exercício contínuo de desaprender para aprender.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo analisar as articulações entre o pensamento decolonial e o currículo escolar, buscando superar a hegemonia eurocêntrica que historicamente organiza o saber pedagógico. A pesquisa evidenciou a necessidade de visibilizar as identidades subalternizadas e suas formas de resistências, reconhecendo seus modos de ser e viver como elementos centrais no combate ao racismo estrutural. Nesse sentido, torna-se imperativo dedicar atenção rigorosa aos conflitos enfrentados cotidianamente no âmbito educacional, transformando a escola em um território onde vozes historicamente silenciadas possam enfim, ressoar. A atual conjuntura histórica, política e social exige tomadas de posições frente ao racismo epistêmico, demandando uma prática educativa que atue na desconstrução atitudes colonizadoras.

Assim, o combate ao racismo e ao preconceito deve ser travado nas instituições sociais, sendo a escola um território privilegiado por se configurar como socialização onde o conhecimento é produzido e reproduzido. Entretanto, para além de ser um lugar

de reprodução, é um lugar de movimento, onde o currículo pode e deve ser atravessado pelas encruzilhadas e pelos pensamentos de fronteiras de raça, etnia, gênero e classe. Ao acolher a proliferação da diferença, a educação escolar abre-se para a emergência de lógicas outras, consolidando o giro decolonial como uma prática necessária para a construção de uma sociedade que reconheça e valorize a humanidade de todos os sujeitos.

Existem múltiplas frentes analíticas no interior da escola, contudo, o currículo exerce um papel decisivo na reprodução das estruturas social e culturais da sociedade contemporânea. É nesse espaço que identidades são frequentemente negadas e invisibilizadas, seja por meio de rituais, calendários ou comemorações oficiais. As páginas dos livros didáticos, paulatinamente, sinalizam, quais vidas importam, em geral, privilegia-se a narrativa do colonizador branco, a estrutura da família patriarcal, a religião hegemônica e os padrões estéticos eurocêtricos. Em contrapartida, a representação do negro permanece aprisionada em discursos imagéticos que o reduzem ao trabalho braçal e de servidão.

Em última análise, a matriz colonial imposta pelo colonizador deixou marcas profundas que transcendem o tempo, operando um genocídio que se manifesta na colonialidade incrustada no currículo. Essa estrutura reafirma a hegemonia eurocêntrica ao instituir padrões que ditam colonialidades de ser, do saber e do poder. Diante desse cenário, a perspectiva decolonial emerge como uma urgência do retorno epistêmico. Conclui-se que o protagonismo dos sujeitos historicamente silenciados demanda uma pedagogia da insurgência, e não apenas da escuta, capaz de promover uma educação intercultural que tensione as bases do poder colonial e restabeleça a dignidade ontológica dos subalternizados.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 1, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BRASIL. Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n.º 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 a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 24 fev. 2026.

- BRASIL. Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 24 fev. 2026.
- BRASIL. Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 24 fev. 2026.
- COSTA, Marisa Vorraber. Currículo e pedagogia em tempos de proliferação da diferença. In: *Trajetórias e processos de ensinar e aprender: sujeitos, currículos e culturas – XIV ENDIPE*, 27 a 30 abr. 2008, PUC. Rio de Janeiro; Porto Alegre, 2008. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/373/2019/04/CurriculoePedagogiaemTemposCO STA.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2026.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Michele Guerreiro; SILVA, Janssen Felipe da. Teorias pós-colonialistas e currículo: apontamentos para construção de uma pedagogia decolonial e antirracista. *Revista TOMO*, São Cristóvão, v. 42, e17890, 2023.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Pós-colonialismo. In: SELL, Carlos Eduardo; MARTINS, Carlos Benedito (orgs.). *Teoria sociológica contemporânea: autores e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- SACAVINO, Susana; CANDAU, Vera Maria. Perspectiva decolonial e educação intercultural: articulações. In: CANDAU, Vera Maria (org.). *Pedagogias decoloniais e interculturalidade: insurgências*. 1. ed. Rio de Janeiro: APOENA, 2020.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas na sala de aula*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

BRANQUITUDE E EXCLUSÃO: O CONTRATO SOCIAL NA ANÁLISE DE CHARLES MILLS

WHITENESS AND EXCLUSION: THE SOCIAL CONTRACT IN CHARLES MILLS'S ANALYSIS

Marcelle Xavier Correia Rodrigues

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e mestrado em Filosofia, na linha de pesquisa Pensamento Político e Social, pela University of Sussex (Inglaterra). Pesquisa raça e branquitude, atua como psicanalista na cidade do Recife - Pernambuco.

RESUMO

Este artigo examina a obra de Charles Mills, O Contrato Racial. Sua abordagem é fundamental para compreender como a raça opera na sociedade moderna e suas persistentes implicações na atualidade. Mills destaca a tensão entre a ideia de um contrato social universal e sua implementação real e racializada no bojo do pensamento político. Embora o contrato seja construído sobre o conceito de “ser humano”, essa definição efetivamente exclui as pessoas não brancas. Mills revela as diversas formas pelas quais a participação é restringida, partindo da construção de um “outro”, a negação dos saberes não ocidentais e os marcos morais e sociais sustentados pela raça, expõem o poder persistente das estruturas raciais na configuração da sociedade. A falta de consciência opera como um dos principais mecanismos de perpetuação da ideologia da branquitude e, ao mesmo tempo, estabelece limites à atuação das pessoas brancas. Essas reflexões buscam trazer ao leitor uma análise crítica da branquitude através da interlocução com outros autores e teóricos.

PALAVRAS-CHAVE

Raça; branquitude, modernidade, colonialidade; racismo.

ABSTRACT

This article examines Charles Mills’s work The Racial Contract. His approach is crucial for understanding how race operates in modern society and its enduring implications today. Mills highlights the tension between the idea of a universal social contract and its actual, racialized implementation. While the contract is based on the concept of the “human being”, this definition effectively excludes non-white people. Mills reveals the various ways in which participation is restricted, exploring how the construction of the “other”, the denial of non-Western knowledge, and the moral and social frameworks sustained by race expose the enduring power of racial structures in shaping society. Unawareness functions as one of the key mechanisms through which the ideology of whiteness is perpetuated and, simultaneously, establishes the limits of the white worldview. This discussion provides readers with a critical analysis of the complex and multifaceted nature of whiteness, engaging with the work of other authors and theorists.

KEYWORDS

Race; whiteness; modernity; coloniality; racism.

WHITENESS AND EXCLUSION: THE SOCIAL CONTRACT IN CHARLES MILLS'S ANALYSIS

Racism surpasses individual actions, reaching into systemic structures that perpetuate the oppression of black individuals. Institutions and societal practices are deeply embedded with structural forms of racism. Pioneers in critical race theory, such as W.E.B. Du Bois (1910) and Ruth Frankenberg (1993), have played pivotal roles in examining the construction of whiteness in the mid-20th century. Charles W. Mills, a Jamaican-American philosopher, is renowned for his influential work in political philosophy, critical race theory, and social justice. In his seminal work *The Racial Contract*, Mills analyses normative political frameworks and challenges the conventional definitions established by white individuals in modern society. He investigates the processes through which an individual's philosophical and political identity often exposes their inability to understand their own prejudices, questioning the seemingly natural processes in modern society that consistently favour those with white people. Moreover, the idea of contract implies the involvement of at least two different groups of people. Yet, within the societal context, while all people share social space, the racial contract, as will be detailed, represents only one type of people. Mills underscores the importance of examining socio-political structures to comprehend and confront the ideology of whiteness. The global normalization of white supremacy may constitute one of the most formidable challenges to reversing systemic racial hierarchies. Mills' approach reveals how the social contract perpetuates power dynamics sustained by race. This tacit agreement strips non-white people of their humanity and excludes non-white people and, according to Mills, protects and confers advantages to white individuals. The silent signatories of this contract thus establish a hierarchy that benefits and reinforces whiteness. Therefore, I argue that even in the absence of explicit laws with racist implications – and even when social codes do not directly address race – racism, and dehumanization of black people remain ingrained in contemporary societies.

This essay aims, first, to present concrete definitions of whiteness as developed in *The Racial Contract* by Charles Mills. Secondly, it explores alternative conceptualizations of whiteness, and thirdly, it examines intersecting narratives through a dialogue between critical race theory and black feminist thought. Exploring the concept of whiteness is inherently complex and attempting to encapsulate its nuances within a few

lines poses a considerable challenge. What follows, therefore, is a comprehensive and expansive overview of the concept, acknowledging the inherent difficulties in its examination. Whiteness is inherently relational and context-dependent. For instance, the classification of white individuals in Brazil differs from that in the United Kingdom. Brazilian white people are not automatically equated with their European counterparts. This divergence underscores the nuanced and historically contingent nature of whiteness, highlighting how local perceptions are shaped by political and social histories. This nuanced perspective extends to the individual level, creating challenges in the personal understanding and racialization of white identities.

The subjective experience of being identified as white can vary significantly based on cultural, social, territory region and historical factors. These intricacies have generated extensive discussions regarding the personal dimensions of whiteness. However, these nuances will not constitute the central focus on this article. The discussion here centres not on the personal perspective but on the broader contextual challenges of defining and understanding whiteness as societal phenomena. By acknowledging its situational nature, we navigate the intricate terrain of this concept, recognizing the need for a nuanced and expansive exploration that surpasses simplistic categorizations. Whiteness is not a fixed descriptive category; it continually evolves depending on the relational context. The concept unfolds as a complex interplay of racial oppression, characterized by intricate mechanisms of domination extensively explored in contemporary literature. Various perspectives on this multifaceted subject emerge from authors and theories that pursue diverse paths to address its profound implications on political and social landscapes. As an ideology, whiteness functions strategically to position white individuals in advantageous social roles, thereby reinforcing a hierarchical structure perpetuating the oppression of non-white groups. This essay, therefore, endeavours to examine the historical and political factors that have contributed to the current configuration of whiteness, aiming to offer a comprehensive understanding. Charles Mills' seminal work in *The Racial Contract*, introduces a global perspective on the term and underscores its significance not only in political discourse but across multiple academic fields. Mills highlights the troubling indifference with which society confronts white supremacy, despite the profound material and subjective effects it produces. While Mills' analysis provides a valuable diagnostic tool, its ability to induce

systemic change remains limited, highlighting the gap between theoretical critique and social transformation.

1. RACIAL CONTRACT

The commonly recognized social contract, presumed to apply to all human beings, is more accurately a racial contract. The social world is divided between political contracts, which entail socio-political agreements, and moral contracts, which essentially regulate human behaviours (MILLS, 1997: 10). Mills (1997) contends that the epistemology underlying the social contract is not immediately apparent but becomes clear through political discourse, shaping our understanding of society. The formation of the political contract is not linked to a single historical event; rather, it emerges from the state of nature concept developed by contractarians. These thinkers, concerned with justifying social structures, gradually shifted their explanations towards anthropological perspectives. The political arena focused on the portrayal of natural men laying the groundwork for society's formation, in contrast to civil or political beings. (MILLS 1997:12). However, Mills emphasizes that the epistemological moment, the definition of the social contract, is rooted in history and language, defining who genuinely participates in this agreement. He argues that, in the white settler state, there is no clear demarcation between the state of nature and the social contract, implying that white men were already recognized as socio-political entities, whereas non-white people were excluded from this status. Considering Hegel's (2019) reflections on negation's role in the dialectical process, which culminates in overcoming contradictions, one can identify a significant deficiency in the orthodox contract: it lacks a counterpoint. Similarly, in the Racial Contract—an agreement among those recognized as white—the state of nature is informed by a prior history that divides humanity into those who are recognized as full political subjects and those relegated to a pre-political status. Mills (1997) asserts that the concept of non-white men not only involves the denial of the existence of other societies but also claim that the subjects are incapable of independent development when there is a narrow and rigid definition of who counts as a human being. A similar perspective is also found in Hegel (2019), who implies that individuals were initially labelled as barbarians and later were categorized into masters and slaves, marking the formation of society. Hegel employs the dialectic of recognition to conceptualize the ontology of subjects, proposing a model of

mutual acknowledgment. Yet, in a racialized society, this reciprocity is destabilized. According to some scholars, there can be dialectic recognition where one group is excluded and nullifies the other (FANON, 2020; SALT, 2019; BARROS, 2019). This leads to a parallel with the subdivision present in the state of nature, where the social contract is formed exclusively among a specific group – white men, as Mills (1997: 80) observes. Its foundations, therefore, are particular rather than universal.

Returning to Mills (1997), he argues that the transition to the establishment of government occurred through political men; thus, white men who structured a white state of government, with the government representing the main socio-political interests of its citizens. This reading also resonates with anarchist critiques of the state, which have long challenged the assumption that the state is inherently democratic. Rather than understanding the state as a product or expression of democracy, anarchist thinkers view it as an institution founded upon the monopoly of violence, hierarchical authority, and exclusionary forms of political organisation. From this perspective, these features are intrinsic to state power itself rather than contingent historical developments (BAKUNIN, 1869). To illustrate non-neutrality, the world as understood by white people is limited by their own division of the world. Complex social problems are often simplified as catastrophes, natural events, or the unfortunate consequences of life, thereby individualizing systemic issues rather than addressing their roots. The social issues are not accurately comprehended by white people, a trend also evident in the history of colonialism until recent decades. Mills (1997) introduces the concept of the “epistemology of ignorance”, which examines how certain forms of knowledge are systematically disregarded or suppressed, leading to a distorted understanding of reality. This “real reality”, as Mills posits, must be misperceived through a tacit agreement to interpret the world incorrectly ensuring that these misperceptions remain supported by white epistemology and religion, thereby maintaining existing social hierarchies. The blindness and opacity of the contract support the white political regime and favour a psychological economy necessary for “conquest”, colonization, and enslavement (MILLS, 1997). This psychological requirement becomes white blindness but is socially and psychologically functional. Mills (1997) highlights this contradiction in their perception of knowledge, noting the colonial claim that colonized countries were empty and their land unproductive. Yet, the extermination of native populations and the

destruction of their societies by white settlers bind the past to the present, demonstrating that colonial logics remain ongoing (PALACIOS, 2016). Quijano (2005) argues that race, as it is understood today, is a modern category based on phenotypic differences between conquerors and the conquered, situated within specific historical and geographical contexts. This concept, introduced during the colonial period, led to the creation of new identities such as black, indigenous, and mixed races, while also redefining others. Nationalities and broader directional identities, such as "European," also emerged as new racial categories (QUIJANO, 2005: 117). Quijano asserts that racialization during the colonial period was necessary to establish a hierarchical system that organized people symbolically and materially based on relationships of colonial domination. Race and racial identity became fundamental tools for classifying populations.

Mills (1997) observes that among the contractarians – Hobbes, Kant, and Locke – morals were already prevalent. The laws existed to legitimize Christian fundamentals such as “do not kill” and “do not steal”. In a political contract, the laws of nature and moral principles must coexist harmoniously, independent of individual awareness. The moral contract is an essential part that ensures the privileges of white people – not only in terms of material gains but also in terms of integrity preservation, a characteristic indispensable to the governor. The hierarchical order is maintained not only through colonial conquest but also through moral and epistemological justifications that legitimize racial domination (MILLS, 1997). From this perspective, the transatlantic slave trade does not stand as an exception to the Western ideal of civil society; rather, it reveals the contradictions at its core by exposing the exclusionary foundations of modern citizenship and democratic thought. Harmand’s association contract (HARMAND, 2012, cited in MILLS, 1997: 25) elucidates the movement in the post-colonial world where the colonizer is free of contradictions. This perpetuation of historical misrepresentation is visible in the rhetoric of “discovery”, which performs a moral inversion—obscuring violence by framing colonial invasion as benevolent exploration. Contemporary cultural products, such as film and television, often reproduce this fiction by portraying white protagonists as saviours of other civilizations, suggesting that others require their guidance to achieve civility (MOORE, 2018).

2. BUILDING THE “OTHER”: THE FIRST PART, INTERPLAY OF RACE AND SPACE

The dehumanization of non-European civilizations is evident through the interconnected relationship between spaces and individuals. Mills (1997: 42) posits that individual origins are influenced by specific spaces, and these spaces, in turn, manifest particular characteristics, partly shaped by the beings who inhabit them and are similar to oneself. He explains that the racial contract signifies the political and moral regime through which spaces occupied by white and non-white peoples are distinctly defined according to race. The term “savages”, another name for those who are not part of the racial contract, is pejoratively linked to the “jungle”, a space marked by the colonial discourse of “discovery” about other societies. Europeans sought to dominate both the spaces and the people in these places, considering them as sub-people (MILLS, 1997).

Mills also argues that personal characteristics, such as stereotypes associated with “savages”, are not only evident in the environments where individuals live but also follow them even outside their native lands. This suggests that the jungle, associated with “savages”, is perceived to accompany them even beyond their natural habitat. In this way, the “jungle” is not merely a physical space but an idea that symbolically follows colonized peoples wherever they go (MILLS, 1997).

According to Mills, racial contracts also shape how spaces continue to be developed after colonial incursions. Presently, immigration restrictions in the United Kingdom provide a relevant example of Mills' theory. Despite Britain's self-image as an anti-racist country, similar strategies are evident in its political stance on immigration. The political anti-immigration stance is tied to political racism. It discriminates not based on the individual coming to or not coming to the UK but rather targets specific groups with cultures different from Britain's, thereby mobilizing the population against groups they have little contact with. British politics have established “annual limits on non-EU economic migration” (SHAW, 2022), demonstrating that the British political approach to immigration often holds individuals accountable based on their ethnic group. Mills' framework demonstrates that it's not necessary to discriminate against a specific race; rather, it frames relationships as governance ties between territories. This also justifies European self-reliance in the face of colonized countries. From this perspective, the racial contract is seen as exerting control over bodies from controlled territories. The production

of knowledge about the other, thus extends beyond the initial colonial confinement of non-Europeans to static and pejorative categories. It also entails the systematic denial of alternative epistemologies, situating white people as the primary – and often sole – authorities in the domain of knowledge. Consequently, other populations lack the same political and social capital to validate their knowledge. The construction of the racialized “Other” through spatial and epistemological mechanisms therefore continues to naturalize hierarchy. The organization of geographic and intellectual domains reflects and reproduces the colonial order, wherein whiteness not only dominates physical space but also claims ownership of truth, authority, and knowledge.

3. BUILDING THE “OTHER”: SECOND PART, INTERPLAY OF RACE AND SUBPERSONHOOD

Control over bodies alone is insufficient for constructing white supremacy; whiteness must demonstrate superiority, giving rise to distinct epistemologies and moral frameworks. Mills (1997) emphasizes that only Europeans were historically granted the privilege of production legitimate knowledge, systematically discrediting any alternative forms of intellectual expression. He notes that various innovation originating in Africa were instead attributed to other countries, such as Greece and Portugal. One illustrative case is that of the Benin Bronzes in 1897, following a violent invasion by the British military that resulted in devastating conflict in the Kingdom of Benin (present-day Benin City, capital of the Edo State in southern Nigeria), thousands of artworks were looted and later exhibited in the British Museum. The British government justified this action as the “spoils of war”, it is clear from this that reflecting a direct continuation of the colonial legacy that undermines any form of cultural production beyond Europe and substantiating a transformation in meaning (SOTTILE, 2022). Similarly, Martins (2022) argues that literacy did not merely supplant other modes of knowledge but functioned as a colonial instrument to marginalize or erase epistemologies deemed undesirable. During the colonial period, Europeans not only suppressed certain local practices but also imposed their own legitimized forms of knowledge as superior and universal. Nevertheless, despite these persistent attempts to erase, the author highlights that local epistemologies resisted through transformation, re-creation, camouflage, and the formation of hybrid practices (MARTINS, 2022: 35). What emerges from this analysis is not the replacement of one

epistemic framework with another, but the legitimization of a particular epistemology sustained and enforced by systems of power present. Consequently, other populations continue to lack equal political and social capital to validate their knowledge. For instance, Kopenawa (2010), an indigenous member of the Yanomami group in Brazil, wrote an emblematic book titled “The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman” his book, published in English and French versions, presents cultural historical facts. Kopenawa defines white men as “commodity men” critiquing Western civilization’s prioritization of economic capital over human and ecological relations. He warns against the destructive extractivist interests of white societies and contrasts this with indigenous understandings of richness and value, positioning indigenous peoples as wealthy and white people unreliable. Despite his significant influence within his community, Kopenawa’s theoretical contributions struggle to achieve equivalent recognition among white and non-white individuals within the framework of the racial contract.

According to Mills (1997), the moral dimension of subpersonhood is deeply rooted in the notion that body and space play crucial roles within the racial contract. Utilizing principles of utilitarianism to prioritize the common good and the greatest benefit for the largest number of people, the racial contract becomes intertwined with Enlightenment ideals of reason and egalitarianism. However, the Enlightenment’s emphasis on reason envisions egalitarianism among equals, excluding non-whites from this category, as the previous debate underscores.

This exclusion becomes particularly apparent when analysing the relationship between subpersonhood and personhood. Within the scope of the racial contract, the prevailing notion was that the white male body represented universality, while subpersons were rendered politically and morally insignificant. The philosophical tradition largely failed to challenge or even recognize this identification. In effect, the racial contract drew a line, demarcating between servile and sovereign souls in the first moment. This ancient distinction, originally based on a theological premise to differentiate Christians from non-Christians or white people from non-white people, initially associated the movement with the differentiation sanctioned by the Christian religion. However, as many writings appeared, race became an increasingly convenient and convincing way to draw distinctions that ignored shared human identity. Historical examples such as the Jim Crow laws in the U.S. and apartheid in South Africa show how legal systems around the world

put this logic into practice by segregating non-white populations and enforcing racial hierarchies. From this, it becomes clear that such systems deeply suppressed the subjectivity of non-white people, denying them rights and citizenship, and reducing individuals to their physical bodies.

Expanding on Mills's theory, it becomes clear that understanding whiteness requires exploring its multiple definitions and manifestations. Owen (2007) discusses the operational modes of whiteness, stating that whiteness is a structure that systematically alters society. This idea aligns with Mills' theory (1993), which he describes as a metamorphosis perspective that continually seeks to invalidate non-whites in various ways, underscoring the white supremacist system. To propose alternatives for identifying and categorizing whiteness also entails acknowledging the limitations inherent in Mills's work. Scholars need to delve deeper and consider socio-theoretical studies of whiteness (OWEN, 2007: 205), echoing Marx's notion that 'what matters is not to know the world but to change it' (MARX, 1845, cited in FANON, 2020: 31). Owen (2007) focuses on one aspect of the perpetuation of whiteness: whiteness as a structuring property. He argues that hierarchical order shapes consciousness in cognitive terms and influences social relations. Whiteness shapes the cognition of individuals as it is a structuring property of society where people are socialized and acculturated. It forms a part of the circumstances, whether explicitly recognized or not, that influence individual actions. This sheds light on the persistence of racial hegemony from the colonial era to the present, including the silent actions and reproduction of whiteness (OWEN, 2007). Owen contends that the absence of a comprehensive historical perspective in our society, as perpetuated by the Racial Contract, contributes to its ongoing reproduction. Consequently, the belief that white individuals can effectively dismantle racial supremacy is, in itself, flawed. While it is true that white individuals hold positions of power and decision-making authority, they are entwined with and constrained by the very structures that sustain racial domination. Although it is historically associated with light skin, whiteness is better understood as a political, social, and relational position that confers differential access to power, privilege, and recognition. Owen (2007) draws from Habermas' communication-theoretic concept (HABERMAS, 1994 and 1997 cited in OWEN, 2007: 211) and defines whiteness as a structuring property of the sociocultural life-world. This structure shapes subjectivity, forming competent – governing who is

recognized as a legitimate participant in dialogue and decision-making processes. Owen argues that cultural meaning shapes the shared knowledge, which individuals use daily in communicative interactions. These communications, and active speech, shape identities. Additionally, background work-life and communicative interactions are linked by a dialectical process, ensuring that information makes sense. Both institutions and individuals are active participants in this continuous process (OWEN, 2007). Owen (2007) also discusses the underlying life environment, its cultural knowledge, and its representations. He suggests that society's culture plays a key role in creating meanings and images and observing the shared knowledge.

Owen (2007) differentiates between the supremacy of white individuals and the supremacy of whiteness as an organizing system. He explains that white supremacy, as Mills describes, constructs a historical and political narrative accounting for the key events that enabled its consolidation. While Owen acknowledges Mills's theoretical contributions, he emphasizes the need for further research into the psychological and cultural dimensions of racism—including how cultural representations perpetuate the systemic operation of whiteness and facilitate the colonization of epistemes by white worldviews. In terms of structuring property, whiteness is a social construction that organizes the social order, resulting in various institutions' supremacy, such as political, economic, and cultural ones. The role of world-life in communication interactions can also be observed in the field of psychoanalysis. To elucidate the concept of race and whiteness as can be seen as symbolic and imagistic, Saussure (2006) in linguistic theory posits that in forming a sign, the signifier refers to the outward form, like a word, image, or sound, while the signified is the conceptual or interpreted meaning associated with the signifier. According to Saussure (2006), the essence of meaning is found in the interconnected relationships between signs within language and communication, thereby giving the signified a predominance over the signifier. Lacanian theory (1998) takes this point further. In this psychoanalytic framework, Saussure's concept is inverted: the signifier is placed above the signified. The signifier represents the tangible elements of language, such as words or symbols, whereas the signified is the mental representation or concept linked to these signifiers. This distinction is essential for understanding how language influences psychic experiences. Lacan (1998) suggests that the unconscious is structured like a chain of signifiers, where each is intricately connected. Analysing a

patient's discourse involves unravelling these signifier connections to comprehend the underlying psychic processes (LACAN, 1998). From this perspective, the word inherently evokes its meaning, thus connecting whiteness necessarily to its representation: white people. In other words, it is a critical determination made within language, deeply intertwined with socio-cultural representations and meanings. Through the interplay of signifier and signified, Lacan (1998) establishes a connection between culture and language, yielding precise analyses of societal dynamics. He articulates the symbolic order, encompassing societal norms, laws, and regulations that govern behaviours. Lacan introduces the concept of the “Other”, an abstract social entity embodying the collective symbolic framework. Individuals often conform to social norms in their interactions with this conceptualized Other. This intrinsic connection crosses generations, perpetuating through the symbolic order. It is evident in the knowledge a society produces about itself and how it interprets these facts over time. Moreover, the symbolic order plays a crucial role in the formation of both individual and collective identities. It shapes how individuals perceive themselves and others through cultural and linguistic frameworks (LACAN, 1998). Lacan's (1998) emphasis on the symbolic order underscores its central role in structuring social understanding. In racist societies, categories such as "white" and "black" races are not understood through empirical knowledge alone; rather, they are imbued with positive and negative meanings that are historically and socially produced. These meanings are not natural or inherent but are transmitted across generations and become internalised through processes of socialisation. As can be seen, the symbolic order, as elucidated by Lacan, is indispensable for comprehending his psychoanalytic perspective. It provides profound insights into how language and culture contribute to the development of the unconscious and the intricate construction of subjective experiences.

Following the previous discussions, Patricia Hill Collins has made a seminal contribution to critical thought on whiteness through her conceptual framework, most prominently articulated in *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (1990). In this work, Collins introduces the concept of “images of control,” a notion that Bueno (2020) identifies as forming part of the ideological dimension of racism. Collins intricately articulates the economic dimension of social control to the exploitation of black women's labour and their historical struggle for rights.

According to Bueno (2020), these control images operate as an invisible yet powerful force shaping the daily experiences of black women. These control images, serving as ideological tools, play a crucial role in constructing narratives and assigning meaning. Bueno (2020) emphasizes the dynamic nature of these images, constantly evolving, while the underlying control mechanisms persist. The critical point, as Bueno (2020) notes, lies not merely in the images themselves but in their capacity to establish and reinforce societal norms. Building on this analysis, Winne extends Collins' mapped figures from The United States society to Brazilian society, revealing continuities rooted in the knowledge developed during the colonial period. This connection underscores the enduring impact of colonial legacies on contemporary societal structures (BUENO, 2020). For example, according to Bueno, “mommy” shapes social narratives and control. The narratives and control associated with a knowledge legacy in the United States perpetuate the archetype of “mommy”, reinforcing traditional stereotypes and expectations linked to black motherhood. This myth imposes the idea that black women are inherently meant to serve their superiors with subservience and joy. This narrative, deeply ingrained in the United States culture, echoes in Brazilian society through discourses and representations, particularly in television series depicting domestic workers. However, this portrayal is a distortion of reality, perpetuating a falsehood with tangible consequences (BUENO, 2020).

The myth of the “mommy” is not only limits individuals subjected to this narrative in their personal and professional aspirations but also hinders broader prospects for economic advancement, both within work life. The societal perception of “mommy” glorifies her as exceptionally good and valued for service, overlooking her desires and perpetuating a skewed understanding of others' needs (BUENO, 2020). Patricia Hill Collins proposes a transformative path for black women in her book, advocating for individual narratives as a means to transcend the socially entrenched dichotomies they face. The cultivation of personal narratives involves embarking on a journey rooted in one's unique historical perspective, challenging prevailing hegemonic discourses that perpetuate societal divisions. By constructing and sharing these personal stories, black women can actively navigate and redefine their own narratives, contributing to a broader collective effort to disrupt and reshape dominant societal paradigms. In essence, Collins underscores the power of individual narratives as a tool for empowerment, offering a

means to subvert established norms and assert one's agency in the face of systemic challenges. Bueno (2020) advocates from Collins works that transformative approach for black women, suggesting that individual narratives can serve as a potent means to navigate and transcend the deeply ingrained dichotomies they encounter in society. This proposition centres on the idea that the construction of personal narratives offers a viable strategy for black women to emancipate themselves from socially established binaries, bringing another example of self-determination developed by black theorists.

Engaging in the process of crafting personal narratives involves a profound reclamation of one's historical perspective. It entails a deliberate effort to confront and challenge prevailing hegemonic discourses that perpetuate societal divisions and reinforce established power structures. By undertaking this journey, individuals embark on a quest to redefine their own histories and identities, moving beyond the constraints imposed by dominant narratives. The act of constructing and sharing personal stories becomes a mechanism for active resistance, empowerment and collective agency. It represents a deliberate assertion of autonomy allowing black women to actively shape their narratives within the broader societal context. Through this process, individual narratives become a catalyst for change, contributing to a collective effort to disrupt established norms and reshape prevailing paradigms (BUENO 2020). In essence, Patricia Hill Collins highlights the transformative potential inherent in the dissemination of individual narratives. These narratives, rooted in personal histories and perspectives, emerge as a dynamic force for empowerment, enabling black women to assert their presence and influence within a societal framework that has historically marginalized and limited their agency. It is possible to conclude that, by critically examining and challenging the “mommy” stereotype, an image of the natural, desexualized, and domestic black woman, it becomes evident that such portrayals do not reflect reality. Rather, they serve specific interests of white families by legitimizing the idea of devoted black caregivers, a notion perpetuated through films, television series, and other media. In discussing control images, we observe a positive perspective tied to acknowledgment, portraying someone as the ideal occupant of a particular role and happy. However, this repetition reinforces colonial binaries still it does not appear apart but in relation, narrowing subjectivities facing beyond the master's conceptualization of the slave. The

positive recognition is often linked to the social acknowledgment of subaltern status in black people.

CONCLUSION

In *The Racial Contract*, Mills demonstrates how modernity and politics were consolidated through the racial contract. This perspective is pivotal because it shifts the focus away from merely identifying explicit forms of racism, emphasizing instead the structural dimensions of racial domination. Simultaneously, it foregrounds the agency of non-white peoples in exposing the persistent problems embedded in modern societies that continue to share a colonial legacy. Western thinkers traditionally presented the social contract as universal, but Charles Mills demonstrates that it is, in fact, deeply particular and racialized. While these regions may appear distinct, they are bound together by a unifying factor: the enduring historical legacy of colonialism. This shared historical underpinning becomes evident when examining not only the characteristics of whiteness but also the broader societal landscape. The historical imprints of colonialism have left an indelible mark on the social fabric, creating connections that transcend geographical boundaries. These connections are palpable in the similarities observed in social relationships, as well as the discernible parallels in the trajectories of political and economic. Despite the spatial distances between these regions, the legacies of colonization have intricately woven a common thread, shaping the ways in which power dynamics unfold in localized contexts. It functioned as a powerful force that not only structured entire societies but also exerted significant political influence, reaffirming race at their very core.

Mills demonstrates how racism permeates and contaminates conceptions of space. Many of the characteristics used to describe non-white peoples are simultaneously projected onto the places they inhabit. As a result, these territories become racialized, carrying the same stigmatized associations as their populations and naturalizing the link between race and geography. By racializing space, it becomes easier to enact racism while denying its presence, since exclusion is framed as the regulation of territory rather than of people. In this way, people and places are fixed together, restricting mobility and reinforcing barriers to entry into Western nations. The discussion of what it means to be

human gains importance here, as it reveals that individuals within the contract are treated differently, raising questions about the development and scope of the concept of humanity. Mills' concept of the epistemology of ignorance helps us to understand the active contribution of white people to the construction of modern society, as well as the psychological mechanisms through which they avoid confronting their historical past. These mechanisms shape their comprehension of the world by naturalizing and denying racial issues, even though such issues are constitutive of history itself.

The interrelation of these seemingly disparate places highlights the intricate and powerful nature of the colonial process, revealing its enduring effects on shaping cultural norms, social structures, and governance practices across diverse corners of the globe. Whiteness operates as a global ideology, continually reproduced and integrated into society through various channels such as culture, institutions, language, and subjectivities. Despite its foundational role in the modern world, whiteness often remains unseen as it subtly influences and participates in societal structures. In essence, the perpetuation of whiteness has evolved from a historical reliance on violence and racial laws to establish itself, to a contemporary scenario where it continues to exert influence through impacts on laws, institutions, and individuals. Unlike its colonial origins, present-day manifestations of whiteness do not necessarily rely on explicit tools of domination. Instead, they endure through the normalization, with white individuals as primary beneficiaries of associated advantages.

The capital advantages, cultural, economic and legitimacy in the modern world, maintained by Western countries over their global southern counterparts, rooted in colonial legacies, are sustained through the creation of laws that perpetuate dependency. This dynamic reinforces their perceived superiority and dependence. However, as this article has shown, despite the historical accumulation of power by the white population, there exists a countervailing force that demonstrates the resistance and autonomy of black communities. Ignoring this reality only reinforces the false belief in white superiority. Parallel works produced by black scholars and intellectuals, such as the one central to this paper, *The Racial Contract*, offer essential contributions to the field of racial studies. Moreover, the limits of white power become evident in their inability to dismantle whiteness itself, as their interpretations and narratives remain distorted by the very ideology they created.

REFERENCES

- BARROS, Douglas. *Lugar de negro, lugar de branco?* Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019.
- BAKUNIN, Mikhail. *Algumas palavras aos meus jovens irmãos da Rússia* (1869). BPI – Biblioteca Pública Independente; MAL-BH – Movimento Anarquista Libertário. Disponível em: <http://arquivobakunin.blogspot.com>. Acesso em: 10 jul. 2026.
- BUENO, Winnie. *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins*. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of White Folk*. In: DU BOIS, W. E. B. *Writings*. New York: Library of America, p. 923–938, 1987. Disponível em: https://loa-shared.s3.amazonaws.com/static/pdf/Du_Bois_White_Folk.pdf . Acesso em: 28 out. 2025.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu editora, 2020.
- FRANKENBERG, Ruth. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. (First edition ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Natureza do signo linguístico*. In: SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 79–82.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Self-certainty's truth. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The phenomenology of spirit*. Tradução de Peter Fuss e John Dobbins. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019. Disponível em: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/suss/detail.action?docID=5883864>. Acesso em: 20 out. 2025.
- KOPENAWA, Davi., ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MARTINS, Leda M. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022. p. 21-42.
- MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997. Disponível em: <https://abolitionjournal.org/wp-content/uploads/2020/06/Mills-racial-contract.pdf>. Acesso em: 21 out. 2025.
- MOORE, Fiona. *Colonialism and postcolonialism in the Cartmel and Davies eras of Doctor Who. Foundation, Dagenham*, v. 47, n. 131, p. 43–55, 2018. Available at: <https://sussex.idm.oclc.org/login?url=https://www.proquest.com/scholarly->

journals/colonialism-postcolonialism-cartmel-davies-eras/docview/2250504181/se-2?accountid=14182. Acesso em: 20 out. 2025

- OWEN, David S. Towards a critical theory of whiteness. *Philosophy & Social Criticism*, v. 33, n. 2, p. 203-222, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0191453707074139>. Acesso em: 5 set. 2025.
- PALACIOS, Lena C. Killing Abstractions: Indigenous Women and Black trans girls challenging media necropower in white settler states. *Critical Ethnic Studies*, v. 2, n. 2, p. 35-60, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5749/jcritethnstud.2.2.0035>. Acesso em: 2 set. 2025.
- SALT, Karen. Welcome to the New World Order: Haiti and Black Sovereignty at the Turn of the Century. In: SALT, Karen. *The unfinished revolution: Haiti, Black Sovereignty and Power in the Nineteenth-Century Atlantic World*. Liverpool: Liverpool University Press, 2019. p. 153-190. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rjmr>. Acesso em: 10 set. 2025.
- SHAW, Martin. Political racism and immigration. In: SHAW, Martin. *Political racism: Brexit and its aftermath*. Newcastle upon Tyne: Agenda Publishing, 2022. p. 35-62. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2b6z8bs.6>. Acesso em: 10 set. 2025.
- SOTTILE, Zoe. *A London museum will return its stolen Benin bronzes to Nigeria*. CNN, 2022. Disponível em: <https://www.cnn.com/style/article/horniman-museum-benin-bronzes-nigeria/index.html>. Acesso em: 5 out. 2025.

**NEGO BISPO E MESTRE ERNESTINO DAMASCENO:
A BRINCADEIRA DE FESA PARTICULAR – O PAU DO
JUCÁ**

**NEGO BISPO AND MASTER ERNESTINO DAMASCENO:
THE GAME PRIVATE DEFENSE – THE JUCÁ**

Nádia Leripio Vianna

Mestranda em Filosofia, 2025.1, UFRJ, possui especialização em História Contemporânea pela Universidade Federal Fluminense - UFF (2010), graduação em LICENCIATURA EM LETRAS - CURTA DURAÇÃO pela FACULDADE DE FORMAÇÃO PROFISSIONAL INTEGRADA - FACEN (1986) e graduação em LICENCIATURA EM LETRAS - PLENA pela Universidade Salgado de Oliveira (1987). Atualmente é técnico administrativo em educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Contemporânea.

RESUMO

Este trabalho versará sobre o vídeo *O Jucá da Volta*, que retrata um aspecto da arte quilombola, do Quilombo de Volta do Campo Grande, localizado no Vale do Canindé, Piauí. O filme, dirigido por Antônio Bispo dos Santos, também conhecido como Nego Bispo, tem duração de 52 minutos. Produzido em julho de 2014, o filme documenta a confecção do bastão do *Pau do Jucá*, realizada pelos mestres Ernestino Damasceno e Nego Bispo, além de outras atividades relacionadas ao modo de vida quilombola. Trata dos ensinamentos do Mestre Ernestino Damasceno, de 71 anos, bem como da experiência e sabedoria dos mais velhos, enquanto educadores, que servem como referência para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O vídeo provoca uma reflexão filosófica sobre as estruturas eurocêntricas que perpetuam as desigualdades culturais em nosso país, a partir de uma perspectiva decolonial. Propomos investigar as reflexões do pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, examinando o conceito de contracolonialismo de Nego Bispo, na obra "A terra dá, a terra quer", para fundamentarmos as referências teóricas decoloniais.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia; O Jucá da Volta; Decolonialidade; Contracolonizar; Mestres Nego Bispo e Ernestino.

RESUMEN

Este trabajo se centrará en el vídeo *O Jucá da Volta*, que retrata un aspecto del arte quilombola, del Quilombo de Volta do Campo Grande, ubicado en Vale do Canindé, Piauí. La película, dirigida por Antônio Bispo dos Santos, también conocido como Nego Bispo, tiene una duración de 52 minutos. Producida en julio de 2014, la película documenta la elaboración del palo - 'Pau do Jucá', realizada por los maestros Ernestino Damasceno y Nego Bispo, así como otras actividades relacionadas con el modo de vida quilombola. Se trata de las enseñanzas del Maestro Ernestino Damasceno, de 71 años, así como de la experiencia y sabiduría de los mayores, como educadores, quienes sirven como referente para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria. El vídeo provoca una reflexión filosófica sobre las estructuras eurocéntricas que perpetúan las desigualdades culturales en nuestro país, desde una perspectiva decolonial. Proponemos investigar las reflexiones del pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, examinando el concepto de contracolonialismo de Nego Bispo, en la obra "La tierra da la tierra quiere", para fundamentar las referencias teóricas decoloniales.

PALABRAS CLAVE

Filosofia; O Jucá da volta; Decolonialidad; Contracolonizar; Maestros Nego Bispo y Ernestino.

NEGO BISPO E MESTRE ERNESTINO DAMASCENO: A BRINCADEIRA DE FESA PARTICULAR – O PAU DO JUCÁ

INTRODUÇÃO

*Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver,
de sentir, de fazer as coisas, modos de vida.*
(SANTOS, 2023: 23).

Neste estudo apresentamos o vídeo *O Jucá da Volta*, que ilustra uma parte do modo de vida quilombola do Vale do Canindé, no estado do Piauí, retratando um aspecto deste modo de vida quilombola do Quilombo de Volta do Campo Grande, a defesa particular quilombola, o Pau do Jucá. A região é a do Vale do Canindé de grande importância histórica para o estado do Piauí, abrigando diversas comunidades quilombolas e sítios arqueológicos. O filme (vídeo – documentário), dirigido por Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, tem duração de 52 minutos e foi produzido em julho de 2014, documenta a elaboração do bastão do Pau do Jucá, realizada pelos mestres Ernestino Damasceno e Nego Bispo.

O Mestre Ernestino, como é conhecido, demonstra o Pau do Jucá, um instrumento de defesa feito de um galho da árvore do Pau-ferro, que mede cerca de três palmos e meio, ou aproximadamente 77 centímetros. O bastão, um item essencial nas manifestações quilombolas, é feito com essa madeira. Tem similaridade com a Capoeira Angola, no sentido do jogo, da brincadeira, onde o mestre é o educador, e todo o processo de transmissão do Jucá da Volta, jogo do Pau do Jucá, fundamenta a reflexão sobre os ensinamentos e práticas no contexto educacional.

José Jorge de Carvalho, escritor e pesquisador, comenta na contracapa do livro *Colonização, Quilombos: modos e significados* de Nego Bispo, que em contraposição a esse projeto de sociedade autodestrutiva, passa a propor uma alternativa civilizatória baseada na biointeração, conceito de Nego Bispo, numa visão cosmológica refere-se a uma interação de convivência harmoniosa entre todos os seres vivos, elementos da natureza, como os rios e as montanhas. Escrevendo ainda que é comum aos quilombos, aos terreiros das religiões de matriz africana e à capoeira. Cita que:

É com essa síntese de pensamento crítico e libertário, e uma disponibilidade de mestre ao ensinar um saber profundo e essencial para a vida (incluindo a alegria,

transparente no seu ensaio) que Bispo vem somar a sua escrita quilombista à galeria da intelectualidade brasileira atual”⁹ (SANTOS, 2015).

Com uma linguagem com palavras germinantes, ao autor, um mestre quilombola, oferece um olhar urgente e provocador sobre os modos de viver, habitar e se relacionar com os demais viventes e com a terra.

Assim, são preservados os costumes e saberes autênticos das comunidades quilombolas, que confeccionavam os seus instrumentos (artefatos) de defesa. Observamos um pequeno aspecto que poderia ser pensado academicamente no Brasil: a transmissão da arte que é capaz de sobreviver. E, ainda que as artes sejam praticadas pedagogicamente, anteriores aos moldes das escolas eurocentradas do século XXI, lembrando que muitos pensadores e educadores consideram não ideal.

É importante entender que as brincadeiras e as rezas nos quilombos não são pagas, ou seja, não são tratadas como mercadorias como nas cidades. “O teatro, assim como qualquer outro tipo de arte que é mercantilizada, bloqueia a conversa das almas, porque a arte é a conversa das almas, a arte alimenta a vida, ela não deve ser mercadoria.” (SANTOS, 2023: 22). Segundo as tradições dos ancestrais, a avó de Nego Bispo, dizia que havia a festa e o furdunço no quilombo; o furdunço seria uma maneira oportunista de lucrar sem relação com a vida comunitária, como é citado no capítulo “*Somos compartilhantes*” do seu livro de 2023, *A terra dá, a terra quer*¹⁰, “As festas não eram mercadorias. [...] E o furdunço era aquele movimento feito de forma oportunista para ganhar dinheiro, sem relação com a vida, sem autenticidade” (SANTOS, 2023: 40).

Quando Nego Bispo pensa em mercadoria, em ganhar dinheiro, lembramos do “povo da mercadoria” que trocam o futuro por dinheiro, quando se refere aos predadores econômicos. O pensador contracoloniaista (conceito apresentado por Nego Bispo para contra-atacar o colonizador europeu) está dialogando com o pensador Davi Kopenawa, com relação ao respeito da biointeração, nesta visão de mundo em conexão natureza e cultura Yanomami¹¹, não nos arriscamos em dizer que são pensadores e referências nos séculos XX-XXI dos direitos humanos. Ambos, com essa visão de vida e pensamento,

⁹ José Jorge de Carvalho – parafraseando a contracapa do livro *Colonização, Quilombos: modos e significados*, 2015.

¹⁰ A terra dá, a terra quer. É a frase da avó ancestral de Antônio Bispo dos Santos.

¹¹ Ver em *A queda do céu-palavras de um xamã yanomami* (2010), autoria de Davi Kopenawa (1956 - em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert), nasceu no extremo norte do estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela.

derivam de cada um desses homens, de uma pessoa que se letrou (a língua e escrita do dominador) como um serviço para o seu povo, para a sua comunidade do quilombo; pessoa que, mesmo acostumada com a palavra oral, se viu na evidência dos limites da formalidade dos contratos escritos, títulos de propriedades, de todo um cenário eurocêntrico colonialista.

O ambiente é orgânico: no jogo e na brincadeira, todos podem trabalhar suas habilidades. Pessoas que estão aprendendo, os alunos, aprendem golpes, que são movimentos corporais com o bastão de Pau do Jucá; assim, as potencialidades corporais são envolvidas. Podemos pensar como esse processo de aprendizagem é fundamental para a filosofia de vida, o caráter e a ética das pessoas.

Vivemos em uma sociedade eurocentrada, ocidentalizada, que visa sempre o financeiro, onde o legado dos mais velhos no mercado capitalista foi e é discriminado. Se não houver o mestre, não haverá o aluno; no entanto, a memória não foi esquecida, apagada jamais, porque nessas comunidades existem os mestres que perpetuam esse legado.

Outro aspecto a se pensar é como essas artes de defesa são capazes de ensinar o que vai além do movimento de defesa, violência e resistência. Essas artes e jogos envolvem elementos ligados à vida, como disciplina, respeito aos mais velhos e concentração, além, como já falamos, de princípios éticos. Criam-se espaços para a figura do Mestre como educador, caso seja observada e analisada a figura central do vídeo: o Mestre Ernestino.

Analisaremos o conceito de brinquedo, as filosofias do corpo em Mestre Nego Bispo, performance, teatro, pensar que são menos o "desarquivamento" de um tribunal da verdade sobre a escravidão e mais o espaço cênico temporário que permite a passagem de um corpo marcado pela mobilidade excessiva, um corpo em busca de liberdade, do homem privado do uso semântico da fala. Esse corpo teria a capacidade de minar a hegemonia das representações que o oprimem, pois não foi afetado pela violência colonial. O professor de filosofia, ciência política e história da Universidade Federal do Rio de Janeiro Wallace de Moraes aborda sobre a questão do racismo nas relações culturais em nosso país, quando escreve sobre a colonialidade do saber:

Esse é um ponto fundamental para entendermos qualquer coisa que passa hoje pelo Brasil e pelo mundo. Pelas relações capitalistas, pelas relações culturais,

pelas relações políticas, pelas relações econômicas, pelas relações religiosas, de gênero. Esse é o ponto. Raça passa por tudo isso. (MORAES, 2020).

Esse ponto nos faz refletir os pensamentos de Nego Bispo sobre as diferenças entre a cosmovisão cristã monoteísta e a cosmovisão pagã politeísta e, assim sob a ótica quilombola de Nego Bispo entender que “Somos compartilhantes” (SANTOS, 2023: 35) e que:

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida (SANTOS, 2015: 41).

O talento individual dos povos eurocristãos, segundo Nego Bispo descreve que:

As manifestações culturais dos povos eurocristãos monoteístas geralmente são organizadas em uma estrutura vertical com regras estaticamente pré-definidas, número limitado de participantes classificados por sexo, faixa etária, grau de habilidade, divididos em times e/ou equipes, segmentadas do coletivo para o indivíduo (onde o talento individual costuma ser mais valorizado que o trabalho em equipe) e em permanente estado de competitividade (SANTOS, 2015: 41).

Esse historicídio, fenômeno é o que melhor define que a narrativa da história dos quilombolas foi assassinada, segundo Nego Bispo, quando ele fala que os quilombos não se juntaram com os eurocristãos, não se misturando. Não se confluíram com eles, eles não são de confluir, eles, os colonialistas são de influir:

Nossa família plantava o que precisava, era mestra na agricultura e dominava o beneficiamento. Sabia fazer os equipamentos para o beneficiamento da mandioca, da cana e do álcool. Um povo que sabia disso tudo provavelmente não foi escravizado nem teve sua memória apagada como intencionavam e intencionam até hoje os eurocristãos colonialistas (SANTOS, 2023: 39).

A prática de Nego Bispo na arte de semear palavras germinantes seria um aquilombamento da linguagem do colonizador. O pensador cita em sua obra *A Terra dá, a terra quer*, que, apesar de ter se esforçado muito por fazer germinar a palavra biointeração, a palavra que melhor germinou foi confluência:

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia (SANTOS, 2023: 4).

1. O JUCÁ UMA DAS MAIS BELAS DEFESAS NOS QUILOMBOS

A arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. (2023: 23).

O Jucá é uma das atividades lúdicas mostradas por Nego Bispo e, nos engenhos, nos Quilombos, realizavam o treinamento de Jucá. O Jucá: uma referência quilombola que é passada de geração em geração nas lindas e áridas paisagens dos Quilombos do Piauí. Uma luta ancestral ou "ferramenta de proteção natural" que se baseia no manuseio do "Pau do Jucá". No Quilombo Volta do Campo Grande, Mestre Ernestino aprendeu com seus mestres e optou por ensinar toda brincadeira ou arte de defesa pessoal. Dessa maneira começa a confecção do Pau do Jucá no vídeo, lembramos que um palmo mede aproximadamente 22 cm e, que segundo ele cada pessoa pode variar, pois o mestre fala que o Jucá: “É o pau-ferro, é o pau original, o verdadeiro pau do jucá.” [...] “A medida certa é três palmos e meio.” [...] “Defesa particular” [...] “cabeça, barriga, peito, ombro, isso, umas duas, três, ombros duas três, três, vira, vira isso, lateral” (SANTOS, 2014, vídeo 2020, nossa transcrição).



Figura 1-Pau do Jucá, Mestre Ernestino Damasceno.



Figura 2 - Nêgo Bispo e Mestre Ernestino Damasceno, confecção do Pau do Jucá.

2. O CONCEITO CONTRACOLONIZAR

Sobre o contracolonialismo, Nêgo Bispo nos apresenta neste vídeo, todo um referencial das Comunidades Quilombolas, oferecendo uma perspectiva contracolonial enriquecedora para a filosofia, de fundamental importância para o pensamento decolonial. O corpo e oralidade da memória, que desafiam conceitos eurocêntricos em nossa sociedade e que pode ampliar o diálogo sobre identidade cultural neste país, a visão da ancestralidade, do conhecimento e da resistência sem violência. As comunidades quilombolas, através de suas práticas, tradições orais e cosmovisões, trazem contribuições valiosas para repensar temas filosóficos centrais em nossas escolas e universidades: O Jucá¹²: referência cultural quilombola guardada por gerações nas belas e semiáridas paisagens dos quilombos do Piauí. Chama atenção a experiência vivida, da brincadeira do Pau do Jucá para poder refletir, através das leituras, entrevistas e videoaulas de Nêgo Bispo, o conceito de contracolonização e sobre a ‘guerra das denominações’¹³ do ensador Antônio Bispo dos Santos, como também tentar analisar a maneira de viver nos quilombos, da organicidade do jogo e da brincadeira. É neste momento que a experiência dos quilombos nos atravessa, nos movimentos, no aprendizado da natureza, aprendendo-se o saber das mudanças da lua para a confecção do instrumento, do bastão, aguçando-se a capacidade orgânica das trocas, elaborando-se uma noção de convivência, cheia de desafios e dificuldades e a visão do quanto nós urbanos estamos eurocentrados.

O Mestre Ernestino ensina a defesa pessoal representada pelo Pau do Jucá, considerada por Nêgo Bispo uma das mais elegantes defesas quilombolas. Em seu livro *A terra dá, a terra quer*, Nêgo Bispo aborda a relação entre movimento, corpo e tempo

¹² O Jucá. Luta ancestral ou “arma de defesa natural” que tem como base o manuseio do “pau do jucá”.

¹³ Guerra das denominações – estratégia do pensador quilombola para contra-atacar o dominador colonial

ao descrever os treinos coletivos realizados após o expediente nos engenhos. Por meio dessa tradição ancestral e de seu manejo específico, estabelece-se, em nossa opinião, um diálogo claro com a Capoeira Angola. A interseção entre os jogos de Jucá, as brincadeiras e os manuscritos, juntamente com a história oral de Mestre Pastinha (1889-1981), em que seus manuscritos incluem gravuras, cantos e poemas, desvenda camadas profundas da memória muscular que mantém viva essa manifestação cultural nos dias de hoje.

A brincadeira do Jucá, apresentada por mestres e praticada nos engenhos, pertence às nossas expressões, as nossas referências que é ensinada através da arte quilombola. O autor cita que:

Nos engenhos também treinávamos a defesa. O Jucá é uma das nossas mais belas defesas. Quando terminava o expediente, íamos treinar com as outras pessoas de outros engenhos. Treinávamos Jucá, brincadeiras de faca e defesas em geral (SANTOS, 2023: 42).

O Jucá: referência quilombola guardada por gerações nas belas e semiáridas paisagens dos quilombos do Piauí. É a luta ancestral ou “arma de defesa natural”, como diz Mestre Ernestino; tem como base o manuseio do “pau do jucá”. No Quilombo Volta do Campo Grande, Mestre Ernestino aprendeu com seus mestres e decidiu ensinar” (SANTOS, 2024, vídeo 2020, nossa transcrição).

A sucessão destes Mestres é o caminho histórico desta tradição cultural da arte dos mestres, a sabedoria ancestral e a influência da natureza, no relato sobre o conhecimento da resistência da madeira, em duas fases da lua: clara e escura; quando nos primeiros dez minutos do vídeo, observamos que Nego Bispo dialoga com Mestre Ernestino, que menciona que quando a lua está clara, o pau-ferro “lasca” racha, ou se desfaz ao ser feito. Por outro lado, quando a lua está escura o pau-ferro não “lasca”, não racha ou quebra. Ressaltamos que no filme, o Mestre Ernestino ensina que o pau-ferro é o material ideal, para fazer o instrumento de defesa, a madeira original para a produção correta do “Pau do Jucá”. E que na região existem poucas árvores de pau-ferro, enquanto outras madeiras, de acordo com o Mestre Ernestino, não fornecem a viga necessária, resultando tudo torto. De acordo com o Mestre Ernestino, a árvore de pau-ferro também funciona como farmácia, sendo utilizada para preparar medicamentos, como ele chama: fazer remédios.

A resistência contada no livro *A terra dá, a terra quer*, caminhando pela ancestralidade, não é linear, memórias que voltam, retornam sempre a ancestralidade, no caminho com a natureza:

No caminho da roça, os pássaros [...] comemorando a fartura que haviam encontrado ao colher os frutos das árvores. [...] Essas são memórias recorrentes, para as quais eu volto sempre que encontro um obstáculo na minha caminhada. E onde me reanimo e é de onde sou novamente remetido, agora com uma força maior, que ultrapassa os obstáculos e dá continuidade ao percurso (SANTOS, 2023: 1).

Analizamos que a relação de pertencimento no Quilombo, que é apresentado em todo o filme, evidencia a realidade da comunidade quilombola com os seus personagens reais, como Nego Bispo escreve em sua obra, sobre a relação com o ambiente como um todo, com a natureza em geral, nasceu em uma encruzilhada de biomas, onde se encontram o semiárido, os cocais, a pré-Amazônia e, vez por outra, alguns sinais do que se chama de Mata Atlântica, nunca ouviram falar de trabalho escravo em família. Nunca tiveram patrões. Esta visão do seu pensamento contracolonial, é uma crítica ao colonialismo. A filosofia da oralidade e da memória na diáspora revela-se como um complexo mecanismo de resistência sem violência. É importante discutir que ao longo de três séculos, a herança cultural perpetuou-se através dos poderes da memória, onde o corpo tornou-se instrumento de ensino e veículo de ancestralidade.

Podemos refletir que, além da filosofia da oralidade e da memória, a forma como a diáspora ocorre chega à sua herança a partir dos poderes de reflexão da filosofia da memória, alcançando ainda memórias dispostas a tudo com o próprio corpo, analisando a experiência muito própria da escuta, o corpo como algo de ensino, e refletir se a memória não tem a ver com a cristalização de imagens do passado, com a fixação do vínculo do passado com a violência, com a folclorização de uma "cultura", da nossa cultura que a história nunca quis contar. As comunidades quilombolas são símbolos.

Assim, podemos analisar perspectivas para estudos futuros que, no âmbito acadêmico, incorporem o jogo do Pau do Jucá, bem como o jogo da Capoeira Angola, No caso desta última, os artefatos que compõem o conjunto instrumental são o berimbau¹⁴, o pandeiro, o reco-reco, o agogô, o atabaque e o chocalho.

¹⁴ Berimbau – origem continente africano. Ver FREITAS, Jorge Luiz de. Capoeira infantil: a arte de brincar com o próprio corpo. Curitiba. Editora Abadá, 1997. p. 67. Resta-nos perceber que a capoeira já conquistou "seu" espaço permanente na educação. Também é utilizado em festas e samba de roda.

E o que integra o corpo, a oralidade da memória, coreografias da memória, imagens acústicas e a ressonância dessas imagens, o teatro de rua - desobstrução e desracialização do corpo - e a experiência do que a escrita realiza com o corpo, conforme podemos interpretar que a oralidade antilhana é incessante, e o corpo continua sem reconhecer a pausa. A poética forçada é o produto dessa resistência, que poderia fluir de maneira orgânica. Isso é especialmente relevante para refletirmos sobre as cenas contemporâneas da arte, seus processos de exclusão e, acima de tudo, o valor da transgressão e do desvio da cultura popular.

Quando nos aproximamos da oralidade, recordamos as obras das professoras Conceição Evaristo (2007) e de Leda Maria Martins (1995)¹⁵, Conceição no seu conceito de escrevivência, lembrando a memória da ancestralidade, da sua mãe, onde escreve:

E retomando a imagem da escrita diferencial de minha mãe, que surge marcada por um comprometimento de traços e corpo, (o dela e nossos) e ainda a um de diário escrito por ela, volto ao gesto em que ela escrevia o sol na terra e imponho a mim mesma uma pergunta (EVARISTO, 2007: 16).

Os traços e o corpo, no âmbito da filosofia, levam-nos a pensar que, quanto mais se abafa a escuta, mais nos distanciamos dela, a escuta. A professora Conceição Evaristo menciona que: “Falar e ouvir entre nós, era talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos”. E, através da temporalidade na educação, podemos refletir que na literatura se remonta à escuta, em ambiente e em corpos, uma escuta em hospitalidade, uma escuta com a qual estamos envolvidos com o outro.

A professora Leda Martins (1995) no seu conceito de oralituras que nos apresenta uma análise para as expressões da fala e do corpo na expressão das memórias, ou seja, afrografias da memória, as africanidades, das associações com o português, que refletem sobre o racismo e o ceticismo na cultura brasileira. O corpo se entrega à ação coletiva, jogos ritualísticos de linguagem e de performance culturais, da cultura negra que é uma cultura das encruzilhadas. Ao se expressarem por meio da tecnologia escrita, revelam uma performance das textualidades orais, experiências e vivências, a experiência viva e as expressões artísticas; assim como nos jogos e nas brincadeiras nas práticas de resistência aos efeitos do colonialismo. Seus modos singulares e diversos de visão do

¹⁵ Conceição Evaristo e Leda Maria Martins, professoras e escritoras brasileiras proficuas, integram o grupo de autores e autoras da chamada Literatura Afro-Brasileira. A coexistência de ambas as modalidades: escrita e oralidade, que postulam a hegemonia cultural.

mundo, sua alteridade: linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, forma de organização social, de simbolização do real, forma de vida. Expresso ainda no sentimento certo, da instância necessária do surgimento da filosofia quilombola; para o pensamento decolonial do lugar, do tempo, da interrupção do pensamento pelo seu desenvolvimento histórico controverso; do jogo social, materializado pelas relações complexas, sintéticas, contraditórias que ocorrem no interior da sociedade colonialista e capitalista.

Quanto ao brincante é importante pensar sobre o experimento repetível, a experiência irrepetível, sempre há algo como a primeira vez; para uma reflexão sobre ancestralidade - memória – experiência, para refletir citamos Bondía¹⁶ quando escreve em *‘Notas sobre a experiência e o saber de experiência’* em que analisa que o saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana, singular e concreta. (BONDÍA, 2002: 28).

Por isso, no compartilhar a experiência, trata-se mais de uma heterologia do que de uma homologia, ou melhor, trata-se mais de uma dialogia que funciona heterologicamente do que uma dialogia que funciona homologicamente. Se o experimento é repetível, a experiência é irrepetível, sempre há algo como a primeira vez (BONDÍA, 2002: 28).

Além disso, é importante ressaltar que Nego Bispo, a partir das suas experiências na cidade, vivências e saberes quilombolas e através dessa ancestralidade, desenvolveu o seu conceito contracolonial, conceito que visa desconstruir ideias colonialistas e realizar uma dura crítica política, filosófica e epistemológica às universidades e aos sistemas que habitamos nas cidades, traçando linhas mais afirmativas do seu pensamento circular, o tempo da África. Ressaltamos ainda que uma das reflexões marcantes do pensador, hoje grande ancestral brasileiro, pois faleceu em 2023, questiona também o pensamento linear do fim, evocando a **circularidade (começo-meio-começo)**, como parâmetro para percebermos o tempo, a experiência e as formas de viver e resistir como as apresentadas neste vídeo: a brincadeira através da oralidade. Por fim, outra brincadeira, em *A terra dá, a terra quer*, aparece a concepção de circularidade:

Tínhamos uma brincadeira que dizia que o rei perguntou para um sábio: “Onde é o fim do mundo?”. O sábio colocou o pé no chão, dobrou os dedos, transformou o pé em um compasso, fez um círculo e disse: “O fim do mundo é aqui, onde ficou meu calcanhar, porque o mundo é redondo”. E o rei perguntou:

¹⁶Jorge Larrosa Bondía é doutor em pedagogia pela Universidade de Barcelona, Espanha, onde atualmente é professor titular de filosofia da educação.

“E o começo do mundo?”. “É aqui também”, ele respondeu. Aqui é o fim e aqui é o começo, depende de quem está se posicionando” (SANTOS, 2023: 51).

3. UMA CASA FEITA COM MATERIAIS DA REGIÃO: O QUE É A CIDADE?

“A cidade é um território artificializado, humanizado.” (SANTOS, 2023: 18).

No vídeo, após 12 minutos de exibição, um membro da comunidade quilombola toca violão e canta a música *Cidadão*, de Zé Ramalho: “tá vendo aquele colégio, moço? Eu também trabalhei lá. Lá eu quase me arrebento. Fiz a massa, pus cimento.” e, no cenário do filme ao fundo, a construção de uma casa de quilombo, um grupo, mutirão, pensamos aqui no mutualismo, a cooperação como na teoria de Proudhon¹⁷, de homens construindo uma casa, sua própria, como Nego Bispo menciona no primeiro capítulo “*Semear palavras*” e no segundo capítulo “*Cidade e cosmofobia*” do seu livro “*A terra dá, a terra quer*”, “O que é a cidade?” É o contrário de mata. O contrário de Natureza. (SANTOS, 2023: 10).

[..] A cidade era outro mundo. Nas cidades as pessoas não sabiam fazer as suas próprias casas, como sabíamos fazer no lugar de onde viemos. Não sabiam e ficavam dependendo de outros que as fizessem por elas. [...] (SANTOS, 2023: 18-20). [...] Pulsam também as memórias o amanhecer em uma casa construída com materiais locais [...] A nossa arquitetura era adequada às atividades praticadas ao longo do dia em cada um dos espaços (SANTOS, 2023: 11).

Segundo o mestre Nego Bispo, nos quilombos as casas são cobertas por palha de piaçava ou de outras palmeiras quando no Cerrado; já na Caatinga, as casas eram cobertas com palha de carnaúba, com as cascas de algumas árvores ou mesmo com telhas feitas de argila. As telhas eram feitas na coxa, assadas no forno com a lenha seca da Caatinga, é natural esta situação na natureza, a terra dá muita lenha seca. As casas eram feitas assim, de pau-a-pique, taipa ou chão batido, com o teto de palha e as portas de vara de coco e babaçu. O mestre lembra que, quando criança, fazia muitas portas, que eram lindas. Para o pensador, o quilombola constrói a moradia em um lugar onde se passa a maior parte da vida e a casa tem que ser uma parte do corpo, tem que ser usada naquele

¹⁷Teoria de Pierre Proudhon (1809-1865) filósofo francês, mutualismo defende uma sociedade baseada na cooperação mútua, na propriedade coletiva nos meios de produção e na autogestão dos trabalhadores.

material da região, pois é importante “sentir o nosso cheiro em nossa casa” (SANTOS, 2023: 61).

A perspectiva decolonial oferece uma visão epistemológica que permite observar os variados posicionamentos que os seres humanos adotaram em relação à natureza, os quais foram simbolizados por diferentes filósofos ao longo da história. É importante ressaltar que a crítica às nossas instituições alinhadas com o pensamento de Nego Bispo e Ailton Krenak¹⁸, pois ambos dialogam sobre formas de criar e pensar em da vida, além de refletir e valorizar a ancestralidade, que pode ser transmitida não apenas por meio da escrita, mas também da oralidade: “Fui criado brincando de fazer o que os mais velhos faziam. Eles passavam o dia no engenho produzindo rapadura, melaço, batida e beneficiando a cana-de-açúcar com tração animal. Nós, crianças, fazíamos a mesma coisa, de brincadeira” (SANTOS, 2023: 39).

A decolonialidade é sinônimo de pensar e fazer decolonial e questiona ou problematiza as histórias de poder procedentes da Europa no pensamento latino e as discussões buscam não apenas questionar, mas também construir alternativas, através da reflexão, que valorizem as comunidades subalternizadas, numa busca de igualdade.

Segundo o pensador quilombola “Se o quintal é essencial no quilombo, qual é a parte mais necessária de uma casa na favela? É a laje” (SANTOS, 2023: 60). O que fez o programa habitacional brasileiro “Minha casa Minha Vida” foi alvo de um ataque institucionalista, colonialista e racista. Modificar a arquitetura quilombola, oprimir ou proibir os modos/estilos de vida é uma forma de colonialismo. Eliminou o quintal nos quilombos e, ainda, nas favelas; removeu as lajes das casas, que são a parte, da casa, mais necessária da habitação. A arquitetura colonialista é sintética, enquanto a moradia quilombola é orgânica, pois é o lugar onde se passa a maior parte da vida, ou deveria ser o maior tempo da nossa vida. A casa deve fazer parte dos nossos corpos, somos seres compartilhantes e precisamos da natureza.

Ali muito se preservou dos modos quilombolas e seus saberes orgânicos. Dos nossos modos de ver, de fazer, de sentir e viver. Em muitos outros quilombos onde estão outros estados, muitas práticas foram destruídas pelo Estado. Talvez a palavra não seja destruída, mas precarizada (SANTOS, 2023: 43).

¹⁸ Ailton Krenak recebeu em 2021 da Universidade de Brasília (UnB) título doutor honoris causa pelo enfrentamento de ações contra os direitos dos povos originários e de proteção ao meio ambiente.

A guerra das denominações do pensador quilombola se faz presente, faz pensar que não é um comportamento do passado, a guerra é um fenômeno atual, usada pelas nações civilizadas, e sempre foi usada para acumulação de capital, explorando, oprimindo, colonizando como ato não ignorado, nesse teatro de civilidade. Definindo a experiência na cidade cita que: “Fiquei na cidade grande por cerca de cinco anos, até chegar o momento em que compreendi que ali não era meu lugar. (...) A cidade não me cabe” (SANTOS, 2023: 21).

Na comunidade quilombola, a espiritualidade é profundamente impactada pelos ensinamentos dos mestres e das mestras, que incentivam a colaboração, a empatia, o apoio mútuo através das rezas e partos realizados pelas benzedadeiras e benzedeiros, com as suas fitas coloridas e, a assistência aos membros da comunidade. Ao final do vídeo podemos ver um alicerce para a compreensão do divino, em família, o canto, a vela, a reza, da conexão com o sagrado em algumas cenas nas casas da comunidade quilombola, com relatos de cura através de suas rezas e, de realização dos partos naquela comunidade quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela lente decolonial temos uma visão que acredita que vários temas sociais na filosofia brasileira e que vários pensadores brasileiros poderiam auxiliar a refletir a sociedade contemporânea, que é centrada na Europa e ocidentalizada e, que pode não ser mais tolerante devido à ausência de humanismo como também ao direito de ter escolhas e tomar decisões. Se o pensamento for nascido nos campos mais férteis a realidade da subjugação, que suprima o olhar colonizador, da separação de raça e classe, ou seja, analisamos que toda a opressão de classe com os projetos universais do iluminismo europeu, ao qual somos comparados, que entraram na política identitária não só do Brasil, mas de muitos países, por meio desta cultura do cancelamento colonialista operante. Somos um país cultural com estilos de vida que espelham nossas formas de ver, sentir e viver pelos conhecimentos e saberes ancestrais.

A luta quilombola contra a colonização é uma ótima experiência de resistência não violenta e reflete todo o pensamento filosófico quilombola. Se analisarmos todo o nosso conjunto de conhecimento acadêmico e filosófico, numa visão colonialista, sobre como devemos agir durante as guerras, encontraremos muitas justificativas e respostas

táticas. No entanto, a guerra das denominações pode ser uma forma de resgatar o pensamento filosófico, acadêmico e histórico, considerando todo o saber quilombola.

Nego Bispo nos faz pensar na liberdade de espírito, com conceitos e críticas as relações sociais e, da relação harmoniosa dos quilombolas com a natureza, dos saberes tradicionais e do senso de comunidade. E assim, buscamos despertar a diáspora africana em aspectos hereditários oriundos dos afrodescendentes, através da confluência de saberes orais. Com esses pensamentos e ideias que desconstroem concepções eurocêtricas, que normalizam o pensamento hegemônico entre nós povos “afropindorâmicos”¹⁹.

Compreendemos que a possibilidade de entender o mundo com a teoria espetacular de Nego Bispo, um sábio por natureza, é orgânica, que leva em conta o movimento circular entre as pessoas, começo – meio – começo. Nego Bispo domina muitas linguagens e todas são oralituras em uma circularidade que estimula o debate e toda a sua oralitura afrodiaspórica é como o ensinado pelo mestre Ernestino, pois Bispo é sucessor do Mestre Ernestino na técnica do Jucá, brincando com o fazer de verdade, como símbolo de resistência sem violência. Nesta visão percebemos que todo o documentário ‘*O Jucá da Volta*’ reflete isso.

Acreditamos que Bispo ao fazer esse recorte, desejava retratar um aspecto da arte quilombola do Quilombo de Volta do Campo Grande, localizado no Vale do Canindé, Piauí. No livro ‘*Terras de Quilombos*’, obra de Maria Letícia de Alvarenga de Carvalho, esclarece que foi o ano 1994 que o - Saber Quilombola do Jucá - foi reconhecido pelo Iphan, como bem de referência cultural imaterial em 2014, ano do vídeo *O Jucá da Volta* de Nego Bispo. Em um parágrafo a autora cita que:

Os moradores de Volta do Campo Grande são conhecidos ainda pelo Jucá, um saber quilombola que envolve uma técnica de luta de defesa, algumas vezes associada à capoeira. O Saber Quilombola do Jucá foi reconhecido como bem de referência cultural imaterial pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), no ano de 2014 (CARVALHO, 2016: 12).

Esse território, historicamente, pertence a “Comunidade Quilombola Volta do Campo Grande” que foi titulado em nome da comunidade, pelo Instituto de Terras do

¹⁹ O termo afropindorâmicos refere-se a uma abordagem que integra as tradições afro-brasileiras e indígenas. Denominação proposta pelo pensador e líder quilombola Antônio Bispo dos Santos e busca promover a troca de saberes, culturas e contribuições.

Piauí (ITERPI), no ano de 2007, quando vivem ali cerca de 130 famílias descendentes de Hermenegildo, Honorato e Binga, primeiros moradores que deram origem aos 3 grupos familiares do quilombo.

Em relação ao questionarmos o rótulo deste documentário (vídeo), analisamos que seria interessante, porque Nego Bispo brinca com os rótulos em geral em toda a sua obra. Lembramos que Nego Bispo preferiu ser chamado de relator de pensamentos e saberes. E refletimos que, segundo Bispo, a volta representaria a circularidade, brincando com a verdade em relação ao fato: “A Volta do Jucá”, uma referência ao capítulo “Escravos da Nação” do livro ou relatório da Comunidade Quilombola Volta do Campo Grande. Em um capítulo a autora menciona que o gado da região não possuía rotas diretas, sendo obrigado a realizar desvios circulares. “Fazer a volta” seria a única alternativa imposta pelo colonizador.

Os quilombolas de Volta do Campo Grande são conhecidos em toda a região como o “Povo da Volta” e esse nome é relacionado à criação de gado na região: após a invernada, os antigos vaqueiros soltavam o gado que se espalhava em busca de pastagens, seguindo até as terras da antiga ‘Fazenda Campo Grande’. Dali em diante não tinha para onde seguir e eram obrigados a fazer a volta. A este lugar nomearam como ‘Volta do Campo Grande’. A história da Comunidade Quilombola Volta do Campo Grande relaciona-se ao regime de escravidão na região do estado do Piauí, nas fazendas de criação de gado. Desde aproximadamente a segunda metade do século 17, quando as terras do atual Piauí pertenciam à capitania de Pernambuco, criadores de gado se direcionavam à região em busca de novas áreas para sua atividade. Esse movimento se intensificou com a proibição da pecuária a menos de 10 léguas do litoral, em decorrência de disputas entre pecuaristas e produtores de cana de açúcar (CARVALHO, 2016: 2).

Objetivamos neste trabalho reflexões orgânicas que promovam um alargamento epistemológico do que sempre foi proposto dentro das universidades, à luz de literaturas e pensadores brasileiros para essa e futuras análises, como para as atuais discussões que são relevantes em nossas escolas e universidades.

Vale destacar mais uma vez, para esta conclusão, a forma como Nego Bispo citou Jucá no capítulo “Somos compartilhantes” de seu livro “A terra dá, a terra quer”, definindo em linguagem direta que “enquanto a sociedade é feita por posseiros, as nossas comunidades são feitas por pessoas. Na cidade, as pessoas tinham medo da gente. Nas comunidades [...] vivíamos tranquilos” (SANTOS, 2023: 21).

Esta pesquisa e análise evidenciam que a defesa está intimamente relacionada ao elemento do jogo, que nos faz pensar sobre o brincante e a colonialidade permanente. Avaliamos que se:

Havia várias brincadeiras [...] nos quilombos, mas [...] o exercício de defesa que se praticava, porque poderia servir um dia em um ataque dos colonialistas. Serviria se os colonialistas chegassem, como chegou a Coluna Prestes²⁰ uma vez. [...] Nos engenhos também treinávamos a defesa. O Jucá é uma das nossas mais belas defesas. Quando terminava o expediente, íamos treinar com as pessoas de outros engenhos [...] Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (SANTOS, 2023: 41-45).

Finalizamos a tarefa de redigir uma análise sobre o vídeo do Pau do Jucá e sobre pensamento de Nego Bispo com o Mestre Ernestino, pois ele fornece elementos para questionar o jogo e a brincadeira dos mestres quilombolas, que são os guardiões de tradições, de saberes e de práticas ancestrais. Esta pesquisa fundamenta a análise deste vídeo, uma vez que a academia, enquanto instituição de promoção do conhecimento, mantém a supremacia do saber eurocêntrico-ocidental. Desse modo, estamos comprometidos em expandir nosso entendimento em posteriores trabalhos acadêmicos, apreciando a filosofia, a história e a educação, uma vez que essas áreas contribuem para o desenvolvimento de um pensamento crítico e reflexivo decolonial.

FIGURAS

1 - Pau do Jucá, Mestre Ernestino Damasceno.

2 – Nego Bispo e Mestre Ernestino Damasceno, confecção do Pau do Jucá.

²⁰ "Coluna Prestes, conhecida como Coluna Miguel Costa-Prestes, foi um movimento de rebeldia contra o governo de Artur Bernardes realizado pelos tenentistas entre 1925 e 1927. "A Coluna Prestes ficou conhecida por ter marchado 25 mil quilômetros e por não ter sido derrotada pelas tropas do governo em nenhum combate durante seu período de atuação." Veja mais sobre "Coluna Prestes" em: <https://brasilescola.uol.com.br/historiab/coluna-prestes.htm>.

REFERÊNCIAS

- BONDÍA, Jorge Larrosa. *Conferência*: proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas, traduzida e publicada, em julho de 2001, por Leituras SME; Textos-subsídios ao trabalho pedagógico das unidades da Rede Municipal de Educação de Campinas/FUMEC. A Comissão Editorial agradece Corinta Grisolia Geraldi, responsável por Leituras SME, a autorização para sua publicação na Revista Brasileira de Educação. Jan/Fev/Mar/Abr, 2002, No 19.
- CARVALHO, Maria Leticia de Alvarenga. *Quilombo Volta do Campo Grande*. Projeto Formulação de uma Linguagem Pública sobre Comunidades Quilombolas. Belo Horizonte: FAFICH, 2016. 16 p. (Terras de quilombos). Baseado no Relatório técnico de identificação e delimitação do território da comunidade negra remanescente de Quilombo Volta do Campo Grande, realizado por Eduardo Campos Rocha e Paulo Gustavo de Alencar em 2006. Disponível em: 62e97d75679b44884cbe867d_Volta do Campo Grande-PI.pdf . Acesso em: 6 dez. 2025.
- EVARISTO, Conceição. *Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura*, Rio de Janeiro, 2005. Publicado no livro *Representações Performativas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Marcos Antônio Alexandre (org.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p 16-21. <https://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/>. Acesso 09/04/2025.
- KOPENAWA, Davi. *O povo da mercadoria não ama a vida, nem a água, nem a floresta*. Instituto Humanitas Unisinos – IHUA. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/650148>. Acesso 09/04/2025.
- MARTINS, L. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva, 2021. _____. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.
- MORAES, Wallace dos Santos de. As origens do necro-racista-Estado no Brasil – Crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária. Revista Estudos Libertários – REL (UFRJ) Vol. 2 Nº 6 | 2º Sem/2020 | ISSN 2676-0619.
- _____. *Teses da teoria política anarco-comunista – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin*. In De Moraes e Jordan (org.) Teoria Política Anarquista e Libertária. 2022, CPDEL/IFCS/UFRJ.
- PASTINHA, Vicente Ferreira (Mestre Pastinha). *Quando as pernas fazem mizerêr: metafísica e prática da capoeira*. Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha. Disponível em: Acesso 06/07/25.

- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra da dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- _____. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCT/UnB, 2015.
- _____. Vídeo, O Jucá da Volta. Brasil, 2014, cor, 52' Direção director Nego Bispo, Júnia Torres Fotografia cinematography Maurício Rezende Montagem editing Carolina Canguçu Som sound Pedro Aspahan Produção production Filmes de Quintal Contato contact filmes@filmesdequintal.org.br, vídeo lançado em 2020. Vídeo: O Jucá da Volta. Disponível em: <https://youtube.com/watch?v=uJ5TdJL2chg&feature=shared>. Acesso em: 09 de abril de 2025.
- SESC SP, Editorial 'povo da mercadoria' precisa dizer sim a outras formas de existência, 16/04/2021, Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/o-povo-da-mercadoria-precisa-dizer-sim-a-outras-formas-de-existencia-2/>. Acesso 09/04/25

**ATÉ QUE O CORTE NOS SEPARE: UM PARALELO
ONTOLÓGICO SOBRE A NECROPOLÍTICA E O
RETALHAMENTO DA CARNE ANIMAL**

**UNTIL THE CUT DO US PART: AN ONTOLOGICAL PARALLEL
ON NECROPOLITICS AND THE BUTCHERING OF ANIMAL
MEAT**

Gabriel Henrique Stefanski

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia
(PGFILOS) da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e
professor de Filosofia

RESUMO

O artigo estabelece um paralelo ontológico entre necropolítica segundo Achille Mbembe, os conceitos de retalhamento e referente ausente, estabelecidos por Carol J. Adams, e as ideias de Michel Foucault, Judith Butler, Georges Bataille e Jacques Derrida, além de considerações de outros autores sobre os conceitos destes. Aborda como Achille Mbembe utilizou-se do biopoder e do racismo de Estado, ambas ideias provenientes de Foucault, para propor a ideia de necropolítica, sob a égide, nesta pesquisa, do problema ontológico do luto segundo Butler. Analisa ainda os cortes de carne bovina e o uso do referente ausente, conforme a proposta de Carol J. Adams, para ocultar a morte no consumo alimentício, tendo como base a Portaria nº 5/1988 do Ministério da Agricultura do Brasil. Por fim, faz-se uma comparação entre as propostas de Mbembe e Adams e em que ponto a execução na necropolítica se encontra com o retalhamento e o referente ausente.

PALAVRAS-CHAVE

Necropolítica; carne; ontologia; violência; exploração.

ABSTRACT

The article establishes an ontological parallel between necropolitics according to Achille Mbembe, the concepts of butchering and absent referent, as outlined by Carol J. Adams, and the ideas of Michel Foucault, Judith Butler, Georges Bataille, and Jacques Derrida, along with considerations from other authors on these concepts. It discusses how Achille Mbembe utilized biopower and state racism, both ideas stemming from Foucault, to propose the idea of necropolitics, under the aegis, in this research, of the ontological problem of mourning according to Butler. It also analyzes the cuts of beef and the use of the absent referent, as proposed by Carol J. Adams, to conceal death in food consumption, based on Ordinance No. 5/1988 of the Brazilian Ministry of Agriculture. Finally, it makes a comparison between the proposals of Mbembe and Adams and examines where the execution of necropolitics intersects with butchering and the absent referent.

KEYWORDS

Necropolitics; meat; ontology; violence; exploration

ATÉ QUE O CORTE NOS SEPRE: UM PARALELO ONTOLÓGICO SOBRE A NECROPOLÍTICA E O RETALHAMENTO DA CARNE ANIMAL

INTRODUÇÃO

*“I’ll try
But I’ll never be free
Always plagued by what I can never be”
(Moby, 2018)*

A morte expressa mistério, natureza, abundância, sentido; de inúmeras formas, a humanidade buscou categorizar e significá-la. Por seu caráter intrínseco aos seres vivos e dada a sua importância – melancólica ou não – ao ciclo existencial, controlá-la não ficou fora do alcance do aparelho estatal. Morrer faz parte da economia, das superestruturas, dos governos e da produção de subjetividades. A questão que se levanta diante dessas considerações é sobre qual é o seu lugar ao pódio do controle soberano que ela ocupa nas sociedades, dado os seus concorrentes: trabalho, sexo e, sobretudo, a própria vida.

Este artigo busca compreender o paralelo entre o “fazer morrer”, conceito pensado inicialmente por Michel Foucault (2005:286), de humanos contra humanos e na relação humano-animal. O percurso tomado contará com o conceito de necropolítica, proposto pelo camaronês Achille Mbembe em duas de suas obras *Crítica da razão negra* (2018a), *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (2018b) e *Políticas da inimizade* (2020), e com o retalhamento de animais e seu referente ausente, segundo Carol J. Adams em *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana* (2018), de maneira que possa ser traçado um paralelo entre ambos os autores na forma com a qual a linguagem utilizada na segregação das vidas ceifadas e o poder de extermínio dessas violências produzem diferentes ontologias e significações. Para Adams, o referente ausente opera a tornar a carne animal alienada da violência cometida. Já para Mbembe, o conceito de necropolítica impera sob a máxima de quem “*deve morrer*” e quem “*pode viver*” (MBEMBE, 2018b:8).

Aqui, ambos os autores não permanecem sozinhos. Para a compreensão da filosofia de Mbembe, o pensador Michel Foucault será abordado por meio de suas obras *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)* (2005), *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (2024) e *Segurança, território, população: curso*

dado no *Collège de France (1977-1978)* (2008), ao contextualizar os conceitos de biopolítica e racismo de Estado. Pelo primeiro, Foucault compreende por meio da máxima “fazer viver, deixar morrer” (FOUCAULT, 2005:287), a qual influenciou Mbembe no conceito de necropolítica. Enquanto racismo de Estado pode ser compreendido como uma técnica segregacionista, a qual divide os seres humanos dentro da proposta de biopolítica foucaultiana. Além disso, as obras de Judith Butler, *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2023a) e *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2023b), estão presentes ao abordar a distribuição do luto, problema que gera uma separação entre vidas enlutadas e aquelas que não são dignas de luto. O artigo contará, também, com comentários sobre tal literatura, “Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil” (2018), de Fábio Luís Ferreira Nobrega Franco.

Já os conceitos de Adams se sustentam por paralelos com a obra *O erotismo* (2023), de Georges Bataille, a partir da qual o autor aborda a morte como uma “barreira”, chamada interdito, e de que maneira os seres humanos a entendem como uma ameaça e, portanto, buscam afastar-se dela; além disso, são mobilizados o artigo “Memórias de um tempo presente sobre o amor animal” (2019), de Cassiana Lopes Stephan, que analisa o sentimento apático que paira na humanidade e na história da filosofia em sua relação com os animais e a obra *O animal que logo sou* (2002), de Jacques Derrida, ao analisar a nudez animal ante à moralidade humana. Ademais, o fio condutor dos conceitos de retalhamento e referente ausente, trabalhados por Adams, será por meio das informações disponibilizadas pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Brasil, através da Portaria nº 5, de 8 de novembro de 1988, que padroniza os cortes de carne bovina no país.

Por último, haverá a interpretação de um paralelo ontológico entre o retalhamento da carne, sob a ótica de Carol J. Adams, e a necropolítica, segundo Achille Mbembe. Desde as primeiras linhas, é importante ressaltar que a análise a que se propõe este artigo não objetiva fazer um nivelamento moral entre o consumo de carne e os extermínios necropolíticos. Desse modo, trata-se de um parentesco oriundo não de uma homologia moral, mas de um igual apagamento. Em sua obra, Adams fez a comparação entre a violência contra mulheres e o consumo de carne no que diz respeito a seus simbolismos. Como a própria autora adverte: “o que *A política sexual da carne* afirma é

que o modo como é estruturada no nosso mundo a política em relação ao gênero relaciona-se com o modo como vemos os animais, especialmente os animais que consumimos” (ADAMS, 2018:26). Da mesma forma, propõe-se um paralelismo na linguagem e na transformação de ontologias no abate e consumo de animais e na necropolítica.

1. BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA: A ONTOLOGIA SOB O RACISMO DE ESTADO

1.1 BIOPODER E BIOPOLÍTICA: QUE SE FAÇA VIVER

Michel Foucault trouxe uma inversão histórica para as prioridades dos Estados a partir do final do século XVIII. Anteriormente, registravam-se execuções em praças públicas na Europa e a morte brilhava invicta sob o horizonte punitivo. A partir desse período, segundo o filósofo, ela passa a habitar os calabouços sociais. Não é mais somente ter controle sobre a morte, mas poder gerir, acima disso, a vida dos indivíduos. Isso, para Foucault, ocorreu pela transformação do controle social e da vigilância, antes dado ao referenciar a unidade dos corpos; desde então, pensa-se a coletividade e concebe-se, então, o conceito de população. Cometer o genocídio da parte orgânica (os corpos membros da nação) do Estado não seria mais tão interessante, mesmo que assim se desejasse, logo restava governamentalizar²¹ suas vidas: eis o conceito de biopoder para Foucault²².

No romance *As intermitências da Morte* (2020), José Saramago retrata um país fictício onde, a partir do primeiro dia do ano, ninguém mais morre. A Morte alega, para seu hiato, o desdém que a humanidade possuía por sua chegada. Logo, sem mortes, os hospitais superlotam-se e a população expande-se, o que gera um caos generalizado na vida social daquele país. Embora a alegoria de Saramago possa ilustrar didaticamente o desvanecer da morte no contexto biopolítico, Foucault não nega sua presença na sociedade e no jogo político. O que ocorre é a interpretação do cenário com a máxima “fazer viver, deixar morrer” (FOUCAULT, 2005:287). Essa equação foucaultiana se

²¹ Segundo Judith Butler em sua análise sobre Foucault, “a governamentalidade é a arte de administrar coisas e pessoas, preocupada com táticas, e não com leis, ou com aquilo que as usa como parte de um esquema mais amplo de táticas para atingir certos objetivos políticos” (BUTLER, 2023b:119).

²² Antes do século XVIII, registrava-se o fenômeno da morte muito mais pungente na sociedade. Ao analisar Foucault, Fabio Luis Nobrega Franco (2018:34) observa: “na época clássica, o poder soberano operava como um mecanismo negativo, de subtração de bens, dos serviços, dos corpos e, finalmente, da vida, definindo-se pela máxima ‘fazer morrer ou deixar viver’”.

fundamenta em uma divisão ontológica dentro da própria categoria dos seres humanos enquanto espécie: aqueles que se faz viver (controle da saúde e segurança dos corpos é um exemplo disso²³) e aqueles que se deixa morrer. Observa-se essa máxima que se iniciou na transição para o século XIX:

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência (FOUCAULT, 2024:147).

Diferentemente da Morte do romance de José Saramago, o fim derradeiro da vida, em Foucault, ainda perdura; entretanto, assim o faz pela necessidade de determinados corpos viverem. A virada dos séculos não viu uma purificação ética das soberanias ou uma unificação entre seres humanos que personificasse, nessa universalidade, a igualdade na espécie. A biopolítica produziu mortes, mas para que se fizesse viver. As soberanias utilizavam, assim, uma técnica de segregação dentro da própria espécie humana, o racismo de Estado, definido como:

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, 2005:73).

O regime biopolítico, através do racismo de Estado, atua paradoxalmente integrando e segregando seus corpos. Integra ao colocá-los sob a égide do seu controle disciplinar, legislativo e da segurança; segrega quando determina que há pessoas que devem viver e outras que serão deixadas para morrer. Obviamente, o nome “racismo de Estado” denota a questão da racialidade, todavia, sua técnica não se limita apenas ao

²³ Foucault observou os fenômenos da segurança, disciplina e legislação como paralelos entre si. Portanto, não há um marco temporal de início e término entre esses mecanismos. A seguridade dos corpos ocorre simultaneamente a sua legislação e disciplina. Em seu curso de 1977-1978 no Collège de France, *Segurança, território, população*, o filósofo observa (FOUCAULT, 2008:14-15): “a segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina. Na ordem do direito, portanto, na ordem da medicina, e poderia multiplicar os exemplos – foi por isso que lhes citei este outro -, vocês estão vendo que encontramos apesar de tudo uma evolução um tanto ou quanto parecida, transformações mais ou menos do mesmo tipo nas sociedades, digamos, como as nossas, ocidentais. Trata-se da emergência de tecnologias de segurança no interior; seja de mecanismos que são propriamente mecanismos de controle social, como no caso da penalidade, seja dos mecanismos que têm por função modificar em algo o destino biológico da espécie”.

biológico, mas a todos os corpos julgados indesejados, “para que a guerra contra as raças ameaçadoras atinja seu objetivo, não basta apenas eliminar o inimigo biológico adversário, externo, mas igualmente, é necessário atingir aqueles que ameaçam desde dentro a espécie” (FRANCO, 2018:37). O discurso da superioridade racial é o motor para a adequação do racismo de Estado na biopolítica, mas a técnica abrange todos aqueles corpos taxados como anomalia para o bem-estar social, como observa Franco. Produz-se, então, subcategorias dentro do próprio coletivo da humanidade. Sujeitos inseridos na mesma taxonomia passam a produzir diferentes subjetividades e ontologias. Seres humanos que devem viver, ainda que haja a necessidade de subverter e resistir contra a natureza da morte, e seres humanos deixados para morrer, mesmo que seja necessária a intervenção do aparelho policial e militar na integridade de seus corpos.

O conceito de biopoder que Foucault propõe não anula a morte, mas “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 2024:149). Porém, levanta-se o questionamento do esbanjamento de sangue que os países colonizados, ao longo da história, sofreram. Se houve um crepúsculo do brilho mortífero, como existe uma política de Estado estruturada para o extermínio de determinados corpos? Faz-se, portanto, não ultrapassar a ideia foucaultiana, porém pensar a sua realidade sob os regimes cuja mortalidade é a produtora de sujeitos – e cadáveres.

1.2 NECROPODER E NECROPOLÍTICA: QUE SE FAÇA MORRER

Uma das razões para a execução do regime biopolítico, segundo Foucault, foi a adesão ao aparelho legislativo, como o próprio filósofo afirma:

Uma outra consequência desse desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada, e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com essa ameaça absoluta (FOUCAULT, 2024:155).

Novamente, Foucault considera a morte como uma alternativa tomada pelos regimes biopolíticos, caso assim seja necessário. O que, contudo, o filósofo atesta é a proeminência do controle dos corpos vivos em relação àqueles que devem morrer. Para que se faça viver, há escolas, hospitais, polícias e, no caso, o mecanismo jurídico, o qual, matará se necessário, mas sempre a vida será seu objetivo. É esse o cenário que Foucault

observa nas democracias europeias a partir do século XVIII, sua delimitação territorial de análise.

Há, contudo, uma dualidade para os países europeus dessa época, como propõe o filósofo camaronês Achille Mbembe: as colônias. Para o filósofo:

As lógicas mitológicas necessárias para o funcionamento e a sobrevivência das democracias modernas são pagas ao preço da externalização da sua violência originária em lugares outros, os não lugares cujas figuras emblemáticas são a *plantation*, a colônia ou, atualmente, o campo e a prisão (MBEMBE, 2020:53).

Essa dinâmica territorial ocorre porque, ainda para Mbembe (2020:62), “o direito não pode ser protegido pelo direito. Ele só pode ser protegido pelo não direito”. A democracia ocidental exige o território colonial para que possa externalizar a sua violência e defender o seu direito através da negação do próprio direito. Mbembe observa que há um regime político de afirmação das negatividades por si mesmas, ou seja, nega-se o acesso ao direito. Uma das operações feitas no regime colonial é a afirmação do não direito à vida, ou, em outras palavras, a negação ao direito de viver. Para que se negue a vida e visto que esse regime é violento e ativo, nunca passivo, é preciso que a fórmula foucaultiana seja, mais uma vez, transplantada. Nas colônias, segundo o pensador camaronês, a máxima “*fazer viver, deixar morrer*” (FOUCAULT, 2005:287) que propôs Michel Foucault não cumpre totalmente o cenário; para isso, Mbembe afirma que a soberania vigora sob o “*fazer morrer, deixar viver*” (MBEMBE, 2018b:8) para sustentar a vigência de um regime não mais biopolítico, mas necropolítico. Há corpos, portanto, cuja execução faz-se necessária, logo é necessário *fazê-la*, não somente negligenciá-la até o estágio de sua deterioração ou destiná-los a um cômodo da dinâmica colonial que os asfixie. Sua morte é uma necessidade quase imediata. É preciso, portanto, que alguém (o Estado) o *faça*.

Nos territórios necropolíticos, as soberanias ainda fazem uso da técnica do racismo de Estado, que segrega grupos dentro da própria espécie humana. Essa separação, como comenta Mbembe, é produto da colonização:

Em grande medida, colonizar consistia num trabalho permanente de separação – de um lado, meu corpo vivo e, do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado, minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnes-coisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir

a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua (MBEMBE, 2020:81-82).

A segregação da necropolítica, como ocorre na biopolítica, opera pela coletividade, não de forma a pensar os corpos unitários; a população é um corpo, o coletivo das pessoas cujo direito à vida foi permitido. Já aquelas cuja morte é não mais uma possibilidade, mas sim uma *necessidade*, não estão, nessa dinâmica da “ontologia social”²⁴, classificadas como população. Trata-se da “carne humana”, que não é somente carne, mas sujeito, em um pedestal ao qual “carnes-coisas” e “carnes-comidas” curvam-se como cadáveres, o objeto sem subjetividade. Mbembe, em *Crítica da razão negra*, já observou que “corpo, carne e alimento formam um todo indissociável” (2018a:236), portanto, ao ser transformado em cadáver, “o corpo recebe uma nova forma” (MBEMBE, 2018a:237). No extermínio, o sujeito cuja morte é determinada perde sua verdade, ou seja, sofre um processo de desumanização que não o concebe mais enquanto vida ou ser humano, porém tão somente como uma carne a ser devorada.

Esse problema da ontologia social produzida pelo necropoder, que torna sua vítima em um corpo que não reconhecidamente uma vida, é explicado por Mbembe ao seguir o conceito do não direito presente na colônia:

O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão (MBEMBE, 2018b:35).

O humano que é alvo do necropoder perde a sua humanidade, estatuto político e, quiçá, concepção de corpo humano, que se torna cadáver (ou carne).

Sua morfologia doravante os inscreve no registro de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor (MBEMBE, 2018:60).

A morte necropolítica apresenta, portanto, uma dupla significação, quase paradoxal: a morte dessas pessoas não importaria, afinal, não haveria estatuto político e subjetividade, ou, então, ela de fato seria valiosa, visto que há necessidade da soberania

²⁴ Sobre a concepção de ontologia social, Judith Butler afirma: “a questão não é saber se determinado ser é vivo ou não, nem se ele tem o estatuto de ‘pessoa’; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis” (BUTLER, 2023a:38). Embora Mbembe não utilize a expressão, emprega-se a partir da concepção de Butler para situar a ontologia em um contexto de sociabilidade.

de demonstrar seu poder de extermínio. Em ambos os casos, não há *direito ao luto*, conceito abordado por Judith Butler. Segundo a filósofa, a ontologia social produzida pelo racismo de Estado – ou, como disse Mbembe, a dualidade entre carne humana e carne-coisa – se estrutura para além da máxima “fazer morrer, deixar viver” ou “fazer viver, deixar morrer”, esta última fundamentada na biopolítica foucaultiana (FOUCAULT, 2005:287). Trata-se de compreender quais corpos são enlutados, cuja vida, caso ceifada, seria lamentada e importaria, e quais não possuiriam o direito ao luto, onde a comoção seria anulada, desconsiderada, visto que o fim de sua vida seria mero fruto da economia social. Para Butler (2023b:55), “a questão não é simples, pois, se uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida; ela não se qualifica como uma vida e não é digna de nota”. O enlutamento, para Butler, não necessita da consumação da morte para segregar quem é digno de luto e quem não o é, basta, pois, avaliar de que maneira a *possibilidade* sobre sua morte é recebida. Há, então, um problema na *distribuição do luto*, como Franco (2018:180) observa: “parece-nos possível esboçar algumas hipóteses a partir da constatação butleriana de que a possibilidade de fazer luto e a de ser objeto de luto são diferencialmente distribuídas na sociedade”.

O que a ontologia social constitui, para Butler, seja sob a ótica biopolítica ou necropolítica, é uma desigualdade nessa distribuição do luto. Há sujeitos e objetos cuja vida importa e recebem a qualificação de ser uma vida, logo, seu eventual fim seria, de fato, uma perda. E há ainda aqueles cujo fim derradeiro não geraria luto, pois seu estatuto não é verdadeiramente aceito como “vida”, e sim, como a citação de Mbembe, apenas “carne”. A subjetividade é alienada daquele corpo material. Desmembra-se sua forma para que não haja reconhecimento enquanto vida. O que resta é a carne.

2. O REFERENTE AUSENTE ANIMAL SEGUNDO CAROL J. ADAMS

No ano de 1988, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento publicou a Portaria Nº5, de 8 de novembro de 1988, com o objetivo de padronizar a nomenclatura dos cortes de carne seguindo as partes do corpo de bovinos. Nela, a conceituação inicial do corte é a seguinte:

Entende-se por carcaça o bovino abatido, sangrado, esfolado, eviscerado, desprovido de cabeça, patas, rabada, glândula mamária (na fêmea), verga, exceto suas raízes, e testículos (no macho). Após a sua divisão em meias

carcaças retiram-se ainda os rins, gorduras perirrenal e inguinal, "ferida-de-sangria", medula espinhal, diafragma e seus pilares (BRASIL, 1988:2).

Após estabelecer o que é a carcaça bovina, a carne é dividida em outros cortes, dos quais, posteriormente, ainda há a possibilidade de fazer outros recortes em determinadas peças de carne e transformá-las em uma infinidade de pratos gastronômicos. Como é o caso da alcatra que, após sua retirada do quarto traseiro (BRASIL, 1988:14), pode ser subdivida em maminha da alcatra, picanha e coração-da-alcatra (BRASIL, 1988:22).

As nomenclaturas propostas pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento em 1988 pouco correspondem ao nome da parte anatômica a que pertenciam quando o animal ainda vivia ou não era cortado. A picanha, por exemplo, é definida como “formada de parte do músculo glúteo bíceps” (BRASIL, 1988:22). O corte da carne, então, descaracteriza a anatomia animal. Uma peça de picanha, depois dos tratamentos dados à carcaça e o corte na carne, distancia-se significativamente da parte de um animal vivo, ou seja, de parte de seu músculo glúteo bíceps. Quando cozida, pouco se lembrará que aquele pedaço de matéria pertenceu, em outro momento, a um animal.

Este fenômeno de transposição da significação da linguagem é definido por Carol J. Adams como “referente ausente”:

Por meio do retalhamento, os animais se tornam referentes ausentes. Os animais com nome e corpo tornam-se ausentes *como animais* para que a carne exista. A vida dos animais precede e possibilita a existência da carne. Se eles estiverem vivos, não poderão ser carne. Assim, o corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais não haveria consumo de carne, mas eles estão ausentes do ato de comer carne, por terem sido transformados em comida (ADAMS, 2018:79).

O animal, segundo o conceito de Adams, perde o mínimo que lhe restava em sua relação entre viventes com o ser humano: a própria animalidade, sua condição que o faz animal. Não se trata, pois, de consumir um cadáver, afinal, nem sequer há cadáver após o retalhamento do corpo morto. Isso não quer dizer que a carne, por si mesma, abandona a sua origem animal: o vivente torna-se o referente ausente. Ele está ali, mas invocá-lo não é conveniente para o ato do ser humano comer carne. É “uma forma de trabalho alienado” (ADAMS, 2018:83), pois dilacera o objeto de seu devir. Em outras palavras, o objeto alcatra, um fragmento daquilo que pertencia a um cadáver bovino, não se relaciona,

para aquele que consome a carne, às condições putrefeitas e odores cadavéricos provenientes de sua materialidade. Novamente, segundo Adams (2018:88):

Sem ter seu referente no animal morto, sangrento, retalhado, a carne se torna uma linguagem flutuante. É vista como veículo de significado, e não como tendo um significado inerente; o referente ‘animal’ foi consumido.

A carne almeja apagar o seu passado para tornar-se alimento – e apenas assim é possível. O ser humano busca resistir a ter contato com a morte em si mesma, seja a sua ou daqueles que reconhece como ser humano²⁵, considerar o luto, vê-lo como destino. A morte de um animal para alimentação não é morte, mas abate; a morte de um ser humano que “deve morrer” na necropolítica não é digna do sentimento que a permeia, o luto, como visto em Butler.

A justificativa para esse fenômeno de recusa em lidar com a morte pode ser observada na obra de Georges Bataille, *O erotismo*. Para ele, a morte possui/é um interdito, uma barreira a qual, para o bem-estar social, não se é recomendado ultrapassar. Segundo o filósofo:

O que chamamos morte é em primeiro lugar a consciência que temos dela. Percebemos a passagem do estado vivo ao cadáver, ou seja, ao objeto angustiante que é para o homem o cadáver de outro homem. Para cada um daqueles que fascina, o cadáver é a imagem de seu destino. Ele testemunha uma violência que não apenas destrói um homem, mas que destruirá todos os homens. O *interdito* que se apossa dos outros à vista de um cadáver é o recuo em que *rejeitam a violência*, em que *se separam da violência* (BATAILLE, 2023:68).

Apesar de Bataille tratar sobre a imagem de um ser humano observando o corpo de um igual morto, é possível parafrasear a citação ao considerar a imagem de um ser humano ao observar um cadáver de um vivente do Reino Animal. Se onde se lê “o cadáver de outro homem” puser-se “o cadáver de outro vivente”, as implicações tornam-se claras. Além disso, basta questionar o distanciamento linguístico entre o corte cárneo e a anatomia. Isto ocorre, como observa Bataille, pela ótica humana de reconhecer-se no cadáver, que opera enquanto um espelho para o futuro daquele que o vê. Como prossegue o pensador: “a desordem que é, biologicamente, a podridão por vir, que, assim como o cadáver fresco, é a imagem do destino, carrega em si mesma uma ameaça” (BATAILLE, 2023:70). A Morte, personagem de Saramago na obra *As intermitências da morte*, poderia

²⁵ Diz-se “daqueles que reconhece como ser humano” para esclarecer a justificativa do genocídio necropolítico: o regime soberano no necropoder não vê humanidade naqueles que executa.

encontrar em Bataille uma justificativa para sua ausência – aos humanos, ela *quer ser natureza*, mas é uma ameaça. Diante disso, a humanidade procura diversas formas de não vislumbrar o fenômeno da finitude da vida, encontradas no “mundo do trabalho”, como alega Bataille. Trabalhar é dar um intervalo em relação ao sentimento de ameaça que a violência traz; fazer um hiato aos excessos promovidos pela natureza; dar tempo ao próprio tempo; obscurecer provisoriamente as retinas humanas diante do cadáver que pode clareá-las. Para Bataille (2023:64-65):

A maior parte do tempo, o trabalho é a tarefa de uma coletividade, e a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, a esses movimentos de excesso contagioso nos quais nada mais existe senão o abandono imediato ao excesso. Ou seja, à violência. Dessa forma, a coletividade humana, em parte consagrada ao trabalho, se define nos interditos sem os quais ela não teria se tornado esse *mundo do trabalho* que ela é essencialmente.

Dessa maneira, ao ser *trabalhada*, a carne animal se descaracteriza enquanto cadáver, o espelho que ameaça a integridade do ser humano. Adams explica que os cortes cárneos são únicos do ser humano²⁶, não visto em outros animais:

A instituição do retalhamento é exclusiva dos seres humanos. Todos os animais carnívoros matam e consomem suas presas. Eles veem e ouvem a vítima antes de comê-la. Não há referente ausente, apenas um corpo morto (ADAMS, 2018:91).

Não há reconhecimento do Outro por parte do animal carnívoro ou, caso haja, o cadáver não lhe será uma ameaça, pois não vê nele o seu próprio ultimato. Em *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, há a imagem de um homem nu observado por seu gato. Há motivos para o homem sentir vergonha e pudor do seu estado de nudez, diferentemente do felino, para o qual “existe apenas o sentimento, o afeto, a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez. Por ele *ser* nu, sem *existir* na nudez, o animal não se sente nem se vê nu” (DERRIDA, 2002:17). No caso de Derrida, ter a experiência da nudez é tê-la substancialmente, de forma inata e ontológica, não uma propriedade temporária – ou accidental. Dito isso e conforme a ideia de Derrida, o animal carnívoro de Carol J. Adams tem a experiência de comer carne – obviamente, sem temperos e cozimentos específicos –, sem que a carne ou o corpo morto exista enquanto tal para ele. Em outras

²⁶ Da mesma maneira, Bataille alega que o erotismo é o que difere a atividade sexual humana do animal: “a atividade sexual de reprodução é comum aos animais sexuais e aos homens, mas, aparentemente, apenas os homens fizeram de sua atividade sexual uma atividade erótica, ou seja, uma busca psicológica independente do fim natural dado na reprodução e no cuidado com os filhos” (BATAILLE, 2023:35).

palavras, o cadáver que o carnívoro devora não existe enquanto carne para ele, tampouco como um espelho para si. O abate na relação animal-animal existe tão somente como necessidade. Não há um referente ausente para o carnívoro, pois nem sequer há o referente. Apenas a sua presa. Diferentemente, a humanidade necessita de um movimento ontológico (o retalhamento) que transforme a animalidade em objeto para então consumir; além de precisar de uma ação similar, que crie processos de subjetivação outros, para exterminar seus coabitantes de taxonomia.

3. AS ONTOLOGIAS NO NECROPODER E NA EXPLORAÇÃO ANIMAL

Carol J. Adams afirma que a transformação do animal em referente ausente ocorre através da linguagem:

O consumo é a efetivação da opressão, a aniquilação da vontade, da identidade separada. Com a linguagem acontece o mesmo: um sujeito é, primeiro, visto como objeto, ou transformado nisso, por meio da metáfora. Por meio da fragmentação o objeto é separado do seu significado ontológico. Finalmente, consumido, ele existe apenas por meio do que representa. O consumo do referente reitera a sua aniquilação como sujeito que tem importância em si mesmo (ADAMS, 2018:86-87).

A carne não desfaz a sua origem, proveniente do abate animal, quando a carcaça é retalhada em diversas partes. Da mesma forma, a opressão imposta pela necropolítica não consegue se desfazer do fato de que extermina seres humanos. Além de uma estruturação da violência, ocorre também uma subversão da linguagem, que muda o significado ontológico daquilo que será consumido. O animal, para ser consumido, torna-se carne. O ser humano, para a soberania necropolítica se “justificar” para o direito e se autodeterminar, torna-se indigno de luto e indesejado.

A produção do sujeito animal, para a humanidade, acaba por limitar-se a tê-lo como um meio, um caminho, uma utilidade para determinado fim, serviço ou, como é o caso, nutrição. Cassiana Lopes Stephan, em artigo “Memórias de um tempo presente sobre o amor animal” (2019), nomeia esse sentimento: apatia. A autora parte de uma análise sobre como parte da tradição filosófica subjugou a animalidade às necessidades humanas. Logo, se os animais são “caminhos” para que os seres humanos satisfaçam suas vontades, pouco espaço haveria para levantar questões ético-políticas sobre os passos dados nesse trajeto – os quais são dados sob os corpos desses seres. Se filiado a Adams, é o motor do referente ausente. Conforme Stephan (2019:4):

Experienciamos uma espécie de apatia utilitarista em relação aos animais, de tal modo que estes nunca fazem parte de nossas preocupações éticas e nunca compõem as nossas pautas políticas [...]. A nossa apatia violenta o animal quando tacitamente o inclui e o exclui da mecânica de interesses: ora sua vida e a sua morte são tidas como úteis, ora como inúteis às necessidades e aos frugais prazeres de uma sociedade que ainda se organiza com base na absolutização do princípio de igualdade, o qual determina e é determinado pelo conceito de natureza humana, e na universalização do modelo de vida do burguês.

Segundo a autora, não há um compromisso ético por parte da humanidade que trate os animais como seres de fato vivos. Há uma relação de conveniência sobre a sua existência, disposta aos prazeres deliberados dos seres humanos. Ademais, a natureza humana carrega substancialmente uma condição que, quando se abate um animal para consumi-lo, não é considerada como nuclear à sua natureza: a vida. Não são seres vivos, capazes de dores e afetos, mas objetos. Tanto a linguagem quanto esse processo de subjetivação, que retira do animal a sua vivência e sua animalidade, colocam esses seres sempre como objetos para a fragmentação, seguida pelo consumo. Essa apatia permite um extermínio que não se serve como violência. Nessa lógica, não há morte, mas sim um banquete que alienou tanto a dor quanto o que antes foi uma vida.

Já na relação com os seres de sua própria taxonomia, os seres humanos utilizam da técnica do racismo de Estado para impor sua linguagem que delega aqueles que julga indesejados ao bem-estar social para a categoria de “devem morrer”. Ocupa-se, então, uma nova disposição na linguagem da ontologia social onde o necropoder é soberano. Segundo Mbembe (2018:39): “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto”. No contexto colonial, a prática utilitarista é utilizada pelas democracias ocidentais, que definem a colônia como seu caminho para o bem-estar, o qual transitará pela morte do colonizado, cuja denominação na linguagem do colonizador não o define como sujeito. Há, como menciona Stephan, uma “universalização do modelo de vida burguês” que, ao trazê-la para a lógica da cidade colonial, não contempla o colonizado²⁷. Ao mesmo tempo, como garante Mbembe (2018a:240):

O mundo do tráfico dos negros é idêntico ao mundo da caça, da captura, da

²⁷ Frantz Fanon, citado por Mbembe em ambas as suas obras aqui abordadas, descreve a cidade do colonizado em sua obra *Os condenados da terra*: “a cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos, uma cidade de bicots” (FANON, 2022:36).

colheita, da venda e da compra. É o mundo da extração bruta. O capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole. Ele se baseia no tráfico dos mortos e das ossadas humanas. Evocar e convocar a morte exige que se saiba dispor dos restos ou relíquias dos corpos daqueles que matamos, capturando o seu espírito.

O espírito capturado, ao qual Mbembe se refere, é aquilo que é retirado desses corpos humanos, e que antes fundamentava a sua humanidade. Do animal se extrai a vida, forma-se um cadáver e, por fim, retalha-se para um corte de carne; dos corpos racializados se extrai sua subjetivação enquanto ser humano e expõe-se à morte em nome de uma limpeza, até tornar-se *menos humano e mais cadáver*, ou, como caracteriza Mbembe, um farrapo, que é “aquilo que, a despeito de apresentar aqui e ali uma aparência humana, está tão desfigurado que se encontra, ao mesmo tempo, no aquém e no cerne do humano” (MBEMBE, 2018a:237). Essa *dessensibilização* faz da morte humana qualquer coisa que não uma morte — afinal, para Mbembe (2020:68), “em vista desse tipo de vida ou desse tipo morte, ninguém sente nenhum senso de responsabilidade ou justiça” — e da morte animal uma explosão de aromas e sabores.

A segregação produzida pelo racismo de Estado, conceito de Michel Foucault, e pelo problema da distribuição do luto, proposto por Judith Butler, cria um referente ausente similar à proposta de Carol J. Adams. Se o animal é transformado em referente ausente ao ser retalhado, de maneira que o consumo de sua carne seja mais apazível, a necropolítica funda seus referentes ausentes através da raça e da desqualificação do luto de determinados corpos. Tal qual há o referente ausente animal na carne, há o referente ausente sujeito e humanidade no extermínio: a morte humana que não gera comoção, visto que sofre de uma gestão que distribui, de maneira desigual, o luto. Esse recorte, que estabelece quem deve morrer, não se apresenta como um grupo de pessoas vivas e reconhecidas enquanto seres humanos com aqueles que podem viver, pois inviabilizaria a execução, visto que ceifar a vida de sujeitos no mesmo patamar de igualdade geraria um reflexo nesse espelho da morte, que observou Bataille. Antes do *fazer morrer* propriamente dito, é fundamental que essas vidas sejam desqualificadas e que o seu extermínio se torne necessário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso do retalhamento animal e das vidas colonizadas e indignas de luto pela necropolítica, a transformação dos significados segue a mesma lógica, portanto, há a

imposição de um referente ausente também na ontologia social do necropoder. Ao seguir nesse problema linguístico, político e ontológico, há dois sujeitos que, devido às vontades de um deles (bem-estar social ou apatia utilitarista), não se somam nem formam um coletivo (relação entre as diversidades humanas ou relação humano-animal); logo, um deles exerce um poder de supremacia e não-consciência sobre o outro (o Estado soberano necropolítico ou ser humano), o qual leva a interpretar o outro como objeto (vidas indignas de luto ou comida), portanto, é necessário eliminá-lo (extermínio e genocídio ou abate). Entretanto, essa eliminação (morte) produz consciência no sujeito soberano de sua vulnerabilidade e finitude, então, ele busca ao máximo se afastar dessa possibilidade de reconhecimento (utiliza o racismo de Estado ou retalha os cadáveres animais).

Se o gato de Derrida vive na não nudez por sempre ser nu, o colonizado vive, através do necropoder, no não direito por ter sempre a experiência de seu direito negado para a afirmação do direito do colonizador. Excluir o corpo colonizado do direito é uma tarefa que o inclui, na necropolítica, como um alvo a ser executado, dada, principalmente, pela negação de seu direito ao luto. Em analogia à Derrida, trata-se de despi-lo do luto na necropolítica: vestir o corpo colonizado é blindá-lo da violência necropolítica e dar a oportunidade de sua morte *poder ser* lamentada, o que ceifaria a própria verdade do necropoder. Se o gato não está nu porque é nu, logo a moralidade da nudez não se aplica a ele; o colonizado só é alvo do extermínio necropolítico porque a soberania fez dessa a sua verdade, portanto, pensar em uma distribuição do luto, como problematizou Butler, só é possível em um contexto que não seja dominado pela necropolítica. Da mesma forma, o animal abatido existe em uma não-carne, pois quem o faz carne é a humanidade, ainda que ele mesmo não se determine como um objeto entregue ao retalhamento. Exterminar e abater estão intrínsecos à necropolítica e retalhamento animal, embora não sejam a verdade primeira das pessoas que se tornam exterminadas e dos animais de abate, ou seja, essas formas de vida, em sua materialidade, humanas e animais, existem anteriormente à violência que os toca.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. Trad. Cristina Cupertino. 2 ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2018.

- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Brasil. Portaria nº 5, de 8 de novembro de 1988. Disponível em < https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/defesa-agropecuaria/suasa/regulamentos-tecnicos-de-identidade-e-qualidade-de-produtos-de-origem-animal-1/ilovepdf_merged.pdf> Acesso em 8 de jun. 2025.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023a.
- _____. *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023b.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRANCO, Fábio Luis Ferreira Nobrega. *Da biopolítica à negrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25022019-112250/publico/2018_FabioLuisFerreiraNobregaFranco_VOrig.pdf Acesso em 08 de jun. 2025.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 3 ed. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- _____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- _____. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

- SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- STEPHAN, Cassiana Lopes. *Memórias de um tempo presente sobre o amor animal*. *Questión. Question*, Vol. 1, N.º 64, outubro-diciembre 2019. Buenos Aires. Disponível em: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/5377/5051>
Acesso em 6 de jun. 2025.

PENSANDO A LINGUAGEM POR MEIO DA OBRA FANONIANA

THINKING ABOUT LANGUAGE THROUGH FANONIAN WORK

Hiasmim Silva

Graduada em História e mestranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) com Bolsa FAPES. Integra o Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS - UFES) e faz parte do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação e Filosofia (NEPEFIL-UFES). Compõe, também, o projeto de extensão ARÁKORIN. E-mail: hiasmim.hist@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1608-5399>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6223067377250873>.

Vitor Reis

Historiador e mestre em educação formado pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), pai da Nzinga, capoeirista, abian na nação Ketu, produtor de instrumentos com foco no berimbau e caxixi. Faço parte de dois conselhos municipais na cidade de Serra, o COMPPIR (Conselho Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e o COMSOD (Conselho Municipal Sobre Drogas). Coordenador de políticas de povos e comunidades tradicionais na Federação Espírito Santense de Cultura e Povos Tradicionais de Matriz Africana. Coordenador e professor de história voluntário no Cursinho Popular Risoflora. Produtor cultural no Original Graffiti Espírito Santo (ORIGRAFFES) e pesquisador no grupo de estudos LitERÊtura. Um mero curioso sobre a mandiga das folhas!

Débora Araujo

Professora de Educação das Relações Étnico-raciais na Universidade Federal do Espírito Santo, além de docente do PPGPE e PPGE-Ufes. Coordena o LitERÊtura - Grupo de estudos e pesquisas em diversidade étnico-racial, literatura infantil e demais produtos culturais para as infâncias.

RESUMO

A partir das obras de Frantz Fanon é notório o papel de poder da linguagem ao ser levado em consideração as relações entre colonizadores e colonizados em suas percepções sobre o poder de formação na estrutura colonialista. Todavia, tais relações coloniais não são exclusivas dos contextos em que Fanon viveu ou que buscou delimitar em seus textos, ou seja, houve um projeto colonial para a elaboração da linguagem colonizadora como estrutura de poder em cada colônia, a nível global. O plano de colonização foi empreendido majoritariamente pelos europeus em relação aos não europeus; tais estratégias imperialistas fortaleceram inúmeros países da Europa em sua dominação. O objetivo deste estudo, portanto, é refletir sobre os elementos da linguagem verbal que são descritas na obra fanoniana, traçando uma linha que coloca, de um lado, os colonizados e, do outro, os colonizadores. Fanon nos diz que “falar é existir para o outro”, ou seja, negar uma fala nativa ou impor uma linguagem sobre um determinado grupo é basear-se no processo de colonização, que não só se dá na dimensão própria da linguagem, mas também no seu simbólico, no seu imaginário, forçando uma cultura exterior ao interior do colonizado. Portanto, este estudo visa delimitar alguns caminhos para se pensar a linguagem por meio de Fanon como uma possibilidade de análise histórica.

PALAVRAS-CHAVE

Frantz Fanon; Linguagem; Relações coloniais.

ABSTRACT

Based on the works of Frantz Fanon, the powerful role of language is evident when considering the relations between colonizers and the colonized regarding their perceptions of formative power within the colonialist structure. However, such colonial relations are not exclusive to the contexts in which Fanon lived or sought to delimit in his texts; that is, there was a global colonial project dedicated to developing colonizing language as a structure of power within each colony. This colonization plan was predominantly undertaken by Europeans against non-Europeans, and these imperialist strategies strengthened numerous European countries in their domination. The objective of this study, therefore, is to reflect on the elements of verbal language described in Fanonian work, drawing a line that positions the colonized on one side and the colonizers on the other. Fanon asserts that "to speak is to exist for the other"; in other words, to deny a native speech or to impose a language upon a specific group is to ground oneself in the colonization process. This process occurs not only within the dimension of language itself but also within its symbolic and imaginary realms, forcing an external culture into the interiority of the colonized. Consequently, this study aims to delineate pathways for conceptualizing language through Fanon as a possibility for historical analysis.

KEYWORDS

Frantz Fanon; Language; Colonial relations.

PENSANDO A LINGUAGEM POR MEIO DA OBRA FANONIANA

INTRODUÇÃO

Mesmo após mais de meio século de seu falecimento, o martinicano negro Frantz Fanon é um nome que atravessa momentos históricos da produção acadêmica por todo o mundo. Muito disso se deve ao seu intenso engajamento em lutas sociais: de um lado, temos um Fanon ao lado do exército francês combatendo o nazismo e, posteriormente se aliando à Frente de Libertação Nacional da Argélia (dessa vez contra a França) e, de outro, um psiquiatra, filósofo e político que exerceu e continua exercendo impacto no pensamento pan-africanista. Sua biografia, que é inversamente grandiosa em relação ao seu breve tempo de vida, marca também a trajetória acadêmica do trio autoral deste artigo, composto de duas mulheres e um homem, todos negros, e que reconhecem em Fanon uma inspiração para pensar este texto. O intelectual martinicano nos convida a olhar o mundo por seus olhos e sensibilidades.

Ainda que que a Martinica e o Brasil tenham grandes distinções de características territoriais, é possível traçar paralelos entre ambas as nações a partir da relação de colonização e da influência que essa dominação acabou por consolidar nos elementos culturais e psicossociais de seus povos, como a linguagem.

Fanon destaca em sua mais famosa obra, *Pele negra, máscaras brancas* (2008), como a linguagem assume importância em sua análise para a compreensão da dimensão do outro, no caso, a pessoa negra. Ao defender que “falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008: 33), o autor destaca como comunicar algo é parte de um processo de construção de imaginários e também do próprio fazer social. Em meio a isso, pode-se dizer que, em uma linguagem colonial, os indivíduos colonizados são desincentivados sobre o próprio propósito em dar nome e sentido às coisas, afinal, conforme defende Fanon (2008, p. 34): “Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”.

Tomando essa discussão como mote, o presente texto visa explorar os impactos da linguagem por meio de dois textos de Fanon: *Racismo e cultura*, texto de uma comunicação proferida no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado

em 1956, e o primeiro capítulo de *Pele negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2008 [1952]) denominado como “*O negro e a linguagem*”. A escolha por esses textos parte da necessidade atual de uma compreensão dos impactos causados pela aplicação e hierarquização da linguagem com o viés de dominação colonial e as consequências pela colonialidade. Tais textos selecionados da obra fanoniana se configuram na tentativa de demonstrar como o sistema colonial continua causando sérios efeitos negativos na formação e transformação do sujeito por meio da construção social configurada pela linguagem colonialista. Aliado a eles, outras produções do autor contribuirão com as reflexões que aqui serão propostas, como: *A socioterapia numa ala de homens muçulmanos: dificuldades metodológicas*, escrito em 1954 pelo autor enquanto servia ao Hospital Psiquiátrico de Bida-Joinville, com auxílio de Jacques Azoulay, e recém-traduzido para o público brasileiro no livro *Alienação e Liberdade* (Fanon, 2020) (e sendo acrescentado também o último escrito sobre a linguagem de Fanon); *Aqui fala a voz da Argélia*, que documenta sua percepção sobre o rádio na Revolução Argelina em seu livro recém traduzido, *Ano V da Revolução Argelina* (Fanon, 2025).

Conforme aponta João Carvalho (2021), Fanon não entende a linguagem como somente o produto de uma comunicação oral direta; para ele, a linguagem é mais complexa, pois o exercício de se comunicar envolve atribuir significado a ações, palavras, gestos, símbolos e tudo isso se configura em uma linguagem que pode ser percebida visualmente, oralmente ou até mesmo pelos espaços vazios:

Profundamente influenciado pela obra Freud e pelo primeiro seminário de Lacan, Fanon percebe já na linguagem o primeiro trauma contra o sujeito colonizado. Ele é antes de ser um homem um adjetivo: negro, árabe, antilhano, norte-africano. Essa adjetivação negativa é imposta e cria um indivíduo cingido que se confronta na sociedade com uma sociabilidade que renega seu estatuto ontológico ao mesmo tempo que renega a episteme de seu povo (Carvalho, 2021:18).

Tratando da experiência como psiquiatra de Frantz Fanon (2020) (e também como revolucionário na luta argelina), é possível analisar a linguagem como uma chave capaz de codificar e decodificar mundos e isso interessa a pesquisadoras e pesquisadores das relações coloniais que se estabeleceram no período das grandes guerras mundiais (1914-1945), como é o caso de uma das autoras deste texto, e também para tentar compreender os impactos da colonização até o momento atual. Tal problemática embutida e a configuração de mundo obtida pela linguagem colonial ficou mais nítida

para nós na medida em que conseguimos observar a forma em que ocorriam os chamados para recrutamento para os conflitos globais e a linguagem utilizada por Fanon ou até mesmo por Lamine Senghor²⁸, para contestar o domínio colonial. Um exemplo está neste trecho de Senghor:

Gostaria de lhe dar dois exemplos de como a “pátria-mãe” reconhece os serviços daqueles que foram feridos na guerra para salvá-la, que foram atingidos por balas do chamado “inimigo” e hoje não são mais capazes de trabalhar. Uma distinção é feita entre eles e os feridos franceses que lutaram com eles no mesmo campo de batalha e que, ao que parece, defendiam a mesma pátria. Vou começar com 10% e ir até 100%. Apenas dois exemplos: o governo francês dá a um soldado francês de segunda classe, 90% incapacitado para guerra, pai de um filho, uma pensão anual de 6.882 francos, enquanto um soldado negro de segunda classe, igualmente 90% incapacitado para guerra, no mesmo exército francês, pai de um filho, recebe anualmente 1.620 francos. De acordo com os artigos 10 e 12, um homem 100% incapacitado para guerra (isto é, um homem que não pode mais se mover e deve ser carregado para todos os lugares) recebe 15.390 francos se for um francês branco; se for negro, recebe apenas 1.800 francos (Senghor, 2023, n.p.)

O que Lamine Senghor está denunciando no trecho acima é a forma como a França mobilizou soldados negros para a Primeira Guerra Mundial por meio de campanhas de recrutamento que ofertavam benefícios, mas que na prática o governo francês se recusou a dar um salário digno aos soldados oriundos das colônias. A experiência de Fanon na Segunda Guerra Mundial revela a mesma desvalorização do corpo negro em meio ao processo de desnazificação da França, pois ele foi lutar acreditando que combater o nazismo era um ato de extrema importância para a humanidade. Todavia, ele se arrependeu de ter ido quando percebeu que sua humanidade, de homem negro, não foi aceita:

Ele compartilhou essa desilusão em uma carta ao seus pais em abril de 1945, na qual expressou sua confusão em relação a essa realidade brutal: “Se eu não voltar, se vocês souberem um dia da minha morte nas mãos do inimigo, sintam-se confortados, mas nunca digam: ele morreu por uma boa causa [...]; porque essa ideologia errada, o escudo dos secularistas e dos políticos imbecis, não devem mais nos iluminar. Eu estava errado!” (Ka-ubuntu, 2024, n.p.)

Fanon e Senghor lutaram pela França na Europa em momentos diferentes (Silva, 2024). Tanto Senghor quanto Fanon são homens negros originários das colônias francesas e o que se observa é uma notória diferença entre os locais de poder entre os

²⁸ Lamine Senghor (1889 - 1927) foi um soldado senegalês que esteve atuando pela França na Primeira Guerra Mundial.

oprimidos e os opressores contidas nas entrelinhas dessa relação, pois a França distribuía salários desiguais e alimentava uma hierarquia de base eurocêntrica estabelecida, em que no topo estavam os franceses brancos da metrópole, seguido dos subgrupos entre os soldados negros.

1. AS ENTRELINHAS OFICIAIS DA COLONIZAÇÃO NOS TEMPOS DE FANON

No contexto de grandes conflitos mundiais ocorridos sobretudo no século XIX e XX, a França forçou inúmeras pessoas provenientes de diversas colônias que estavam sob domínio imperial francês a se retirarem das suas terras e lutar pela potência europeia no continente europeu. É preciso um exercício de se pensar que as regiões colonizadas pela França em África não tinham como base o idioma francês instituído de forma nítida; ou seja, havia um conjunto de linguagens próprias do continente africano e a dificuldade de pessoas locais em entender o novo modo burocrático do europeu, relações e conflitos que podem ser percebidos a partir da obra “Amkoullel, o menino fula”, autobiografia do escritor, historiador, etnólogo e diplomata malinês Amadou Hampâté Bâ (2023).

E qual seria a relação da linguagem com a guerra? Retirar uma pessoa de sua comunidade falante é extrair dela o senso de poder ser compreendido por outrem e jogá-la ao limbo de ser sempre “o indecifrável”, no sentido daquele ou daquela que não se pode compreender, ou até mesmo o exótico. No entanto, além dessa insensibilidade para com a comunicação, é possível imaginar que um sujeito extraído de um lugar, seja ele qual for, está deixando todos os seus laços sanguíneos, amorosos e as suas funções sociais executadas naquele espaço. Nesse sentido, é importante pensar não apenas no corpo, mas nos elementos visíveis e invisíveis que essa constituição física carrega e os seus sentimentos em relação a elas. Fanon, na nossa interpretação, tenta traduzir isso na passagem que diz:

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade (Fanon, 2008: 33).

Nessa reflexão, Fanon destaca que o discurso pelo qual se faz o mundo é

percebido e se faz construído em dimensões diferentes entre brancos e negros, devido à forma que a estrutura colonial empreendeu sobre sua base um conjunto de normas que humaniza ou desumaniza determinados sujeitos. Pode-se pensar que essa realidade é esporádica, mas o próprio Fanon ratificou a universalidade da sensação de deslegitimação empregada pelo colonizador no exercício da implementação de sua linguagem. Fanon indaga acerca da necessidade implementada pelo colonizador de que as populações colonizadas falem sua língua e passem pelo processo de integração com a cultura dominante colonial, surrupiando os espaços de poder e de construção cultural pertencentes aos colonizados.

2.A MARGINALIZAÇÃO DA CULTURA DOS POVOS COLONIZADOS

O exercício de poder em concentrar a linguagem oficial é também o trabalho de impor sobre o outro a sua norma social do que é certo ou errado. Os europeus utilizaram, durante muitos anos, o discurso de que a sua cultura iria civilizar a África. Hoje, quando se pensa em civilização, atrela-se indiscutivelmente ao progresso econômico, modernidade dos aparelhos eletrônicos e das cidades, e o desejo de chamar atenção para outros fatores como proteção da biodiversidade de um país, índice de qualidade de vida humana, qualidade do ar e da água, bem como outros indicadores que relacionam o bem-estar humano e a preservação da natureza, uma vez que não existimos no mundo isolados. É por meio de uma conexão entre a natureza e o ser humano que se dá nosso processo de existência. Portanto, correlacionar civilização com modernização das cidades e dos bens de consumo é corromper essa perspectiva mais ampla, que pensa o bem como uma conexão maior entre homem e natureza, e dimensionar somente uma evolução que é gerenciada pelo imaginário favorável ao extremo consumo, uma das veias do capitalismo que não se importa necessariamente com o meio ambiente.

A longa introdução sobre as ideias que perpassam a noção de civilização é, para nós, uma coisa muito útil. Será que os povos africanos eram realmente sem cultura e sem civilização, como a longa tradição filosófica defendeu²⁹? Se o fator cultural para se avaliar o progresso é monetário, o homem mais rico do mundo (Mansa Musa) foi um africano; as bibliotecas mais antigas do mundo também podem ser encontradas na África,

²⁹ Ler, por exemplo, *África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica?* de Nkolo Foé (2013).

como a Biblioteca al-Qarawiyyin, fundada em 859.

Ao analisarmos os escritos de Cheikh Anta Diop (2015), podemos compreender que a África possui uma herança de diversas civilizações com grandes relevâncias históricas a partir da medicina, matemática, arquitetura, obras artísticas, etc. Apesar de que não iremos aprofundar nessa temática, são dados importantes para refletirmos sobre o que seria a necessidade de levar civilidade ao continente africano empregada pelos colonizadores em seus discursos. Porém, se a tarefa da colonização não consiste em levar de fato avanço humano ao qual se prontifica, o que é a colonização? Quando recorremos a Aimé Césaire (2020), principal referência intelectual de Fanon, ele nos dirá que, em resumo, a conduta europeia no mundo é moralmente indefensável. E a colonização é o que fornece uma definição da essência desse processo:

Define a colonização como coisificação, pois ela fez todos os povos não europeus e não brancos objetos desumanos aos olhos dos colonizados que, em troca, perderam sua própria humanidade cometendo atrocidades e justificando-as. Assim, a colonização confiscou terras, arrasou culturas, assassinou religiões e destruiu as “grandezas artísticas” (Perina, 2022: 11).

Adentrando nesse aspecto, a colonização unida a um papel da linguagem acaba por influenciar todo aparato humano na medida em que o exercício das linguagens modula até o campo simbólico de um sujeito, ou seja, a forma como ele irá se relacionar com o mundo, pois “[...] a faculdade de linguagem se encaixa dentro da arquitetura mais ampla da mente/cérebro. Ela interage com outros sistemas, que impõem condições que a linguagem tem de satisfazer se ela é para ser utilizável de qualquer modo que seja” (Chomsky, 1998, p. 44). Se a linguagem é tão fundamental, a cultura do colonizador, ao criar apagamentos e massificar suas ideias, acaba por configurar uma hierarquia cultural:

Podemos dizer que existem certas constelações de instituições, estabelecidas por homens particulares, no quadro de áreas geográficas precisas, que num dado momento sofreram o assalto direto e brutal de padrões culturais diferentes. O desenvolvimento técnico, geralmente elevado, do grupo social surge como tal autoriza-o a instalar uma dominação organizada. O empreendimento da desculturação apresenta-se como o negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica. A doutrina da hierarquia cultural não é, pois, mais do que uma modalidade da hierarquização sistematizada, prosseguida de maneira implacável (Fanon, 2019: 65).

A forma como a dominação é diluída até as coisas mais sutis do dia a dia acaba por corroborar a normalização da cultura oriunda do exterior, aquela praticada pelos

colonizados como algo ideal; no entanto, é preciso dizer que esse fator esconde várias camadas:

Esse duplo ataque que não permite a igualdade de semelhantes nem o reconhecimento de desiguais que comungam algo em comum leva à mumificação da cultura local e conduz o sujeito ao espaço do não-ser. Privado daquilo que o tornava humano, tais pessoas se encontram em um limbo jurídico e moral, um estado de exceção constante, justificado e reificado pelo próprio Estado, eis na situação colonial que a maior parte da população vive uma vida nua (Carvalho, 2021: 18).

Entendendo que, quando se fala de importação cultural, se fala também de redução do papel da cultura local, é necessário pensar em outra perspectiva para a ideia de cultura, e Fanon também observou essa problemática em seus estudos. A cultura pode ser vista com o reflexo de posicionamentos de um povo:

Estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão da sua ação recíproca. Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais oriundos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante [...]. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo (Fanon, 2019: 66).

O trecho supracitado, na nossa compreensão, destaca um Fanon que parece extremamente preocupado com a forma com que o processo de racismo por meio da linguagem poderia reconfigurar toda a relação do ser humano até com a natureza e que, uma vez iniciado, não haveria racismo menor; ou seja, haveria racismo em toda a cultura, consequentemente, criando a hierarquização da sociedade pautada no racismo.

3. PENSANDO COMO O RACISMO ATRAVESSA A LINGUAGEM POR MEIO DE FRANTZ FANON

Para Fanon (2019) existem culturas com racismo e sem racismo; significa dizer que o racismo é um elemento cultural com a capacidade de formular uma nova percepção a partir do momento em que ele entra em contato com as populações através dos processos que já se situam neste texto e alguns outros que iremos detalhar. Se para Fanon (2019: 19), “o racismo, como vimos, não é mais do que um elemento de um todo mais vasto: a opressão sistematizada de um povo”, é possível dizer que o racismo é mutável; ou seja, ele pode assumir configurações práticas diferentes ao longo do tempo histórico.

O racismo não logrou endurecer. Ele teve de se renovar, de se matizar, de mudar de fisionomia. Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava. O racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendia encontrar na

biologia - uma vez que as Escrituras se provaram insuficientes - a base material da doutrina - Seria tedioso relembrar os esforços então empreendidos: a forma comparativa do crânio, a quantidade e a configuração dos sulcos do cérebro, as características das camadas celulares do córtex, as dimensões das vértebras, os aspectos microscópicos da epiderme, etc. (Fanon, 2019: 66).

Fanon, na discussão sobre o racismo, nos provoca a pensar sobre a natureza do próprio tempo histórico e a tarefa de entender o regime de opressão vigente, na medida em que o elemento cultural do racismo não foi e, durante muito tempo, não será apagado. Nesse sentido, paira o receio de que essa passagem muito se assemelhe com o processo no qual a linguagem também absorve significados e usos diferentes ao longo da história.

Um exemplo brasileiro seria pensar que a palavra “Bombril”, que se transformou em uma metonímia representativa uma marca de produtos de limpeza e outrora adjetivou negativamente parte da população negra na frase: “Cabelo de bombril”. A ideia de se ter um cabelo crespo é adjetivada negativamente em várias dimensões, visto que a referência era à palha de aço da marca Bombril; ou seja, o cabelo crespo sendo visto de forma pejorativa se tornou uma expressão popular audível, racista e cruel. Deve-se entender que essa linguagem se trata de fruto do racismo que se correlaciona com a linguagem, variando conforme o tempo histórico no qual é inserido.

Enquanto se pensar em caso isolado se esquece da simbologia racista até que se torne um elemento cultural; é o que configura a estruturação do racismo, na medida em que é preciso massificar uma mensagem acerca de um único sujeito até o momento em que essa mensagem se torna parte de um imaginário social, não se esquecendo de que as palavras e os seus significados combinados ao conteúdo daquilo que se visa comunicar acabam por corroborar essa adjetivação negativa.

No caso observado, no qual a junção das palavras que são substantivos “Bombril” e “cabelo” tornaram-se parte de um vocabulário racista e que aqueles que fazem uso desejam infligir a todas as mulheres com cabelo crespo um lugar que retire sua beleza, seu encanto e a sua humanidade. Nesse ponto é que se justificam as reflexões propostas neste artigo, pois embora Fanon, no seu contexto de escrita e de análise social, não estivesse pensando no Brasil, suas contribuições sobre o racismo na linguagem nos permite transferir para uma interpretação da sociedade brasileira ao mobilizar seu pensamento e o estudo da linguagem.

4. A ESTRUTURAÇÃO DE UMA LINGUAGEM COLONIAL

Pode-se pensar que a estruturação de uma linguagem colonial ocorre no momento em que a linguagem que se empreende como colonial - aquela que nega a cultura local e estabelece a partir da definição do colonizador, por meio dos seus signos e significados nas noções que configuram as palavras e o seu idioma - se afina de certa maneira a criar raízes na terra do colonizado e na sua forma de percepção do mundo. A forma como a linguagem é estabelecida passa a controlar o imaginário social e as estruturas que constroem e/ou fortalecem uma sociedade, pensamento que pode ser dialogado com Claude Lévi-Straus (1989: 315):

O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta. Assim aparece a diferença entre duas noções, tão vizinhas que foram confundidas muitas vezes: a da estrutura social e a de relações sociais. As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social.

Ora, se a estrutura é o advento complexo pelo qual a sociedade se reafirma no cotidiano, é preciso considerar que o exercício de controlar algo dentro dela é também um monopólio sobre um conjunto de elementos materiais e simbólicos (significado de símbolos ou a capacidade de gerar, ou suprir sentimentos quando em contato com esses símbolos) que se recai em determinado espaço. Por exemplo, ainda comentando o caso brasileiro, embora a palha de aço seja um objeto e um substantivo - pois é o nome de um item - , quando adquiriu as conotações racistas e políticas já mencionadas neste texto, traz àqueles que sofrem com o uso desse vocabulário racista, as vítimas, inúmeros sentimentos, e isso faz com que um objeto material em uma linguagem colonial estruturada coloque sobre um conjunto de pessoas formas diferentes de se pensar sobre ele, para além do objetivo pelo qual ele foi criado.

[...] é preciso destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, a espoliação, a razia, o assassinato objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos padrões culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado; os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronada, as linhas de força já não orientam. Frente a elas, um novo sistema de valores é imposto, não proposto mas afirmado, pelo peso de canhões e de sabres (Fanon, 2019:68).

Significa dizer que é fruto da colonização, na maior parte, os estereótipos que acompanham os sujeitos racializados, na medida em que o colonizador, controlando as estruturas da sociedade a qual se apossou, passa a requerer do sujeito dominado padrões

de comportamento, pensamento, consumo e ideias que correspondem com sua perspectiva sobre a realidade. Às vezes, não passa de uma fantasia/delírio, e em outras se torna um projeto político. A destruição é uma força motora no projeto colonial, na medida em que se pode pensar, concordando com as palavras de Carvalho (2021: 19):

O processo colonial é esse processo de racialização que se esconde sob a égide de um suposto progresso, é o projeto que cria no outro jamais um espelho do eu, mas uma antítese inumana. Tal projeto, é antes de tudo o projeto de lucro do capital em expansão global. Ele mesmo pressupõe sua incompletude e se pauta em última instância por sua “falha”. Elaboremos. A ideia de uma missão civilizadora perpassa toda a empresa colonial, desde seus primórdios. Vende-se, como justificativa da razia e da violência, o subterfúgio que o Europeu, branco e cristão, teria uma missão sagrada de levar sua alta cultura aos povos nativos. Porém, o reverso dessa pseudomoeda de caridade, o racismo, já inicia sua história por meio das teorias poligenéticas ainda no século XVII.

A respeito da recepção da linguagem colonial, não se pode negar que houve e ainda há resistência. Todavia, também há impactos psicossociais causados pelo enraizamento da linguagem imposta em meio à obra fanoniana:

O negro que entra na França muda porque, para ele, a metrópole representa o Tabernáculo; muda não apenas porque de lá vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire, mas porque é de lá que vêm os médicos, os chefes administrativos, os inúmeros pequenos potentados – desde o sargento-chefe “quinze anos de serviço”, até o soldado-raso oriundo da vila de Panissières (Fanon, 2008: 38).

O sujeito colonizado deseja possuir a linguagem estética, visual e cultural de seu colonizador não pela veneração, mas pelo acesso à ascensão social que, em tese, lhe será fornecida por meio desses mecanismos estruturais impostos pela linguagem de seu colonizador, ou seja, a colonização estabelece aquilo que lhe é gratificante, o valor cultural, a moral, a ética e nomeia aquilo que lhe pode ser atingido em relação aos sentimentos.

5. FORMAS PARA SE PENSAR UMA LINGUAGEM ANTICOLONIAL POR MEIO DE FANON

A cultura concebida como algo mutável é também o reconhecimento das possibilidades de resistência frente à linguagem colonial; ou seja, é o construir e consolidar de uma contralinguagem ao projeto colonial. Isso acontece devido à incapacidade do regime que se impõe pelo colonizador de abraçar o universo do

colonizado; ou seja, ele acaba por deixar pontas soltas, e essas “falhas” causam fissuras.

Tendo o autóctone assistido a liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabar dos seus padrões culturais, já não lhe resta senão reconhecer com o ocupante que “Deus não está ao seu lado”. O opressor, pelo carácter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir. Este evento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais de assimilação. Ora, esta alienação nunca é totalmente obtida. Talvez porque o opressor limite quantitativa e qualitativamente a evolução, surgem fenómenos imprevisíveis, disparatados (Fanon, 2019: 73).

O grupo que não consegue entender ou fazer parte dessa cultura imposta pelo colonizador passa a perceber as nuances do projeto colonial imposto à sua comunidade. Nesse processo, é possível utilizar como exemplo a ideia da palavra brasileira “denegrir” como adjetivação negativa, como se a ideia de tornar algo negro fosse ruim, e recentemente há um movimento de utilizar essa palavra com adjetivação positiva. Percebe-se, nesse ato de dar significado, uma alteração concebida pelo tempo e seus agentes históricos, ou seja, reafirma-se o quanto a cultura é mutável.

Como a cultura local, ou a que de fato condiz humanidade a esse grupo que outrora foi expropriado do seu direito de existir, não foi completamente suplantada pela do domínio colonial; o colonizado que percebe as fissuras dessa realidade e a encontra. A cultura que está oralizada em seu povo, nos livros, na forma que se faz a arquitetura dos lugares, na história e em todas as ferramentas possíveis que lhe consagram a humanidade que lhe foi roubada, inclusive no exercício da linguagem, pois todas elas envolvem ou se conectam com uma forma de comunicação:

O inferiorizado retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada. Há nitidamente uma sobrevalorização que se assemelha psicologicamente ao desejo de se fazer perdoar. Mas, por detrás desta análise simplificadora, há bem a intuição, por parte do inferiorizado, de uma verdade espontânea que irrompe. Esta história psicológica deságua na História da Verdade. Porque o inferiorizado reencontra um estilo outrora desvalorizado, o que ele faz, de fato, é cultivar a cultura. Semelhante caricatura da existência cultural significaria, se fosse necessário mostrá-lo, que a cultura se vive, mas não se fragmenta. Não pode ser tomada aos bocados (Fanon, 2019: 76).

No decorrer desse processo entre se conhecer e conhecer as realidades pela qual se está inserido, Fanon (2020) reflete sobre a capacidade de pensar o sujeito em contexto e conexão com a sua própria linguagem e nos faz pensar que todo trabalho parte daí:

Quais eram os valores biológicos, morais, estéticos, cognitivos e religiosos da sociedade muçulmana? Como reagiria o autóctone do ponto de vista afetivo e

emocional? Quais eram as formas de sociabilidade que tornavam possíveis as diferentes atitudes desse muçulmano? Tínhamos diante de nós certas instituições que nos espantavam. A que correspondiam? Era preciso realizar uma análise funcional que pudesse facilitar a tarefa (Fanon, 2020: 184).

Nos momentos finais de sua vida, em meio ao processo de luta contra a França por meio da Revolução Argelina, o revolucionário Frantz Fanon esteve atento ao povo argelino, especialmente por meio do rádio (outrora instrumento de dominação colonial). Fanon (2025) observava que à medida em que a luta argelina tomava um curso de combate maior, o rádio passava a ser mobilizado pelas forças revolucionárias argelinas e as comunidades não francesas, que antes odiavam o aparelho, passaram a tê-lo em casa e a sintonizar nas estações da revolução.

As autoridades de ocupação também não mensuram a importância da nova atitude do argelino diante da língua francesa. Expressar-se em francês e compreender o francês não são mais sinônimos de traição ou uma identificação empobrecedora com o ocupante. Utilizada pela Voz dos Combatentes, circulando de forma premente a mensagem da revolução, a língua francesa também se torna um instrumento de libertação. Enquanto na psicopatologia toda voz francesa, em um delírio, expressa rejeição, condenação e opróbrio, com a luta de libertação vemos o início de uma obra essencial de exorcismo da língua francesa. Assistimos a um quase apoderamento pelo “indígena” da língua do ocupante (Fanon, 2025: 91-92).

A ideia exposta em *Aqui fala a voz da Argélia* de Frantz Fanon (2025) altera o seu pensamento, pois tornava possível que os colonizados aprendessem a linguagem do colonizador para fazer sua própria revolução. Fanon (2025) tensionou a linguagem como um campo de batalha e não mais como um espaço que pode ser controlado por meio das violências. Nesse sentido, pensar a linguagem por meio de Frantz Fanon é analisar, de forma crítica, a quem aquele discurso serve e quais são os corpos atingidos por essas palavras. Essa era uma das principais preocupações desse intelectual: saber quem se beneficiaria do processo e construção da linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto aborda a linguagem como elemento central da existência humana, indo além das palavras para refletir e moldar a cultura e os valores de uma sociedade. Ele destaca que a linguagem é influenciada pelo contexto histórico e pelas forças humanas, mas, no domínio colonial, foi usada para impor a cultura do colonizador, desvalorizando e violentando as culturas locais. Essa imposição gerou heranças culturais que moldam até hoje formas de pensar, viver e se relacionar, atribuindo à cultura europeia um papel

superior e civilizador.

A leitura de Fanon reúne uma visão crítica sobre essa estruturação colonial, revelando como a linguagem perpetua relações de poder e opressão. Para Fanon, o controle do vocabulário pelo colonizador enraíza suas ideias, impactando profundamente as comunidades colonizadas. No entanto, ele também aponta a possibilidade de resistência e transformação, rompendo com as amarras coloniais.

Qualquer trabalho que vise pensar o anticolonialismo em linguagem deve refletir sobre os padrões culturais, sociais, emocionais e psicológicos fundados nas relações entre colonizadores e colonizados e a forma como essas palavras aparecem no processo de percepção da realidade por esses agentes históricos. A crítica fanoniana enfatiza a necessidade de construir uma cultura antirracista, questionando os fundamentos da linguagem colonial. Assim, não basta apenas rejeitar o racismo, mas é essencial promover uma reconfiguração cultural que valorize a diversidade e a igualdade entre os povos.

REFERÊNCIAS

- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel: o menino fula*. Tradução de Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003
- CARVALHO, João Rafael Chío Serra. O Congresso de Baku dos Povos do Oriente: Os Antecedentes de um processo de libertação anticolonial. In: BORGES, Ulisses; CARVALHO, João Rafael Chío Serra (Org). *Povos Oprimidos Uni-vos: O Congresso de Baku dos Povos do Oriente*. São Paulo: Editora Ciências Revolucionárias, 2021.
- CHOMSKY, Noam. *Linguagem e mente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- DIOP, Cheick Anta. *A origem Africana da civilização: mito ou realidade*. Paris. Présence Africaine,. 2015
- FANON, Frantz. *Alienação e liberdade*. 1. ed. São Paulo: Editora UBU, 2020. FANON, FANON,Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Racismo e Cultura*. In. MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (Orgs.). *Revolução Africana: Uma antologia do pensamento marxista*. São Paulo: Autonomia literária. 2019.

- FANON, Frantz. *O ano V da Revolução Argelina*. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2025
- FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/31332/20037>. Acesso em: 08 jan. 2026.
- KA UBUNTU. Cada geração deve descobrir sua missão – Em memória de Frantz Fanon. *Federacion Anarquista*, 2024. Disponível em: <https://www.federacionanarquista.net/cada-geracao-deve-descobrir-sua-missao-em-memoria-de-frantz-fanon/#/>. Acesso em: 07 nov. 2024
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- PERINA, Mickaella. Apresentação. In: CÉSAIRE, Aimé. *Aimé Césaire / textos escolhidos: A tragédia do rei Chistophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- SENGHOR, Lamine. *O negro é a raça oprimida por todos os imperialistas*. Jacobina, 2023. Disponível: <https://jacobin.com.br/2023/09/o-negro-e-a-raca-oprimida-por-todos-os-imperialistas/>. Acesso em: 01 nov. 2024.
- SILVA, Hiasmim. Lamine Senghor encontra Frantz Fanon: a experiência de corpos negros em defesa da França nas guerras mundiais. In: ARRAIS, Cristiano; Pereira, Luis; Fiorezi, Lucas; Santos, Rafael; SPINASSÉ, Analise (Orgs.). *Povos Originários e Movimentos Sociais no Século XXI*. Vitória: Editora Antítese, 2024. Disponível em: https://www.academia.edu/126411434/Lamine_Senghor_encontra_Frantz_Fanon_a_experi%C3%Aancia_de_corpos_negros_em_defesa_da_Fran%C3%A7a_nas_guerras_mundiais. Acesso em: 26 jun. 2026.